



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
**TÜRK KÜLTÜRÜ AÇISINDAN
HACI BEKTAŞ-I VELİ ARAŞTIRMALARI
UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ**



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY
**CENTER FOR HACI BEKTAŞ-I VELİ
STUDIES FROM THE PERSPECTIVE
OF TURKISH CULTURE**

**TÜRK KÜLTÜRÜ VE
HACI BEKTAŞ VELİ ARAŞTIRMA DERGİSİ**

TURKISH CULTURE AND
HACI BEKTAŞ VELİ RESEARCH QUARTERLY

YAZ - HAZİRAN 2023 | SAYI: 106
SUMMER - JUNE 2023 | ISSUE: 106

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi
Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly

Yıl: 29 Yaz - Haziran 2023 Sayı: 106
Year: 29 Summer - June 2023 Issue: 106

Yayın Türü/Publication Type

3 Aylık, Açık Erişimli, Uluslararası/Quarterly, Open Access, International

Yayın Dili/Publication Language

Türkçe, İngilizce, Almanca/Turkish, English, German

ISSN: 1306-8253 eISSN: 2147-9895

AHBVÜ Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Adına Sahibi
On Behalf of AHBVU Center For Hacı Bektaş-i Veli Studies From The Perspective of Turkish Culture, Owner

DR. YUSUF TEKİN  

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü
Rector of Ankara Hacı Bayram Veli University

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

DR. AHMET TAŞĞIN  

Editör/Editor

DR. AHMET TAŞĞIN  

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

DR. ERDAL AKSOY  

DR. FAHRİ MADEN  

Yabancı Dil Editörleri/Foreign Language Editors

DR. ALİ SERİNKÖZ  

DR. MİYASE YAVUZ ALTINTAŞ  

DR. ZEYNEP SERAP TEKLEN AKSÜRMEİ  

Bilişim Danışmanları/Informatics Advisors

DR. EMRAH AYAŞLIOĞLU  

DR. OSMAN DURMAZ  

UĞUR YALÇIN KARA  

Düzeltili/Redaction

ALİ KEMAL SÖNMEZ  

FUNDA ŞİRİNOĞLU  

MEHMET CAN GÜRZOĞLU  

MELTEM ÖSÜN  

NURHAZAL BİLGİ  

OSMAN SARI  

SENEM SUNA EREN  

Sekreteryası/Secretariat

DAMLA KAYA  

HASAN BASRİ GÜREL  

Yönetim Merkezi Adres/Headquarter

AHBVÜ Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi
Emniyet Mah. Abant 1 Caddesi No: 10 E Blok 10. Kat Teknikokullar Yenimahalle/ANKARA

Telefon/Phone: +90 312 546 05 23

Web: hbvdergisi.hacibayram.edu.tr
dergipark.org.tr/tr/pub/tkhcbva

Elektronik Posta/E-mail: hacibektas@hbv.edu.tr

Baskı/Printed By

Genç Ofset Matbaa Kağıtçılık
Sanayi ve Ticaret Limited Şirketi
Süzdün Sokak No: 18
İskitler Altındağ/ANKARA

EDİTÖR KURULU/EDITORIAL BOARD

DR. ABDULMAMAD İLOLİEV  
DR. AHMET T. KARAMUSTAFA  
DR. AHMET YAŞAR OCAK  
DR. ALİ SİNAN BİLGİLİ  
DR. ATAULLAH HASANİ  
DR. AYNUR KOÇAK  
DR. AYŞEGÜL KILIÇ  
DR. CEMAL KAFADAR  
DR. CENK GÜRAY  
DR. CENKSU ÜÇER  
DR. DARYA ZHIGULSKAYA  
DR. ERDAL KALAYCI  
DR. FARHAD DAFTARY  
DR. FATİH USLUER  
DR. FERENC PÉTER CSÍRKÉS  
DR. FRANCES TRIX  
DR. GERGŐ MÁTÉ KOVÁCS  
DR. HEATH W. LOWRY  
DR. HEGE İRENE MARKUSSEN  
DR. HENRYK JANKOWSKI  
DR. IRENE MARKOFF  
DR. IURII AVERIANOV  
DR. İLKER EVRİM BİNBAŞ  
DR. JANİNA KAROLEWSKI  
DR. KAREN RUFFLE  
DR. KRASIMIRA MUTAFOVA  
DR. MARCELLO MOLLIÇA  
DR. MARKUS DRESSLER  
DR. MAVLYUDA YUSUPOVA  
DR. MEHMET KALPAKLI  
DR. MEHMET BAHA TANMAN  
DR. MEHMET FATİH KÖKSAL  
DR. MEMİŞ SYULEYMAN MERDAN  
DR. METİN İZETİ  
DR. NAİDA ADEMović  
DR. NAMIĞ MUSALI  
DR. NÜKET ESEN  
DR. PASCHALIS ANDROUDİS  
DR. RAZİA SULTANOVA  
DR. ROBERT LANGER  
DR. SALİH ÇİFT  
DR. SEADET ŞİKHİYEVA  
DR. ZEYNEP OKTAY USLU  
DR. ZUBAİDA SHADKAM  

BİLİM KURULU/SCIENTIFIC BOARD

DR. ABDÜLKADİR YELER  
DR. AHMED AMEEN  
DR. AHMET GÜNŞEN  
ALİ AKSÜT
ALİ AKTAŞ
DR. ALİ AVCU  
DR. ALİ DUYMAZ  
DR. ALİ MURAT İRAT 
DR. ALİ RIZA MUKADDEM  
ALİ TİMURTAŞ ÖZMEN
DR. ALİYE UZUNLAR 
DR. ARİF KALA  
DR. AYTEN KAPLAN  
DR. AZAT AKHUNOV  
DR. AZİZ ALTI  
AZİZ ERDOĞAN  
DR. BAHRİYE GÜRAY GÜLYÜZ  
DR. BAKİT MURZARAIMOV  
DR. BAYRAM DURBİLMEZ  
DR. BERDİ SARIYEV  
DR. BÜLENT KELEŞ 
DR. CAHİT GELEKÇİ  
DR. CANER İŞİK  
DR. CEM ERDEM  
DİMİTRİS LOUPİS 
DR. DRAGİ GEORGİEV  
DUR SUN GÜMÜŞOĞLU
DR. EMİNE ERDOĞAN ÖZÜNLÜ  
ERDAL EREN
DR. ERGİN JABLE  
ERKAN ÇANAKÇI
ERTÜRK MARAL
DR. ESRA BİLGE SAVCI  
DR. ESRA DOĞAN TURAY  
DR. EVA CSAKİ  
DR. FATHİ JARRAY  
DR. FATMA AHSEN TURAN  
DR. FEVZİ RENÇBER  
DR. GALİNA MİSKİNİENE  
GHEİS AYAZ EBADİ
DR. GÜLBERK BİLECİK  
DR. GÜLDANE GÜNDÜZÖZ  
DR. HALİT ÇAL  
DR. HAMİT AKTÜRK  

DR. HAMİT ÖNAL ^{ID} ^{RÖR}
DR. HAMİYE DURAN ^{ID} ^{RÖR}
HAMZA AKSÜT
DR. HARUN YILDIZ ^{ID} ^{RÖR}
DR. HASAN ALİ KHAN ^{ID} ^{RÖR}
DR. HAYDAR EFE ^{ID} ^{RÖR}
DR. HULUSİ YILMAZ ^{ID} ^{RÖR}
DR. HURİYE BOSTANOĞLU ^{ID} ^{RÖR}
HÜSEYİN DEDEKARGINOĞLU
HÜSEYİN HÜRREM ULUSOY
DR. HÜSEYİN YALTIKIR ^{ID}
İBRAHİM BAHADIR
DR. İBRAHİM GÜL ^{ID} ^{RÖR}
DR. İBRAHİM KARACA ^{ID} ^{RÖR}
DR. İLGAR BA HARLU ^{ID} ^{RÖR}
DR. İLHAME GÜLTEKİN ^{ID} ^{RÖR}
DR. İLKAY ŞAHİN ^{ID} ^{RÖR}
DR. İSA EKBER HABİBBEYLİ ^{ID} ^{RÖR}
DR. İSMAİL ALTINÖZ ^{ID} ^{RÖR}
KAHRAMAN ÖZKÖK
DR. KAKAJAN BAYRAMOV ^{ID}
DR. KAKAJAN JANBEKOW ^{RÖR}
DR. KAMİL SARITAŞ ^{ID} ^{RÖR}
KAYA GÖKÇE
KAZIM BALABAN
KAZIM BÜKLÜ
DR. KİBAR TAŞ ^{ID} ^{RÖR}
LUAN AFMATAJ ^{RÖR}
LUCÍA CİRİANNİ SALAZAR ^{ID} ^{RÖR}
DR. MARK LEWIS SOILEAU ^{ID}
DR. MEHMET AÇA ^{ID} ^{RÖR}
DR. MEHMET ÇERİBAŞ ^{ID} ^{RÖR}
DR. MEHMET DÖNMEZ ^{ID} ^{RÖR}
MEHMET EMİN YILMAZ ^{ID}
MEHMET ÖZDURMAZ
DR. MEHMET SAFFET SARIKAYA ^{ID} ^{RÖR}
MEHMET TÜTÜNCÜ
MEHRAN AFSHARİ
DR. MERİÇ HARMANCI ^{ID} ^{RÖR}
DR. METİN ÖMER ^{ID} ^{RÖR}
DR. METİN ÖZARSLAN ^{ID} ^{RÖR}
DR. MİHRİBAN ARTAN ^{ID} ^{RÖR}
DR. MUHAMMET ARSLAN ^{ID} ^{RÖR}
DR. MUSTAFA ARSLAN ^{ID} ^{RÖR}

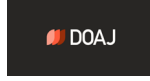
DR. MUSTAFA BOSTANCI ^{ID} ^{RÖR}
MURAT KÜÇÜK
MUSTAFA DÜZGÜN
DR. MUZAFFER TAN ^{ID} ^{RÖR}
DR. MÜRÜVET HARMAN ^{ID} ^{RÖR}
DR. NEDİM BAKIRCI ^{ID} ^{RÖR}
DR. NEMATULLA NASRULLAYEV ^{ID} ^{RÖR}
DR. NODİRKHON KHASANOV ^{ID} ^{RÖR}
DR. NURAN ÖZE ^{ID}
DR. NURSEL UYANIKER ^{ID} ^{RÖR}
DR. ÖZCAN GÜNGÖR ^{ID} ^{RÖR}
DR. ÖZER ŞENÖDEYİCİ ^{ID} ^{RÖR}
DR. PAVEL BASHARİN
DR. PERVİN ERGUN ^{ID} ^{RÖR}
REFİK ENGİN
DR. RESUL AY ^{ID} ^{RÖR}
DR. ROZA ABDYKULOVA ^{ID} ^{RÖR}
DR. RUMİANA MARGARİTOVA ^{ID} ^{RÖR}
DR. SADULLAH GÜLTEN ^{ID} ^{RÖR}
DR. SALAHADDİN BEKKİ ^{ID} ^{RÖR}
DR. SERKAN ÇAKMAK ^{ID} ^{RÖR}
DR. SERKAN KÖSE ^{ID} ^{RÖR}
DR. SEVAL EROĞLU ^{ID} ^{RÖR}
DR. SEVİLAY ÇINAR ^{ID} ^{RÖR}
DR. SHERZODHON MAHMUDOV ^{ID} ^{RÖR}
DR. SİDDİKA DİLEK YALÇIN ÇELİK ^{ID} ^{RÖR}
DR. STEFAN WİLLIAMSON FA ^{ID} ^{RÖR}
DR. SULTANMURAT ABZHALOV ^{ID} ^{RÖR}
DR. ŞENGÜL ŞENOL ^{ID} ^{RÖR}
DR. TALGAT ZHOLDASSULY ^{ID} ^{RÖR}
TOMMASO PARLANTİ
DR. TUDORA ARNAUT ^{ID} ^{RÖR}
DR. TÜRKER EROĞLU ^{ID} ^{RÖR}
UFUK EROL ^{RÖR}
DR. UĞUR UZUNKAYA ^{ID} ^{RÖR}
UĞURCAN ASKU
VATAN ÖZGÜL
VEYSEL BAYRAM
DR. YILMAZ ARI ^{ID} ^{RÖR}
YOLCU BİLGİNÇ
DR. ZAİM KHENCHELAOUİ
DR. ZEKERİYA İŞİK ^{ID} ^{RÖR}
DR. ZEYNEL ÖZLÜ ^{ID} ^{RÖR}
DR. ZHAKHANGİR NURMATOV ^{ID} ^{RÖR}

DİZİN

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, uluslararası hakemli bir dergidir. Kış - Aralık, Bahar - Mart, Yaz - Haziran, Güz - Eylül sayısı olmak üzere yılda dört defa yayımlanır. Ulusal ve uluslararası indeks ve veritabanları tarafından taranmakta ve dizinlenmektedir. Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

INDEX

Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly is an international and refereed journal. It is published quarterly in Winter - December, Spring - March, Summer - June, Autumn - September. It is scanned and indexed by national and international indexes and databases. The authors are responsible for the opinions stated in the articles published in the journal.



DOAJ

EBSCO Humanities
International Index



ERIH PLUS

Index Copernicus
Master List (ICI)



Index Islamicus

MLA



OAJI

SCOPUS



Scopus

SJR

SJR

ULAKBIM TR Dizin



MAKALE/ARTICLE	XI
BAĞLAMADA TEL AYIRMA TEKNİĞİ THE STRINGS SEPARATION TECHNIQUE IN BAGLAMA ERKAN ÇANAĞCI - MAHİR MAK	1
PİR SULTAN'IN ŞİİRLERİNDE KÜLTÜREL BELLEĞİN İZLERİ FOLLOWING THE TRACES OF KARBELA FROM PİR SULTAN POEMS AYNUR KOÇAK - FATMA ZEHRA UĞURCAN	27
ORTA ASYA HALK HEKİMLİĞİNDE DUA, VİRD VE ZİKİR PRAYER, VİRD AND ZIKR IN CENTRAL ASIAN FOLK MEDICINE ZUBAİDA SHADKAM - UMİT KYDYRBAYEVA - OMİR TUYAKBAYEV	43
SIRRI ZAMANA SİĞDIRMAK MÜMKÜN MÜ?: MESNEVİ'YE YANSIYAN YÖNÜ İLE MEVLÂNÂ'NIN ZAMAN ANLAYIŞI IS IT POSSIBLE TO FORCE THE SECRET INTO THE TIME? MAWLÂNÂ'S UNDERSTANDING OF TIME IN THE PERSPECTIVE OF MATHNAWÎ BETÜL GÜRER	65
THE CHARACTER OF ALÎ IN THE POEMS OF NÂSİR-İ KHUSRAW AND SANÂ'İ GHAZNAVÎ NASİR HÜSREV VE SENÂİ GAZNEVÎ'NİN ŞİİRLERİNDE HZ. ALÎ KARAKTERİ AYGUN ALIZADE	81
TEKKE EŞYALARI TASVİRLERİNE SAHİP BİR CAMİİ: AFYONKARAHİSAR BAŞMAKÇI RECEP BEY CAMİİ A MOSQUE BEARING DEPICTIONS OF DERVISH LODGE ITEMS: AFYONKARAHİSAR BAŞMAKÇI RECEP BEY MOSQUE ŞEYDA ALGAÇ	109
TÜRK SİNEMASINDA "HACI BEKTAŞ VELİ" TEMSİLLERİ REPRESENTATIONS OF "HACI BEKTAŞ VELİ" IN TURKISH CINEMA İHSAN KOLUAÇIK - AZİME CANTAŞ	127
ARA NESİL DÖNEMİNDEN BİR KERBELÂ MERSİYESİ NEVHA-İ DİL A KARBALA ELEGY FROM THE ARA NESİL PERIOD NEVHA-İ DİL TANER TURAN - CENGİZ GÖKŞEN	147
AYDIN EYALETİNDE KONAR-GÖÇER BİR AŞİRET: 2973 NUMARALI OSMANLI NÜFUS DEFTERİNE GÖRE ALAŞEHİR KAZASINDA İKİ TAHTACI TOPLULUĞU A SEMI-NOMADIC TRIBE IN THE EYALET OF AYDIN: TWO TAHTACI COMMUNITY IN THE KAZA OF ALAŞEHİR ACCORDING TO THE OTTOMAN POPULATION REGISTER NUMBERED 2973 UFUK ALİ KAFTANLI	185
BAYAT BOYUNUN NEVŞEHİR'DEKİ UZANTILARI: AYHAN KÖYÜ MEZAR TAŞLARI EXTENSION OF THE BAYAT TRIBE IN NEVŞEHİR: AYHAN VILLAGE GRAVESTONES ENES KAVALÇALAN	211
ZÂKİR VE MÜRÂİ: ZİKİR AÇISINDAN RİYA KAVRAMINA FARKLI BİR YAKLAŞIM ZAKİR AND MURAI: A DIFFERENT APPROACH TO THE CONCEPT OF HYPOCRISY IN TERMS OF DHIKR MAHMUT DEMİRDİL - MUHAMMED ALİ YILDIZ	253
AHMET YESEVÎ'NİN HİKMETLERİNDEKİ VAROLUŞ KATEGORİLERİ YORUMUNA YÖNELİMSSEL YAKLAŞIM INTENTIONAL APPROACH TO THE INTERPRETATION OF EXISTENTIAL CATEGORIES IN THE "KHİKMETS" OF AKHMET YASSAWI NURSULTAN SARSENBEKOV - AINUR ABDİNA	265

MÜBAHAT TÜRKER KÜYEL VE TÜRK-İSLAM DÜŞÜNÇESİNE KATKILARI MUBAHAT TURKER KUYEL AND HER CONTRIBUTIONS TO THE TURKISH-ISLAMIC THOUGHT MEHMET DUGAN - ALİ KÜRŞAT TURGUT	277
HACI BEKTAŞ VELİ KÜLLİYESİ'NİN DÜNYA MİRAS ALANI VE TAMPON BÖLGESİ TANIMINA YÖNELİK DEĞERLENDİRMELER ASSESSMENTS ON THE DEFINITION OF THE WORLD HERITAGE PROPERTY AREA AND BUFFER ZONE OF HACI BEKTAS VELI COMPLEX VEYSEL ÖZBEY	299
ANADOLU DANS GELENEĞİNDE TÜRK DİNİ DANSLARI VE HAYVAN SEMBOLİZMİ TURKISH RELIGIOUS DANCES AND ANIMAL SYMBOLISM IN ANATOLIAN DANCE TRADITIONAL MUHARREM FERATAN - ERHAN SOLMAZ	319
ORHAN PAMUK'UN KAFAMDA BİR TUHAFLIK ADLI YAPITINDA ALEVİLİK İNANCI THE BELIEF IN ALEVIISM IN ORHAN PAMUK'S WORK A STRANGENESS IN MY MIND ERDİ DEMİR	337
ANADOLU'DA ÖLMÜŞ İNSANLAR İÇİN KESİLEN SİN KURBANININ ESKİ TÜRK İNANCIYLA İLGİSİ THE INTEREST OF THE SIN SACRIFICE, WHICH WAS SACRIFICED FOR DEAD PEOPLE IN ANATOLIA, WITH THE OLD TURK BELIEF CİHAD CİHAN	353
NASREDDİN HOCA FIKRALARINDA AHİLİK DEĞERLERİNİN İZLERİ TRACES OF AHI-ORDER VALUES IN NASREDDIN HODJA ANECDOTES MERAL DOĞRU - AZİZ AYVA	371
AHMET ÇITAK'IN EHLİBEYT SEVGİSİ VE KERBELÂ KONULU ŞİİRLERİNİN ÜRETİM BAĞLAMLARI THE CONTEXTS IN WHICH LOVE OF AHL BAYT AND KARBALA THEMED POEMS OF AHMET CITAK WERE PRODUCED BEDRİ ÖZÇELİK	387
YAYIN DEĞERLENDİRME/BOOK REVIEW	411
NESİMİ'NİN LİRİKASI: İRFANÎ MÜNDERİCE VE POETİK ZİNİETLER MAHİRE KULİYEVA	413
ÇAĞDAŞLAŞMA SÜRECİNDE ALEVİLİK CEYLAN ERZİNCAN	421
SOSYAL BÜTÜNLEŞME SÜRECİNDE MALATYA ALEVİLİĞİ GÜLNUR GÜNDOĞAR	427
ALEVİ BEKTAŞI GELENEĞİNDE DÜVAZIMAMLAR DİLARA AYDIN	437
ÇEVİRİ/TRANSLATION	445
SÜHREVERDİ, RİSÂLETÜ'L-FÜTÜVVE ESRA DOĞAN TURAY	447

Saygıdeğer okurlar,

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi yeni sayısı ile okuyucusuna arz edilmektedir. Dergiye ulaşan ve hakem sürecini tamamlayan makalelerin konu ve alan çeşitliliği giderek artmaktadır. Bilim alanı sınırından konu sınırlandırmasıyla yayın hayatını sürdüren dergiye ve yayın sürecine ulaşan makaleler, öncelikle yayın sırasına alınmaktadır. Dergi havuzunda biriken makalelerin yayın süresi en az altı ayı bulmaktadır. Oysa dergiye ulaşan yazıların bütün süreçlerinin iki ay içerisinde tamamlanmaya gayret edilmektedir. Hakem süreci tamamlanan makale, dil editörü tarafından yeniden okunmaktadır. Bu hususta tek istisna dergide işleme alınan yazılara yurtdışından atanan hakemlerdir. Çünkü yabancı hakemler, Dergipark sistemine yabancı olmaları ve hakemlik süreçlerini geniş bir zamanda takip etmeleri nedeniyle yazıların sistemdeki işlemi uzamaktadır. Sonuç olarak dergiye ulaşan yazılar, şekil ve içerik olarak editör tarafından incelenmekte ve gerekli görülen düzenleme yazara iletilmektedir. Esas itibarıyla dergi editörlüğü şekil ve içerik olarak uygun yazıları işleme alıp hakemleştirmekte ve hakemlerin değerlendirmelerini beklemektedir.

İlk planda derginin bağlı bulunduğu uluslararası standarda ve dizgiye uygun şekilde uyulması editör tarafından yazardan talep edilmektedir. Editör yazara yazının içeriğine yönelik konunun aktarımı, takibi, izlenen yöntem ve kaynakların kullanımına yönelik dikkatten kaçan hususlarda yardım etmektedir. Araştırmacıların emek ürünü çalışmalarına yer verilirken ne yazara yönelik kişisel beğeni ne de ele aldığı konuya içerik itibarıyla tercihte bulunması söz konusu değildir. Buradan hareketle editörlerin yazarlara yönelik rezervi bulunmamaktadır. Nihayetinde dergi yayını hem kamu hizmeti hem de akademik faaliyetin bir parçasıdır.

Derginin uluslararası hüviyetinden dolayı yayınların tamamı akademik camiaya ulaşmaktadır. Bundan dolayı da dünyadaki bütün akademik camianın yazılarını beklemektedir. Dolayısıyla başta Türkistan, Horasan, Azerbaycan, Rum ve Rumeli araştırmaları yapan dünyanın bütün akademisyenlerinin çalışmalarını beklemekte ve hakem süreci tamamlananları da yayınlamaktadır.

Sonuç olarak Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, yayın konusu itibarıyla indekslerde tarananlar arasında ilk sıradadır. Derginin bağlı bulunduğu kurallar nedeniyle işlemler titizlikle takip edilmektedir. Emeği geçen, destek veren, katkı sunan ve yardım eden idari ve akademik katılımcılara minnettarız.

Dergimizde makalesinin yayın süreci devam ederken 03.02.2023 tarihinde vefat eden Doç. Dr. Mahire Kuliyeva hocamızı rahmetle ve saygıyla anıyoruz.



MAKALE
ARTICLE

BAĞLAMADA TEL AYIRMA TEKNİĞİ

THE STRINGS SEPARATION TECHNIQUE IN BAĞLAMA

ERKAN ÇANAKÇI  

Sorumlu Yazar/Correspondence

MAHİR MAK  

Öz

Bu çalışmada öncelikle, bağlama ailesinin atası olarak kabul edilen kopuzun günümüz coğrafyasına değin süren yolculuğuna değinilmiştir. Anadolu’da bağlama ailesi olarak zenginleşerek karşımıza çıkan kopuzun yaşadığı değişimin yanı sıra, bağlama ailesinde yapılan yenilikçi girişimlere de yer verilmiştir. Esasen çalışmada hangi bağlamadan söz etmemiz gerektiğinin altı çizilmeye çalışılmıştır. Günümüzde artık “bağlama” (kısa ve uzun saplı) olarak nitelendirilen, bağlama düzeni ve bozuk düzende çalınan (6 ve 7 telli) sazlar üzerine yazılı metotlar incelenmiş, el ile (şelpe veya mızrapsız/tezenesiz) çalındığı kabul edilen bağlamanın, zamanla mızrapla çalınmaya başlanması, şelpe ile icrasının çok önüne geçmiştir. 1980’lerden sonra yeniden hatırlanan şelpe ile bağlama icraları, günümüzde çok daha geliştirilerek yaygınlaşmıştır. Bu yaygınlaşma sürecinde bağlamada çeşitli yapısal denemeler ve yeni çalım teknikleri geliştirilmiştir. 2003 yılından beri üzerinde titizlikle çalışmalar yapılarak ortaya konulan bağlamada tel ayırma tekniği, esasında geleneksel icra biçimleri olan şelpe ve mızraplı çalım tekniklerini bir araya getirmiştir. Erkan Çanakçı, bağlamanın geleneksel yapısını bozmadan, bu iki tekniği harmanlayarak halk müziğindeki armoni gereksinimine geleneksel çalım yöntemleri ile cevap bulmaya çalışmıştır. Makalenin olgunlaşma sürecinde, doküman analiz yöntemi kullanılarak çalışma alanı ile ilgili kaynaklara erişilmiş, 2003 yılından bu yana tel ayırma tekniği öğrenen farklı yaş grupları üzerinde uygulanmış, çeşitli platform ve performans alanlarında konserler, kayıtlar yapılmıştır. Bununla birlikte, makale içinde bu tekniği gösteren özel bir transkripsiyon hazırlanıp, sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Bağlama, Bağlama Metotları, Şelpe, Tel Ayırma Tekniği, Kopuz.

Abstract

In this study, firstly, the journey of kopuz, which is accepted as the ancestor of the baglama family towards today's geography is mentioned. In addition to the change experienced by the kopuz, which has emerged in a rich range as baglama family in Anatolia, innovative initiatives applied in the baglama family are also included. Thus, we have tried to underline which baglama we should talk about. Then, the written methods on baglama and instruments with 6 and 7 strings, which are now described as "baglama" (short and long necked) and played in baglama and disordered tuning, were examined. The baglama, which was accepted to be played by hand (tapping or playing without a plectrum), began to be played with a plectrum over time, far ahead of its performance with tapping. The baglama performances with tapping, which were recalled after 1980s, have become much more developed and widespread today. The string separation technique, which has been taken into consideration since 2003, actually brought together the traditional performance form of tapping and plectrum technique. Erkan Çanakçı tried to find an answer to the need for harmony in folk music with traditional playing methods by blending these two techniques without disturbing the traditional structure of baglama. During the maturation process of the article, resources related to the field of study were accessed with the document analysis method, it has been applied to different age groups who have learned the strings separation technique since 2003, concerts and recordings have been made in various platforms and performance areas. In addition, a special transcription showing this technique was prepared and presented in the article.

Keywords: Baglama, Baglama Methods, Selpe, Strings Separation Technique, Kopuz.

Giriş

Türklerin en önemli çalgılarından olan ve bağlamanın atası olarak kabul edildiği düşünülen kopuz, ok ve yayın müzik aleti olarak kullanıma başlanmasıyla çeşitlenmiştir. Yaylı ve telli çalgı olarak ikiye ayrılmıştır. Telli çalgı türünde olan bağlama, kopuzun Anadolu'da binlerce yıldır çalınan bir üyesidir. Kopuzun Asya'dan Anadolu'ya geldiği ya da Anadolu'da binlerce yıl önce zaten var olduğu konusu bugün halen süren bir tartışmadır. Bağlamanın zamanla kopuz isminden sıyrılarak kendi ismini alması ve geniş bir bağlama ailesini oluşturması kültürel etkileşimin ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Anadolu'nun her yerinde çok yaygın olan bağlama, üzerinde yaşadığı halklar tarafından benimsenmiş ve sahip çıkılmıştır. Bağlamanın süreç içerisinde oluşan geleneksel formu, zamanla bazı müzik insanları tarafından yeterli görülmeyip üzerinde değişiklik yapılarak farklı örneklerle kavuşmuştur. Bazı müzik insanları ise var olan yapı üzerinden giderek bağlama üzerinde çalım teknikleri geliştirmişlerdir.

1. Araştırmanın Problem Durumu

Bağlamada mızraplı¹ ve şelpe tekniği ile icralar gelişirken, ortaya çıkmış müzik ürünlerine bakıldığında aralarındaki farkın arttığı görülmektedir. Öte yandan, halk müziği toplu icraları incelendiğinde, halk müziğindeki çok seslilik tartışmaları bir yana, armoni gereksinimlerinin geleneksel sazları ve geleneksel icra biçim tekniklerini karşılamadığı görülmektedir. Bu gereksinimlere cevap vermek isteyen yenilikçi müzik insanlarının ise, bağlamanın geleneksel yapısı ve icra biçimlerinin oldukça dışına çıktığı görülmüştür. Billhassa, bu yeniliklerin eğitim sürecinde aktarımı bazı zorlukları da beraberinde getirmiştir. Ortaya çıkan bu problemler, halk müziğinin icrasında istenilen geleneksel ifade bütünlüğünü bozup, taşınmasını zorlaştırmıştır. Bağlamanın geleneksel formu ve yapısı değiştirilmeden, gelenek içindeki çalım tekniklerinden beslenen bir icra anlayışı geliştirilebilir mi? sorusu çalışmanın ana problemidir.

2. Amaç

İlk olarak el ile (tellere hiçbir aracı materyal kullanmadan parmaklarla vurma, şelpe) çalınan bağlamada, tezene kullanımına ne zaman geçildiğine dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak, takribi 14.yy ve sonrasında metal telin kullanılmaya başlanması, el ile çalım konusunda bazı güçlükleri de beraber getirdiğinden, çeşitli araçlarla birlikte (tezene, kuş tüyü, kiraz ağacı kabuğu gibi) kullanım ihtiyacı doğmuştur. Zamanla, metal tellerdeki kullanım yaygınlığı, tezeneli çalım tekniğinde tavırları doğurmuş, tavırların yapısına ayak uyduramayan el ile çalım tekniği ise süreç içerisinde neredeyse unutulma noktasına gelmiştir. Süreç içerisinde yeniden popülerleşen şelpe, tezeneli icradan farklı bir icra anlayışını doğurmuştur. Her geçen gün, şelpe ve mızraplı icralar arasındaki uçurum artmış, birbirinden uzaklaşmış iki farklı halk müziği icra anlayışı ortaya çıkmıştır. Yanı sıra, halk müziğinin geleneksel sazları içinde arzu edilen, ancak bu geleneksel icraların büyük ölçüde cevap veremediği çok seslilik (armoni) bir başka ihtiyaç olarak cevap beklemiştir. Tel ayırma tekniği tam da bu noktada, geleneksel icraları bir araya getiren, aynı zamanda çok sesli icraya büyük oranda imkân tanıyan bir teknik olarak geliştirilmiştir. Böylelikle, bağlamanın geleneksel yapısı değiştirilmeden, var olan geleneksel icra biçimlerinin harmanlandığı, diğer yandan armonik ihtiyaca da cevap veren bir uygulama alanı yaratmak amaçlanmıştır.

1 *Mızrap ile tezene* sözcükleri sıkça birbiri yerine kullanılmaktadır. Mevcut alan yazınlarında da bu iki ifadenin yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Tezene sözcüğü, daha ziyade Anadolu'daki bağlama icracıları ve halk arasında kullanılmaktadır. Bu çalışma içerisinde ise *tezene* sözcüğü tercih edilmiştir.

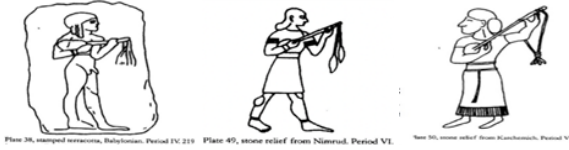
3. Yöntem

Bu araştırma sürecinde dokümantasyon metodu (doküman analizi) kullanılarak, konuyla ilgili literatür taraması yapılmış, çalışma alanı ile ilgili alan yazınlarına ulaşılmıştır. Bağlama ailesi üzerine yazılmış metotlar incelenmiş, bağlama yapım ustaları, bağlama icracıları ile yarı kurgulu ve kurgusuz görüşmeler yapılmıştır. Bağlama icracıları ile yapılan görüşmelerde akustik açıdan yaptıkları çalışmalar incelenmiştir. Bağlama icracıları ve yapım ustalarının görüşleri doğrultusunda bağlama ile ilgili nelerin ortaya konacağına kritiği yapılmıştır. Bu çalışmaların hangi ihtiyaçlar doğrultusunda yapıldığı anlatılmıştır. Bu bağlamda bağlamanın yapımında yakın geçmişten günümüze yaşadığı fiziksel değişimler ele alınmıştır. Diğer yandan geleneğe atfedilen transkripsiyonu yapılmış eserler işitsel ve görsel olarak analiz edilerek, ait olduğu geleneksel icra anlayışına bağlı olarak yeniden notaya alınmıştır.

4. Tarihsel Bağlamda Kopuzdan Bağlamaya

Türklerin Yenisey anıtlarında rastlanan kopuz, Türk ağzlarının birçoğunda, kobuz, kobus, kobız, kobıs, komız, komıs, küpüz, kupüz; Kırgız Türklerinde komuz, komus; Yakut Türklerinde homus; Başkır Türklerinde kubıç; Kuzey Afganistan Türklerinde ise qobuz isminde kullanılır (Eroğlu, 2011, 7). Gâzimiñâl ve Kemal Eraslan, kopuzun “kop” kökünden türemiş olabileceğini ifade etmektedirler (Aktaran Parlak, 1998, 18).

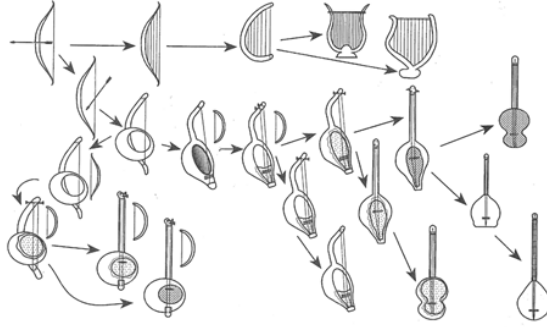
Anadolu'daki ilk bağlama benzeri çalgılara arkeolojik kazılarda Yunan, Hitit ve Sümer medeniyetlerinin kabartmalarında rastlanılmıştır. Bağlama ile ilgili ilk yazılı kaynaklara milattan sonra 1. yüzyılda Çin arşivlerinde rastlanılmaktadır (Koç, 2000, 5). Şekil 1 ve Şekil 2'de görüldüğü üzere bağlama şekline yakın olan bu çizimlerdeki en önemli benzerlik, sazın tar ya da Azerbaycan aşık sazı gibi omuza asılarak çalınmasıdır. Bağlama büyük oranda diz üzerinde çalınan bir çalgıdır. Bu çizimlerdeki çalgıların bağlama olup olmadığı, bugün için bir tartışma konusudur (İmrani, 2017, 189). Kopuz'un ok ve yaydan türediğine dair çeşitli teoriler ve bununla ilgili çizimler bulunmaktadır. Gâzimiñâl, kopuzun ilk zamanlarda yay ve el ile çalındığını ve gelişim sürecinde bu iki aracın etkili olduğunu belirtmiştir (Parlak, 1998, 18). Şekil 3'te görüldüğü üzere kopuz, ilk halini yaylı çalgı olarak almış, zamanla gelişim göstererek telli hale doğru çeşitlenmiştir.



Şekil 1: (Soldan Sağa Doğru) Mühürlü Pişmiş Toprak Babil, Dönem IV.219-Taş Üzerinde Rölyef, Nemrut, Dönem VI-Taş Üzerinde Rölyef, Karchemich, Dönem VI (İmrani, 2017, 190).



Şekil 2: (Soldan Sağa Doğru) Mühürlü Pişmiş Toprak, Irak Dönem III. 258-Terakota Heykel Susa, İran, Dönem III. 257-Çağdaş Dönemde Karapapak Türk'ü (İmrani, 2017, 190).



Şekil 3: Erol Parlak'ın oluşturduğu Çalgıların Ok ve Yaydan Geldiğini Gösteren Çizim (Parlak, 1998, 7).

Kopuz sazı, geleneksel olarak el (mızrapsız) ve yay ile çalınır. Şelpe tekniği, sazın göğüs-kapak kısmına doğru tellere sağ el ile üstten ve alttan vurma-çekme yöntemi doğrultusunda yapılan çalma tekniğidir. Yaylı kopuz ailesinde ise yay ile çalınan teknikler uygulanır. Kopuzun el ile çalınması, yaylı çeşidine göre çok daha yaygındır (G. Kızıler, 2007, 31). Türk çalgıları üzerine önemli çalışmalarda bulunmuş olan Mahmut Râgıp Gâzimişâl (1975, 67), kopuzun 12. ve 13. yüzyıllarda Türkler arasında geniş bir coğrafyaya yayıldığından ve bir kopuzcu müzik sınıfı oluşumundan bahsetmektedir. Mezar taşına “kopuzcu” olarak yazılan, miladi 1212 yılında ölen Mengutaş Tay buna önemli bir örnektir.

Bugün İran'da çalınan ve kopuz ailesinden türeyen setar, üç telli, dört adet burgulu, teknesi İran tanburu gibi ama klavyesi uzun boyutlarda olan bir sazdır. Daha çok Özbekistan ve Uygur dutarına benzemektedir. (Kafkasyalı, 2018, 828). İran'da çalınan ve Anadolu'daki dede sazına oldukça benzeyen bir diğer çalgıda tanburdur. Tanbur iki tellidir. Alevi kültürünün bir nebze İran'daki devamı olan Ehl-i Haklar, tanbur sazlarıyla dini yönden önemli bir bağ kurmaktadırlar (Özdemir, 2009, 23).

Anadolu'da kopuz kelimesine 17.yy. dan sonra rastlanılmadığı görülmektedir. Esasında, çalgı yok olmamış ama ismi de zamanla değişime uğramıştır. Kopuzun Anadolu'da giderek yaygınlaşmasıyla yapısında ufak değişiklikler oluşmuş ama çalgının formu korunmuştur. Örneğin, kapakta deri yerine ağaç kullanılmıştır. Kopuz sazı Anadolu'da farklı biçim ve formlara dönüşerek bugün ki bağlama ailesini oluşturmuştur. Diğer yandan, göreceli olarak hala kopuz sazını andıran örnekleri de Anadolu'nun farklı coğrafyalarında görülmektedir. Bugün dede sazı, aşık sazı, balta sazı, üç telli gibi farklı adlarla isimlendirilen bu sazlar, kopuz ile benzer görünüm sergilemektedirler. Bugün Malatya, Tunceli, Sivas, Tokat, Adıyaman ve Kahramanmaraş gibi yörelerde özellikle Alevi Dede ve Zâkirleri tarafından yoğun bir şekilde kullanılmaktadır (Haşhaş-İmik ve Aydoğdu, 2015, 171). Bağlamanın kutsallığı da bir diğer ilgi konusudur. Aşıklar icralarına başlamadan önce sazlarını üç defa öperek sazlarına duydukları saygıyı göstermektedirler. Bu uygulamanın kökeni eski ozanlara yani Orta Asya'daki kopuz çalan ozanlara dayanmaktadır. Onlar da kopuzlarını öperek başlarına koymakta ve çalmaktaydılar. Bu gelenek Anadolu'da halen devam etmektedir. Bağlama duvara asılmakta ve yere konması günah sayılmaktadır (Gazimişâl, 1958, 1653).

Yukarıda ifade edildiği gibi bağlamaya benzeyen çalgıların Anadolu'da arkeolojik çalışmalarla ortaya çıkarılması, diğer taraftan İran ve Azerbaycan'da arkeolojik

araştırmalar sonucunda ortaya çıkarılan buluntularda bağlamaya benzer çalgılara rastlanılması, Çin kaynaklarında kopuzdan bahsedilmesi ve Orta Asya'da yapılan arkeolojik çalışmalarda eski kalıntılara da ulaşılması bağlamanın tarihsel sürecinde uzmanlar tarafından net cevaplanamayan sorulardandır. Örneğin kimi araştırmacılar bağlamanın kökenini Anadolu olarak görürken, kimi araştırmacılar Orta Asya olarak görmekteyiz. Unutulmaması gereken önemli bir detay da Orta Asya'da bugün bağlama gibi çalgıların el ile yoğun olarak çalındığı gerçeğidir. Özellikle Türk Cumhuriyetlerinde çalınan bu çalgılarda el tekniği oldukça ilerletilmiştir. Anadolu'da tezenenin bağlamada kullanılmaya başlandığı süreçte aslında bağlama el ile çalınan bir çalgıdır. Tezene sürecine geçiş ile şelpe neredeyse unutulmaya başlamıştır. Tezenenin zamanla ilerletilmesiyle teknik ve tavırların oluşması-gelişmesi hız kazanmıştır. Şelpe yani el ile çalınmayacak tavırların tezene ile mümkün duruma gelmesi, bağlamanın zamanla fiziki olarak da gelişimini sağlamıştır.

Anadolu'da kopuz isminin bağlamaya dönüşmesi, süreç içerisinde metal teller ve tezenenin kullanılmasıyla bağlama sazı, genişleyerek çeşitli boyutlardaki meydan, divan, çöğür, tanbura gibi büyük bir aileye kavuşmuştur. Gökhan Ekim, (2002, 5) bağlamanın tarihsel gelişimi üzerine yazdığı yüksek lisans tezinde Evliya Çelebi'nin benzerini Anadolu'da görmedim sözüne vurgu yaparak, kopuzun aslında fiziki olarak bazı değişikliklere uğradığını ifade etmektedir. Kopuz kelimesinin 17. yy. dan sonra kullanılmamaya başlanması aslında onun Anadolu özelinde tarih sahnesinden çıkmadığını sadece fiziki değişikliklere uğradığını göstermektedir. Deri kapak yerine tahta kapak, klavyesine perde bağlamak, daha köşeli bir tekne yapmak ve bağırsak tel yerine metal tel takmak gibi unsurlar kopuz isminin bağlama ismine dönüşmesini sağlamıştır. Bazı yörelerde balta tekne formunda olan bağlama, bazı yörelerde ise daha oval bir yapıyla ortaya çıkmaktadır. Çeşitli ustaların bağlama üzerindeki çalışmaları, zaman içerisinde bağlamanın bugünkü yuvarlak tekne formuna ulaşmasıyla birlikte yaygınlık kazanmıştır. Bugün, kısa sap ve uzun sap bağlama olarak tanımlanan sazın, elips tekne formu ile yaygınlaşması ise tarihi olarak 1980'li yıllara dayanmaktadır. Bu konu ile ilgili bağlama yapımcısı Kemal Eroğlu (K. Eroğlu, görüşme, 03 Temmuz, 2021) şunları söylemiştir.²

"Türkiye'de saz yapımcılığında ağacın yapısı, cinsi, teknenin rezonans kutusunun değişmesinde ciddi değişiklikler yapan ustalardan biriyim. Teknenin bugünkü yuvarlak yapısını kazanmasını sağlayan ben oldum. Okmeydanı'nda Ali Türkmen Usta diye bir tekne ustası vardı. Arif Sağ ile onun yanına gittik. Teknenin bu şekilde olmasını istediğimde 'Ragıp usta böyle yapmıyor' dedi. Ben tekneyi böyle yapma konusunda ısrar edince, Arif Sağ teknenin istediğimiz şekilde olması için ustayı ikna etti. Kısa sap sazın hikâyesini anlatayım. 1981 yılında Aşık Beyhani'nin kardeşi Hüseyin Engin vardı. O zaman Arif Sağ Müzik Merkezi (A.S.M.)'ndeydik. Hüseyin Engin; 'Ben teknesi büyük, sapı kısa bir saz istiyorum' dedi. 'Bir dede böyle istiyor' dedi. Oradaki ustalar 'Böyle bir şey olmaz' diye söyleyince 'ben yaparım' dedim. Ankara yıllarımda Rifat Balaban ve Burhan Gökalp 're' perdesi üzerinden saza basitçe kelepçe yaparak bağlamalarını çalarlardı ama yaptıkları işlemi sonrasında devam ettirmediler. Ben ise bu yeri 'do' perdesi olarak güncelledim ve bağlamanın bu perdesi üzerindeki uzunluğundan hesaplayarak o sazı yaptım. Arif Sağ'ın Muhabbet serisinde çaldığı bağlama o bağlamadır. 1980 yıllara

2 Kişisel görüşmelerin transkripsiyonları yapılırken, anlam ve ifadenin bütünü korunmak kaydıyla; konuşma esnasında görülebilen, telaffuz hataları, yerel ağız özellikleri, tekrarlanan kelimeler ve bazı devrik ifadelere müdahale edilmiştir.

kadar bilinmeyen ama aslında var olan bu sazı tekrar gün yüzüne çıkartmış olduk. Çünkü Alevi dedelerinin çaldığı sazlarda hemen hemen aynı boyuttaydı.”

Kemal Eroğlu, kısa sap bağlamayı kendisinin icat etmediğini aslında bu boyutlarda dede sazlarının zaten var olduğunu belirtmektedir. Tekne ile ilgili ise yuvarlak tekne formunu başlatan ustaların öncülerinden biri olduğunu ifade etmektedir.

Bağlama; çeşitlilik, düzen ve tavır olarak da zengin bir çalgıdır. Bağlama ailesine ismini veren ailenin temel sazı olan “bağlama” 17 perdeli yapısıyla adeta sistemci okulun perde yapısını bünyesinde barındırır. En yaygın olarak kullanılan sazdır. Halk arasında yanlış bir isimlendirme yapılan bağlamada kısa sap ve uzun sap şeklinde bir ayrım yoktur. Perde sayıları, tekne klavye uzunlukları, düzen ve tavırlar farklılık gösterebilir (Ekim, 2002, 31-38). Okan Murat Öztürk (2007, 14), bağlamada bir sekizlide 10, 12, 14, 18 veya 20 perde bulundurabilen tüm çeşitlerinin, ilkelerinin Farabi ve Safiüddin tarafından oluşturulan ses sisteminin bir aynası durumunda olduğunu söylemektedir.

Bağlama ailesinin boyutlarına göre genel sırası; Meydan Sazı: Meydanlarda çalınır ve bağlamanın en büyüğüdür. 30 veya 32 perdelidir. Divan Sazı: Meydan sazının bir küçüğüdür. 7 veya 9 tellidir. Baz: Güney Anadolu Yörüklerinde görülür. 5 veya 7 tellidir. Çöğür: tanbur gibi yuvarlak forma sahiptir. 6 telli ve 9 telli versiyonları bulunmakta, 15 perdeden oluşmaktadır. Bağlama: Aileye ismini veren sazdır. 6 telli veya 9 telli olarak çalınan bağlamanın 17 veya 24 perdesi bulunur ve en çok kullanılan sazdır. Bozuk: Anadolu’da kullanımı çok yaygındır. 15 veya 18 perdeden oluşmaktadır. Telleri 3’erlidir ve toplam 9 teli bulunmaktadır. Aşık Sazı: Aşıkların özellikle kullandığı sazdır. Diğer sazlara göre sapı yani klavyesi biraz daha kısadır. 13 veya 15 perdeli bir yapısı vardır. 6 ya da 9 telli olarak kullanımı yaygındır. Tanbura: Büyük tekne yapılı sazlardan olan divan sazının mini bir versiyonu gibidir. 6 telli olarak kullanımı yaygındır. Cura Bağlama: Boyut olarak bağlama sazının küçük versiyondur. Tellerinin sayısı 6 adettir. İki Telli: Bağlama ailesinin en eskisidir ve Orta Asya’da da benzer kullanılan versiyonları bulunmaktadır. Cura bağlamaya yakın bir büyüklüktedir ve iki telli olarak çalınmaktadır. Bulgari: İsmi Bulgarı Türk boyundan gelmektedir. 2 veya 4 telli olarak kullanılan sazın 16 perdesi bulunmaktadır. Kara Düzen: Barak bölgesi olarak adlandırılan, Adana-Gaziantep yörelerinde kullanılan ve elle çalınan bir sazdır. İrızva: Anadolu’nun güney bölgelerinde yaygın olarak kullanılan sazdır. 4 burgu düzenine sahiptir ancak 3 telli olarak kullanılır ve 13 perdesi bulunmaktadır. Cura: Bağlama ailesi içinde boyut olarak en küçük sazlar arasında yer alır. 7 veya 16 perdesi bulunan sazın 3 ya da 6 teli bulunmaktadır. Bağlama ailesinde kullanılan çeşitli düzenlerin kullanıldığı cura sazında, özellikle Teke yöresinde parmakla çalındığı için o yörede parmak curası olarak da isimlendirilmiştir (Çiçekçioğlu, 2017, 4-5).

5. Bağlamada Anatomik Değişimler

Işık ve Uslu (2012, 24-25), çalgı yapımının Anadolu’da ne zaman başladığının tespit edilmesinin zor olduğunu ve Osmanlı’da “saztırışan” kelimesinin ağaç kesen saz yapan kişiler için kullanıldığını ifade etmişler, bununla birlikte Cumhuriyet dönemi Türkiye’sinde 1936 yılında Ankara Devlet Konservatuarında çalgı yapım atölyesi kurularak akademik anlamda çalışmaların başladığını belirtmişlerdir.

Yüz yıllardır bağlama yapımıyla uğraşan ustaların, bir araya gelerek bağlama yapımı üzerinde uyguladıkları teknikleri birbirlerine anlatarak fikir alışverişi içerisinde

olmaları çok önemlidir. Bağlamanın gelişim sürecinde bağlama çalan ustalar ve bağlama yapan ustaların birbirlerine sunacakları katkılar göz ardı edilmemelidir. 2001 yılında ‘Anadolu Müziği Paneli’ne katılan Vatan Özgül, bağlama sazının yapımında standartlaşma olamamasının nedenini üç başlık altında ele almıştır. İlk unsur, ustaların eğitim ve teknolojik donanımda yetersiz kalmalarından dolayı üretim niteliğinin düşük seviyelerde olmasıdır. İkinci unsur “talep yönlü” olmasıdır. Arz-talep ilişkisiyle üretilen bağlamaların niteliksel olarak istenilen seviyede olmayacağından bahsetmektedir. Üçüncü unsur ise yasal kurumsal düzenlemelerin yetersiz oluşudur. Kalitenin belirli bir seviyede olması için bunu denetleyen bir kurumun olmasından bahsetmektedir (Aktaran Özasan, 2003, 90). Bağlama yapımına malzeme, işlenme şekli, yapım teknikleri, nem oranları, kimyasal ortama maruz kalma durumları, iklim koşulları, kullanılan ağacın nerede yetiştiği, ağacın sertliği vb. unsurlar önemli oranda etki etmektedir (Akaltan, 2017, 42). Bağlamada ilk olarak bağır sak tel sonrasında bakır tel ve teknolojinin gelişimiyle çelik tel yaygın olarak kullanılmıştır. Çelik telin yaygınlaşmasıyla çeşitli tel arayışları oluşmuştur. Bunlardan en önemlisi bam telidir. Bam telinden önce ise sarı tel ve cim teli kullanılmıştır. Bam teli kullanımından önce bu teller bam teli görevi görmüştür. Yücel Paşmakçı ve Mehmet Erenler’e göre bam telini ilk olarak Tanburacı Osman Pehlivan kullanmıştır (Akıncı, 2014, 7-8).

Bağlama ailesinin mevcut yapısını yeterli görmeyip, onun ses alanını geliştirmek için yapılan önemli çalışmalar da vardır. Bu yapısal değişikliklerin bazıları çalgının şeklini değiştirmekten, çalgının şeklini ciddi anlamda değiştiren çalışmalar da bulunmaktadır.

“Bağlamanın akustik açıdan geliştirilmesi için ses tablasının (göğüs) balkonlarla ve yeni ses delikleri ile inşa edilmesine dayanan yeni yaklaşımın uygulamalarında, bağlama ailesi sazlarından daha yüksek şiddette ve daha uzun süreli ses elde edildiği yapılan analizler ile anlaşılmaktadır. Ses balkonlarıyla desteklenen ses tablasının standart bağlamalara göre tel basıncına daha dayanıklı olduğu ve ses üretiminde olumlu sonuçlar verdiği anlaşılmaktadır. Standart bağlama ailesi sazları ile yapılan karşılıklı analizlerde, yeni yaklaşımlar ile geliştirilen bağlamaların, çalgı akustığı bakımından standart bağlamalardan daha yüksek ve parlak tınılara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Akustik açıdan yeni yaklaşımların uygulandığı bağlamaların, klasik gitarın ses düzeyine ve kalitesine yaklaştığı, bu bakımdan araştırmamızın amaçlarına ulaştığı sonucuna varılmaktadır” (Erdiş, 2006, 18-19).

Özay Önal’a göre çeşitli geleneksel form ve boyutları olan bağlamanın, kırsal kesim tarafından kullanılmasında herhangi bir sorun olmazken, şehirleşme ve toplu icranın yaygınlaşmasıyla halk müziğine sahne sanatları tanımı girmiştir. Bundan dolayı tanımı daha iyi yapılmış ve standardizasyonu belli bir çizgiye oturtulmuş bağlamaların oluşturulması gerekli olmuştur. Önal, “bağlamanın şehirleşmesi” kavramını geliştirmiştir. Şehirleşme ile halk, kırsalda icra ettiği bağlamasını bu kez halkevleri, radyo evleri, şehirdeki dernek faaliyetleri, Kültür Bakanlığı Koroları gibi alanlarda göstererek “gösteri sanatı” kapsamında sergilemiştir (Aktaran Özasan, 2003, 89).

Bağlamanın şehirleşmesi ile ses genişliği için yapılan çalışmalarda hız kazanmıştır. Bu anlamda ilk modern çalışmalardan biri Özay Gönülüm’ün Yaren sazı’dır. Özay Gönülüm tarafından bulunan ve bağlama ailesindeki üç farklı çalgıyı birleştirerek pratik bir çalım için tasarlanan yaren sazı, döneminde ciddi bir ses getirmiştir. Yaren Sazı gövde kısmı olarak bütün bir ağaçtan oyularak yapılmıştır. Özay Gönülüm, yaren sazı ile üç farklı çalgıyı aynı anda ve zaman kaybı yaşamadan

sahnedeki kullanmayı amaç edinmiştir. Özey Gönlüm ile yaren sazı zamanla birbirinden ayrılmaz iki unsur dönüşmüştür (Kırgıl, 2021, 44).

Şehirleşmenin ortaya çıkardığı sonuçlardan bir diğeri ise elektro bağlamadır. Gelişen teknoloji ile mikrofon kullanımının bağlamanın sesini duyurmasında yeterli olmadığını gözlemleyen ustalar, elektro çözümü ile hem akustik hem de elektronik kullanım imkânı sağlamışlardır. Elektro bağlamayı tam olarak kimin icat ettiği bilinmese de 1975’li yıllarda Rağıp Akdeniz ve Kazım Alkar’ın bu çalgının yaygınlaşmasında önemli rol oynadıkları görülmektedir (Ekim, 2002, 49).

1980’li yıllarda Yavuz Top’un çalışmalarıyla halk müziğinde bas bağlama çalgısı geliştirilmeye başlanmıştır. Geleneksel Türk halk müziğinde bas tını ile ilgili meydan sazı ve divan sazı kullanılmaktadır. Yavuz Top, dört telli bir sıra ile yaptığı bas bağlamasında bas frekansların daha doğru bir şekilde kullanımını amaç edinmiştir. Bas bağlama bugün özellikle kayıtlarda ve bazı korolarda kullanılan bir çalgıdır ancak yaygın olarak kullanılmamaktadır (Ekim, 2002, 50).

Bağlama yapımında standartların dışına çıkan çalışmalar da bulunmaktadır. Bunların en ünlüsü şüphesiz ki Erkan Oğur’un yaptığı Oğur sazı’dır. Altı teli bulunan ve geniş bir klavyeye sahip olan Oğur sazı, Erkan Oğur tarafından 1992 yılında kullanılmaya başlanmıştır. İlk örneğini Kemal Eroğlu ustaya yaptıran Erkan Oğur, sonraki süreçte çalgının gelişimi için Kemal Eroğlu ve başka ustalar ile de çalışmıştır. Bağlamanın geleneksel yapısı gibi perdeleri bulunan Oğur sazının klavyesi gitara benzerken, tekne ise bağlama teknesi ile aynıdır. İcra edilecek olan eserlerin makamına göre sazın akordu yapılmaktadır. Oğur sazının klavye uzunluğu kısa saplı³ bağlamanın klavyesi gibidir (Eroğlu, 2011, 81). Erkan Oğur’un Oğur sazı, bu tarz çalışmaların bir yönde önünü açmış ve bu tür örnekler çoğalmıştır. Çok sesli bir ifadeye bürünen Oğur sazında, gitar gibi eşlik çalınmaları yapılabilmektedir. Türkü icralarında farklı bir ifade biçiminin oluşmasını sağlayan Oğur sazı, bu anlamda önemli bir çalışmadır.

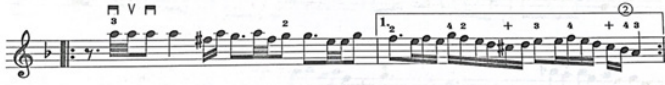
6. Tezene ve Şelpe Tekniği Bağlamında, Bağlamada Metot Çalışmaları

Bağlama icrasında öğretim sürecinin metotlaşması önemli bir konudur. 1940’lı yıllarda radyoda Muzaffer Sarısözen’le başlayan Türk halk müziği yayınları ile çalgıların birlikte çalması önem kazanmıştır. Bundan dolayı da bağlamada birlikte uyumlu çalma konuları gündeme gelmiştir. Bağlama çalımıyla ilgili ilk sistemli çalışmalar bu sebeple başlamıştır. Basılan metotlar tarihsel süreçte iki evrede değerlendirilebilir. İlk evre; nota kullanılmayan çalımı ilişkin kavramların üretilmediği metotlar, ikinci evre ise notaların kullanılıp, çalımı ilişkin kavram türetildiği metotlardır. Bilinen ilk bağlama metodu İbrahim Sarıçiftçi tarafından 1965 yılında yazılmıştır. Bu çalışmanın devamında aynı anlayış ile Veli Asan (1979), Şemsi Yastıman (1981), Şevki Boz (1983) ve Veli Nartürker (1983) metot çalışmalarını yazmışlardır. İkinci evrede olan metotlarda ise dinamik bir yapı bulunmaktadır. Folklor ve Türk halk müziği bilgilerinin kısaca sunulması ve bunun yanında nota tanımlarının yapılması, bağlama tarihesinin anlatılması, nota ve nota ile bağlama eğitiminde kullanılacak çeşitli simgelerin bu dönemde kullanılması daha sistematik bir şekilde ilerlendiğini göstermektedir. Bu dönemin metotları; Güray Taptık (1972),

3 Kısa saplı ya da uzun saplı bağlama terimi yanlış bir ifadedir. Burada önemli olan perde sayısıdır. Kısa sap bağlama 17-19 perdeden oluşmaktadır. Tekne ve klavyesi eşit uzunluktadır. Uzun sap bağlama ise 24 ve üzerin perdeden oluşmaktadır. Tekne ve klavye eşit uzunlukta değildir.

Sabri Yener (1988), Nevzat Altuğ (1990), Ahmet Saçan (1998), Hakan Akmaz (2000) ve Gazi Erdener Kaya (2005) gibi isimler tarafından yazılmışlardır (Ersoy, 2007, 9).

Bağlamada tezene ve şelpe tekniği için metot yazmış pek çok usta bulunmaktadır. Yazılan bu metotlar içerisinde Türk Müziği Konservatuvarlarında, güzel sanatlar liselerinde ve bağlama kurslarında önemli oranda kullanılan Savaş Ekici⁴'nin tezene için yazmış olduğu metot çalışması, bağlamada bozuk düzen için önemli bir metottur. Tezene yönlerinde ok işareti kullanmayan Ekici, şekil 4'te de görülen ve özellikle yaylı çalgılarda kullanılan işaretleri kullanmayı tercih etmiştir. Bu yöntem ile uluslararası bir yaklaşımı izleyen Ekici, ayrıca sol el parmak numaralarını notaların üst kısmına doğru konumlandırmıştır. Öğretim sürecinde öğrencilerin notalara kolayca uyum sağlaması metodun eğitim-öğretim sürecinde uygulanabilirliğini arttırmaktadır.



Şekil 4: Savaş Ekici'nin Bağlamada Kullandığı Nota ve İşaretleri (Ekici, 2018, 211).

Savaş Ekici yine aynı metodunda şekil 5'te de görülen iki ayrı bağlama için yazılmış eserlere de yer vermiştir. Bağlama icralarında kullanılan ama genellikle notaya alınmayan bu tarz çalışmaların, bağlamanın toplu çalımında hem çok sesli hem de birlikte uyumu disipline ederek geliştirmesi önemlidir. İki bağlama için yazılan alıştırma ve eserlerin daha da artırılması çok sesli duyumun geliştirilmesi açısından oldukça önemlidir. Kulak duyumunun bu tarz çalışmalarla geliştirilmesi öğrencinin çok sesli seslere ve eserlere olan aşinalığını arttırmaktadır.



Şekil 5: Elmas Oyun Havasının İki Bağlama İçin Uyarlanmış Notasından Bir Kesit (Ekici, 2018, 210).

Bağlamada kendine has tavrı, etütleri ve eserleriyle bilinen Zeki Atagür⁵ bağlama için önemli bir isimdir. Bağlama üzerine yapmış olduğu etütler, önemli özellikler taşımaktadır. Şekil 6'da görülen eserde akorların isimleri tezene yönleriyle birlikte sunulmuştur. Sol el parmak numaraları notaların altına konumlandırılmıştır. Savaş Ekici'nin kullandığı işaretler yerine Atagür, bugün genel anlamda daha fazla kullanılan aşağı ve yukarı yönlü ok işaretlerini kullanmayı tercih etmiştir. Akorlar, tel numaraları ve tezene yönleri notaların üstüne konumlandırılırken, sol el parmak numaraları notaların altına konumlandırılmıştır. Öğretim sürecinde öğrencilerin notaları okuma ile ilgili herhangi bir uyum sorunu yaşamadığı gözlemlenmiştir.



Şekil 6: Si Bemol Majör Uvertüründen Bir Kesit (Atagür, 2017, 78).

4 Dr. Savaş Ekici: Gaziantep Üniversitesi T.M.D.K. Ses Eğitimi Bölümü Öğretim Görevlisi

5 Zeki Atagür: 1963 yılında doğan bağlama ustası, 16 Ağustos 2021 günü vefat etmiştir.

Zeki Atagür'ün iki bağlama için yazmış olduğu eserleri de bulunmaktadır. Atagür, hem solo bağlamada hem de iki ya da daha fazla olan bağlama icralarında çok sesli yapıyı oluşturacak anlayışı benimseyen ustalardan birisidir. Şekil 7'de görülen nota iki bağlama için yazılmış eserden bir kesittir. İlgili nota incelendiğinde sürekli on altılık notalardan oluştuğu ve daha çok etüt özelliği gösterdiği anlaşılmaktadır. İki ve daha fazla bağlamadan oluşan bu tarz çalışmalarda çok sesli ifadelerin daha yoğun vurgulanması, bağlama orkestrasyonunun gelişimine olumlu katkı sağlamaktadır. Öğrencilerin bu tarz çalışmaları çalmalarında istekli oldukları gözlemlenmiştir.



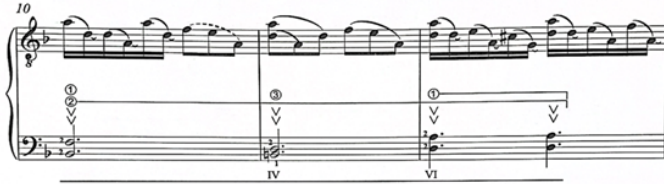
Şekil 7: Neco'nun Evi Adlı Eserinden Bir Kesit (Atagür, 2017, 80).

El ile bağlama çalma tekniğinde metot yazan ilk isim Erol Parlak'tır. Parlak, yazmış olduğu Şelpe 1 ve Şelpe 2 kitabı ile bugüne kadar şelpe ile ilgili ortaya konmuş belli başlı çalışmaları ve alıştırmaları kitabı içerisinde anlatmıştır. Şekil 8'de görülen kendine ait oluşturduğu işaretler ile şelpe çalımının daha kolay algılanmasını hedeflemiştir. Kullanılan işaretlerde sol ve sağ el parmaklarını sırasıyla i, o, y, s ve b harfleriyle göstermesi aslında çalışmayı Türkiye içinde sınırlamaktadır. Uluslararası işaretlerin kullanılması ya da harf yerine sayı kullanılması dünya literatürü için önemlidir. Erol Parlak şelpe kitabında çok seslilik üzerine notasyon çalışmaları da yapmıştır. Şekil 9'da görülen seslerin uzamalarını notalara dahil eden Parlak, bu açıdan peşinden gelen öğrencilerine örnek olmuştur. Sağ el işaret parmakları ile tel numaraları notaların üstünde konumlandırılırken, sol el parmak numaraları notaların altına konumlandırılmıştır. Erol Parlak bu çalışmalarını kitaplaştırmanın yanında albümlerinde ve kurduğu bağlama gruplarında da kullanmıştır. Öğretim sürecinde çok sesli ifadelerin öğrenciler tarafından okunmasında çeşitli güçlüklerle karşılaşmıştır. Öğrencilerin bu tarz notasyonu okuyabilmeleri için ön çalışma yapması gerektiği anlaşılmıştır.

∨	:	Sol el ile parmak vurma
∧	:	Sol el ile tel çekme
∨	:	Sağ el işaret parmağı ile parmak vurarak ses çıkarma
∨	:	Sağ el orta parmağı ile parmak vurarak ses çıkarma
∨	:	Sağ el yüzük parmağı ile parmak vurarak ses çıkarma
∨	:	Sağ el serçe parmağı ile parmak vurarak ses çıkarma
∨	:	Sağ el başparmağı ile parmak vurarak ses çıkarma
∧	:	Sağ el işaret parmağı ile tel çekerek ses çıkarma
∧	:	Sağ el orta parmağı ile tel çekerek ses çıkarma
∧	:	Sağ el yüzük parmağı ile tel çekerek ses çıkarma
∧	:	Sağ el serçe parmağı ile tel çekerek ses çıkarma
∧	:	Sağ el baş parmağı ile tel çekerek ses çıkarma

Şekil 8: Erol Parlak'ın Oluşturduğu Bazı Şelpe İşaretleri (Parlak, 2001, 17).

ile çok sesli icralar yaparak, bağlamanın çok sesliliği yolunda önemli çalışmalarda bulunmaktadır. Erol Parlak'ın oluşturduğu işaretleri kullanan Ayyıldız, kendisine ait işaretler de oluşturarak, notaların daha sade olması için çalışmalar yapmıştır. Şekil 13'te görülen çalışma buna güzel bir örnektir. Çalışmalarını topladığı "Modern Şelpe Repertuarı 1" adlı kitap çalışması Haziran 2021 itibarıyla yayımlanmıştır. Böylelikle şelpe icrasıyla ilgili kendini geliştirmek isteyen bağlama gönüllüsü pek çok insan bu çalışmalardan faydalanmış olacaktır. Sağ el parmak numaraları ile tel numaraları notaların üstüne konumlandırılırken, sol el parmak numaraları notaların soluna yazılmıştır. Akor sayıları ise notaların altına konumlandırılmıştır. Öğretim sürecinde öğrenciler tarafından notaların çok zor algılandığı gözlemlenmiştir. İlgili nota ve işaretlerin sık tekrar edilerek işaretlere uyum sağlanacağı anlaşılmıştır.



Şekil 12: Çift Saplı Bağlama Notasyonu (Ayyıldız, 2021, 162).



Şekil 13: Elmas Eserinin Şelpe Örneği (Ayyıldız, 2021, 47).

7. Tel Ayırma Tekniği

Buraya kadar kopuzdan bağlamaya etimoloji, kısa tarihçe ve metot çalışmaları gibi konular incelenmiştir. Bağlamada şelpe, tezene ve çok sesli ifadeyi bir arada sunmak bağlamanın çok yönlü yapısını ortaya koymak için önemlidir. Şelpe ve tezene tekniğinin bütün örnekleri bağlamanın zenginliğidir. Bağlamanın gelişim sürecinde düzen, tavır ve tekniklerin ortaya çıkması bu zenginliğin göstergesidir. Çeşitli tellere şekli olan bağlamanın yaygın kullanıldığı tel sayısı altı ve yedi telden oluşmaktadır. Bu teller üç grupta toplanır (alt, orta ve üst). Gitarda teller altı gruptan oluşmaktadır ve her grupta tek tel vardır. Tel ayırma tekniği ile bütün teller birbirinden bağımsız olarak ayrıldığı için telleri 6 ya da 7 grup olarak düşünmek gerekmektedir. Böylece ortaya güçlü bir armonik ifade ortaya çıkmaktadır.

2003 yılında Erkan Çanakçı tarafından geliştirilen 'Tel Ayırma Tekniği' bağlamanın bütün tellerinin birbirinden bağımsız olarak kullanılması ilkesine dayanan bir tekniktir. Gelenek içinde buna benzer kıstırma⁸ tekniği kullanılır. Kıstırma tekniği bir tel grubu üzerinde sadece tezene ile yapılırken, tel ayırma tekniği bütün tel grubu

8 Tezenede daha çok tril içinde kullanılan bu teknikte, alt tel veya orta telde sol el 1. 2. veya 3. Parmakları telleri birbirinden ayırmaktadır. Gelenek içinde kullanılan kıstırma tekniği sadece alt ve orta teller arasında kullanılır ve her eserde kullanılmaz. Kıstırma tekniği, sol el 1. (işaret) parmağın ilgili tel üzerinde basılı durması ve diğer 2. (orta) veya 3. (yüzük) parmakların telin alta kalan kısmını ayırması ile yapılan tekniktir. Örnek verilirse, bağlama ya da bozuk düzeninde alt telde *mi* notasına 1. (işaret) parmak ile sabit basılır. *Fa* notasına ise 2. (orta) parmak telin çelik kısmını aşağıya doğru çekerek yani ayırarak basar. Ortaya çıkan sese kıstırma denir.

ile hem tezene hem de el ile yapılabilmektedir. Bu doğrultuda, 45 teknelik divan sazı ile çalışırken bambam telinin bas tınısının diğer tellerden etkilenmeden bağımsız bir şekilde ses verebileceği üzerine düşünen Çanakçı, bu fikri çalışarak kavramaya başlamıştır. Normalde el ile çalım tekniğinde tel çekme tekniği yapılırken alt teldeki çelik ve bam birlikte çalınmaktadır. İlgili fikir ile bam, çelik tele dokunulmadan ayrı çalınır. Zamanla bu fikri diğer tellerin tamamına yayan Çanakçı, tellerin birbirinden bağımsız ses vermesini sağlamıştır. Tekniğin gelişimi sayesinde kısırtma tekniğinden aslında daha farklı olduğu anlaşılmıştır. İlk zamanlar şelpe⁹ üzerine kurulu olan teknik, daha sonraları bu yöntemin ilerletilmesiyle birlikte tezene ile de kullanılmıştır. Yapılan çalışmalar sonucunda tezene, şelpe ve tel ayırma tekniğinin bir arada kullanılabilmesi için yöntem ve teknik arayışına giren Çanakçı, sonunda tezeneyle elinden bırakmadan sağ el işaret ve başparmağına tezeneyle sıkıştırarak ilgili tekniklerin bir arada kullanılmasını sağlamıştır. Tezeneyle bırakmadan bütün teknikleri icra ettiği bu tekniğe ‘Tezene Sıkıştırma Tekniği’ ismini vermiştir. Örnek verilirse, tezene sağ el işaret parmağına sıkıştırıldığında parmak vurma tekniği yapılırken, tezene başparmak ile sıkıştırıldığında pençe tekniği rahatlıkla yapılabilmektedir. Sonrasında tezeneye geçmek istendiğinde ise tezene işaret ve başparmağına tekrar alınmaktadır. Tel ayırma tekniğini icra ederken ise tezene sağ el yüzük ve serçe parmağı arasında avuç içine sıkıştırılmaktadır.

Bağlamanın mevcut yapısında ciddi bir değişiklik yapmadan sadece tel aralarının belli bir oranda açılması gibi ufak değişikliklerle şelpe, tezene ve tel ayırma tekniği icra edilebilmektedir. Tellerin birbirinden ayrılma işlemiyle bağlamada armonik zenginlik oluşmuştur. Bağlamanın var olan yapısında sadece tellerin arası belli bir oranda açılarak değişikliğe gidilmiştir. Buradaki sebep tel ayırma tekniğine ek olarak tezene ve şelpe gibi tekniklerin de rahatça icra edilmesini sağlamaktır. Oğur sazı gibi sazlarda tezene ve şelpe teknikleri, her eserde istenildiği gibi ifade edilememektedir. Örnek olarak Konya tavrı ya da Zeybek tavrı gibi tezeneli eserler ile Alevi-Kızılbaz geleneğindeki deyiş ve türkülerde kullanılan şelpe ve tezene teknikleri etkin olarak kullanılamamaktadır. Bundan dolayı bağlamanın formunda türkülerin icralarını olumsuz yönde etkileyecek değişikliklerden kaçınılmıştır.

Bağlamaya yeni başlayan bir öğrenciye bu teknik gösterilebilir. Ancak tezene ve şelpe tekniğinde giriş ya da orta seviyede olan öğrencilerin teknikte ilerlemesi daha iyi seviyede olmaktadır. Tel ayırma tekniği notasyonlarında kullanılmak üzere bazı değiştirme işaretleri kullanılmış, ayrıca tekniğin icra ayağında öğrenciler için bazı alıştırmalar örnekleri hazırlanmıştır. Bu iki adım, tekniğin eğitim sürecinde büyük kolaylıklar sağlamıştır. Kullanılan işaretler tekniğin daha iyi algılanması için özel olarak geliştirilmiştir. Tekniğin öğretilebilir seviyesini görmek için lise öğrencileri (güzel sanatlar lisesi) başta olmak üzere, farklı yaş gruplarındaki bağlama öğrencileri (18-46 yaş arası) üzerinde uygulamalar yapılmıştır. Tekniğin aktarımı sürecinde ortaya çıkan taleplere, ilgili cevaplar verilmiş ve müdahalelerle teknik transkripsiyon icra düzeyinde geliştirilmiştir. Unutulmaması gereken önemli nokta, tekniği öğrenmek için istekli olunması gerektiridir. Tezene, şelpe ve tel ayırma tekniğinin birlikte kullanımı için sağ el alıştırmalarının ciddi ve titiz bir şekilde yapılması gerekmektedir. Makalede tel ayırma tekniğinin şelpe (el) ile icra edilen alıştırmalar ve eserlerine yer verilmiştir. Tezene ile icra edilen alıştırmalar ve eserlere ise tekniğin öğretim sürecinde sonraki basamağı olduğu için makalede yer verilmemiştir.

9 Şelpe icrası ile el ile çalım tekniği, pençe ve parmak vurma teknikleri bütün olarak ele alınmıştır.

Tablo 1’de tel ayırma tekniği ile ilgili işaretlerden bazıları şu şekildedir.

Tablo 1: Tel Ayırma Tekniğinde Tellerin ve Sol El Parmaklarının İşaretleri

Tel Ayırmanın Yapıldığı İlgili Tel	Gösterilen İşaret
Alt telin ilk teli	1a
Alt telin ikinci teli	1b
Orta telin ilk teli	2a
Orta telin ikinci teli	2b
Üst telin ilk teli	3a
Üst telin ikinci teli	3b
Sol el birinci parmak bastığı telin ilk telinde	1a
Sol el birinci parmak bastığı telin ikinci telinde	1b
Sol el ikinci parmak bastığı telin ilk telinde	2a
Sol el ikinci parmak bastığı telin ikinci telinde	2b
Sol el üçüncü parmak bastığı telin ilk telinde	3a
Sol el dördüncü parmak bastığı telin ikinci telinde	3b
Sol el dördüncü parmak bastığı telin ilk telinde	4a
Sol el dördüncü parmak bastığı telin ikinci telinde	4b
Sol el beşinci parmak bastığı telin ilk telinde	5a
Sol el beşinci parmak bastığı telin ikinci telinde	5b

İşaretlerin daire içine alınarak a ve b şeklinde gösterilmesi tellerin birbirlerinden bağımsız olduğunu vurgulamak içindir. Örnek:

1a, 1b, 2a, 2b, 3a ve 3b şeklinde belirtilen tel numaraları her bir telin birbirinden

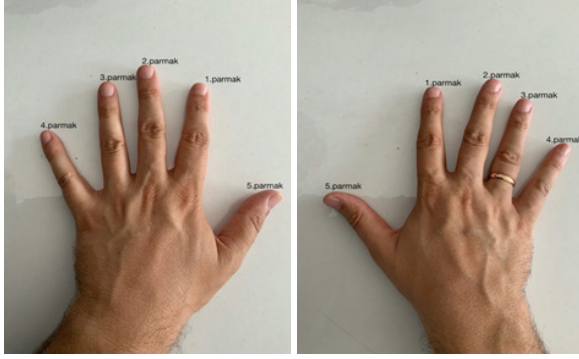
bağımsız olduğunu vurgulamak içindir.

Şekil 14 ve 15’te sağ-sol el parmakları numaralandırılarak gösterilmiştir. Tablo 2’de sağ el parmak vurma-çekme işaretleri gösterilmiştir. Böylelikle tekniği öğrenmek isteyenlerin numaralar üzerinden daha kolay bir şekilde tekniğe uyum sağlayabilmeleri amaçlanmıştır.

Tablo 2: Tel Ayırma Tekniğinde Sağ El Parmak Çekme ve Vurma İşaretleri

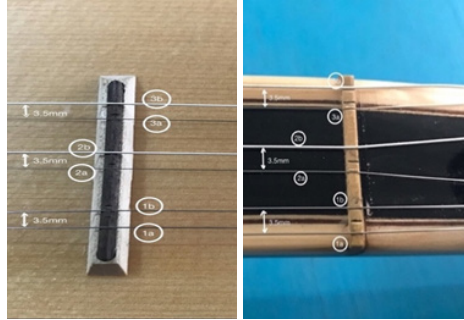
Sağ El Parmaklarının İşlevi	Gösterilen İşaret
Sağ el işaret parmağı ile parmak vurma	1
Sağ el orta parmak ile parmak vurma	2
Sağ el yüzük parmağı ile parmak vurma	3
Sağ el serçe parmağı ile parmak vurma	4
Sağ el baş parmağı ile parmak vurma	5
Sağ el işaret parmağı ile yukarı yönlü parmak çekme	1

Sağ el orta parmak ile yukarı yönlü parmak çekme	\triangle_2
Sağ el yüzük parmağı ile yukarı yönlü parmak çekme	\triangle_3
Sağ el serçe parmağı ile yukarı yönlü parmak çekme	\triangle_4
Sağ el baş parmağı ile aşağı yönlü parmak çekme	\triangle_5



Şekil 14: Sol El Parmak Numaraları Şekil 15: Sağ El Parmak Numaraları

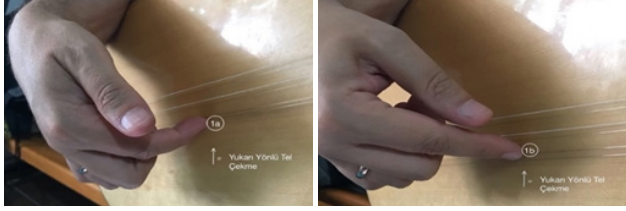
Şekil 16’da görülen alt ve üst eşiklerde tel aralarının açıklıkları 3.5 mm’ye çıkartılarak, tekniğin daha rahat bir şekilde uygulanması sağlanmıştır. Yukarıda bahsedilen tablolardaki işaretler tel ayırma tekniği kullanımı için çok önemlidir. Sol el ve sağ el arasındaki tel ayırımlarını ifade eden işaretler ile tellerin bütün hepsini birbirinden bağımsız bir şekilde kullanabilmek sağlanmıştır.



Şekil 16: Alt-Üst Eşik Telleri ve Tel Açıklıkları

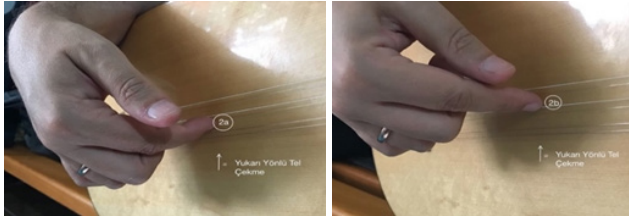
Erdal Erzincan ve Erkan Oğur tel ayırma tekniği üzerine yapılan görüşmede bu teknik için klavyenin biraz daha büyütülmesi konusunda fikirlerini beyan etmişlerdir (Erdal Erzincan ile kişisel iletişim, 28.03.2017; Erkan Oğur ile kişisel iletişim, 10.04.2015). Ancak klavyenin büyütülmesi teknik açıdan icrayı kolaylaştırırken, bağlamanın formunu değiştirecektir. Bu değişim, tekniğin bağlama ailesinde uygulanabilirliği hususunda sorunlar yaratacaktır. Çünkü yeni bir bağlama yaptırma gereksiniminden ziyade mevcut bağlama formu üzerinden uygulanabilirliği temel amaçlardan birdir. Böylece, yeni bir saz maliyetinin de önüne geçilmek istenmektedir. İstenirse klavyenin 3cm ile 3.5cm civarında olacak şekilde büyütülmesi yeterlilik sağlayacaktır. Böylelikle tezene ve şelpe icraları da engel teşkil etmeyecek şekilde rahatlıkla yapılabilecektir.

Şekil 17’de görülen sağ el 1.parmağı, alt telin ilk telini (1a) ve ikinci telini (1b) 3.5mm olan tel genişliğinden dolayı rahat bir şekilde yukarı yönlü çekebilmektedir. Bağlamanın mevcut yapısında, tellerin birbirlerine oldukça yakın olmasından dolayı bu tekniği öğretirken tellerin arası 3.5mm olarak hem üst eşikten hem de orta eşikten açmak gerekmektedir. Tekniğin uygulanabilir olması için bu işlemin yapılması önemlidir.



Şekil 17: Sağ El 1. Parmak ile Alt Telin İlk Teli ve İkinci Teline Yukarı Yönlü Parmak Çekme

Tellerin aralarının açılması ile orta tel üzerindeki tel ayırma işlemi şekil 18’de görüldüğü gibi olmaktadır. Sağ el 1.parmağı 2a ve 2b tellerini yukarı yönlü ayırmaktadır. Sağ el parmaklarının konumu dik bir şekilde olmalıdır. Ayrıca tırnakların uzun olmaması gerekmektedir. Tırnak yerine parmağın et kısmının kullanılması daha mat bir tonun çıkmasını sağlamakta ve bunun da sese olumlu etkisi olmaktadır.



Şekil 18: Sağ El 1. Parmak ile Orta Telin İlk Teli ve İkinci Teline Yukarı Yönlü Parmak Çekme

Şekil 19’de görülen 3. teldeki tel ayırma işlemi alt ve orta telin aksine aşağıya doğru olacaktır. Bunun sebebi başparmağın en yukarıda olmasından dolayıdır. Bu teli ayırabilmek için aşağı yönlü çekme hareketi yapmak yeterli olacaktır.



Şekil 19: Sağ El 5. Parmak ile Üst Telin İlk Teli ve İkinci Teline Aşağı Yönlü Parmak Çekme

Sol el parmakları telleri ayırırken aşağı ve yukarı yönlü çekme ya da esnetme işlemi ile teller rahatça ayrılabilir. Tellerin arasının 3.5mm olmasının burada ciddi bir avantaj sağladığı tekrar görülmektedir. Genellikle tellerin “a” olan kısımlarına aşağı yönlü çekme işlemi uygulanırken, tellerin “b” olan kısımlarına ise yukarı yönlü çekme işlemi uygulanmaktadır. Bu sayede parmaklar arasında bir kombinasyon sağlanarak ilerideki alıştırmalarda rahat biri uyum sağlanacaktır.

Şekil 20’de görüldüğü üzere sol el 1.parmağı ve 2.parmağı tel ayırma işlemi yapmaktadır. Bu işlem yapılırken hafif bir şekilde aşağı yöne doğru esnetme yani ayırma işlemi yapılarak istenilen nota elde edilebilmektedir.



Şekil 20: Sol El 1. Parmak ve 2.Parmak ile Alt ve Orta Telin İlk Teline Aşağı Yönlü Tel Ayırma İşlemi

Şekil 21’de görülen ayırma işlemi ise yukarı yönlü yapılmak zorundadır. Bu zorunluluk başparmağından kaynaklanmaktadır.



Şekil 21: Sol El 5. Parmak ile Üst Telin İkinci Teline Yukarı Yönlü Tel Ayırma İşlemi

Tel Ayırma Tekniğinin nota yazma işlemi piyano transkripsiyonuna benzer bir şekildedir. Müzik cümleleri tiz ve pest olacak şekilde iki sıra şeklinde yazılmaktadır. Tiz sesler yukarıya, pest sesler ise bir oktav pest (kalın) sestene olacak şekilde aşağıya yazılmaktadır.

Alıştırmalarda kullanılan bağlamalar, 40cm tekne, 40cm klavye ve 17-19 perdeden oluşan ters tel düzeni ve normal tel düzeni ile tellenmiştir. Akortları bağlama düzenidir. Ters tel düzeninde, toplam 6 adet tel bulunmaktadır. Teller piyanoya göre sırasıyla alt tel: “la”, orta tel: “re” ve üst tel ise “mi” sesi olacak şekilde ayarlanmıştır. Normal tel düzeni ile yazılan alıştırmanın tel sayısı 7 addettir. Teller piyanoda sırasıyla alt tel: mi, orta tel: la ve üst tel: si sesleri olacak şekilde ayarlanmıştır. Alt teller 3 tane olduğu için alt telin ortasında kalan tel, notaya 1.tel olarak dahil edilmiştir. Tablo 3’te ters tel düzeni tel ölçüleri, Tablo 4’te ise normal tel düzeni ölçüleri gösterilmiştir.

Tablo 3: Ters Tel Düzeni Tel Ölçüleri

Tel ölçüleri	İlgili telin şekli
0.28mm çelik tel	1a
0.28mm çelik tel	1b
0.18mm çelik tel	2a
0.40mm bam teli	2b
0.18mm çelik tel	3a
0.30mm bam teli	3b

Tablo 4: Normal Tel Düzeni Tel Ölçüleri

Tel ölçüleri	İlgili telin şekli
0.18mm çelik tel	1a
0.40mm çelik tel	1b
0.28mm çelik tel	2a
0.56mm bam teli	2b
0.20mm çelik tel	3a
0.56mm bam teli	3b

Sağ el 1. ve 5. Parmakları ile sol el 1, 3 ve 5. Parmakları kullanılan alıştırmada, metronom hızına dikkat edilerek belirli bir süre ile metronom seviyesi 5 kademe artırılarak sağ ve sol el parmaklarının alıştırılması sağlanmalıdır. Böylece diğer alıştırmalara geçerken daha rahat bir şekilde uyum sağlanabilmektedir. Alıştırmaları dikkatlice yapmak teknikte ilerleyebilmek için önem arz etmektedir. Şekil 22’de ki iki satır olacak şekilde yazılan notanın telleri ters tel düzenidir. Ters tel düzeninde alıştırma sayısı 20 adettir. Buraya hepsi yazılamayacağı için tamamı tez ve metot içerisine eklenecektir. Alıştırmalar sırasıyla yapıldığında ilerleme kaydedilecektir. Alıştırmaların üst satırında tiz sesler, alt satırında ise bir oktav pest sesler bulunmaktadır. Bir yönde piyano notasına benzeyen tel ayırma tekniği notasında duyduğumuz bütün sesler yazıldığı için kaybolan ses bulunmamaktadır. Öğrenciler tel ayırma tekniği notasyonlarını ilk gördüklerinde piyano notasına benzetmektedirler. Bu tarz notasyona yabancı olan bir öğrenci için ön çalışma yapılması gerekmektedir. Sonrasında öğrencinin daha hızlı uyum sağladığı gözlemlenmiştir. İlk alıştırmada öğrenciler, tellerin nasıl ayrıldığını ve seslerin nasıl tek tek uzadığını anlayacaklardır. Öğrencilerin ilk alıştırmadan itibaren çok sesli duyuma olan bilgi ve deneyimleri artacaktır. Alıştırma sık sık tekrar edilmelidir. Ellerin alışma süreci ile kulak duyumu da bu seslere alışmaya başlayacaktır.

Nota ve Düzenleyen: Erkan Çanakçı

Şekil 22: Tel Ayırma Tekniği Alıştırması 1 (Ters Tel Düzeni)

Şekil 23’te ki alıştırmada bağlama ters tel düzenidir. Sağ el ile sadece çelik teller icra edilmiştir. Sağ el parmakları, tellerin “a” kısmını kullanmıştır. İlk alıştırmalarda sağ el parmaklarının tellerin “a” kısmını kullanması oldukça önemlidir. Çünkü ellerin ve parmakların pozisyon olarak alıştırılması gerekmektedir. Melodik bir yürüyüş şeklinde ilerleyen alıştırmada sağ el parmak kombinasyonuna dikkat etmek gerekmektedir. Sağ el parmaklarının ayırma işlemini daha rahat yapabilmesi için tellerin arası söylenen miktar kadar açılabilir. Böylece daha rahat bir icra gerçekleştirilebilir. Bu alıştırmayı öğrenci sık sık tekrar ettiğinde melodik bir yürüyüşün olduğunu görmektedir. Bu yürüyüş onun alıştırma karşısında sıkılmasının önüne geçmekte ve uyum sağlanmasını arttırmaktadır.

Nota ve Düzenleme: Erkan Çanakçı

Şekil 23: Tel Ayırma Tekniği Alıştırması 2 (Ters Tel Düzeni)

Şekil 24’te görülen alıştırmaların telleri normal tel düzenidir. Normal tel düzeninde alıştırma sayısı 20 adettir. Alıştırmaların tamamı buraya eklenemeyeceği için tez ve metot içerisinde olacaktır. Alıştırmalar sırasıyla yapıldığında ilerleme kaydedilecektir. Tellerin ‘a’ ve ‘b’ kısımları kullanılmaktadır. Çelik ve bam teller bir arada kullanılarak parmakların alıştırılması sağlanmıştır. Alıştırma içerisinde parmakların uyumunun tam sağlanması için metronom seviyesine dikkat edilmelidir. Metronom hızına 5 kademe olacak şekilde belirli bir süreyle alışkanlık kazanıldıktan sonra artırılarak devam edilmelidir. Büyük bir titizlikle yavaşça, perdelere temiz basarak seslerin doğru bir şekilde sunulması gerekmektedir. Orta tele bam takılması normal tel düzeninde tel ayırma tekniğini icra etmede daha sağlam bir ifade sağlamaktadır. Çünkü orta tele eklenen bir bam teli daha fazla bas sesin oluşmasında katkı sağlamaktadır. Gerek görülmezse orta tele bam takılmadan da icra gerçekleştirilebilir. Tellerin arası istendiği takdirde belirtilen durumlarda açılabilir. Alıştırmada seslerin uzadığı görülmektedir. Bam tellerinin kullanıldığı bu alıştırmada öğrenci, tel ayırma tekniğinin bas frekanslarının farkına varmaktadır. Bam tellerinin ve çelik tellerin bağımsız bir şekilde ayrılması, ilgili frekansların öğrencinin kulağında ayrı ayrı duyulmasını ve farkına varılmasını sağlamaktadır. Öğrencinin çok sesli duyum becerileri böylece daha da gelişim göstermektedir.

Nota ve Düzenleme: Erkan Çanakçı

Şekil 24: Tel Ayırma Tekniği Alıştırması 3 (Normal Tel Düzeni)

Şekil 25’te görülen alıştırmada daire içerisindeki tellerde 3b, 1b sonrasında 2a ve 3a şeklinde bir yürüyüş görülmektedir. Buradaki amaç sağ eldeki ayırma işlemini parmakların daha seri bir şekilde yapmasını sağlamaktır. Sağ elin seriliğe kavuşması sonrasında ilerleyen alıştırmalarda sol el parmakları da tel ayırma işlemi yapmaktadır. Parmak kombinasyonunun sağlanması duyumun gelişmesini olumlu yönde etkilemektedir. Alıştırmada öğrenci, seslerin uzadığını görmekte ve bunu fark etmektedir. Bir basamak gibi teker teker alıştırmalar icra edilmelidir. Tez ve metot içerisinde bulunacak olan diğer alıştırmalar, eser icralarının daha rahat yapılmasını sağlamaktadır. Alıştırmaların bundan dolayı büyük bir kararlılıkla yapılması öğrencinin olumlu anlamda güdülenmesini sağlamaktadır. Teknik ilerletilmeye

başlandığında bu alıştırmaların önemi ortaya çıkmaktadır. Öğrencilere öğretilen bu alıştırmalarda, öğrencilerin hareketleri gözlemlenmiş ve incelenmiştir. Öğrencilerin eserlere geçmek için daha çok çaba sarf ettikleri gözlemlenmiştir.

Nota ve Düzenleme: Erkan Çanakçı

Bağlama

Şekil 25: Tel Ayırma Tekniği Alıştırması 4 (Normal Tel Düzeni)

Eser icralarına, ters tel düzeninde bulunan 20 alıştırma ve normal tel düzeninde bulunan 20 alıştırmadan sonra geçilmektedir. Tel ayırma tekniği ile türkü icrasında çok sesli ifadenin ne kadar güçlü olduğu ortaya çıkmaktadır. Türkü icrasına geçilmeden önce ilgili notaların çok iyi bir şekilde deşifre edilmesi gerekmektedir. Parmak tutuşlarına ve baskılara icranın temizliği açısından özellikle önem verilmelidir. Şekil 26'da 4 sayfadan oluşan, söz ve müziği Aşık Veysel Şatıroğlu'na ait olan Kara Toprak türküsü görülmektedir. Saz kısmında hem unison hem de armonik yürümler görülürken icranın söz kısmına gelindiğinde ise unison olmayan çeşitli armonik yürümler yapıldığı görülmektedir.

Söz-Müzik: Aşık Veysel Şatıroğlu
Nota: Erkan Çanakçı

Vokal

Bağlama

6

3 2 2 3 2 1 0 1 1 0

1 3 0 4 4 4 4 4 0 3 1 2 5 - 2 1 2 0 1

9

Dost dost di ye ni ce ni ce

0 1 0 1

0 3 1 2 5 - 1 0 - 3 4 0

1 4 4 1 4 4

12

si ne -- sa rı dım -- hey dost -- sa rı dım -- Be nim sa dık ya rim --

0 1 0 2

1 3 - 2 3 3

15

ka -- ra top rak tır -- Bey hu de do lan dım ey yar bo -- şa yo rul dım --

0 5 0 5

5 1 1 5 0 3 4

Şekil 26: Kara Toprak Türküsünün Tel Ayrımı Tekniği ile Yazılmış Notası.

Sonuç

Kopuzun çeşitli coğrafyalara yayılması ve gelişmesiyle oluşan çalgılardan olan bağlama, bugün çok geniş bir aileye sahiptir. Kopuz Anadolu'ya taşınarak bağlamaya dönüşmüş hem yapısında hem de teknik çalımında çeşitli değişikliklere uğramıştır. İlk zamanlar el ile çalınırken 18.yy'da tezenenin bağlamada kullanılmasıyla kendinde yeni düzen ve tavırlar edinmiştir. Bu süreçte bağlamadaki akustik gelişmeler de hız kazanmaya başlamıştır. Bağlama için yapılan akustik düzenlemeler, gelişiminin önemli derecede olmasını sağlamıştır. Tezenenin hızlı bir şekilde yaygınlaşması şelpe tekniğinin neredeyse unutulmasına yol açmıştır. 1980'ler ile şelpe tekniği tekrar yaygınlaşmaya başlamış bu durum ayrıca çok sesli müziğin bağlama icrasında kullanılmasının da önünü açmıştır. Çeşitli ustaların ve icracıların bağlama yapısında değişiklikler yaparak bağlamanın çok sesli yapıya kavuşması için çalışmalar yaptığı görülmektedir. Bu yapılan çalışmaların bazıları bağlamanın mevcut yapısındayken bazıları ise mevcut yapının dışına çıkacak şekilde olan çalışmalardır. Yapılan her çalışma bağlamanın dünyaya tanıtılması için önemlidir ve desteklenmeleri gerekmektedir. Ancak Ogur sazı ve ona benzeyen bazı çalışmalar bağlamanın mevcut yapısından oldukça uzaklaştığı için artık bu çalgıların bir bağlama olduğunu kabul etmek yeni bir tartışma alanı yaratacaktır. Örneğin zeybek türü gibi olan türkülerde triller sık kullanılmaktadır. Diğer tezene tekniklerinin bahsedilen sazlarda kullanılması oldukça zordur. Bu tür sazlar daha çok armonik yapıyı içinde barındıran çalgılardır. Bağlama üzerinde çeşitli değişiklikler elbette ki çok önemli ve gereklidir. Bağlama ses yüksekliği olarak akustik yayılımında ne yazık ki zayıf kalmaktadır. Akustik şiddetinin

artırılması için önemli çalışmaların yapılması bağlamanın tanınmasını olumlu yönde etkileyecektir. Bağlamanın bugünkü halinde özellikle Cumhuriyet dönemiyle birlikte elde edilen çeşitli araç-gereç ve öğrenilen teknolojik gelişmelerin, bağlamanın hem yapısında hem de sesinde önemli ilerlemeler sağladığı aşikârdır. Bu bilinen yapı ile bağlamayı kullanan ustalar, çeşitli teknikler ile çok sesli çalışmalar icra etmişlerdir. İcra edilen çalışmalar bağlamanın tanıtılmasını daha da fazla artıracaktır.

Bağlamada bir diğer önemli konu da metotlardır. Bağlama eğitimi için yazılmış ilk metotların teknik bilgi konusunda oldukça zayıf oldukları gözlemlenmiştir. Ancak daha sonraları yazılan metotlarda bağlama ile teknik bilgiler, Türk Halk Müziği tarihi ve terim bilgilerinin eklendiği görülmüştür. Sonrasında yazılan metotlar özgün çalışmaları da içermektedir. Bunlar, yöresel tavırların anlatıldığı metotlar, bağlama-bozuk düzeni için yazılmış metotlar ve tezene-şelpe için yazılmış yazarların bestelerinden oluşan metotlardır. Metotların genel olarak öğrenci üzerindeki etkileri eğitim açısından olumlu yöndedir. Her yazar metotlarında kendi oluşturdukları işaretleri kullanmaktadır. Bu anlaşılabilir bir durumdur. Sonuçta bağlama için önemli bir katkı sunarken kendilerine ait işaretleri kullanmaları çok normaldir ama eğitim-öğretim sürecinde metodolojik olarak bir birliğin olması gerekmektedir. Öğrenciler öğretim sürecinde bu metotlarda kullanılan özel işaretlere alışmakta güçlük çekmektedirler. Alıştıktan sonra ilerleyen süreçte başka bir metot gördüklerinde benzer durumla yine karşılaşmaktadırlar. Metotları olan ve metot yazmak isteyen bağlama ustalarının panel ya da toplantılarda bir araya gelerek metot yazımında belirli ifadeleri ortak kullanmaları, eğitim ve öğretim açısından daha başarılı olmalarını sağlayacaktır.

Bağlamanın mevcut yapısına önem veren çalışmalar da olmuştur. Bu çalışmalardan biri de tel ayırma tekniğidir. Bu çalışmada, tel ayırma tekniğinin nasıl ve neden geliştirildiği, uygulama sırasında karşılaşılan sorunların nasıl giderildiği ve öğretim sürecinde nasıl ilerlendiği açıklanmıştır. Bu teknik ile bağlamada armonik zenginlik ortaya konulmuştur. Aynı zamanda bağlamanın mevcut yapısına müdahale edilmeden sadece tel aralarının 3mm veya 3.5mm açılması ile tekniğin icrası sağlanmıştır. Bu değişiklik tezene ve el ile çalmada engel oluşturmamakta ve var olan bağlama tekniklerinin icrasını olumsuz yönde etkilememektedir. Tekniğin belirli yaş grupları üzerinde denenmesi ile öğrenme sürecinde yaşanan güçlükler görülmüş, böylece bağlama üzerinde tellerin yaş grubuna göre belli bir oranda açılmasına karar verilmiştir. Bazı öğrencilerin yaşlarının daha genç olmasından dolayı parmak yapılarının ince olması sebebiyle tel araları 2.5mm ve 3mm açılırken, yaşları daha büyük olan öğrencilerde ise 3mm ve 4mm arası teller açılmıştır. Bağlamanın klavye kalınlığının öğrenci ellerinin kalınlığına göre bir miktar arttırılabileceği görülmüştür. Elleri daha küçük olan öğrenciler standart dediğimiz ölçülerde rahatça icra yapabilirken, elleri daha büyük olan öğrencilerde ise klavyenin biraz daha büyütülebileceğinin sonucuna varılmıştır. Bu büyüme miktarı klavyenin başlangıcında (burgu kısmının hemen altı) 3.3cm iken, bitiş (tekne birleşim yeri) kısmında ise 3.5cm olarak hesaplanmıştır. Bu değerler bağlamada bütün teknik ve tavırların rahatça yapılabilmesini sağlamaktadır. Öğrenmenin daha kolaylaştırılması için bu tekniğe özel transkripsiyon işaretleri geliştirilmiştir. Tel numaraları sağ ve sol el işaretleri açıklanarak tabloleştirilmiştir. Sağ ve sol el parmak numaraları ile tel açıklıkları arasındaki ölçüler gösterilmiştir. Sağ ve sol el tel ayırma işlemlerinin nasıl yapıldığı şekil olarak ortaya konulmuştur. Ters ve normal tel düzenlerinin tel ölçüleri detaylı bir şekilde sunulmuş ve bu düzenlerde

verilen toplam dört adet alıştırma ve bir adet türkü açıklanarak anlatılmıştır. Tel ayırma tekniğinin notasyonunda piyano gibi iki porte kullanılmıştır. Tiz frekanstaki notalar üst porteye yazılırken, bas frekanstaki notalar ise alt porteye yazılmıştır. Böylece daha rahat bir okuma sağlanmıştır. İşaretlerin öğrenme sürecini olumlu yönde etkilediği gözlemlenmiştir. Ayrıca notanın iki porte oluşu notayı okuyan öğrencinin bilgi ve becerisine olumlu bir yönde katkı sağlamıştır. Öğrencilerin bağlama çalarken çok sesli ifadeleri barındıran eserleri daha istekli çaldıkları gözlemlenmiştir. Yorumlanan eserler birebir çalındığı şekliyle notalanmıştır. Bu teknik ile bağlamada hem unison hem de çok sesli uyumun bir arada kullanılması sağlanmıştır. Bağlama sınırları içerisinde icra edilemeyen belli yöntem ve akorların çalınması mümkün olmuştur. Bu tekniği iyi bir şekilde icra edebilmek için uygun bir bağlamanın yapılması fikri oluşmuştur. Teknik standart bağlama ile icra edilebilmektedir ama daha fazla öğrenciye ulaşılması için tekniğin uygulanmasını kolaylaştıran yeni bir bağlamanın yapılması gerekmektedir. Buna örnek olan bir bağlama hali hazırda yapılmış olup, bu bağlama ile bütün şelpe-tezene teknik ve tavırlar rahatça icra edilebilmektedir. Tezene ve el ile çalma tekniğinde çok sesliliği oluşturan eser ve çalışmaların düzenlenmesi, bağlama orkestrasyonu ile ilgili eserlerin yazılması, bağlamanın çok sesli yapısının tanıtılmasını sağlayacaktır. Bağlamanın mevcut standartlarını gören ülkemiz dışındaki insanların bağlamaya olan ilgileri daha da artacaktır. İleride yayınlanacak olan tel ayırma tekniği metoduyla teknik, bağlamaya ilgi duyan insanlara daha kolay ulaşacaktır. Ayrıca internet ortamında görsel olarak sunulan alıştırma ve eser videolarıyla teknik daha da kolay anlaşılabilir hale gelecektir. Oluşturulan teknikle, bu gibi fikirlerin gelecek nesillere örnek teşkil etmesi sağlanabilir. Gelecek nesiller bunun gibi teknikleri örnek olarak daha ileriye taşıyabilecek fikirler ortaya koyabilirler.

Kaynaklar/References

- Akaltan, A. *Bağlama Gövdesinin Akustik Analizi ve İncelenmesi*, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2017.
- Akıncı, D. *Bam Telinin Bağlamanın İcrasına Katkıları*, İstanbul: Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Atagür, Z. *Bağlama Egzersizlerim ve Eserlerim*. İstanbul: Demos Yayınları, 2017.
- Ayyıldız, S. *Methods For Creating Melodic Patterns Using Parmak Vurma Technique In Saz (Bağlama) Performance*, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Ayyıldız, S. *Modern Şelpe Repertuarı I*, Ankara: Kapital Kültür Sanat Yayıncılık, 2021.
- Çiçekçioğlu, Ü. *Bağlama Yapımında Yenilikçi Yaklaşımlar*, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Ekici, S. *Bağlama Eğitimi Yöntem ve Teknikleri*, Ankara: Yurtrenkleri Yayınevi, 2018.
- Ekim, G. *Bağlamanın Tarihsel Gelişimi*, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Erdiş, E. *Bağlamanın Akustik Açından İncelenmesi ve Geliştirilmesine İlişkin Yeni Yaklaşımlar*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Eroğlu, S. C. *Kopuzdan Altıtelli Kopuza Uzanan Süreçte Fiziksel ve İcra Teknikleri Bakımından Meydana Gelen Değişim ve Gelişmeler*, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Ersoy, İ. "Türkiye'de Uluslaşma Sürecinde Bir Simge Olarak Bağlama", *Uluslararası Halk Müziğinde Çalgılar Sempozyumu Bildirisi*, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, 2007.

- Gâzîmihâl, M.R. “Baş Ozan Korkut Ata ve Onun Yelteme Kopuzu”, *Türk Folkloru Araştırmaları*, 5/104 (1958), 1653-1655.
- Gâzîmihâl, M.R. *Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1975.
- Gülay Kızılar, Z. *Bağlamadaki Şelpe Tekniği Yeni Uygulamalarının Armonik ve Melodik Yönden Analizi*, Ankara: Başkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Haşhaş, S. İmik-Ü. Aydoğdu, C. “Arguvan Örneğinde ‘Dede Sazı’nın Organolojisi ve İcra Özellikleri”, *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 39/1 (2015), 169-180.
- Işık, S.-Uslu, R. “Türk Müziğinde Ağaç ve Çalgı Yapım Bibliyografyası”, *Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, 2/2 (2012), 24-41.
- İmrani, R. “Arkeoloji Kazıntılarında Karapapak Türklerinin Saz, Aşıklık Geleneği Tarihi”, *International Journal of Interdisciplinary and Intercultural Art*, 2/2 (2017), 183-207.
- Kafkasyalı Y. S. “İran’da Türk Millî Kimliğinin Sürdürülmesinde Müziğin İşlevi”, *Turkish Studies*, 13/18 (2018), 821- 831. Doi: 10.7827/TurkishStudies.13822
- Kırgıl, B. *Özay Gönülüm’ün Yaşamı ve Türk Halk Müziğine Katkıları*, Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Koç, A. *Bağlama Eğitiminde Görülen Problemler ve Bunların Çözüm Yolları*, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- Mert, B. *Geçmişten Bugüne Yeni Anlatım Olanaklarıyla Bağlama*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, 2018.
- Özaslan, M. “Anadolu müziği paneli üzerine”. *Bilge Dergisi*, 10/37 (2003), 88-96.
- Özdemir, U.U. *Bir Halk Çalgısının Sosyal ve Kültürel Kimlik Bağlamında İncelenmesi: Ehl-i Hak’ın Kutsal Sazı Tanbur*, İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Öztürk, O. M. “Onyedî’den Yirmidört’e: Bağlama Ailesi Çalgıları ve Geleneksel Perde Sistemi”, *Folklor/Edebiyat*, 15/58 (2007), 63-88.
- Parlak, E. *Türkiye’de El İle (Şelpe) Bağlama Çalma Geleneği ve Çalış Teknikleri*, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
- Parlak, E. *Türkiye’de El İle (Şelpe) Bağlama Çalma Geleneği ve Çalış Teknikleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Parlak, E. *El ile Bağlama Çalma Şelpe Tekniği Metodu I*, Ankara: Ekin Yayınları, 2001.
- Sağ, A. Erzincan, E. *Bağlama Metodu Cilt I ve II*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2009.
- Sancak, E. “Türk Halk Müziğinin Yeni Bir Çalgısı: Bas Bağlama”, *Yegâh Mûsikî Dergisi*, 2/1 (2019), 41-68.

PİR SULTAN'IN ŞİİRLERİNDE KÜLTÜREL BELLEĞİN İZLERİ

FOLLOWING THE TRACES OF KARBELA FROM PİR SULTAN POEMS

AYNUR KOÇAK  

Sorumlu Yazar/Correspondence

FATMA ZEHRA UĞURCAN  

Öz

Bellekle ilgili çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bunlardan en dikkat çekicilerinden biri J. Assmann'ın öne sürdüğü “Kültürel Bellek” kuramıdır. Buna göre bellek ikiye ayrılır: İletişimsel bellek, bireyin çağdaşları ile paylaştığı anıları içerir. Bu bellek mevcut anda oluşur ve yalnızca taşıyıcıları yaşadığı sürece var olmaya devam eder. Kültürel bellek ise çok geçmiş zamana dayanır. Burada efsanevi köken tarihi ve geçmişe ait çarpıcı noktalar yer alır. Alevi toplumu da kendi kültürel dünyalarını oluşturmuş ve bir inanç etrafında buluşmuş bir topluluk olarak oldukça derinlerde gömülü bir kültürel belleğe sahiptir. Hz. Muhammed'in vefatından sonra yaşanan halifelik tartışmaları çerçevesinde Hz. Ali'nin ve oğullarının yaşadıkları, Alevi toplumunun hafızasında acı dolu hatıralar olarak yer etmiştir. Kerbelâ olayının ise Alevi kültüründe ayrı bir yeri vardır. Kerbelâ, Alevi kültüründe acının, kederin, haksızlığın ve adaletsizliğin bir sembolü haline gelmiş, Kerbelâ ile ilişkili tüm figürler ve motifler onların kültürel belleğinde derin izlerle yer edinmişlerdir. Bunlar çeşitli hatırlama figürleri ile sık sık bellek yüzeyine çıkararak, geçmişin yeniden yaşanmasına, yeniden kurulmasına neden olurlar. Alevi toplumunun sahip olduğu kültürel belleğin izlerinin sürülebileceği en kıymetli folklorik ürünlerden biri Pir Sultan'ın şiirleridir. Bu çalışmada Pir Sultan'ın şiirlerinde kültürel belleğin izleri sürülmüş, Alevi toplumu için oldukça büyük bir önem taşıyan hatırlama figürleri incelenmiştir. Çalışmanın amacı, Alevi toplumunun kültürel belleğinin Pir Sultan'ın şiirine nasıl ve hangi kaynaklar vasıtasıyla yansıdığını, bunun bir şair olarak Pir Sultan'a nasıl etki ettiğini tespit etmektir. Bu doğrultuda yapılan incelemeler sonucunda Pir Sultan'ın belleğini Alevi toplumunun folklorunun şekillendirdiği ve şiirlere yansıyan belleğin hatırlama figürlerinin Pir Sultan'ın bakış açısından olumlu ve olumsuz yönde ayırdıkları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Alevi Kültürü, Pir Sultan, Kültürel Bellek, Kerbelâ.

Abstract

Various studies have been conducted on memory. One of the most striking of these is the theory of “cultural memory” put forward by J. Assmann. According to this theory, memory is divided into two. Communicative memory includes memories that an individual shares with contemporaries. This memory is formed in the present moment and continues to exist only as long as its bearers live. Cultural memory, on the other hand, is based on a long time ago. This memory contains the legendary origin history of the society and striking points of the past. The Alawi community, as a community that has created their own cultural World and gathered around a belief, has a deeply embedded cultural memory. In the framework of caliphate discussions after the death of the Prophet Muhammad, Ali and his sons lived in the memory of the Alawi community as painful memories. The battle of Karbala has a special place in Alawi culture. Karbala has become a symbol of pain, grief, injustice in the Alawi culture, and all the figures and motifs associated with Karbala have taken a deep place in cultural memory of Alawi community. These often come to the surface of memory with various remembering figures, causing the past to be relived and reconstructed. One of the most precious folkloric products that can trace the cultural memory of the Alawi community is the poems of Pir Sultan. In this study, traces of cultural memory were traced in Pir Sultan's poems, and the figures of remembrance, which are of great importance for the Alawi society, were examined. The aim of the study to determine how and through which sources the cultural memory of Alawi community is reflected in Pir Sultan's poetry, and how this affects Pir Sultan as a poet. In this direction as a result of research is determined that Pir Sultan's memory is shaped by the folklore of Alawi community and the remembrance figures which reflect to the poems are separated positively and negatively from the point of Pir Sultan's view.

Keywords: Culture of Alawi, Pir Sultan, Cultural Memory, Kerbelâ.

Giriş

Toplumlar, tarihlerini, geleneklerini, anlam yüklü yaşanmışlıkları; bireysel olarak insan ise en basit gündelik işleri bile unutmaktan korkar. Unutmamak için de çeşitli yol ve yöntemlere başvurur. Hatırlamak, unutmamanın karşısı ve ondan bir kaçış çabasıdır. Hatırlamak, insanı bilinç düzeyine erdiren, onu bilinçli, düşünen bir varlık haline getiren en önemli eylemlerden biridir. Hatırlamak için kullanılan tekniklerden biri de göstergeleştirmedir. Anlamli geçmiş, göstergeleştirme yoluyla yeniden kurulu (Assmann, 2000, 79). Ricouer, bu durumu unutmama ödevi olarak değerlendirir (2012, 49).

Gündelik anlamdaki hatırlamanın yanı sıra psikolojik ve sosyolojik bir boyutu olan “bellek” kavramı ve insanın hatırlama davranışının biçimleri üzerine oldukça fazla görüş ortaya atılmıştır. Antik Çağ düşünürleri hatırlamayı ikiye ayırır: Birinci tip hatırlama, aniden akla gelme şeklindedir. İkinci tip ise insanın sahip olduğu bir anının peşine düşüp onu yakalamaya çalışması, anımsama çabasına girmesidir. Eski Yunanlar birinciye *mneme*, ikinciye *anamnesis* adını vermişlerdir (Ricouer, 2012, 22). Bergson bunu, zahmetli hatırlama ve anında hatırlama olarak isimlendirir (Bergson’dan aktaran Ricouer, 2012, 47). Modern çağda ise bellek çeşitli bakış açılarına göre yorumlanır. Yorumların çeşitlilik arz etmesine rağmen düşünürlerin bulunduğu ortak payda belleğin geçmişe dair olduğudur. Bu bağlamda “kolektif bellek” ve “kültürel bellek” en çok karşılaşılan bellek teorileri olarak dikkat çekmektedir.

1. Kolektif, İletişimsel ve Kültürel Bellekler

Belleğin ne olduğu ve nasıl işlediği konusundaki düşünceler “Bellek bireysel midir yoksa toplumsal mıdır?” sorusu çevresinde ikiye ayrılır: Belleğin toplumsal olduğu yönünde görüş bildirenlerden ilki M. Halbwachs’tır. Araştırmacıya göre bir hatırlama unsuru doğrudan tek bir kişiyle ilgili olsa bile bunlar, kolektif olarak değerlendirilmek zorundadır. Kolektif belleğin varlığında insanın sosyal bir varlık olmasının payı bulunmaktadır. Bellek, bireyseldir ancak toplumsal olarak şekillendirilir. Toplum, belleği kurgulayandır. Toplumla bağ kesilirse bellekte de kesinti görülür (Halbwachs, 2019, 30-31). Kolektif bellek fikrine göre hatırlamak için insanın kendinden başka tanıklara da ihtiyacı vardır. Bireysel yaşanmışlıklar bile çeşitli insanlar ve gruplar tarafından hatırlatılır. Bununla bağlantılı olarak kolektif bellek için gruba bağlılık son derece önemlidir. Aidiyet duygusu, ideolojiler ve kimlik; bellek vasıtasıyla birbirine bağlanır (Bilgin, 2007, 20). Toplumsal bellek, grup kimliğinin inşasında vazgeçilmez bir araçtır (Bilgin, 2013, 35). Bir başka deyişle bellek, onu taşıyanlarla var olduğu gibi, hatırlama sürecine katılanların grup kimliklerinin de ispatıdır.

Grup, belleği hep yeniden kurmaya eğilimlidir. Çünkü bellek, her zaman kontrol edilebilir bir yapı değildir. Bellekte yer alanlar hiçbir zaman ilk şekillerine sadık kalmazlar. Unutmak ya da hatırlamak istenilenler sıklıkla kontrol dışında tam istenen yönün tersine hareket edebilirler (Douwe, 2012, 13). Onlar dönemin bağlamına göre yeniden kurulu (Halbwachs, 2019, 159; Winter, 2015, 321-343). Bu nedenle bireysel ya da toplumsal anıları birer tarihi veri olarak değil, daha çok kültürel bir veri olarak değerlendirmek ve belleği bu yönüyle ele almak gerekir. Çünkü anılar bellekte her zaman net ve kesin biçimiyle kaydedilmemiş, hatta bellekte donmuş ve değişmez bir hâlde kalmamış olabilir.¹

¹ Assmann belleğin bu özelliğini “tarihin yeniden kurulması” olarak adlandırır (Assmann, 2000, 44-47). Geçmiş bellekte ilk haliyle saklamak mümkün değildir. Bu nedenle belleğin sunduğu geçmiş bir alternatif tarih olarak düşünmek gerekir.

Geçmişin yeniden kurulmasının sebeplerinden biri de geçmişte var olmuş bir bilginin, ancak onun bıraktığı izler takip edilerek yeniden elde edilebileceği gerçeğidir (Connerton, 1999, 25). Böylece hatırlama, işaretler vasıtasıyla kurulan yeni düzlemde gerçekleşir. Grupların hatırlama davranışı kendilerine en uygun olan, kimliklerini güçlendirme konusunda işlevsel olan ve manevi tatmin sağlayan belleği sürdürmeye yöneliktir (Boyer, 2015, 15). Hatırlamanın gerçekleşmediği ve buna ihtiyaç duyulmayan durumlar ise hatırlamanın konusu olan anıların çok eski olmalarıyla ilgili değildir. Onlar, artık mevcut olmayan bir sistemin içerisinde gömülü kaldıkları için yeniden ortaya çıkarılmazlar (Halbwachs, 2016, 126).

Kolektif bellekle ilgili iki terimden söz edilir. Bunlar iletişimsel bellek ve kültürel bellektir. Bu kavramlar her zaman geçmişle ilgili olan hafızayı (Ricoeur, 2012, 34) içinde bulunan geçmiş deposu bağlamında ikiye ayırır. Hatırlama nesnesi olan geçmiş; yakın geçmiş ve daha uzak geçmiş olarak çeşitlenir (Assmann, 2000, 52). Yakın geçmişle ilgili çoğunlukla yeterince bilgi vardır. Ancak daha geçmişe gidildiğinde bilgiler azalır, efsaneleşir, mitleşir. Yakın geçmişi kapsayan bellek için iletişimsel bellek, daha uzak geçmişi kapsayan bellek için kültürel bellek ifadeleri kullanılır. Bireysel biyografiler çerçevesinde tarihsel deneyimler içeren iletişimsel bellekte kişinin çağdaşları ile paylaştığı anıları yer almaktadır. Bu bellek “an”da oluşur ve zamanla kaybolur, yani yalnızca taşıyıcıları ile sınırlıdır. Gündelik olmayan olayları hatırlama organı olarak görülen ve iletişimsel bellekten kurumsallık özelliği ile ayrılan (Assmann, 2000, 231-232) kültürel bellekte ise efsanevi köken tarihi, geçmişe ait çarpıcı, belirgin noktalar görülür. Burada hatıranın bağlı olduğu “hatırlatma figürleri” de denilen sembolik figürler oldukça yoğundur. Tarihle ilişkili gibi görünmesine rağmen kültürel bellek tarihin gerçekliği ile ilgilenmez. Tarih, onda hatırlanan tarihe ve ardından efsanelere dönüşür (Assmann, 2000, 54-59). Bu noktada bellek ile tarih arasındaki mesafe dikkat çeker. Hatıralar, bellek için ne kadar önemli ise, tarih için o kadar uzaktır; tarih hatırayı kabul etmez (Nora, 2006, 18-19). Çünkü tarih anlatılara değil olgulara önem verip, olgularla dışsal bir bağ kurarken, bellek anlatıları özel bir yere koyup olgularla içsel ve duygusal bir bağ kurmaktadır (Traverso, 2009, 14-15).

Kültürel belleğin taşıyıcıları genellikle özel nitelikli kişilerdir; şaman, rahip, şair-ozan gibi kendilerine bilgiyi taşıma yetkisi verilmiş kişiler kültürel belleğin taşıyıcılığını yaparlar. Onların görevi, dâhil oldukları ve hizmet ettikleri grubun belleğini korumaktır. Geçmişin imgelerini ve bilgilerini sürdürmek için tören, ritüel gibi performanslardan yararlanırlar (Connerton, 1999, 12). Bu özellik kültürel belleğin iletişimsel bellekten ayrıldığı en önemli noktadır. Kültürel belleğin çalışma biçimi iletişimsel bellekten farklı olarak biçimlendirilmiş ve törensel bir yapıdadır. Nitekim hatırlamanın en önemli aracı kültürel bir zeminde hatırlanmak istenen bilginin yinelenmesi ve yorumlanmasıdır. Bunun önemi yazıya sahip olmayan toplumlarda daha yoğun hissedilir. Yazının olmadığı dönemlerde, bilgiyi taşıma yetkisi verilmiş uzman kişinin en önemli görevlerinden biri ritüel bilgilerin aktarılmasını sağlamaktır. Burada bir çeşit veri taşıyıcısı işlevi görürler. Kültürel bellekte kayıtlı bilgiyi çağırma yoluyla yeniden hatırlar ve şiirsel biçim ya da ritüel sunuş yoluyla iletirler (Assmann, 2000, 57-62).

Kültürel bellek, sıklıkla törensel ve dramatik eksende belirginleşir gibi görünür. Ancak sözlü kültür ortamının söyleme ve anlatmaya dayanan folklorik ürünleri de kültürel belleğin yansıma aynalarıdır. Nitekim belleğin, varlığını sürdürmek için mekâna ihtiyacı vardır. Anlatı dünyası bu bakımdan sunduğu ifade

imkânlarıyla belleğe bir mekân sunar. Böylece bellek kendisini anlatıda somutlaştırır, mekânsallaştırır. Kültürel belleğin sürekli kendisine yeni mekânlar araması ve buna bağlı olarak kendisini edebî ürünlerde yansıtma çabası, edebiyatın edimlerinden biri olan olası bir evren kurmak, alternatif bir “olan-bitenler dizisi” oluşturmakla (Ulusoy Aranyosi, 2012, 26) örtüşmektedir. Bu noktada belleğin edebiyattan, edebiyatın da bellekten faydalandığı söylenebilir. Ozanların, anlatıcıların dilinden dökülenler kültürel bellekle harmanlanır, yoğrulurlar. Bu bağlamda Pir Sultan’ın şiirleri de böyle harmanlanarak dile gelmiş örnekleri içerir. Oldukça yoğun bir kültürel belleğe ve bu belleğin işlendiği gelenek, ritüel ve törenlere sahip Alevi toplumunun bir üyesi olan Pir Sultan, içinde var olduğu toplumun belleğini şiirlerine yansıtan bir sanatçıdır. Bu çalışmada Pir Sultan’ın şiirlerinde kültürel belleğin izdüşümleri tartışılacak ve sanatındaki yansımalarının izleri sürülecektir. Pir Sultan şiirleri hâlâ oldukça tartışmalı bir konudur. Araştırmacılar elde bulunan şiirlerden hangilerinin asıl Pir Sultan’a ait olduğu konusunda görüşler bildirmiş ancak tam bir uzlaşma mümkün olamamıştır. Burada, bu tartışmalardan uzakta durularak Abdülbaki Gölpınarlı ve Cahit Öztelli’nin çalışmalarında yer alan şiirlerden örnekler üzerinde durulacaktır. Pir Sultan’ın şiirlerine yansıyan kültürel belleğin hatırlama figürleri olumlu ve olumsuz çağrışım yapanlar şeklinde ikiye ayrılarak yorumlanacak ve bu başlıklar altında da önemli şahsiyetlerle sembolik anlama sahip motifler ayrı ayrı değerlendirilecektir. Bunlardan önce Pir Sultan’ın kültürel belleğini oluşturan geçmiş ve yaşadığı dönem, bu döneme ait toplumsal, siyasi, dinî ve ekonomik dinamikleri kısaca hatırlamak gerekmektedir.

2. Pir Sultan ve Kültürel Bellek

Pir Sultan, Alevi Bektaşî şiir geleneğinin en önemli temsilcilerinden biridir. Şiirlerden, onunla ilgili rivayetlerden ve bazı tarihi kayıtlardan onun dünya görüşü, kişiliği ve yaşamı ile ilgili birtakım bilgiler edinmek mümkün olabilmektedir. Pir Sultan, içinde yaşadığı toplumun sözcüsü olarak, şiirlerinde haksızlıklara, otoriteye, yaşamın kendisine çatışmacı bir üslupla karşı çıkar. Bunu yaparken öykülerle dolu kökenine sıkı sıkı sarılır.

İnsanlık, başlangıçtan beri köken arayışında bulunmuş, insanlar, toplumlar bir kökene bağlanma ihtiyacı duymuşlar ve ilk kutsal hikâyeler olan köken mitlerini oluşturmuşlardır. Çünkü bilinçli insan için yaşama anlam katan değerlerden biri kökene sahip olmak ve bir misyonla yüklü olmaktır. Pir Sultan’ın misyonu Alevi toplumunun sözcülüğünü üstlenerek, kültürel belleğinde taşıdığı anıları şiirleriyle ifade etmek ve çevresindeki kitleleri birlik bilincinde buluşturmak. Nitekim bir toplum ortak anıları var ise ancak o zaman ulus bilincini koruyabilir (Nora, 2006, 158). Pir Sultan’ın içinde yaşadığı ortam, Alevi zümrelerin böyle bir birlik bilincine oldukça ihtiyaç duydukları bir ortamdır. Osmanlı Devleti ve Alevi toplumu arasında mezhep ayrılığının etkileri görülmekte, iki taraf arasındaki mesafe gün geçtikçe açılmaktadır. Buna ek olarak ekonomik şartlar da halkın devlet karşısındaki yerini belirginleştirmektedir. Bunlar yaşanırken arka planda ise Osmanlı Devleti ve Safevî Devleti arasındaki uyuşmazlıklar artmakta, her iki devletin de kendi iktidarlarını korumak için dinî ve kültürel olgulara sarıldığı görülmektedir.² Onların bu davranış

2 Osmanlı Devleti, Sünnî yapısını korumaya yönelik ve bu yapı için tehdit oluşturacak her duruma karşı tetikte bir yönetim biçimi sergilerken, onun karşısında yer alan Safevî Devleti, Alevilik inancına bağlı bir yönetim biçimi sergiler. Safevî Devleti’nin Anadolu’daki Türkmen toplulukları kendisine çekme çabaları

biçimleri halkta da tesirlerini göstermiş, halk da kendi içerisinde varlığını ve kimliğini sağlamlaştırmak için dinî ve kültürel hassasiyetlerini ön plana çıkarmıştır. Bunun bir sebebi de iktidarların hatırlamak için güçlü uyarıcılar olmalarıdır (Assmann, 2000, 73). Alevi toplumu için de Osmanlı-Safevî anlaşmazlığı bir uyarıcı işlevi görmüş ve Alevi toplumun belleğini canlandırmıştır, Kerbelâ'da yaşananları yeniden hatırlatmıştır. Özellikle yönetimle uyumsuzluklar vasıtasıyla yaşanan olumsuz duygular, kitlelere travmatik geçmişlerini hatırlatma konusunda oldukça etkilidirler. Pir Sultan için geçmişin acıları “şimdi”de yeniden yaşanmaktadır. Onun kendi yaşamında şahit olduğu haksızlıklar, sıkıntılar adeta travmalarını yeniden hatırlatarak onu geçmişe başkaldırmak, geçmişin öcünü almak isteyen bir sanatçıya dönüştürmüştür. Geçmişin öcünü alırken din büyüklerinin manevî varlığını arkasına alır.

Pir Sultan, Alevilik inancı ekseninde asırlar boyu anlatılagelen acıları hatırlar, yeniden gündeme getirir. Bu hatırlama kültürü çerçevesinde aslında bir çeşit geçmişle yüzleşme dürtüsünün yattığı söylenebilir. Toplum, unutmamak, hatırlamak ister. Geçmişe yönelik adaleti artık sağlamak mümkün olmasa bile uygun bulunduğu hakikati tayin etmek ister. Alevi toplumu böyle bir duygu durumunun içinde bulunmaktadır. Bu toplumun bir sözcüsü olan Pir Sultan'ın şiirinin de hatırlama kültürü bağlamında en önemli teması, Alevilik inancıyla ilişkili olan kişi, durum ve olaylardır. Hatırlamak, bireyin kendi kültürel kimliğinin onayı için de ihtiyaç duyduğu bir durumdur. Hatırlanan, isimlerinden, yaşantılarından bahsedilen kişilerle kurulan bağ, aynı zamanda sosyal, dinî ve politik kimliğin de belirtilmesini hedefler. Pir Sultan şiirinde sıklıkla Hz. Muhammed, On İki İmam ve daha birçok dinî şahsiyet ile onlarla özdeşleştirdiği İran şahından söz eder. Bu hatırlar Pir Sultan'ın yaşadığı dönemden yüzyıllar öncesine dayanıyor olsa da Pir Sultan bunları kültürel bellek vasıtasıyla yeniden sahneye koyar. Kültürel bellekten şiirine yansıyan tüm birikim onun sanatçı kişiliğini, şiir dünyasını, dünya görüşünü meydana getiren detaylardır. Pir Sultan'ı Pir Sultan yapan sahip olduğu bu zengin bellektir. Aslında Pir Sultan'ın yaptığı, yukarıda Ricouer'in de vurguladığı gibi bir “unutmama ödevi”dir. Önceden yaşamış olanları, “an”da yaşananları hatırlamak, hatırlatmak, geleceğe taşımak ister. Zaman zaman hatırlamanın da bir adım ötesine geçerek geçmişin telafisine yeltendiği görülür.

Alevi topluluklarda geçmişî yâd etme çok önemli bir törensel içeriktir.³ Haksızlıklarla, acılarla dolu geçmiş, Hz. Muhammed'in vefatından sonra ortaya çıkan halifelik tartışmaları, bu tartışmalara bağlı olarak gelişen çatışmalar, Hz. Ali'nin, onun oğlu İmam Hasan'ın ve torunu İmam Hüseyin ile ailesinin şehit edildiği Kerbelâ olayı matem törenleriyle hatırlanır.⁴ Kerbelâ, Pir Sultan'ın şiirinde dramatik

Osmanlı Devleti yapısı içerisinde memnun olmayan Alevi Türkmenler için bir kurtarıcı niteliği taşımıştır (Başgöz, 1977, 30-31).

3 Bunda din bilgilerinin yorumunun da etkisi büyüktür. İran asıllı din bilgini Ebu'l Kâsım Zemaşeri bir kitabında Hz. Hüseyin için ağlayanların, başkalarını da ağlatanların sevap işleyerek cennete gideceğini söyler (And, 2018, 29). Bu ve benzeri yorumların Kerbelâ'nın hatırlanmasında etkili olduğu söylenebilir. Nitekim hem Sünni hem Alevi toplumlar için Kerbelâ her zaman acı bir hatıradır ve üzüntü ile hatırlanır

4 Anadolu'da Kerbelâ'yı anmak için Muharrem ve Aşure'de yapılan uygulamalar ilk bakışta yalnızca Kerbelâ ile ilişkili gibi görünse de bunların kökeninin Anadolu'daki dramatik köylü oyunlarının ritüel kökenlerinden çok ayrı olmadığı söylenebilir. Nitekim Muharrem uygulamalarındaki eksen kişi Hz. Hüseyin olmakla birlikte, bunu vurgulamak için başka şehitlerden ve İslam dünyası dışındaki kişilerden söz edilmesi, onlar adına da acı çekilmesi bir birikim olduğunu göstermektedir (And, 2018, 33-39). Pir Sultan'ın belleğinde de böyle bir birikim mevcuttur. Pir Sultan'ın şiirlerinde Kerbelâ'yı hatırlatan acılardan söz ederken zaman zaman yaşamın adaletsizliğinden şikâyet ettiği, yaşamın geneline başkaldırdığı görülür.

bir törenden dramatik edebi metne dönüşmüştür. Pir Sultan şiiri kültürel belleğin izleriyle ve bunları gösteren hatırlama figürleri ile örülüdür. Halbwachs'ın hatırlama figürleri olarak ele aldığı bu olgu, bir anının bir grubun belleğinde yer edinmesi için gerekli olan gerçek belli bir kişi, yer ya da olay biçiminde yaşanması gerektiğine, grubun belleğinde kalmaya devam etmesi için anlamlı bir gerçeklikle zenginleşmesi gerektiğine dayanır. Bunlar hatırlama figürlerini oluştururlar (Assmann, 2012, 41-42). Pir Sultan açısından bu durum değerlendirdiğinde onun şiirinin yapı taşlarından olan Hz. Muhammed, Hz. Ali, ehlibeyt ve On İki İmam sevgisi, onlar ile ilgili anlatılar kültürel belleğin hatırlama figürlerinin özellikle dinî anlam taşıdıklarını ve bunların yeniden canlandırılmalarının bir ritüel, bayram karakteri içerdiği (Assmann, 2012, 56) görüşünü desteklemektedir. Diğer yandan hatırlama figürleri ile ilgili önemli bir nokta da onların bir değişim yaşandığında, yeni bir hareket ortaya çıktığında belleğin yüzeyine daha belirgin olarak çıkmalarıdır (Mugnier'den aktaran Ricouer, 2012, 37). Yine Pir Sultan ekseninde bakıldığında, Osmanlı-İran savaşları ve Sünni-Alevi karşıtlığının hatırlama figürlerinin ortaya çıkmaları için oldukça uygun bir iklim oluşturduğu görülür.

Alevilik güçlü bir kültürel belleğe sahiptir ve Alevi toplumu bu belleği yalnızca sanatsal ürünlerle değil mekânlar, ritüeller vasıtasıyla da canlı tutmaya çalışmaktadırlar.⁵ Pir Sultan'ın belleği üzerine söylenecekler arasında en önemlisi kuşkusuz onun belleğini Alevi toplumunun folklorunun şekillendirdiği yönünde olacaktır. Pir Sultan'ın şiir dünyasını sarmalayan anıların tarihselliği konusunda bir netliğe varmak elbette mümkün değildir. Bu nedenle onun dünyasını Alevi kültür dünyasının içerisindeki tarihsel anlatılar, rivayetlerle bir arada değerlendirmek gerekir. Bu nedenle Pir Sultan'ın belleği ele alınırken bilgilerin anlatı düzlemini göz ardı etmemek, Pir Sultan'ın şiirini hatırlama kültürünün bir parçası olarak düşünmek gerekir.

3. Pir Sultan'ın Şiirlerinde Hatırlama Figürleri

Pir Sultan'ın şiirinin Alevilik inancıyla yoğrulmuş olması dolayısıyla onun şiirlerinde sıklıkla Alevilik inancına yönelik hatırlama figürleriyle karşılaşılır. Bu figürler oldukça çeşitli olmakla birlikte hepsi Aleviliğin ortaya çıkışında önemli olan dramatik olaylara veya önemli dinî şahsiyetlere vurgu yapar. Pir Sultan'ın belleğinden şiirine döktüğü Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Hz. Hasan, Eba Müslim, Şah gibi Alevilik için önemli figürler ile Zülfikâr, Döldül gibi motifler onun şiirinin kutsal ve olumlu yönünü beslerken, Muaviye, Yezîd, Mervân gibi figürler ile Kerbelâ, susuzluk, kan, kırmızı, zehir ve sarı motifleri Alevi toplumunu bir arada tutan dramatik öykülere aittir. Bunlar, Alevi toplumu için oldukça önemli hatırlama figürleridir. Pir Sultan'ın şiirlerinde de bu hatırlama figürleriyle oldukça sık karşılaşılır. Bu figürler olumsuz ve olumlu çağrışım yönünden ikiye ayrılarak ele alınmıştır. Olumlu figürler Pir Sultan'ın sevdiği, izlerinden yürümeye çalıştığı dinî şahsiyetler ve onları hatırlatan sembollerken, olumsuz figürleri bu dinî şahsiyetlere zarar verenler ve onlarla ilişkilendirilen motifler oluşturmaktadır. Her ikisi de Alevilik etrafında gelişen toplumsal birliği canlı tutan motiflerdir.

⁵ Geleneksel Alevilikte köylerde çeşitli ritüeller için kullanılan odalar, Modern Alevilikte ise Alevi toplumunun kendilerini ifade ettikleri cemevleri kültürel belleğin aktarım mekânları olarak görülür (Koçak-Koç, 2021, 112-114).

3.1. Olumlu Hatırlama Figürleri

3.1.1. Hz. Muhammed, On Dört Masum / On İki İmam, Eba Müslim, Mehdi

Pir Sultan, kültürel belleğindeki olumsuzlukları, bunlara işaret eden hatırlama figürleri ile yeniden bilinç düzeyine çıkarmış ve bunu dile getirmiştir. Buna karşılık Pir Sultan'ın şiirinde birçok olumlu hatırlama figürü ile de karşılaşılır. Bunlar Alevilik inancı için kutsal olan din büyükleridir. Pir Sultan'ın din büyüklerinden bahsettiği şiirlerinin güzelleme ağırlıklı olduğu görülür. Pir Sultan, sözünü ettiği bu figürlere yapılan haksızlıklar ve geçmişte yaşanmış acı olaylar çerçevesinde bir şiir dünyası oluşturur. Aşağıdaki dörtlükte Pir Sultan kendisi için umutları yeşerten, kendisinde güzel duygular ortaya çıkartan tüm şahsiyetleri anmıştır.

*Arkası yok deme Şah'ın oğlunun
Zahirde batında yüz bin er vardır
On dört masum ile On İki İmam
Yanında Muhammed'le Ali vardır (Öztelli, 1985, 66).*

İran şahının Alevi Türkmenlerin dünyasında ayrı bir yeri vardır. Sebebi Alevi Türkmenlerin Osmanlı Devleti'nin mezhep ayrılığı nedeni ile kendilerini temsil edemediğini düşünmeleridir. Osmanlı Devleti içerisinde kendilerini ötekileştirilmiş hisseden Alevilerin kendi varlıkları için aradıkları kurtarıcı, Şiiliğin en önemli temsilcisi olan On İki İmam'ın soyundan geldiğine inanılan İran şahları olmuşlardır. Anadolu topraklarında yaşayan Aleviler arkalarına İran şahını bir güç olarak almışlardır. İran şahının arkasındaki güç ise Aleviliğin önemli dinî figürleridir. Pir Sultan, Şah'a olan sevgisini şiirlerinde sürekli ifade ederken, yukarıdaki şiirinde Şah'ın yalnız olmadığına, onun arkasında manevi güçlerin bulunduğu dikkat çekerek Şah'ı da yüce bir makama konumlandırmış olur. Şah'ın arkasındaki görünmez güçler On Dört Masum ve On İki İmam'dır. Pir Sultan On Dört Masum ve On İki İmam⁶ ifadeleriyle andıklarını hakkın yolunda, adaletin yanındaki isimler olarak değerlendirir ve onları yüceltir.

Pir Sultan'ın İran şahını andığı birçok şiiri vardır. Nitekim İran-Safevî Devleti ve Osmanlı Devleti arasındaki çatışma Pir Sultan'ın belleğini harekete geçiren en önemli faktörlerdir. Çünkü hatırlamak ancak hatırlama nesnesiyle ilişkili sistem mevcut ise devam eder, sistem artık geçerli değilse hatırlama figürleri de o sistemle birlikte yavaş yavaş tarihe gömülürler. Alevi toplumu hatırlama kültürü ile bir arada düşünüldüğünde, onlara hatırlamayışı teşvik eden bir sistem olduğu söylenebilir. Safevî-Osmanlı arasındaki mücadele Alevi toplumunun belleğini hep canlı tutmuştur. Pir Sultan'ın da güncel olaylar sayesinde Alevi toplumunun kültürel belleğini şiirlerine yansıttığı bir gerçektir. Başka bir deyişle kültürel bellek kendisini Pir Sultan'ın şiirinde ortaya çıkarmış, Pir Sultan'ın sanatını varlığını sürdürmek için bir araç olarak kullanmıştır.

Pir Sultan On İki İmam'dan özellikle Kerbelâ'da şehit edilen Hz. Hüseyin'i sıklıkla anar. Hz. Hüseyin'i andığı şiirlerde ilk önce ondan övgüyle dolu olumlu bir atmosferde söz ettiği ancak daha sonra dramatik olayla şiirini ağıt havasına

6 Aleviliğin temelinde On İki İmam sistemi bulunmaktadır. Bunlar Hz. Ali'den başlayıp on ikinci imam olan Mehdi'ye kadar tüm imamlardır. Daha sonra bunların başına Hz. Muhammed ve Hz. Fatıma'yı da ekleyerek günahsız, saf ve suçsuz olduklarını vurgulamak için bunların hepsini On Dört Masum olarak ele almışlardır (And, 2018, 27).

büründürdüğü dikkat çeker. Hz. Hüseyin sahip olduğu güzel özelliklerle anılır ve onun yaşadıklarından dolayı duyulan üzüntü dile getirilir.

*Muhammed Ali'nin çeşmi çırağı
Erenler yolunun gülşeni bağı
Ciğerler paresi gönül durağı
Gözlerimin nuru İmam Hüseyin*

*Bâtının sultanı mü'minler şahı
Gaib âleminin şems ile mâhu
Şah Hüseyin'im deyü ederler âhu
Matem ile zarı İmam Hüseyin (Gölpınarlı-Boratav, 2010, 97).*

Hz. Hüseyin; Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin gözünün nuru, erenler yolunun gül bahçesidir. Hakikatin sultanı, müminlerin en yücesidir. Onun acı vefatı kalabalık kitleler için ah etme zamanı, yas tutma zamanıdır. Pir Sultan Hz. Hüseyin'i güzel özellikleri ile anarken onun ölümünden duyduğu üzüntüyü de ifade eder.

Pir Sultan'ın hatırlatma figürlerinden biri de Eba Müslim olarak ifade ettiği Ebû Müslim'ül-Horasânî'dir.⁷ Pir Sultan, Ebû Müslim'i Hz. Muhammed'in, Hz. Ali'nin tecellisi olarak görür. Aşağıdaki şiirde bu açıkça görülmektedir:

*Dün gece seyrinde bir eri gördüm
Muhammed Ali'ye benzer kesimi
Yine bâtınmda bir ere sordum
Dedi bilmez misin Eba Müslim'i (Gölpınar-Boratav, 2010, 56).*

Aleviler haksızlıkların telafisi ve adaletin sağlanması için Mehdi'nin geleceğine dair umutlarını hep diri tutarlar. Hatta İran şahının Mehdi olabilme ihtimali üzerinde dururlar. Öyle ki bu durum Pir Sultan'ın şiir dünyasına da yansımıştır. Aşağıdaki şiirde Pir Sultan önce Mehdi'den söz eder ve onu On İki İmam'ın kanını alacak kişi olarak görür. Sonrasında ise Aleviler için yedi büyük şairden biri olan Nesîmî'yi anar. Tüm haksızlıklar, Nesîmî'nin başına gelenler Pir Sultan'a On İki İmam'ın başına gelenleri hatırlatmaktadır.

*Görebilsem sultanımı hanımı
Sever idim can içinde canımı
Mehdi alır İmamların kanını
Kanlar içinde Seyyit Nesîmî (Öztelli, 1985, 265).*

Rivayete göre Hurufî şair Nesîmî “ene'l-hak” motifine ve Hallac-ı Mansur'a bağlılığından dolayı derisi yüzülerek öldürülmüştür. Pir Sultan'ın, önce kurtarıcı Mehdi'yi anıp ardından Nesîmî'yi kanlar içinde tasavvur ederek onu da intikamı alınması gereken “masum”lardan biri olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Pir Sultan'ın sevgi ve saygı ile andığı tüm bu figürler onun kültürel kimliğinin parçalarıdır. Pir Sultan, onlardan söz ederek kendi kimliğini hatırlar, güçlendirir ve kültürel kimliğini

7 Ebû Müslimü'l Horasânî, Kerbelâ'nın öcünü alan büyük komutan ve din adamı olarak görülür. İran'da Emevi yönetimine karşı artan hoşnutsuzluk Ebû Müslimü'l Horasânî'nin propagandalarıyla Abbasi-Emevi savaşıma dönüşmüştür. Uzun süren bu çatışmalar Emevi halifesi II. Mervân'ın ölümüyle ve Emevi devletinin yıkımıyla sonuçlanmıştır (Yıldız, 1994, 197-199; And, 2018, 23-24). Kerbelâ'nın öcünü almış olması sebebiyle Alevilerce çok önemli ve kutlu bir yere konumlandırılır.

geleceğe taşımak için bir adım atar. Pir Sultan'ın olumlu hislerle andığı figürler, aynı zamanda onun arkasında hissettiği manevi güç olarak görülmelidir.

3.1.2. Zülfikâr, Düldül

Pir Sultan, büyük bir sevgi ve sadakatle tutunduğu dinî şahsiyetleri hatırlatan motiflerden de sıklıkla faydalanır. Bunlardan en önemlileri, Hz. Ali'nin atı Düldül ve kılıcı Zülfikâr'dır. Onları hatırladığı an kendinde güç bulan Pir Sultan, Zülfikâr'ın ve Düldül'ün hatıralarıyla geçmişe gider. Zülfikâr ve Düldül ona güzel zamanları, Hz. Ali'nin yaşadığı dönemi hatırlatan figürlerdir.

*Hazret-i Ali'yi gördüm bâtında
Zülfikar belinde Düldül altında
Erenler yanında pirlere katında
Pirim var n'eylerim dünya malını (Gölpınarlı-Boratav, 2010, 83).*

Pir Sultan, bâtında Hz. Ali'yi atı ve kılıcıyla pirlere içinde görür ve bir sonuca varır; onun bunu görebilmesinin, hissedebilmesinin sebebi tekke terbiyesiyle yoğrulmuş ve kendisini belli bir manevi mertebeye yükselmiş hissetmesidir. Bu nedenle bağlı olduğu dinî şahsiyetlerle birlikte, bir arada ve sırra ermiş olduğunu düşünür.⁸ Bununla bağlantılı olarak onun için artık dünya malının da dünyaya kavuşmanın da bir anlamı yoktur. O tamamen hakikatin peşindedir. Kılıç ve at gibi semboller, büyük bir sevgiyle bağlı olduğu Hz. Ali'nin bir parçası olması dolayısıyla Pir Sultan'ı Hz. Ali'nin içinde bulunduğu hakikate götürür.

*Ali'm istemez benliği
Yürekte tutmaz kimliği
Zülfikarın keskinliği
Zerrecesi kılıçtadır (Gölpınarlı-Boratav, 2010, 105).*

Pir Sultan'ın şiirlerinde Hz. Ali'yi adeta bir destan kahramanı gibi ele aldığı açıktır. Yukarıdaki dizelerde de tıpkı destan kahramanlarının sahip oldukları olağanüstü eşyalar gibi Zülfikâr'ın bütün kılıçlardan üstün olduğu vurgulanır.

Pir Sultan'ın şiirlerinde Hz. Ali'yi bir bütün olarak, atıyla kılıcıyla bir tablo gibi tahayyül ettiği dikkat çekmektedir. Bu tablonun ifade ettiği tüm anlatılar onun için destanlaşmış hatıralardır. O, bu destanın tüm kahramanlarını övgüyle anmak, geleceğe taşımak için çabalar. Nitekim onun şiirinin Alevi toplumunun kültürel belleğinin aktarımına destek veren araçlardan biri olduğunu söylemek yanlış olmaz.

3.2. Olumsuz Hatırlama Figürleri

3.2.1. İbn Mülcem, Muaviye, Yezîd ve Mervân

Pir Sultan, kültürel belleğin içeriğini yeniden canlandırarak adeta geçmişten yeniden sahneye koyar, acıları yeniden yaşar, haksızlığa ve zulme vurgu yapar. Olumlu hatırlama figürlerinin onda yalnızlık duygusunun azalmasına, umudun yeşermesine yönelik duygulara yol açtığı görülürken, olumsuz hatırlama figürlerinin

⁸ Pir Sultan tasavvufi bilgiyi her şeyin üstünde tutar. Tasavvufi bilgi ve bu bilgiyi elinde tutan dinî figürler, Pir Sultan için Türk kültüründe önemli bir sembol olan Kızıl Elma'nın karşılığıdır. Pir Sultan bunlara karşı içinde taşıdığı sevgiyle kendisini Kızıl Elma'ya ulaştırmış hisseder. Hatta kendisi yaşayışıyla, şiiriyle, gittiği yolla Kızıl Elma'nın kendisi olmuştur (Görkaş, 2003, 186-187).

Pir Sultan'ın benliğindeki hiddetli yönünü açığa çıkardığı görülür. Özellikle Hz. Ali ve onun ailesine haksızlık yapanlara, zulmedenlere karşı yazdığı şiirlerinde büyük bir öfke dikkat çeker. Bu şiirler yergi şiiri niteliğindedir. Pir Sultan'da belleğin yüzeyine çıkan ve yergiyle anılan hatırlama figürlerden biri Yezîd'tir. Yezîd'in Pir Sultan'ın şiirinde ön plana çıkmasının sebebi, onun oldukça dramatik bir olay olan Kerbelâ'nın hatırlama figürlerinden biri olmasıdır. Yezîd, Kerbelâ'nın dışında Hz. Hasan'ın vefatıyla ve Aleviliğin dramatik arka planını oluşturan daha birçok olayla olumsuz bir ilişki içerisinde görülmüştür. Bunlardan biri de Yezîd'in Hz. Ali'den sonra halife olan ama daha sonra Müslümanlar arasında kan dökülmesini istemediği için Muaviye ile anlaşma yolunu seçen Hz. Hasan'ın zehirlenerek öldürülmesiyle olan ilişkisidir.⁹ Pir Sultan bu olaya şiirinde şöyle yer verir:

*Hey Yezîd Muhammed Ali desene
Gönüldeki kibri kini kosana
Ağu verdin ise İmam Hasan'a
Başında kırarlar ağuş tasını (Öztelli, 1985, 265).*

Pir Sultan'ın Hasan'ın zehirlenmesinden sorumlu tutulan Yezîd'e karşı olağanüstü bir öfke ile dolup taşması ve adeta geçmişe dönerek ondan intikam alma arzusuyla yanıp tutuşması dikkat çeker. Bu, Pir Sultan için bir yüzleşme fırsatıdır. Şiirinde haksızlığın hesabını sorarak kendince intikam almak ister. Yezîd, Pir Sultan'ın pek çok şiirinde bir hatırlama fonksiyonu üstlenmektedir. Yezîd'in zaman zaman tek bir kişiyi değil, Alevi inancının bağlı olduğu tüm değerlere düşmanlık edenleri karşılayan bir sembol olduğu görülmektedir. Bunun bir örneği aşağıdaki dizelerdir.

*Didar ile muhabbete doyulmaz
Muhabbetten kaçan âşık sayılmaz
Yezîd üflemeyle çırağlar sönmez
Tutuşunca yanar aşkın çırası (Gölpınarlı-Boratav, 2010, 84).*

Şiirin genel içeriği bir sevda şiiri gibi görünmekle beraber Pir Sultan'ın şiirin ilk dörtlüğünde “*Ben bu derde kande çare bulayım/ Meğer Şah elinden ola çaresi*” (Öztelli, 1985, 218) sözleriyle yine Alevilik inancına ait motiflerden yararlandığı görülür. Dolayısıyla burada Didar ile Alevilik için önemli dinî şahsiyetlerden söz edildiği, Yezîd ile de tüm düşmanlık edenlerin kastedildiği söylenebilir. “Yezîd” figürü özelinde düşmanların tüm zulümlerine rağmen ateşlerin sönmeyeceği, inanç ve ilahi sevgi ateşinin yanmaya devam edeceği anlatılmak istenmektedir. Bir başka şiirde ise Yezîd'in ancak elinde zülfikâr kılıcıyla Hz. Ali tarafından yenilgiye uğratılabileceği vurgulanır.

*Tâlib olmayınca yaram sarılmaz
Mürşid olmayınca pire varılmaz
Yüz bin asker olsa Yezîd kırılmaz
Eli Zülfikarlı Al' olmayınca (Gölpınarlı-Boratav, 2010, 73).*

Pir Sultan'ın belleğinden şiirlerine dökülen bir başka figür de Muaviye bin Ebu Süfyan'dır.

⁹ Anlatılara göre hilafeti Muaviye'ye bırakmasına rağmen varlığı Muaviye'yi korkutan Hz. Hasan, Muaviye ve oğlu Yezîd'in aklını çeldiği Ca'de bint Eş'as b. Kays tarafından zehirlenerek öldürülmüştür (Fırlı, 1997, 282-285).

*Pir Sultan ne güzel bulmuş yerini
Ben pirime kurban verdim serimi
Muaviye oğlu Mülcem soyunu
Sürülün dergâhtan der İmam Hüseyin (Öztelli, 1985, 124).*

Yezîd'e karşı yönelttiği suçlamalardan, babası Muaviye'ye ve hatta Hz. Ali'nin katili İbn-i Mülcem'e de (Fıġlalı, 1999, 220) pay vermeyi unutmaz. İbn-i Mülcem'le aynı zihniyete sahip olduğunu düşündüğü Muaviye de Yezîd kadar zulmün sorumlusudur. Pir Sultan'ın belleğinden süzülen, Yezîd, Muaviye ve İbn Mülcem kadar nefretle anılan olumsuz hatırlama figürlerinden biri de Mervân'dır.¹⁰ Mervân'ı, Kerbelâ'nın sorumlularından biri olarak gördüğü için şiirinde ondan adeta öç almaktadır.

*Pir Sultan tâlib devirir
Mervân'ın külün savurur
Yedi kat bârû çevirir
Ali anda saklar bizi (Gölpınarlı-Boratav, 2010, 81).*

Pir Sultan, sözleriyle Mervân'dan öç alırken arkasında Hz. Ali'nin manevi bir dayanak olarak bulunduğunu da bilir. Bu noktada aslında Pir Sultan, mevcut kederi geçmişin motifleriyle yenmeye çalışmaktadır. Mervân, şairin döneminde Aleviliğin karşısında duran tüm güçlerdir. Pir Sultan ve onun gibi bu düzenin karşısında duranlar ise Hz. Ali'nin yedi kat kale duvarı gibi manevi şahsiyeti tarafından bir haleyle çevrilerek korunmaktadırlar. Fantastik sayılabilecek bu düşünce yapısının Pir Sultan'ın aidiyet duygusuna destek olduğu açıktır.

3.2.2. Kerbelâ, Ağu, Kan, Kara, Zehir

Hatırlama eylemi yalnızca kişiler üzerinden gerçekleşmez. Zaman zaman mekân, durum, hissiyat, duygu ve düşünceler de belleği harekete geçirir. Alevi toplumunun en önemli hatırlama mekânlarından biri Kerbelâ'dır. Kerbelâ, coğrafi bir konum olmaktan ziyade yaşanan dramın kendisi olarak düşünülür.

*Gece gündüz arzumanım Kerbelâ
Gidelim gaziler İmam aşkına
Serden başka benim sermayem yoktur
Verelim gaziler İmam aşkına (Öztelli, 1985, 80).*

Pir Sultan'ın belleğinde Kerbelâ olayının¹¹ ayrı bir yeri vardır. O, Hz. Hüseyin ve yakınlarının başına gelenleri Aleviliğin ortaya çıkışında etkili olan tüm olay ve kişilerle bağlar ve Kerbelâ'yı bir üst drama olarak ele alır. Onun için Alevi toplumunun yaşadığı tüm acı olaylar ayrı bir Kerbelâ'dır. Yüzyıllardır devam eden bir zulüm söz

10 I. Mervân Emevi halifelerindendir. Emevi halifelerine biat etmek istemeyen Hz. Hüseyin ve taraftarlarına karşı tavrı almıştır (Aycan, 2004, 225-227). II. Mervân ise Ebü Müslim-i Horasâni'nin bir araya getirdiği Şiiiler ile savaşmış ve yenilmiştir (Kurt, 2004, 227-229). Bu nedenle Alevi topluluklarca her iki Mervân da sevilmmez ve haksızlığın kaynakları olarak görülürler.

11 Hz. Hüseyin taraftarları, uzun zamandır hilafetin Hz. Hüseyin'in hakkı olduğu düşüncesiyle, onun hilafeti elde etmesini beklerken, halife Muâviye b. Ebü Süfyân hilafeti oğlu Yezîd'e devretmiştir. Kûfelilerden kendisine biat etmek istediklerine dair haber alan Hz. Hüseyin hemen yola çıkmış ancak Kûfeliler Hz. Hüseyin yoldayken kararlarından dönmüş ve ona biat etmekten vazgeçmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Hüseyin yanında az sayıda taraftarla Yezîd'in oluşturduğu çember içinde çölde kalmış, susuz ve zor günler geçirerek onuncu gün şehit edilmiştir.

konusudur. Kültürel belleğinde taşıdığı kodlar onun mevcut duruma ve mekâna aidiyet duygusu geliştirmesini engellemiş, hep bir adalet arayışı ve hasretle yoğrulmasına neden olmuştur. Bu nedenle şiirlerinde bir ait olamama duygusu hissedilir. Şiirleriyle oluşturduğu toplumsal birlik sayesinde aidiyetini geliştirmek ister. Pir Sultan'ın aidiyet arayışı aşağıdaki şiirde daha net görülmektedir.

*Biz bunda bülbüllük eylemeyiz
Gülistan kuşuyuz güle gideriz
Bizim kıymatımız bunda bilinmez
Kıymatımız bilen ile gideriz*

*Ne davam var benim şu eller ile
Benim davam Hak ehli kullar ile
Kerbelâ'ya giden abdallar ile
İmam Hüseyin'e bile gideriz (Öztelli, 1985, 362).*

Pir Sultan, aidiyet duygusu geliştirememesinin sebebini kendisine kıymet verilmemesi olarak açıklar. Kendisini On İki İmam'la, onları seven Alevi toplumuyla özdeşleştirir ve ancak onların yanında mutlu olacağına inanır. Onun meselesi bulunduğu yerle ilgili değildir. O Kerbelâ'ya gidenlerle bir olmak ister. Kerbelâ zaman zaman şiirine başka motiflerle yansır. Susuzluk bunlardan biridir.

*Göl içinde çarhı döner
Susuzluktan bağı yanar
Müminler secdeye iner
Seyir var seyir içinde (Öztelli, 1985, 82).*

Kerbelâ'nın en dramatik noktalarından biri Hz. Hüseyin ve yanındakilerin çölde adeta bir çember içine alınmaları ve su kaynaklarına erişimlerinin engellenmesidir. Böylece Hz. Hüseyin ve yakınları on gün sürecek bir susuzlukla karşı karşıya kalmışlardır. Bu, Pir Sultan'ın belleğinde yer etmiş hatırlama figürlerinden biridir. Susuzluk gibi zehir de adaletsizliği, zulmü simgeler. Hz. Hasan'ın zehirlenerek şehit edilmesi Pir Sultan'ın kültürel belleğinden sıklıkla şiirine süzülür.

*Kast ettiler imamların soyuna
Zehirler kattılar Hasan ma'yna
Kefenini âb-ı zemzem suyuna
Bandurdılar Şah-ı Merdan Ali'yi (Öztelli, 1985, 96).*

Pir Sultan'ın zaman zaman renk sembolizminden faydalandığı ve olumsuz çağrışımlara sahip olan renkleri belleğindeki olumsuz hatıralarla birleştirdiği görülür. Şiirlerinde kara olarak geçen siyah rengi, Pir Sultan'ın sembolik anlamından yararlandığı renklerden biridir.

*Talipler almayan akça fayizi
Münkirin dünyada karadır yüzü
Müslim bacılar geymeyin kırmızı
Söyleyen Muhammet dinleyen Ali (Gölpınarlı-Boratav, 2010, 221).*

Pir Sultan bu şiirinde doğrudan geçmişe atıfta bulunmamış ancak geçmişin sembolleriyle gününü değerlendirmiştir. Aleviliğe gönül vermiş kişileri, bu yoldan

medet uman talipleri haram para konusunda uyarmakta ve taliplerin karşısında yer alan inkârcıları kara yüzlü olarak betimlemektedir. Birçok kültürde olumsuzun sembolü olan siyah renk Alevilik inancına zıtlık teşkil eden her varlığı betimlemek, özellikle de ehl-i beyte düşmanlık edenleri tanımlamak için kullanılır. “*Pir Sultan’ım sevdiğine ağlasın/ Yezîdler başına kara bağlasın*” dizelerinde yine kara rengin olumsuzluğu ön plana çıkarılmış ve Yezîd ile ilişkilendirilmiştir. Hz. Ali ve oğulları Pir Sultan’ın sevdikleridir. Pir Sultan onlara ağlarken “Yezîdlere” düşen ise yaptıkları kötülüğün farkına vararak başlarına kara bağlamaktadır. Pir Sultan yukarıdaki şiirinde Müslüman kadınları ise kırmızı giymeleri konusunda uyarmaktadır. Çünkü kırmızı renk kanı, zulmü, ölümü, başı kesilen Hz. Hüseyin’i hatırlatmaktadır.

Kırmızı renk gibi, Pir Sultan’ın Hz. Hüseyin’in başının kesilmesiyle kodladığı kan da olumsuz bir hatırlama figürü olarak şiirlerde yer alır.

*Gelin canlar bir olalım
Münkire kılıç çalalım
Hüseyin’in kanın alalım
Tevekkeltü taâlâllah (Gölpınarlı-Boratav, 2010, 55).*

İntikam ateşiyle yanıp tutuşan Pir Sultan, Hz. Hüseyin’in kanının kutsallığının bilincindedir. Onun adaletsiz düzende akıtılan kutsal kanı, öcü alınması gereken bir semboldür. Ayrıca kan insan bedenine hayat veren bir madde olması sebebiyle zaten çok önemli iken, geleneksel kültürlerde dinî şahsiyetlerin ve hatta ilahi güçlerden kut aldıklarını düşündükleri yöneticilerin kanının kutsal olduğuna inanma eğilimi vardır. Pir Sultan da Hz. Hüseyin’in kutsal kanının akıtulmasını bir kez daha hatırlayarak büyük bir hınçla dolar ve hayalinde intikama kalkışır.

Kırmızıya benzer bir olumsuz çağırışımı da sarı renk yapar. Sarı rengin Eski Türk kültüründeki ateşle ilgili bazı ritüellerde hastalıkla yorumlandığı bilinmektedir (Inostrantsev, 1995, 45-47). Alevi kültüründe ise sarı renk Hz. Hasan’ı temsil eder. Sarı rengin Hz. Hasan ile ilişkisi, eski Türk kültüründeki anlamına dayandırılır (Ocak, 2000, 244-245). Hz. Hasan’ın zehirlenmesi ve uzunca bir zaman hasta yattıktan sonra can vermesi bu ilişkiyi açıklamaktadır. Pir Sultan’ın şiirinde de Hz. Hüseyin’in başının kesilerek öldürülmesiyle ilgili olan kırmızı ve Hz. Hasan’ın zehirlenerek öldürülmesini simgeleyen sarı bir arada kullanılır.

*Başına bağlamış aldır valası
Aldı beni kaşlarının karası
Hasan ile Hüseyin’in anası
Dost beni gönder de var andan ağla
Başına bağlamış al ile sarı
Arkamuzca etme ah ile zarı (Gölpınarlı-Boratav, 2010, 202).*

Pir Sultan, Hasan ile Hüseyin’i annesi Hz. Fatma’nın başına bağladığı al ve sarı örtülerle anımsar. Al örtü, Hüseyin, sarı ise Hasan’dır. Tüm bu olumsuz çağırışimler yapan hatırlama figürleri Pir Sultan’ın şiirini besleyen Alevi toplumunun kültürel belleğine aittir. Pir Sultan onları şiirine dökerek Alevi toplumunu bir arada tutan yüzlerce yıllık matemi taze tutar, kendi aidiyetini pekiştirerek aynı zamanda travmatik kültürel geçmişiyle hesaplaşmanın yollarını dener.

Sonuç

Pir Sultan için şiirlerinde hatırlama figürleri yoluyla açığa çıkan kültürel bellek, geçmişin yeniden kurulması ve haklı ile haksızın yeniden teraziye konulması için olanak tanır. Pir Sultan'ın şiirine yansıyan hatırlama figürlerinin birçoğunun olumsuz çağrışımları vardır. Çünkü Alevilik inancının temelinde adaletsizlik karşısındaki acı ve gözyaşı yer almaktadır. Bu nedenle kültürel bellekteki tüm figürler aslında bir türlü gerçek adaletin sağlanamadığı zor zamanlara aittir. Pir Sultan'ın belleğinde bu figürler duygu yönünden olumlu ve olumsuz olarak ikiye ayrılabilir. Olumsuz figürler, Pir Sultan'ın adaletsizliğin başı olarak gördüğü dinî şahsiyetlerdir. Bunları adeta yeniden sahneye getirerek onlara hesap sorar. Pir Sultan'ı bu hesaplaşmaya iten, ondaki kültürel belleğin yüzeye çıkmasına sebep olan yaşadığı dönemin siyasi ve toplumsal şartlarıdır. Olumsuz figürlerin yanı sıra Hz. Muhammed, On İki İmam, Eba Müslim gibi figürler Pir Sultan'ın olumlu duygularla andığı ve haksızlığa uğradıklarına inandığı dinî şahsiyetlerdir. Pir Sultan, onların manevi gücünü arkasında hissetmektedir.

Pir Sultan sanatını aracı ederek tüm hatırlama figürlerini karşı karşıya koyar, geçmişle yüzleşir ve bir hesaplaşma denemesi yapar. Aynı zamanda geçmişi adeta yeniden kurmaya çalışır. Yüzleşme ve hesaplaşma geçmişin yeniden kurulduğu yeni sahnede gerçekleşir. Yeni sahne Osmanlı Devleti bürokratlarının ve dönemin Alevi zümrelerinin de bulunduğu bir sahnedir. Her iki taraf da geçmiş figürlerin olduğu sahnede buluşturularak bir yüzleşme ve hesaplaşma yoluna gidilir. Bunların yanı sıra Pir Sultan'ın kültürel belleği vasıtasıyla gündeme getirdiği tüm kadim ve yeni olayların aynı zamanda toplumsal hafızayı güçlendirdiği, grup kimliğini sağlamlaştırıldığı ve varlığını acı ve haksızlıklarla bağdaşık hisseden Alevi toplumunun duygu ve düşüncelerine şiir yoluyla tercüman olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir.

Kaynaklar/References

- And, Metin. *Ritüelden Drama Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Aycan, İrfan. "Mervân I". *İslam Ansiklopedisi*. 29/225-227. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Başgöz, İlhan. Pir Sultan Abdal ve Pir Sultan Abdal Geleneği. *Sabahattin Eyuboğlu Pir Sultan Abdal kitabına Önsöz*. İstanbul: Cem Yayınları, 1977.
- Bilgin, Nuri. *Kimlik İnşası*. İzmir: Aşina Kitaplar, 2007.
- Bilgin, Nuri. *Tarih ve Kolektif Bellek*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2013.
- Boyer, Pascal. "Anlatı Ne İşe Yarar? Hatırlamanın Biliş ve Kültürle İlgili İşlevleri". çev. Yonca Aşçı Dalar. *Zihinde ve Kültürde Bellek*. haz. Pascal Boyer, James V. Wertsch. 5-36. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015.
- Camus, Albert. *Başkaldıran İnsan*. (çev. Tahsin Yücel). İstanbul: Can Yayınları, 2017.
- Connerton, Paul. *Toplumlar Nasıl Anımsar?* çev. Alaaddin Şenel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Douwe, Draaisma. *Yaşlandıkça Hayat Neden Çabuk Geçer Belleğimiz Geçmişimizi Nasıl Şekillendirir*. çev. Gürol Koca. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Hasan". *İslam Ansiklopedisi*. 16/ 282-285. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "İbn Mülcem". *İslam Ansiklopedisi*. 20/ 220. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Gölpınarlı, Abdülbaki-Pertev Naili Boratav. Pir Sultan Abdal. İstanbul: Derin Yayınları, 2010.
- Görkaş, İrfan. "Pir Sultan'ın Kızıl Elma İmgesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 25, 2003, 177-187.

- Gündoğan, Ali Osman. *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. İstanbul: Öteki Yayınları, 2018.
- Halbwachs, Maurice. *Kolektif Bellek*. çev. Zuhâl Karagöz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019
- Halbwachs, Maurice. *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*. çev. Büşra Uçar. Ankara: Heretik Yayınları, 2016.
- İnostransev, K. “Eski Türklerin İnançları Hakkında Birkaç Söz”. çev. Abdülkadir İnan. *Belleten* 14/53 (1950), 45-47.
- Koçak, Aynur-Almira Koç. “Kültürel Bellek Mekânı ve Cemevleri: Garip Dede Cemevi Örneği”. *Sosyal Bilimler Işığında Doğa, İnsan, Toplum ve Kültür*. Ed. Mustafa Aça, M. Ali Yolcu. 97-117. Çanakkale: Paradigma Yayınları, 2021.
- Kurt, Hasan. “Mervân II”. *İslam Ansiklopedisi*. 29/227-229. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Nora, Pierre. *Hafıza Mekânları*. çev. Mehmet Emin Özcan. Ankara: Dost Kitabevi, 2006. Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. “Teberrî”. *İslam Ansiklopedisi*. 40/214-215. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Öztelli, Cahit. *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım, 1985.
- Ricoeur, Paul. *Hafıza, Tarih, Unutuş*. çev. Mehmet Emin Özcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Traverso, Enzo. *Geçmiş Kullanma Kılavuzu Tarih, Bellek, Politika*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Versus Yayınları, 2009.
- Ulusoy Aranyosi, Ezgi. *Türkçe Edebiyatta Kolektif Belleğin Yansımaları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Ebû Müslim-i Horasânî”. *İslam Ansiklopedisi*. 10/ 197-199. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Winter, Jay. “Tarihçiler ve Bellek Mekânları”. çev. Yonca Aşçı Dalar. *Zihinde ve Kültürde Bellek*. haz. Pascal Boyer, James V. Wertsch. 321-343. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015.

ORTA ASYA HALK HEKİMLİĞİNDE DUA, VİRD VE ZİKİR¹

PRAYER, VIRD AND ZIKR IN CENTRAL ASIAN FOLK MEDICINE

ZUBAIDA SHADKAM  

Sorumlu Yazar/Correspondence

UMIT KYDYRBAYEVA  

OMIR TUYAKBAYEV  

Öz

Türk dünyasının hem tarihi hem coğrafyası açısından önemli ve büyük kısmına ışık tutan Arap harfli, tarihi Türkçe metinlerin gün ışığına çıkarılması ve incelenmesi Türkoloji çalışmaları için büyük önem arz etmektedir. Özellikle Türk tıp tarihi incelemelerinde Orta Asya’da yazılmış tarihi metinleri bulup incelemek, atılması gereken önemli adımlardan biridir. Zira bir toplumun sağlık ve hastalık anlayışı, sahip olduğu ve yaşadığı kültür değerlerinden ayrı düşünülmemektedir. Türk kavimlerinin kültürü, İslam anlayışı ile hayat felsefesini yansıtan Yesevilik ve tasavvufi görüş bu değerlerden biridir. Ruh ve beden sağlığı için önemli bir eylem olan dualar ve virdler Yesevilik tarikatının temel unsurlarındandır. Bu doğrultuda XVI. yüzyıl’da Köşkücü Han’ın sarayında Baş Hekim olan Sultan Ali Tabib Horasani tarafından Çağatayca yazılmış “Destür’ül -‘İlâc” adlı yazma eseri bu çalışmada ele alınmaktadır. Metinde, çeşitli hastalıkların tedavisinde kullanılan ilaçlar ve klasik yöntemlerin yanı sıra çeşitli dualar ve ritüellerin de kullanıldığı görülmektedir. XVI. yüzyıl Orta Asya’sında yazılmış olan bu klasik ve geleneksel tıp kitabında yer alan çeşitli hastalıkların tedavi yöntemleri ve ilaçlar ile kullanılan duaların işlevi ve sebepleri örnekler ile açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmada duanın anlamı, önemi ve geleneksel tıpta yani halk hekimliğindeki etkisine, aynı zamanda çeşitli ilmi yayınlardan derlenen yerli ve yabancı kaynaklar temelinde tıbbi tedavinin yanında destekleyici, yardımcı bir güç, yöntem olduğuna; dua temelinde kullanılan manevî tedavinin önemi, psikodinamiği Türk kültüründe hâlâ güncelliğini koruduğuna; manevî değerlerimiz ile tasavvufi görüşlerimizin unutulmamasında önemli rol oynadığına vurgu yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türklerde Geleneksel Tıp, Manevi Tedavi, Dinî Ritüeller, Yesevilik, Tarihi Tıp Metinleri.

Abstract

It is of great importance for us to unearth and examine such Turkic texts, which are important both in terms of history and geography of Turkic world and shed light on a large part of it. Finding and examining historical texts written in Central Asia is one of the important steps to be taken, especially in Turkic medical history studies. One of these values is the reflection of Yesevilik and Sufism, which reflects the culture, Islamic understanding and philosophy of Turkic tribes’ life, in prayers and virds, which are important actions for mental and physical health. The manuscript “Dastür al-‘İlâj” written in the Chagatai language by Sultan Ali Tabib Khorasani, who was chief physician in palace of Kyoskunju Khan of 16th century, is discussed. In the text, various prayers and rituals are used in addition to the drugs and classical methods used in the treatment of various diseases. In this classical and traditional medicine book written in the 16th century Central Asia, the treatment methods of various diseases, its functions and reasons of prayers used with drugs will be explained with examples. In the study, the meaning and importance of prayer and its effect in traditional medicine, that is, in folk medicine, as well as the fact that it is a supportive and auxiliary power and method besides medical treatment on the basis of domestic and foreign sources compiled from various scientific publications, the importance of spiritual treatment used on the basis of prayer, its psychodynamics are still up-to-date in Turkic culture. It has been emphasized that our spiritual values and mystical views play an important role in not being forgotten.

Keywords: Traditional Medicine In Turks, Spiritual Treatment, Religious Rituals, Yesevilik, Historical Medical Texts.

1 Makale AP09259326 ‘Dastür Al-‘İlâj’ – Bozkır Tıp Kaynağı adlı araştırma projesi kapsamında yayına hazırlanmıştır.

Giriş

İnsanoğlu yaradılışından beri beslenme, giyinme, yağmurdan, sıcaktan ve soğuktan korunma gibi sorunlarını çözmek için mücadele ettiği kadar hastalıklarını da tedavi etmek için hep arayışta bulunmuş ve çeşitli yöntemlerin kullanılması günümüzde tıp olarak bildiğimiz ilmi ortaya çıkarmıştır. Bu da hastalıkların tedavisinin, yani tıbbın insanoğlunun tarihi kadar eski olması demektir. Amaç aynı olmasına rağmen, yeryüzündeki çeşitli (ırk, din, dil) toplumlar kendine özgü yollar ve araçlar icat ederek sağlıklı olmaya ve hayatta kalmaya çalışmışlardır. Çünkü her toplumun sağlık ve hastalık algısı ait olduğu kültür sistemi çerçevesinde gelişir.

Uluslararası halk hekimliği araştırmalarında geleneksel tıp tedavisi, araç ve yöntemleriyle bir bütün olarak ele alınmaktadır. Geleneksel tıp; doğal, ekonomik ve sosyal durumlarla yerleşik bölgelerin sağlık merkezlerinden uzakta olması nedeniyle belli hastalıkların yayılma düzeyini belirtmektedir. Aynı zamanda komşu ülkeler arasındaki geleneksel ve kültürel ilişkilerin sıklığının genelden özele belirlenmesine ve açıklanmasına da olanak sağlamaktadır (Shadkam vd, 2021, 185).

İnsanlar sosyal ve psikolojik olarak dualardan ve beddualardan etkilenirler, bu çerçevede alkışları din ve büyü ile ilişkilendirerek “sözlü bir etkileme aracı” olarak kullanmaktan kaçınmamışlardır. Bu, ilk insanların tabiat olaylarını kendi istekleri doğrultusunda yönlendirme amacıyla yaptıkları bir uygulamadır. Zamanla bu sözlü kalıplar “dinî anlamdaki duaların kapladığı alanın içine girerek büyüsel mahiyetlerinden sıyrılmışlardır” (aktaran Shadkam-Demren, 2017, 179-188). Böylelikle, sözlü uygulamalar ve sözlü kalıplara kutsallık kavramı da yüklenmiştir.

Çeşitli sebeplerle hastalığa tutulanlar doktora gidemedikleri takdirde, bitkilerin kök, yaprak, çiçek ve tohumlarından ilaçlar yapmak, yatırları ziyaret etmek, muska yazdırmak veya bir ocaklıya başvurmak gibi tedavi usullerine müracaat ederler. Bu tabii ilaçlar, dinî veya sihrî uygulamalar zengin halk hekimliğimizi meydana getirir (Duvarcı, 1990, 34). Bu bağlamda, kişi hasta olduğu zaman doktora gitmesine rağmen hastalıktan, kötü enerji ve nazardan korunduğunu düşündüğü için ek bir korunma eylemi olarak nazar otu (Kazakçada adraspan) tütürür; soğuk algınlığında kuyruk yağını (koyun) eritip vücuduna sürer. Böylece zamanla, halk hekimliği, toplumun maddi-manevi ve kültürel tecrübelerinin birikimi hâline gelir.

“Kur’an’a göre ilmin kaynağı, ezeli ve ebedî sahibi Allah’tır. *Allahû a’lem bi’s-sevab* sıfatıyla ilmînden istediğine istediği kadar veren O’dur [Bakara, 255]. Bu sebeple insanın edindiği bilgiyle mutlak otorite olmayacağı, her zaman yanılabilceği görüşü benimsenmiş, âlimler eserlerinin sonuna şu klişeleşmiş cümleyi yazmışlardır: *Allahû a’lem bi’s-sevab* (Doğrusunu Allah bilir.)” (Bayat, 2016, 194).

Bu ifadenin tarihi Türkçe metinlerde gerek metin içerisinde gerek metnin sonunda bitiş cümleleriyle beraber kullanıldığını görebiliriz. Özellikle tıp metinlerinde hekimler uyguladıkları tedavilerden ve kullandıkları ilaçlardan sonra bu ifadeyi mutlaka dile getirmişlerdir (Bu ifade *Destûr’ül - ‘Îlâc* metninin 26a, 28b, 33b sayfalarında görünmektedir).

“Ağızdan çıkan sözün içselleştirici gücü, özel bir şekilde varlığın en yüksek sorunu olan kutsallıkla bağlantılıdır. Hemen her dinde söylenen söz, ayinlerin ve duaların ayrılmaz parçasıdır. Belli başlı dünya dinleri, kutsal deyişlerini zamanla yazıya dökerek

sağlamlaştırmış ve kutsal kitaplar yaratmıştır. Ancak pek çok dinî gelenek bugün metinlerde olsa bile, sözlü geleneğin üstünlüğü metinlerden kolaylıkla anlaşılabilir” (Ong, 2014, 93).

Namaz, tövbe, yalvarış ve duada Yaradan’dan istenilen dile getirilip, sözlere döküldüğünde bir güç ve dinamiği olduğu düşünülmektedir. Bu yüzden dua ve yalvarış edebî, dinî, felsefi, irfanî, sosyolojik ve halk tıbbı gibi birçok alanda çeşitli örnekler ve ritüeller ile karşımıza çıkmakta ve birçok uzman tarafından incelenme ve araştırma konusu olmaktadır (Eren, 2017; Kırlangıç, 2014; Bayam, 2020; Aagyle, 2006; Horozcu, 2010).¹

Çalışmamızda dua, zikir ve vird olgusunun dinî uygulamadan sağaltıcılık ve şifacılık maksadında da kullanılmasına, örf, adette ve gelenekteki önemine dikkat çekilmektedir. Çeşitli yerli ve yabancı kaynaklar, yazma eserler ve tarihi metinlere dayanarak elde edilen verileri derleme, değerlendirme, çevirme ve tahlil etme yöntemine başvurulurken karşılaşılan terim ve sözcüklere de açıklık getirilmiştir. Ayrıca, Halkbilim, Din felsefesi ve Din psikolojisi konularındaki yöntemler ve görüşler de dikkate alınmıştır.

1. Dua ve Duanın Gücü

“Dua kelimesi, ‘çağırarak, seslenmek, istemek: yardım talep etmek’ manasındaki *da’vet* ve *da’va* kelimeleri gibi mastar olup ‘küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya vaki olan talep ve niyaz’ anlamında isim olarak da kullanılır. Ayrıca Allah’a sunulacak talepleri sözlü veya yazılı olarak dile getiren metinlere de dua denilir. İslam literatüründe ise, Allah’ın yüceliği karşısında kulun aczini itiraf etmesini, sevgi ve tazim duyguları içinde lütuf ve yardımını dilemesini ifade eder” (Cilacı, 1994, 529). Sınırlı, sonlu ve âciz olan varlığın sınırsız ve sonsuz kudret sahibi ile kurduğu bir köprü olan duanın amacı insanın Allah’a halini arz etmek ve ona niyazda bulunmaktır. Dua kul ile Allah arasında bir diyalog anlamı taşır. Bu yüzden insan hiçbir zaman duadan uzak kalmamıştır. Anlatım biçimi ve muhtevasına göre en yaygın dua türleri; yalvarma, yakarma ile şükür ve hamd etme türleridir.

Son zamanlarda en önemli bilimsel araştırmalarda yer alan dua ile terapinin alternatif bir yöntemden ziyade diğer tedavilerin tamamlayıcısı olduğu da unutulmamalıdır.

“Carrel Alexis’e göre Batı insanı görüşünde akıl aşktan daha yüksek konuma sahiptir. Bilim gelişirken din geri çekilir, zayıflar. Akıl ve beyni destekleyip güçlü ederken, maneviyat ve ahlak, irfan geri ve zayıf kalır. Bu üstün ve derin içgüdülerin (garîze) zayıf kalması modern insanı kör eder ve onun toplum yapısında layık bir üye olma şansını almaktadır. İnsan kişiliği ve fitratını geliştiren ve takviye eden manevî güçlerin canlandırılması ve geliştirilmesi çok önemlidir. Bu manevî güçlerin arasında tozlar altında unutulmuş olanı irfanî ve dinî duygulardır. İrfanî duygular genelde yalvarış, yakarış yani duada tecelli eder. Neticede dua net ve açık manevî ve ruhsal bir olgudur. Dua aslında

1 Eren M. “Anadolu sahası masallarında dua Motifi” *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, 58, Erzurum 2017, 355-375; Kırlangıç H. “Mesnevi’de Dua”, *Mevlâna Araştırmaları Derneği*, 2014 <http://mevlanader.com/mesnevide-dua/>, Bayam E. G. “Analitik Din Felsefesinde Bir Problem Olarak Dua”. *Felsefe Dünyası Dergisi*. Sayı: 71. 2020, 155-180, Michel Aagyle “İbadet ve Dua (çeviri)”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Cilt:1- sayı:21/ 317-338. 2006, Horozcu Ü. “Din Psikolojisi Açısından Dünyevi İstek Duaları” (Doktora tezi), *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı*, 2010.

ruhun dünyanın maddi olmayan merkezine çekimidir. Genelde dua yalvarma, yakarma, isteme, dilemektir, bazen de aydınlanma, anlama, bütün hissiyattan uzak bir iç huzurun durumudur. Kısacası dua, ruhun Allah'a ulaşmasıdır, ya da nihayetinde insanın görünmeyen üstün varlık yaradan ve mutlak güç olan Allah ile iletişiminin göstergesidir. Duada kalp Allah'a cezp olur. Duanın olduğu yerde akıl ve ifade âciz kalır. Çünkü dua aşka uçarken en yüksek zirveyi aklın karanlık gecesinde bulur" (aktaran Shariati, 1362/1984, 11-13).

Ali Shariati de Alexis Carrel gibi duanın temelini yoksulluk ve aşktan kurulduğunu söyler. Dua eden kişinin Allah'tan istekleri vardır; kişi borcunun ödenmesini, hastalığının şifa bulmasını, yolcusunun sağ salım dönmesi ya da makam ve mülkünün yükselmesini istemektedir. Bu tür dualar genel olarak halk arasında en yaygındır. Bir başka grup insan var ki Allah'a aşk ile taparlar, onunla konuşmaktan, karşısına durup dertleşmekten zevk alırlar. Bunlar irfan sahibi insanlardır (Shariati, 1362/1984, 5). Kazaklar arasında bilinen bir hikâyede:

Eski zamanda hayvan güdümü ile uğraşan, dağın başında tek başına yaşayan bir adam varmış. Hak dinini duymuş ve kalben inanmış ancak İslam dininin öğretilerini detaylı anlatan, tanıtan kimse yokmuş etrafında. Allah'ın varlığını, birliğini, Yaradan'ın azameti karşısında kulluk ve hakirliğini tüm samimiyeti ile idrak eden bu kişi; ak koyunun kellesi, kara koyunun kellesi, ben de bir Qudaydın (Hudanın) Pendesi (bende)² sözleriyle Allah'a yakarmayı gece gündüz dilinden eksik etmiyormuş ve öldüğünde cennete gittiği anlatılıyor.

Hoca Ahmet Yesevi hikmetlerinde de:

"Hak yadını aittin koşgil revşen kılar, Zakir yadını aitsa içi nûrğa dolar", "Tili, koşgli siper birlan zâkir bolup, üç yüz altmış damarları kan ile dolup. Yaz, kışın bülbülleri hiç dinmeden, özlemle daldan dala konar dostlar", "Dervişlerin her bir sözi derde dermân, Dervişlerin İhlâsız olanlarını sevmez subhân. İhlâsız olan bî-adaplar yolda kalgan, dervişlerin ayağının toprağı mı olsam?", "Dertsiz adam bende değil bunu anla, aşksız adam hayvân cinsinden olduğunu bil. Koşlilerinde dert olmayanlar bana ağlasın, giryânlara has aşkı mı reva kıldım" (Auesbayeva vd., 2020, 18, 63, 70).

Burada Allah ile kulu arasında samimiyet ve halis duygunun her şeyden önce geldiği anlatılmaktadır.

Yesevilik görüşünde Allah'a yapılan dua, zikir, yalvarış sözlerinin taşıdığı güç ve enerji, sorunları ve hastalıkları çözen deva ve şifa gibi algılanıyorsa, günümüz araştırmacıları da bu görüşü çeşitli yöntemlerle anlatmaktadırlar. Ong'a göre (2014, 47-48) "Sözlü kültürlerde insanların, büyük bir olasılıkla evrensel olarak, kelimelerin büyümlü bir güç içerdiğine en azından bilinç dışında inanmaları; kelimeleri zorunlu olarak söylenen, seslendirilen ve dolayısıyla bir güç tarafından harekete geçirilen şeyler olarak algılamalarıyla ilintilidir". Kazakçadaki; söylenen söz atılan ok gibi; hayır söz söylemek veya işitmek rızkın yarısını kazanmak gibidir; dayak eti söz kemiği keser, ağzı devalı kişi gibi kalıp sözler Kazaklarda sözlü ifadenin gücünü anlatmaktadır.

3. Bilimsel Araştırmalarda Halk Tıbbı ve Dua

Tedavide duanın kullanılması Müslümanlar arasında daha anlaşılır ve benimsenmiş bir durumdur. İslam'ın dinî öğretilerinde de Müslümanların ilahi tevekküle ve medede başvurularında ısrar edilmektedir.

2 Farsçada / بنده bende- kul, köle demektir. Bk: <https://dekhoda.ut.ac.ir> (Erişim: 10.09.2022).

Dua ve inanç ile ilgili konular genellikle dinî konular olarak bilindiği için, onunla ilgili yapılacak araştırmaların da en çok ilahiyat ve din felsefesi uzmanları tarafından ele alınması gerektiği düşünülmüştür. Bilimsel ve klasik tıpta duadan hemen maddi bir sonuç (ilaç gibi) ve etki beklendiği için uzun zaman boyunca duanın şifalı yönü kabul edilmemiştir. Halk tıbbında veya geleneksel tıpta hastaları tedavide önemli olan dua ve dinî sözler ile davranışlar ancak son zamanlarda modern tıbbın psikoloji, din psikolojisi, fizyoloji, nöropsikoloji gibi kollarında dikkat çekmiştir.

Ancak, modern topluluklarda insanların maneviyat ve duadan uzak kaldıklarını düşünen Dr. Detlef Linke (1954-2005), Dr. H. Benson (1935-2022), Dr. C. R. Byrd (1947), Dr. V. Frankel (1905-1997), A. Carrel (1873-1944), Dr. J. Stuki (1931), Dr. P. Pearsall (1942-2007) gibi araştırmacılar bu konu ile ilgilenmeye ve manevi tedavinin türlerini anlatmaya başladılar. Dua ve inanç gücünün hastaları tedavide etkisini araştıran bu uzmanlar kanser, kalp rahatsızlığı, solunum yetersizliği, tansiyon, diyabet gibi birçok hastalıkta iyileştirici etkisini araştırmışlar, ispatlayıcı sonuçlar elde etmişlerdir.

Dale Carnegie (1888-1955)'e göre dua etmek psikolojinin üç temel ihtiyacını (ki inançlı ya da inançsız herkesin ortak olduğu ihtiyaçtır) yerine getirmektedir;

- a- dua esnasında bizi rahatsız eden durumları dile getiririz. Dua etmek onları not defterine yazma işlemini yapmak gibidir.
- b- dua ederken derdimizi paylaşan bir dert ortağımız olduğunu ve yalnız olmadığımızı hissederiz. Kimseye anlatamadığımız sorunlarımızı ve dertlerimizi Allah ile paylaşırız.
- c- dua etmek insanı bir iş yapmaya, eyleme sürükler (aktaran Maghrazi, 2022). Yani dua, insanı farkında olmadan psikolojik ve fiziksel olarak birtakım olumlu eyleme, harekete yönlendiriyor. Örneğin *Destûr'ül -'Îlâc* metninde tedavi ve ilaç ile hastaya Nasuh tövbesini (metinde dua olarak geçmekte) okumak tavsiye edilmiştir. Buna göre hasta tövbe ettiği için bazı davranış ve düşüncelerini kontrol etmelidir; ruh ve beden sağlığı için hayırlı olan eylemi yapmalı ve zararlı olan her şeyden, haramdan uzak durmalıdır.

Tasavvufî düşüncede dua insana Allah'a iç dökme, yakarış ve kendini ifade etme imkânını sağladığı için bir muhabbet ve müşahede kaynağıdır. Dua ile insanın, gönülü muhabbetle birleşince; duanın manevi enerjisi kişiye; şiddetli yağmur esnasındaki coşkun suyun enerjisini sunar. Bu coşkunluk ve heyecan, kişiye yaşam enerjisi ve manevi bir güç katar. Bu manevi güç ise, kişiye manevi kaynaklı bir tedavi ve terapi imkânı sunar (Sayın, 2012, 324).

Bazı araştırmalarda manevi tıp iki boyutta incelenmektedir:

- a. Uzaktan şifa vermek, iyileştirmek (*distant*), saf ve halis duygularla hastanın huzurunda ya da gıyabında, haberi olsun ya da olmasın yapılan dua ve davranış
- b. Kendine dikkat etme ve korunma: İnanç ve maneviyatın etkisiyle hastanın kendisi tarafından yapılan davranış, eylemler (Rafii, 1390, 67). Örneğin, Kur'an'dan belirli ayetleri yazılan kâğıdı suya koyup içmek, muska veya cevşen taşımak gibi. *Destûr'ül -'Îlâc* metninde çocuk sahibi olmak için İhlâs Suresi'ni yazıp suda ezilip içilmesi, yedi Hamadan, Çelten, Gönbad-i Devvar ve Hz. Süleyman'a dua edilmesi gibi yöntemlerin yer aldığına şahit oluyoruz (Horasani, Ampir, № 7.10 (152), 71a, 71b).

Dua ve yakarış hastalığı önlemek ve sağlığı korumak için yaygın ve geleneksel bir müdahaledir. Bu müdahale bireysel olarak veya grup şeklinde yapılabilir. Şahıs kalben imanla ya da inançlı mümin kişiler vasıtasıyla (*Intercessory Prayer*)

yapabilir. Başkalarına yapılan dua kendimize ettiğimiz duadan daha etkilidir. Evliyaların ve dervişlerin nefesleri ve halka zikir yapmaları, Hû çekmeleri gibi. Baş ağrısı ve ya çeşitli rahatsızlığı olan hastaların da katıldığı böyle uygulamaları, XIX.-XX. yüzyıl seyyahları Ahmet Yesevi Türbesi'nde (Türkistan), Zengi Baba Türbesi'nde, İşan Hoca Camii'nde (Taşkent), Registan ve Şah-ı Zinda Türbelerinde (Semerkant) ve özel ibadethanelerde; cami, hanaka, zikirhanelerde topyekûn bir şekilde gerçekleştirildiğini yazılarında kaydetmişlerdir. Tasavvufi ortamdan uzak yabancıların zikre katılabilmeleri için herhangi bir talebin olması söz konusu değildir, kadınların ise kenar halkaya katılmayı hak ettiğine dair seyyahların yazılarında bilgiler mevcuttur (Schuyler, 1876, 158-161, Troytskaya, 1928, 174-175; Gordlevskiy, 1962, 363-364; Tuyakbayev-Zholdassuly, 2021, 333). Yapılan dua ve zikir ile ilgili Hoca Ahmet Yesevi 174. Hikmetinde: zikir ve dualar ağızdan uçup çıkan bir kuş (bu kuşun kanatları dürr ve yakut ile dolu) gibidir. Arşta bir müddet uçan bu kuşun, Allah'ın kudretiyle ona verilen bin dilde zâkirin hakkını koruyup onu cehennem ateşinden kurtardığını ve yarluca diye (Allah'a) sürekli yalvardığı anlatılmaktadır (Auesbayeva vd, 2020, 194). Bu anlayış doğultusunda Orta Asya'da sağlıklı, sıhhatli ve huzurlu olmak için yeni bir işe başlarken, yolculuğa çıkarken başkalarından hayır duası ve alkış istemek bir gelenek haline gelmiştir.

Duanın etkisi bazen mucizevidir. Duanın neticesinde kanser, böbrek yetersizliği, kemik ve solunum yolları gibi rahatsızlıkları olan hastaların hızlı biçimde iyileşmeleri hiçbir cerrahi ve fizyoloji tecrübelerinde görülmemiştir. Araştırmalar dua ve yalvarışın, a- sakinleştirici, b- iyileştirici, c- olumlu ve pozitif (umut, sevgi, aşk, güven, samimiyet) duyguları oluşturmak, d- doğaüstü müdahale yolu olarak hastaların sağlığı ve iyileşmesine olumlu etki göstermektedir (Rafii, 1390, 68-69).

Aynı zamanda, fitoterapi, halkbilimi, antropoloji gibi dalların da araştırma objesi olan halk tıbbi tedavi yöntemlerinde kullanılan dua ve dinî davranışlarının iyileştirici özellikleri, modern tıpta dua terapi (*prayer therapy*) şeklinde de bilimsel olarak araştırılmaya başlamıştır.

1930'larda Alman tıp tarihçisi Büttner, halk tıbbi pratisyenleri hastalarını genellikle yaşlı köylüler ve şehirlerin emekçi sınıfıyla küçük burjuvazi şeklinde tanımlamıştır. Geleneksel halk tıbbına, dış dünyayla bağlantısı az taşra bölgede yaşayan, erkeklerden daha çok kadınlar arasında rastlanır. Şehirlerde yaşayan orta tabaka, zamanla halk tıbbından sıyrılıp doktora gitmeye yönelmiş olsa da yine de sağaltıcı ilaçlara, büyücülüğe, falcılığa başvurma davranışı devam etmiş özellikle de kadınlar tarafından benimsenmiştir. Demek ki tıbbın bilimsel olmayan şekli toplumun çeşitli sınıfları tarafından benimsenmiş ve kabul edilmiştir. Waylan Hand bu durumu, batıl itikatlar yalnız cahillerin malı değildir, toplumdaki kültürlü kişilerin de başına gelebilecek bir durum ya da olaylara bakış açısıdır (Yoder, 2015, 398) ifadesiyle açıklamaktadır. Son zamanlara kadar köy yaşamı ve kültür ürünü olarak bilinen ve bilimsel olmadığı düşünülen halk tıbbi, halkbilimi araştırmaları çerçevesinde de gelişmeye başlamıştır.

Dua, çok eskiden beri kullanılan tedavi şekillerinden biri olsa da onun bilimsel araştırmalara konu olması yakın tarihlere dayanır. Son zamanlarda ortaya çıkan Transpersonel psikoloji, Pastoral psikoloji ve Sufi psikolojisi gibi din ve maneviyata önem veren akımlar sayesinde Din psikolojisi alanında dua ile ilgili pek çok çalışma gerçekleştirilmiştir (Gashi, 2016, 2).

4. Geleneksel Tıp ve Dua

İslam Tasavvufunda dua, Allah ile kulu birbirine bağlayan en güçlü iletişim yolu olup din psikolojisinde de manevi, psikolojik ve ruhsal sıkıntıların bir çözüm yolu ve terapi şeklidir. Allah'a gönül açmak ve gerçek sevgi olan Allah sevgisini tatmak için, dua bilinç ve samimiyet içerisinde yapılmalıdır (Sayın, 2012, 324).

Yesevilik şeyhlerinden İsmail Ata'nın oğlu İshak Hoca'nın "*Hadikat'ül 'Arifin*" adlı eserinde: "Meşâyihlar aitur mundag mücâhîde zarilik birle maksudğa yetti ve dahi dua icâbet bolmakığa huzû' ve huşû' kerak (...)". Anlamı: "meşâyihler: kulun nefis ile mücadelede kendini (Allah'ın karşısında) hakir görmek ile maksadına kavuşacağını ve dâhi isteğinin kabul olması için huşu (kulun Allah'ın azameti karşısında nefisini hor görüp, korkuyla dolu yüreği ile boyun eğmesi) ve hudû yani alçak gönüllülük, tevazu ile dua etmek gerektiğini söylemişlerdir"³ (El-Kazygurti, № 3, 2851, 51b).

Don Yoder'e göre halk tıbbının tabii halk tıbbı ve dinsel-büyüsel halk ilaçları olarak iki çeşidi vardır. Tabii halk tıbbı, doğadaki bitkilerden ve maddelerden ilaç yapılması, büyü ve sihrin tedavi türü olarak kullanılması kadar eskidir. Bu tip ilaçlar günümüzde ev tababeti ve ev ilaçları olarak bilinmektedir. Tabii halk tıbbının büyük bir kısmı tarlalardan ve ormanlardan toplanan otlar ve bitkilerden oluşur. Otlar dışında tabii ilaçların malzemesini kil, çamur, hayvan organları bazen de insan idrarı ve pisliği gibi mineraller ve hayvansal maddeler teşkil eder. Tabii halk tıbbında, bitkilerden ve diğer maddelerden yapılan ilaçlar hazırlanırken ve kullanılırken sihirli birtakım sözler söylenir. Rasyonel ilaçlar sihirli bir kelimeyle "kuvvetlendirilip" böylece irrasyonel ilaçlar arasına girebilirler (Yoder, 2015, 399). Örneğin; Kazaklar arasında kadın emçi, sağaltıcı ilacını hastaya verirken ya da uygularken benim elim değil, Bibi Batima'nın (Hz. Fatma'nın) eli diyerek dualar (ya şafi, Ayet'ül-kürsî, İhlâs süresini) okur.

Dinsel-büyüsel halk ilaçları, dinî yoldan iyileştirme usulleri eski çağlara dayanır. Hristiyanlıkta sadece Tanrı adına yapılan tedavilere müsaade edilirdi. Bu azizlerin kuvvetleri, dua yolu ile onların eşyalarına dokunarak, kutsal yerleri, kiliseleri ziyaret ederek geçirdi. Orta Çağ'da tedavideki bu müdahaleler önemli bir inanç haline geldi. Gerek doğudaki Hristiyanlık âleminde gerekse Roma Katoliklerinde iyileştirici etkisi olduğuna inanılan türbelere ve azizlere rastlanır. Dinsel-büyüsel halk inançlarıyla ilgili usulleri dualar, takdis ve dinî ayinler yolu ile hem teşvik etmiş hem de başkanlık etmiş olan kilise, hastalıkların tedavisinde insanüstü, mucizevi kuvvetlerin maddelere ve tedavi edenlere geçebileceği fikrini yaymıştır (Yoder, 2015, 401). İslamiyet'te ise her şeyin sahibi Allah'tır. Hastalığın da şifanın da sahibi odur. Dua ve yalvarışlarda Müslümanlar isteklerinin yerine getirilmesinde bazen Allah'ın sevdiği kullarından (Peygamberimiz (s.a.v.), evliyalar, ehlibeyit) şefaathçi ve aracı olmalarını ister; bunun için türbe, yatır, mezar ziyaretleri ve nezretme gibi eylemler yaparlar. *Destûr'ül - İlâc* metninde Bezgek hastalığı olan kişiye kumru etiyle 4 çift ekmeğe nezredilip 4 mukarrep meleğe dua edilmesi, Nâdi Ali Duası'nın okunması (yani Hz. Ali'den şefaath, medet ummak), Üveyis Al-Karani'ye dua edilmesi (yani ondan şefaathçi olmasını istemek) gibi örneklerle rastlanmaktadır (Horasani, Ampir, № 7.10 (152), 28a, 28b, 30a, 56a, 57a). Günümüzde Orta Asya Türkleri

3 Yesevilik tarikatının şeyhlerinden olan İshak Hoca ibn İsmail Ata El-Kazygurti El-Türkistani'nin XIV. yüzyılın son çeyreğinde yazıldığı bilinen "*Hadikat'ül 'Arifin*" adlı eseridir. Bk. DeWeese, Devin A. "The Masha'ikh-i Turk and the Khwajagan: Rethinking the Links Between the Yasavi and the Naqshbandi Sufi Traditions". *Journal of Islamic Studies*. 7 (1996).180–207, Tosun, Necdet. "Yesevilik Araştırmaları İçin Bazı Mühim Kaynak Eserler". *Türkiye Araştırmalar Literatür Dergisi*. Cilt 15. 30 (2017). 83-105.

arasında halk hekimleri ve hocaların Kur'an ayetleri, dualar veya virdler okuyarak hastaya nefes üfleme anlamında *dem salu* eylemi devam eden ritüellerdendir. Bu da, Allah yani sevgilinin karşısında benliğinden geçip tevazu ile boyun eğerek tasavvuf yolunda belli bir makama ulaşan evliyalardan ve dervişlerin şifacı ve rahatlatıcı dem yani nefesinin olması inancından kaynaklanan tasavvufi görüşün örneğidir.

“Nefes kelimesini ilk sūfîler, “salikin ilâhî aşk ateşiyle yanıp tutuşan kalbinin bu ateşin hafiflemesi neticesinde rahatlığa kavuşması” anlamında kullanmışlardır. Sonraki dönemlerde nefes kelimesi zikirle bağlantılı olarak ele alınıp, sūfinin alıp verdiği nefesleri denetim altında tutması ve her anı değerlendirmesi önemli bir tasavvufî uygulama sayılmıştır. Tasavvufta velilerin nefesinde insanları etkileyen manevi bir kuvvetin bulunduğu inanılır ve onların nefesine “enfâs-ı şerefe, enfâs-ı tayyibe, enfâs-ı kudsiyye, nefes-i rahmânî, nefes-i hakkânî” gibi isimler verilir.” (Uludağ, 2006, 522).

Boratav, halk hekimliğinde sağlığı koruma, hastalıkları tanıma, sağaltma işlem ve yöntemlerinin bir kısmı büyüklük niteliğini, bir kısmının hem büyüklük öğeleri hem gerçekçi, akılcı yöntemleri bir kısmının da tümüyle gerçekçi-akılcı yöntemleri kendinde bulundurduğunu belirtmiştir. Ona göre “üfürük, afsun, urzna vb. işlemlerinin büyük bir bölümü, bağlama büyülerini çözme yöntemleri, birer sağaltma yolu sayılır. Keza, nazarlık ve muskalar, insan vücuduna gelecek zararları önleme güçleri bakımından sağlığı koruma araçlarıdır.” (Boratav, 1984, 123-127).

İnsanoğlunu yaradılışından bugüne kadar hastalıklar ile savaşmış, onları sağaltma yolları aramış ve bu konuda bazı tedavi yöntemleri bulmuştur. Acıpayamlı bu yöntemlerin esaslarını: ilaçla sağaltma, sihirsel işlemlerle sağaltma, dinsel işlemlerle sağaltma, ameliyatla sağaltma, karışık sağaltma olarak ele almıştır (Acıpayamlı, 1982, 11). Bununla beraber Orhan Acıpayamlı (1989, 2) yaptığı çalışmalarda sağaltma türlerini:

- a. Irvasa yoluyla yapılan sağaltma,
 - b. Parpılama yoluyla yapılan sağaltma,
 - c. Dinsel yolla yapılan sağaltma,
 - d. Bitkisel kökenli emlerle yapılan sağaltma,
 - e. Hayvan kökenli emlerle yoluyla yapılan sağaltma,
 - f. Maden kökenli emlerle yoluyla yapılan sağaltmalar olarak altı türde ele almaktadır.
- Hem Boratav hem Acıpayamlı'nın bahsettikleri bu sağaltma yöntemlerinin “*Destûr 'ül -'Îlâc*” metninde de kullanımına rastlanmaktadır.

Halk hekimliği, uluslararası yazınlarda “*folk medicine*” olarak bilinirken, Türkçe yazınlarda “geleneksel tıp” ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Halk hekimliği; hastalıklar ve sağlık hakkındaki inanç, tutum ve davranışlar şeklinde tanımlanabildiği gibi, toplumların inanç, gelenek ve değer sistemleri ile ilgili tıbbi uygulamalar olarak, bazı antropologlar tarafından da “ev tedavisi” olarak ifade edilmektedir (Türkdoğan, 1991). Hastalıklardan korunma, hastalıkların iyileştirilmesinde geçmişte ve sık tekrar eden olaylar ve bunların sonucunda kazanılan tecrübeler, dinsel-büyüsel yorumlamalar ve bunların birikimli olarak kuşaktan kuşağa aktarılmaları, halk hekimliğinin doğmasına ve süregelmesine neden olmuştur (Konak, 1982, 85-96; Üçer, 1989, 253-266). Halk hekimliğinde hastalık deyimi, insanın sağlık durumundaki bozuklukların yanı sıra, kısırlıktan tutun da nazar değmesi gibi insanlardan gelebilecek kötü etkilere ve cin, peri gibi gerçek dışı varlıkların neden olabilecekleri türlü sakatlıklara kadar pek çok kavramı kapsamaktadır (Türkdoğan, 1991; aktaran Şar, 2008, 1164).

İslam öncesi Orta Asya Türk tıbbını uygulanan tedavi metotlarına, amaçlarına ve formasyonlarına göre iki gruba ayırmak mümkündür:

- Kam (şaman) ve baksı denilen, Şamanizm'in büyüsel tedavi yönlerini uygulayan büyücü-hekimlerin yürüttüğü hekimlik.
- Otaçı, emçi ve atasagun denilen, droglarla ve diğer tedavi yöntemleriyle yapılan, dönemin maddi tıbbi anlayışını temsil eden hekimlik.

İslam öncesi Türk tıbbını büyüsel ve maddi olarak ayırmak yanılgıya yol açabilir. Çünkü büyüün nerede bitip pozitif tıbbın nerede başladığını tespit etmek oldukça zordur. Pek çok büyüsel işlemin, maddi araçlar, bitkisel, hayvansal, madensel maddeler ve cansız nesnelere yapıldığı unutulmamalıdır (Bayat, 2016, 237-238). Birinci grup halkın inancı temelinde kabul gören sağaltıcılık türüyle ikinci grup tamamen halkın yaşam tecrübesi ve hayat bilgisinin temelinde yapılan tedavi şeklindedir.

Halk tıbbı, olağanüstü bir güce inanmak ile halkın hayat birikimi ve tecrübeleri temelinde meydana gelmektedir. Olağanüstü, güçlü bir varlığa zor ve sıkıntılı zamanlarımızda yalvarış ve dualarımızla sığınıp yardım istememiz inancımızdan kaynaklanmaktadır. Fakat bu dualar ve yalvarışlar inancımız ile bağlantılı olduğundan yalnız ilahiyat ve din felsefecilerini ilgilendirmekle kalmaz pek çok yönüyle halk bilimciler, antropologlar ve etnograflar dışında duanın dili, üslubu, içeriği, kullanım sebebi ve etki gücünü incelenmesi bakımından da psikologlar, dilciler, edebiyatçılar, fizyologlar, nörologlar, sosyo-psikologlar ve felsefecilerin ilgi alanına girmektedir. Bu doğrultuda görünen o ki halk tıbbı, günümüzde çeşitli bilim dalları ve hatta disiplinler arası bilimsel araştırmaların konusu olabilecek malzemeler içermektedir ve Türkçe tarihi tıp metinlerinin gün yüzüne çıkarılıp incelenmesi, tanıtılması yoluyla Türk tıp tarihi, inancı, yaşam tecrübesi, maddi-manevi kültür değerleri ve bilgi birikimine ışık tutulacaktır.

Destûr 'ül - 'Îlâc bu kaynaklardan biridir. XVI. yüzyılda *Destûr 'ül - 'Îlâc* Sultan Ebu Mansur Köşkücü Han'ın (1432-1530) başhekimisi Sultan Ali Tabîb Horasai⁴ tarafından yazılmıştır. 76 varaktan oluşan eser; giriş, 21 fasıl, son bir varak Farsça metin ve bir sayfa Çağatayca hadis metninden oluşmaktadır. El yazmanın ilk sayfalarında, Allahü Teâlâ'nın kendini tanıtmak için kullarına bela ve musibet (hastalık) gönderdiği yazılmıştır (Horasani, Ampir, № 7.10 (152), 1b, 2b).

5. *Destûr 'ül - 'Îlâc*'da Bulunan Dualar

Destûr 'ül - 'Îlâc metninde tıbbi tedavi yöntemlerinin yanı sıra bazı duaların okunması, yazılıp yanında taşınması, suya koyup içilmesi ya da üstüne serpilmesi veya üfürülmesi gibi uygulamaların tavsiye edildiğini görmekteyiz. Bu duaların bazıları Nâdi

4 *Destûr 'ül - 'Îlâc* H. 933'te, yani 1526-1527'de yazılmış olup, eserin müellifi, "Horasan Doktoru" lakabıyla tanınan Sultan Ali Tabîb Horasanidir. Yazarın tam olarak doğum yılı, ne zaman ve nerede öldüğü, faaliyetleri ve soyadı hakkında bilgiler çok az. Sadece Hoca Hasan Nisârî, 'Muzakkir el-ahbâb' ('Sevgililerin Hatıraları') adlı eserinde Sultan Ali Tabîb Horasani'nin Mevlana Hakim Shahrîsîâbzî'den tıp okuduğunu, kapsamlı ve bilgili olduğunu yazar (Khojâ Nisârî, 3223, 119b). Ancak eserin metnindeki bilgilerinden, Sultan Ebu Mansur Köşkücü Han (halk dilinde Kuşım olarak bilinir, 1432-1530) ve oğlu Ebu Seyyid Han'ın (1533) hekimi olduğu ve eserin Semerkant'ta Köşkücü Han ve oğlu Ebu Seyyid Han'ın isteğiyle kaleme alındığı bilinmektedir. Yirmi yıldan fazla bir süre han sarayında doktor olarak çalışan Sultan Ali Tabîb Horasani'den Köşkücü Han ve oğlu hekimlik ve tıbbi tecrübeleri temelinde bir kitap yazmasını istiyorlar. Bu teklif üzerine o, 1526-1527 yıllarında *Destûr 'ül - 'Îlâc* tıp kitabını tamamlamış. Bu ayrıntılar eserin Farsça nüshasının girişinde belirtilmiştir (*Destûr 'ül - 'Îlâc* N50522: 2b-5a; Keşavarz, 1986: 178; Katalog, 1952, 264).

Ali Duası, Nasûh Duası, Azâim Duası gibi metinleri bilinen dualar ise de bazıları bölge halkı tarafından bilinen Başra, Kakar ve Kaşmir duaları ve bazıları da hocalar tarafından ebce harfleri ile gizli yazılmış dualar olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızda metindeki bu duaların kullanıldıkları hastalıklar, durumlar ve uygulama şekilleri incelemeye alınmıştır. Sınıflandırma yapılırken de bu özellikleri göz önüne alınmıştır.

5.1. Müslümanlar Arasında Bilinen Şifa Duaları

Çeşitli nedenlerle kitap ve sünnete istinat eden dua metinleri, inananlar arasında büyük ölçüde kabul görmüş ve sık sık kullanılagelmıştır. Özellikle çeşitli dinî zümrelerde bu dualar vird olarak algılanmış ve belirli dönemlerde okunmuştur. Vird, belirli zamanlarda manevi bir görev olarak düzenli şekilde okunan ayet, esmâ-i hüsnâ veya dualar manasındadır.⁵ Çoğul şekli evrad olarak bilinen vird sözlükte “gelmek, çeşmeye varmak, suya gelen topluluk, akan su ve dere” gibi manalara gelmektedir. Kur’an-ı Kerim’de günün değişik zamanlarında Allah’ı zikir ve tesbih emredilmekle beraber vird kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Tasavvufi kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşıldığına göre ilk sūfler vird kelimesiyle her gün okudukları belli ayetleri kastetmişlerdir (Kara, 1979, 533-534).

Manevi tedavi yöntemi olarak ayet, dua ve vird sözleri Orta Asır tıp kaynaklarından *Destûr ’ül - ’Îlâc*’da sık sık karşımıza çıkmaktadır:

Azâim (عزائم) Duası: Kişinin kalbini bir şeye bağlayarak bütün manevi ve ruhi gücüyle ona yönelmesine azimet denir. *Azâim* kelimesi Arapça *Azîmet* kelimesinin çoğuludur. *Azâim* ilmini bilenler, bu yolla bazı cinlere ve şeytanlara tesir ederek onları kendi itaatleri altına ve hizmetlerine aldıklarına ve bunlar sayesinde birtakım hastalıkları tedavi ettiklerine inanırlar.

Taşköprizâde ve Kâtib Çelebi başta olmak üzere Osmanlı âlimleri ve birçok İslam âlimlerinin böyle bir tesir meydana getirerek sonuç almanın aklen ve şer’an caiz olduğu görüşündedir. Yapılan duanın kabul edilmesi halinde Allah’ın iradesi kulun isteğini nasıl yerine getiriyorsa *azâim*de de Allah’ın, himmet sahibinin dileğini yerine getirdiğine inanılır. Kâtib Çelebi’ye göre *azâim*in biri mubah, diğeri haram olmak üzere iki şekli vardır: Hakkında hadis bulunan ve şifa özelliğine sahip olan ayetler ve esmâ-i hüsnâ ile yapılan *azâim* caiz; sihir, büyü ve tılsım şeklinde yapılan *azâim* ise haramdır (Uludağ, 1991, 299-300). Bu da zamanında hekimlerin hastaları tedavide hadis ve Kur’an ilmine de vakıf olup bu tür duaları kullanmışlar ve tavsiye etmişler demektir.

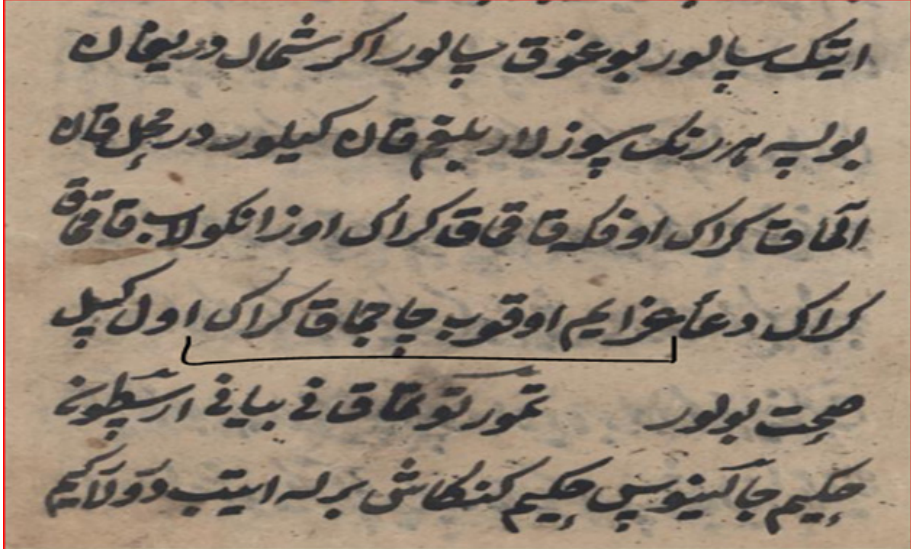
Azâim Koşığı, Uygur Şamanları arasında çok yaygın ve şiir şeklinde söylenen bir duadır. Doğru şekli *azâim* olup "afetlere ve hastalıklara şifalı olması için okunan dualar, tılsımlar" anlamına gelmektedir. Bu dua daha çok dili tutulma, el ayağı tutmama, delirme gibi ruhsal hastalıklara karşı okunmaktadır. Araştırmacı Rahman Abdurehim Uygur Şamanları arasından kayda geçirdiği bir "*azâim koşığı*" metnini kitabında özgün şekliyle vermiş ve bu dua sürecini “iyi ruhları çağırma süreci”, “iyi ruhları tavsif süreci”, “kötü ruhları hastanın vücudundan kovma süreci”, “iyi ruhları kendi yerlerine uğurlama süreci” olmak üzere dört aşamaya ayırmıştır (İnayet, 2009, 42).

Türkler tarih boyunca Animizm, Totemizm, Şamanizm, Maniheizm, Budizm, Hristiyanlık ve en son İslam gibi çeşitli dinleri kabul etmişlerdir. Bu dinler Türklerin inanç ile psikolojik yapısının, maddi ve manevi kültür yapısının, hayat felsefesinin

5 Detaylı bilgi için Bk. <http://lugatim.com/s/vird> (Erişim: 08.09.2022).

oluşmasında etkileyici unsurlarından olmuştur. Bin yılı aşkın zamandan beri Müslümanlığı kabul eden Türkler eski dinlerinin bazı özelliklerini İslami anlayış çerçevesinde koruyup devam ettirmişlerdir. Çeşitli hastalıkları (fiziki ve ruhsal) tedavide Şamanlar tarafından uygulanan *Azâim Koşığı* Duası gibi.

Metnin 3b: 7 satırında *Azâim* Duası'nı okuyup üflemesi gerektiği yazılmıştır (Şekil 1).



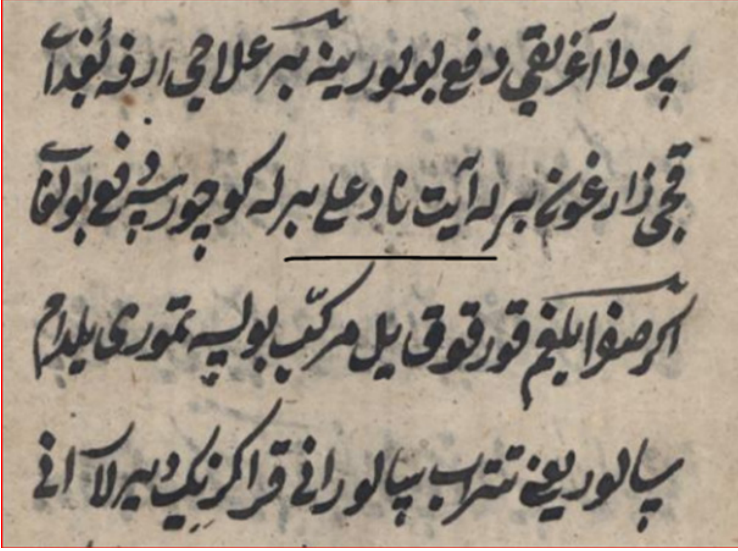
Şekil 1: Azâim Duası'na İşaret Edilen Yer

Metinde Nâdı Ali ayeti adıyla yer alan bu duanın Konya Yazma Eserler Koleksiyonu'nda 72553 numarada kayıtlı olan *Kitab-ı Tıp* yazma eseri üçüncü sayfasının 4-6 satırlarında yazıldığını görebiliriz.

İsveç Lund Üniversitesi Kütüphanesi Jarring Koleksiyonu'nda "*Jarring Prov. 24*" numaralı yazmada kayıtlı, müstensihî veya yazarı belli olmayan Çağatay Türkçesiyle yazılmış *Tabîbçılık* adlı tıp metninde sure, dua gibi dinî öğelerin tedavide kullanımıyla ilgili: 14a'nın 3. satırında köpek ısırıklarında Fatıha Suresi ile Alevi-Bektaşî geleneğinde zikir yahut İlahî yardıma erişme amacıyla yaygın olarak okunan Nâdı Ali Duası'nı belirli sayıda okumanın yararlı olacağı belirtilmiştir (Uysal, 2020, 383-384).

Nâdı Ali Duası Bektaşî-Alevî zümrelerinde şifahi olarak nakledilen ve bazı yazılı literatürlerde yer alan ve vird haline gelmiş bir duadır. *Fütüvvetname-i Ca'fer-i Sadık* adlı yazma eserde Nâdı Ali Duası'nın üç farklı versiyonu yer almaktadır. Bu duanın zehirlenme, uykusuzluk, hastalık, yara, kıskançlık gibi kırkı aşkın durumda kullanıldığı görülmektedir. Nâdı Ali Duası'nda Hz. Ali vasıtasıyla onun şifaatçılığıyla Allah'tan yardım istenmektedir. Bu dua Alevilik-Bektaşîlik ile ehli-sünnet arasında yaygın, benzer ve ortak inanç motiflerinin bir örneğidir diyebiliriz (Sarıkaya, 1998, 17-18).

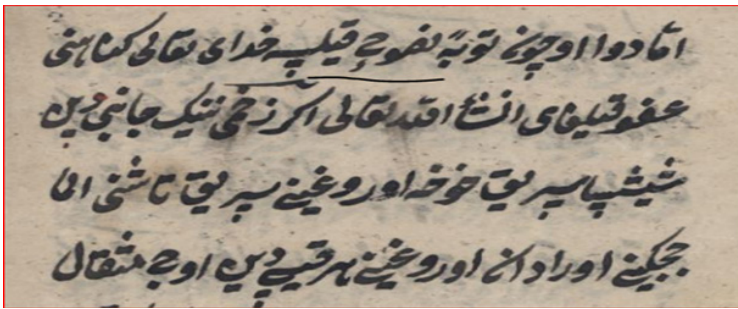
Metnin 33a: 4. satırında sevdâyı defetmek için tavsiye edilen ilaçlar ile birlikte Nâdı Ali ayeti yani duası da tavsiye edilmiştir (Şekil 2).



Şekil 2: Nâdı Ali Duası'na İşaret Edilen Yer

“Tevbe-i nasûh” “samimi tövbe” veya dinî kavram olarak “kulun işlediği günahı bir daha yapmamak üzere pişmanlık duyması” anlamıyla Kur’an-ı Kerim’de Tahrîm Suresi’nin sekizinci ayetinde yer almıştır (Kaçar – Gözün, 2020, 12). Nasihat ve nasîh maddesinden olan nasûh kelimesinin iki manası vardır: 1-halîslîk ve saflık, 2- sökûğü dikmek ve onarmak olduğunu ve bu manaya göre nasûh, “çok ıslah edici, hiçbir gedik bırakmayacak şekilde eksiklikleri düzeltip iyi onarıcı” demektir (Özer, 2008, 82). Metinde her iki anlamıyla da kullanılmaktadır.

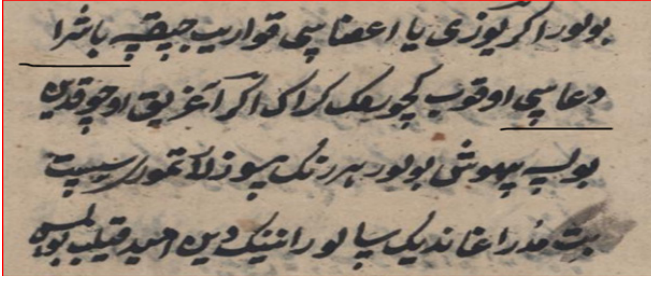
Metnin 29b:8-9, 30a:1-2. satırlarında kişi çok hasta ve tedirgin ise yapılan tedavi ile beraber Nasûh tövbesini de ederse Allahuteala’nın onun günahlarını inşallah affedeceği yazılmıştır (Şekil 3).



Şekil 3: Nasûh Duası'na İşaret Edilen Yer

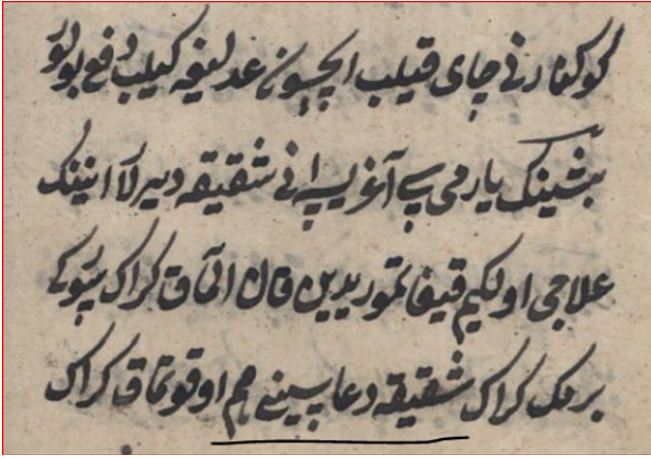
5.2. Destûr’ül -‘Îlâc Eserinin Yazıldığı Bölge Halkı Tarafından Bilinen Dualar

Metnin 4b: 1-2. satırında eğer kişinin yüzü veya vücudu solgun görünürse Başra Duası’nın okunması gerektiği yazılmıştır (Şekil 4).



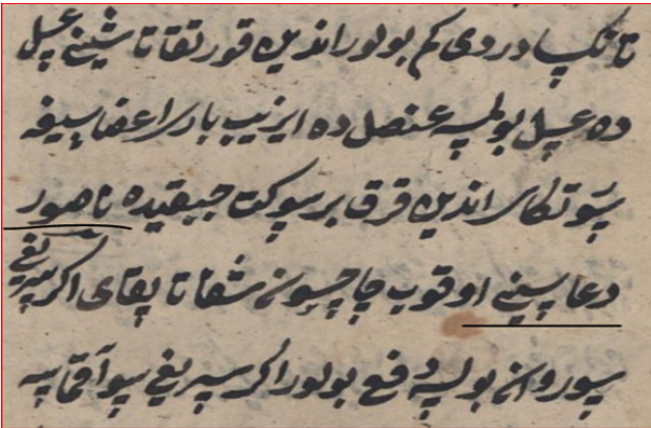
Şekil 4: Başra Duası'na İşaret Edilen Yer

Metnin 46a: 9. satırında baş ağrısını iyileştirmek için uygulanabilecek ilaç ve tedavi yöntemleri ile beraber Şakika Duası'nın da okunması tavsiye edilmiştir (Şekil 5).



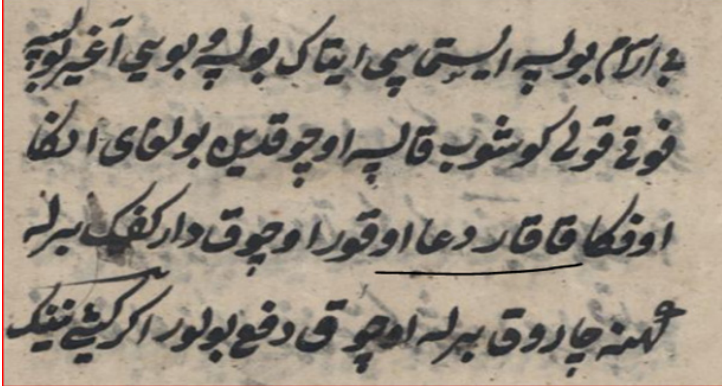
Şekil 5: Şakika Duası'na İşaret Edilen Yer

Metnin 8a: 5-6. satırlarında karın ve bağırsakların gazdan şişmesinde tedaviler uygulandıktan sonra Nasûr Duası'nın okunup üfürülmesi tavsiye edilmiştir (Şekil 6).



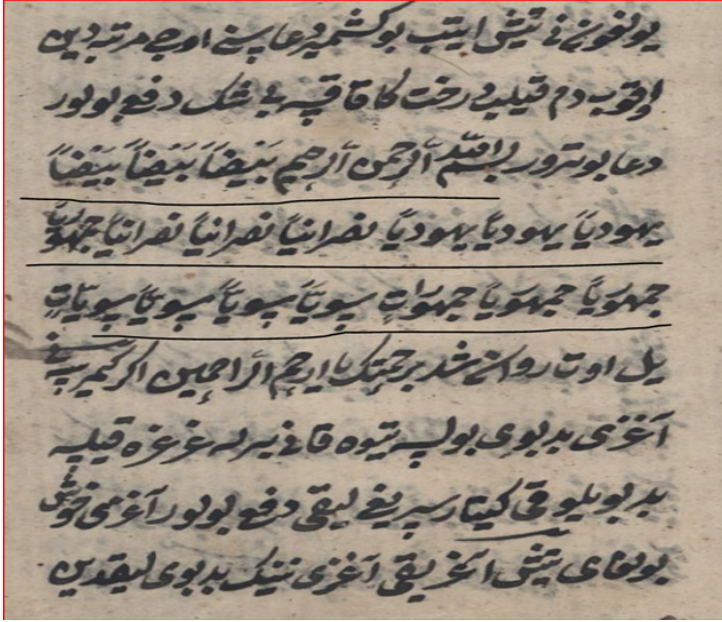
Şekil 6: Nasûr Duası'na İşaret Edilen Yer

Metnin 31a: 3. satırında uçuk için Kakar Duası'nın okunması gerektiği yazılmıştır (Şekil 7).



Şekil 7: Kakar Duası'na İşaret Edilen Yer

Metnin 54b: 1-6. satırlarında gaz ve safranın akıp gitmesi ve temizlenmesi için Kaşmir Duası'nın okunması üflenmesi hatta hasta ağaçlar için de üzerine bu duanın çakılmasıyla sorunun defedileceği yazılmıştır (Şekil 8).



Şekil 8: Kaşmir Duası

5.3. Dua ile Beraber Yapılan Nezir ve Diğer Dinî Ritüeller

Metnin 27a: 6- 9, 27b: 1-2. satırlarında ilaç ile beraber bezgek hastalığı için dört çift ekmeğ arasına kumru eti nezredilerek Hz. Cebrail başta olmak üzere dört meleğe (Allah'a yakın katta olan) dua edilmesi yazılmıştır (Şekil 9).

دو شنبه تو تو بزرگاک صفت لیغ اغویس اول
 یل دین مده دین و صفو دین بولور اول تور
 جفت مان ایتب فاخته یا غلاب مانوغه سیانچب
 حضرت جبرئیل دین باشلاب مقرب تور فرشته

نینک تحفید دعا قیلق کراک اول فرشته کاکم اول
 دور اندین پور که بر کار مناسیب یل دار اولانی
 نام اچکای مثل تره تره سپه دانه مونوس ک طرف
 نوش دار اولانی اچک کراک نفع کوبدو اگر سیاب

Şekil 9: Dört Meleğe Dua Edilmesi

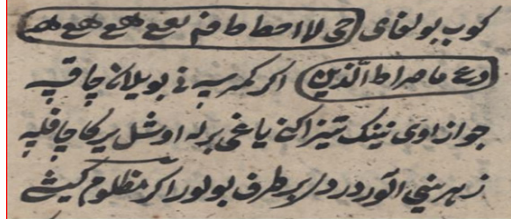
Metnin 55a: 4. satırında diş ağrısına Sultan Üveys Karani'ye Falude (bir tür helva) nezredilip dua edilirse ağrısı şüphesiz defolur denilmiştir (Şekil 10).

پدا بولور اگر بد بوی لبق دین تیش اغویس اولانی
 اوروغین وصالوغه سو تو ب تیش نینک تو بیجا
 سیالپ اغویقی خوش بولور اگر کیم پینک تیش
 تولا اغویس سلطان او سپ قرغه غرنک یا غلیق
 فالوده ایتب دعا قیلق کراک بوشک دفع بولور

Şekil 10: Üveys el-Karani'ye Dua Edilip Falude Nezredilmesi

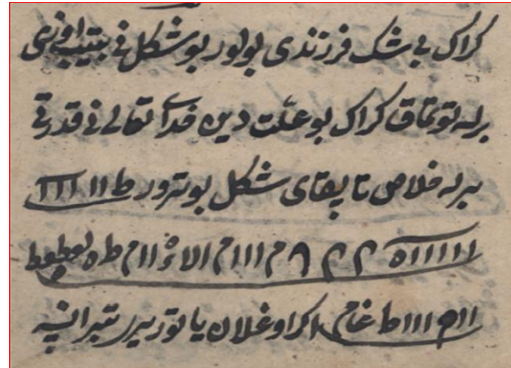
5.4. Destûr'ül -'Îlâc Metninde Bulunan Ebced Harfleriyle Muska Metinleri

Metnin 8b ve 9a:1-2 satırlarında geçen bu yazıyı (muska sözleri) çocuğu olmayan kadın yanında taşısa, yumurtlamayan tavuğun boynuna takılırsa kadın hamile kalacağı ve tavuk da çok yumurta vereceği yazılmıştır (Şekil 11).



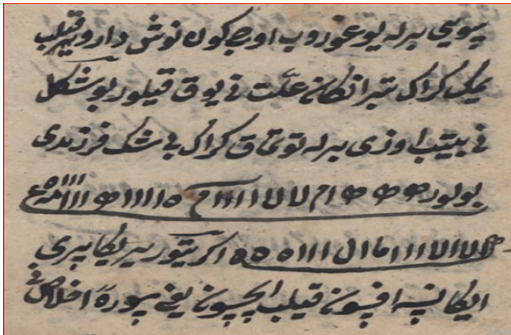
Şekil 11: Muska Yazısı

Metnin 69b: 7-9. satırlarında çocuk sahibi olamayan kadınlar için tedavi yöntemi ile yanında bu muska yazısını da taşırsa Allah'ın kudretiyle sorunundan kurtulacağı yazılmıştır (Şekil 12).



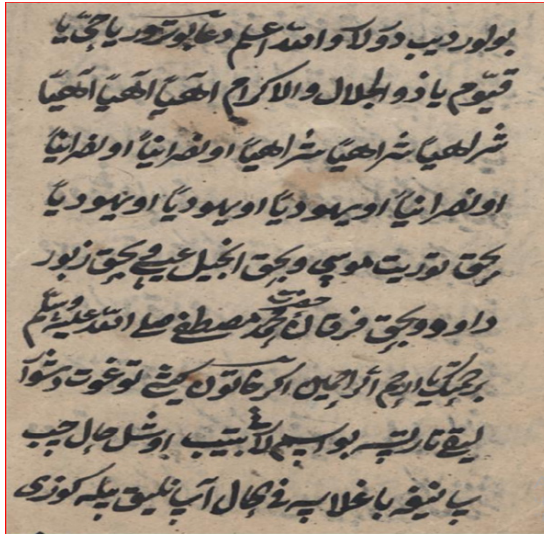
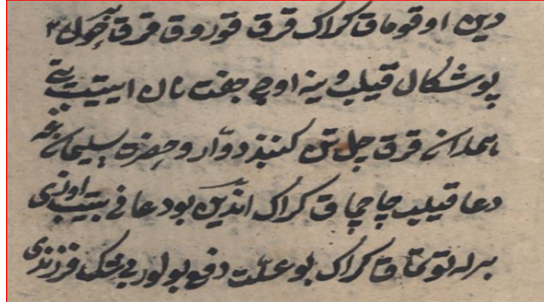
Şekil 12: Muska Yazısı

Metnin 70a: 7-8. satırlarında çocuk sahibi olamayan kişilere tavsiye edilen ilaçlardan sonra bu muskayı yanında taşırsa ve İhlâs Suresi'ni yazarak suya atıp içse şüphesiz çocuk sahibi olunacağı yazılmıştır (Şekil 13).



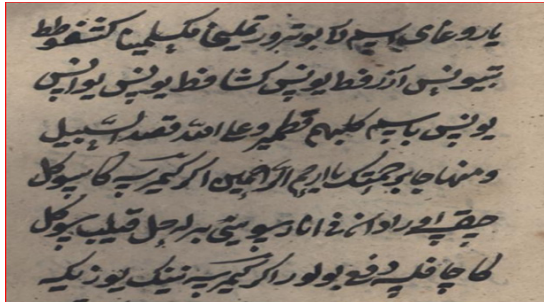
Şekil 13: Muska Yazısı

Metnin 70b: 5-9 ve 71a: 1-7. satırlarında çocuk sahibi olamayan kişiler yine üç çift ekmeğe nezdilerek yedi Hamedan, kırk çelten-i Gönbad-i Davvar ve Hz. Süleyman'a dua edilerek bu duanın yazılıp üzerinde taşınması gerektiği yazılmıştır (Şekil 14).



Şekil 14: Yedi Hamedan, Kırk Çelten, Gönbad-i Devvar ve Hz. Süleyman'a Duası ve Muska Yazısı

Metnin 71b: 1-4. satırlarında hamile kadının doğumu zor ve sıkıntılı olduğunda sol bacağına bu isimleri yazılıp bağlanırsa doğumunun derhal kolaylaşacağı yazılmıştır (Şekil 15).



Şekil 15: Dua Metni

Bunun dışında metnin 1b:3-7, 2a:3, 39a:4. satırlarında çocuğu olmayan kişilere ilaç aldıktan sonra dua etmeleri ve hayır sadaka kılıp dervişler ve evliyalarından medet umup dua etmeleri gibi tavsiyelerde bulunulmuştur.

Metinde Başra, Nâsur, Keşmir, Kakar gibi dualar hakkında bilgi edinilememiştir. Bu duaların dönemin bölge halkı arasında bilinen dualar olması mümkündür. Ayrıca Yesevilik edebiyatında da rastlanmamıştır. Ancak İsmail Ata müritlerine ağır hasta, ölüm döşeğinde yatan ve ölen kişinin ardından kırk gün dua etmek, yetmiş bin tahlil etmek (kelime şehadet) gibi duaları ve zikir etmeyi tavsiye etmiştir (El-Kazygurti, №3, nr.251, 55a-55b). Bu gelenek halen Orta Asya ve Kazakistan'ın çeşitli bölgelerinde devam etmektedir. Metnimizde dua sözleri verilmediği için bilinen başka hastalıklara şifa dualarından biri olarak tavsiye edildiğini düşünüyoruz. Örneğin: metinde 46b/9. satırda bahsedilen Şakika Duası, birçok şifa ve dinî dua kitaplarında baş ağrısı için verilen çeşitli dualardan biridir.

Geleneksel ve tamamlayıcı tıpta (halk hekimliği) dua etkili bir tedavi aracıdır. 1998 yılı Kuzey Carolina'da Duke Üniversitesi Tıp Merkezinin 60 yaş üstü yüksek tansiyonlu 4000 hastanın üzerinde yaptığı deneyde haftalık dinî ayinlere katılan ve İncil okuyan hastaların tansiyonu, dinî ritüellere katılmayan hastalardan düşük olduğu neticesini elde edilmiş,⁶ 1993 yılında San Francisco'da dua ile tedavi deneyine 20 AIDS hastası tabi tutulmuştu. Katılımcıların bilgisi dışında 10 hasta dua edilen grup diğer 10 hasta ise izleyici grup olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Duaya maruz kalan hastaların durumu diğer gruptaki hastaların durumundan çok daha iyi sonuçlar vermiştir. Bu araştırma neticesi daha çok sayıda hastayı kapsayacak deneylerin yapılmasına olanak sağlamış oldu.⁷ Buna benzer dünyada birçok araştırma merkezi duanın tedavideki etkisini araştırıp ilginç sonuçlar elde etmektedirler.

Üzüntü, keder, umutsuzluk depresyondan sevdadandır, toprak da sevda⁸ cinsindedir. Üzüntü, secde halindeyken toprağa geçip yok olur. Dua ile gökten pozitif enerjiler alınır ve yere secde edilerek negatif enerjiler uzaklaştırılır. Secde halindeyken insan bütün dertlerini dile getirerek onlardan kurtulabilir.

Günümüzde teknoloji ürünü uydular ve radarlara bakarsak, onların gökyüzüne açık ve çanak şeklinde olup merkezinde bir verici ve alıcı takılı olduğunu ve bulunduğu her yöne enerji alışverişi yaptıklarını görebiliriz. Her insan üzüldüğünde, çaresiz kaldığında bilinçsizce ellerini açar ve yüzünü gökyüzüne çevirir. Allah'a yalvarmaya dua etmeye başlar. İnsan yüzünü göğe ve Tanrı'ya dönük durup ellerini göğe kaldırıp dua ettiğinde, taşınabilir bir verici ve alıcı sistemi gibi hareket eder, barış getiren ve felaketleri ortadan kaldıran enerji alışverişinde bulunur (Fahimi, 2022).

Sonuç

Teknoloji çağında insanoğlu bilimin her dalında birçok alanda çalışmalar yapmakta ve hızlı gelişmeler kaydetmektedir. Bilimin ve bilgi alışverişinin hızla ve kapsamlı bir şekilde yayıldığı bu çağda insan sağlığını korumaya yönelik uzmanlar ve bilim insanları durmak bilmeyen araştırmalar ve bulgular yaparak hastalıklara çözüm aramaktadır. Ancak teknoloji çağı, modern insan yaşamında maddiyatın önem

6 Detaylı bilgi için bkz. <https://www.adventbeliefs.com/assets/BBR/23/Prayer-and-High-Blood-Pressure.pdf>

7 <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/8400157/>

8 Eski tıpta insan vücudunu ve mizacını meydana getirdiği ve insan sağlığının aralarındaki dengeye bağlı bulunduğu kabul edilen dört unsurdan (ahlât-ı erbaa) biridir (www.lugatim.com Erişim: 15 Ağustos 2022).

kazanıp maneviyatın değer kaybedip unutulduğu bir çağdır. Modern insanın yalnız, bencil ve maddiyatçı olması inançsız ve manevi değerlerden yoksun toplumların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu durum da insanları en küçük sıkıntı, hastalık ve başarısızlıkta çaresizlik ve intihara itmektedir. Hâlbuki insanın biyolojik yanına verilen önem manevi ve ruhani yönüne de verilirse ve insanın maddi ve manevi olarak uyum içinde yaşarsa günümüzdeki birçok bireysel ve toplumsal soruna kendiliğinden çözüm olacaktır. İnsan maddi ve manevi dünyasında uyum içinde ise sağlıklı ve huzurlu yaşayabilecektir. Allah'a, sevgiliye, iç huzur ve gönül zenginliğine kavuşmanın yolu devamlı yapılan halis, samimi zikir, dua ve virdler ile olmaktadır. Bunlar Yeseviye, Nakşibendi'ye, Mevlevilik, Bektaşilik gibi Türk-İslam tasavvuf tarikatlarının öğretileri ve geleneklerinin temelini oluşturmaktadır. Yaradan'a olan sevgi, aşk ve ona kavuşmanın heyecanı ve coşkusu ile manevi güce sahip olan kişi dünyevi ve maddi birçok sıkıntı ve derde karşı güçlü olabilmektedir.

Yukarıda bahsettiğimiz manevi tedavi yöntemlerinin modern tıp yöntemlerin yanında tamamlayıcı ve destekleyici olduklarını unutulmamalıdır. Eskiden hekimlerin hastayı tedavi ederken hastaların ilacı kullanırken sık sık seslendirdikleri Allah'ı a'lem ve bi's-sevab, Bismillah ya Şâfi gibi Allah'a sığınma, yakarma, dua sözleri; okunan Nâdî Ali, Nasûh Tövbesi/Duası, Şakika gibi duaları; şifa niyetinde kâğıda yazılan belirli dua ve ayet sözleri; sonra o yazıların suda eritilip içilmesi veya ateşte tütürülmesi; koruyucu muska olarak üzerinde taşınması gibi ritüellerin tedavi yöntemi olarak günümüzde de hâlâ halk arasında kullanıldığına şahit olunmaktadır. Bu yöntemler yazılı olarak tarihi tıp metinlerinde, sözlü kültür ürünü ve eylem olarak da köylerde ve geleneksel toplumlarda halk hekimliğinde karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda halk tedavisinde tasavvufi görüşlerin ve inancın etkin ve derin yer aldığını göstermektedir. Bu duaların ve ritüellerin gücü insanların dinî inançlarıyla onlara yüklediği ruhani değer ve manevi anlamdadır. Aslında insanın üzüntü, sıkıntı ve kederinin sebebi acı ve hastalık değil, maneviyattan uzak kalınan yaşamdaki anlamsızlıktan kaynaklanmaktadır. Günümüz modern tıbbında psikologların önderliğinde bu durum Logoterapi olarak yeniden keşfedilip önemsemeye başlanmıştır.

Destûr'ül -'Îlâc gibi tarihi tıp metinlerinde zamanın hekimlerinin insan sağlığının hem biyolojik/maddi hem manevi/ruhani yönlerini uyum içinde tutmayı ve tedavi etmeyi başardığını görüyoruz. Türk-İslam uygarlığının kalıplaşmasında ve gelişmesinde Türklerin İslam ananeleri çerçevesinde eski inançlarının bazı yönlerini de koruyarak devam ettirmelerinin rolü büyüktür. Bunun örneği olarak Türklerin tarih boyunca İslami ilimler ve özellikle tıp ve İslam felsefesine verdikleri ürünleri, sundukları katkıları gösterebiliriz. XVI. yüzyılda yazılmış olan *Destûr'ül -'Îlâc* gibi tarihi tıp metinleri de bunun bir örneğidir. Bu metinde sadece orta asırda Orta Asya'nın bilimsel ve geleneksel halk tıbbı değil, Orta Asya Türk topluluklarının hastalık ve tedavi anlayışı, hayat felsefesi, Yaradan ve kul ilişkisi, yaşam şartları, örf adetleri, insan ve doğa ilişkisi gibi birçok konuda da bilgi edinmek mümkündür. Bu özellikleri sebebiyle günümüz İslami-Türk uygarlığı ürünlerinden tarihi tıp metinlerinin uzmanlar tarafından incelenmesi ve araştırılması İslam camiasının bütünlüğünün korunmasına, toplumumuzun hem can sağlığı hem ruh sağlığı için manevi değerlerinin ve inancının güçlenmesine de katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynaklar/References

- Acıpayamlı, Orhan. “Acıpayam’da Halk Hekimliği”. *Ankara Üniversitesi DTC Fakültesi Antropoloji Dergisi* 11 (1982), 11-16.
- Acıpayamlı, Orhan. “Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi”, *Türk Halk Hekimliği Sempozyum Bildirileri*, Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1988, 1-8.
- Auesbayeva, Pakizat vd. (ed). *Hoca Ahmet Yesevi Hikmetleri*. Almaty: Auezov Edebiyat ve Öner İnstitutu Yayınevi, 2020.
- Bayat, Ali Haydar. *Tıp Tarihi*. İstanbul: Üçer Matbaacılık Ltd. Şti., 2016.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Folkloru*. 2. Baskı. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1984.
- Carrel, Alexis. *Niyayesh*. Çeviren: Dr. Ali Shariati, Tahran: Elham Yayınevi, 1362/1984.
- Cilacı, Osman. “Dua”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Cilt: IX/ 529-530, 1994.
- Duvarcı, Ayşe. “Halk Hekimliğinde Ocaklar”. *Milli Folklor* 7 (1990), 34-38.
- Duymaz, Ali. “Sihir Şiirlerinin Bir Türü Olarak Alkışlar”. *Milli Folklor* 45 (2017), 15-21.
- El-Kazygurti, İshak Hoca ibn İsmail Ata. *Hadikat’ül ‘Arifin*. Taşkent: Ebu Reyhan Biruni Doğu El Yazma Merkezi (DEM), № 3 Koleksiyon, nr. 2851, 21a-276a.
- El-Kazygurti, İshak Hoca ibn İsmail Ata. *Hadikat’ül ‘Arifin*. Taşkent: Ebu Reyhan Biruni Doğu El Yazma Merkezi (DEM), № 3 Koleksiyon, nr. 251 1a-95b.
- Fahimi, Mehdi. “Asarat-e Dua dar Tebbe Sonnatı”. <https://maadteb.com> (Erişim: 03.08.2022).
- Fehmi, Gashi. “Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2016), 1-29.
- Horasani, Sultan Ali. *Destür’ül -İlâc*. Almaty: “Ampir” Antika Salonu Özel Koleksiyon. № 37.10 (152). 1a-88b.
- İnayet, Âlimcan. “Bugünkü Uygurlarda Şamanlık ve Bir Şaman Duası: Azâim Koşığı = Shamanism in Today’s Uyghurs and a Shamanist Prayer: Azaim Koşığı”, *MotifAkademi Halkbilimi Dergisi* 1-2 (2009), 38-52.
- Kaçar, Mücahit – Gözün Rahime, “Tevbe-i Nasûh Kavramı ve Divan Edebiyatındaki Kullanımları Üzerine”, *Kültürk Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1(2020), 11-23.
- Kara, Mustafa. “Evrâd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/533-534. 1979.
- Meghrazi, Nasrin. “Dua Darmanı”. *Jouybari*. <http://jouybari1.blogfa.com/post/42/> Erişim: 17.03.2022.
- Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür (Sözün Teknolojileşmesi)*. Çeviren: Sema Postacıoğlu Banon, İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Özer, Salim. *Günahların Affında ve Cezaların Düşmesinde Tövbenin Etkisi*. Cilt. XIV/1 Kayseri: Bilimname, 2008.
- Rafii, Gholam Reza. “Naghshe Dua va Niyayesh bar Salamat Cesmi va Ravani”. *Majale Daneshgahe Pezeshki Ghom* 5/3 (1390), 66-73.
- Sarıkaya, M. Saffet. “Bektaşî-Alevilerde Bir Dua: Nâdı Ali”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 17-31.
- Sayın, Esmâ. “Tasavvuf ve Psikoloji Açısından Duanın Terapik Etkileri”. *Journal of Life Sciences* Volume 1, Number 1, (2012), 423-431.
- Shadkam, Zubaida vd. “Medieval Turkic Healing Traditions and Written Artifacts”. *Bulletin of History Al-Farabi Kazakh National University* 3 (102) 2021, 178-188. <https://doi.org/10.26577/JH.2021.v102.i3.18>

- Shadkam, Zubaida-Demren Özlem. “Türkçe ve Kazakça Alkış-Kargış Söyleme Geleneğinin Psikodinamiği Üzerine Sosyolingüistik bir inceleme”. *Türkbilig* 34 (2017), 179-188.
- Şar, Sevgi. “Anadolu’da Rastlanan Halk Hekimliği Uygulamalarına Genel Bir Bakış” *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi* 10/15 (2008), 1163-1178.
- Tuyakbayev, Omir-Zholdasuly Talgat. “Yesevilikteki Cehri Zikrin Koşul ve Kuralları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 100 (2021), 327-346.
- Uludağ, Süleyman. “Azâim- Cinleri ve Şeytanları İtaat Altına Almayı Öğrettiği İleri sürülen Bir İlim”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. IV/299-300. 1991.
- Uludağ, Süleyman. “Nefes”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/522. 2006.
- Uysal, İdris Nebi. “Türk Dili Tarihinde Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Tıp Metinleri ve Tabîbçılık” *Tarihsel ve Çağdaş Türk Lehçelerinde Tıp: Metinler, Tarih, Uygulamalar, Kavramlar, Terimler* Ed. Arslan Meryem. Ankara: Detay Yayıncılık, 2020, 375-393.
- Yoder, Don. “Halk Tıbbı ve Modern Tıp” (Çev. S. Yoğurtçuoğlu, A. Gülüm) *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar* 3 (Ed. M. Öcal Oğuz vd.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2015, 398-401.

SIRRI ZAMANA SIĞDIRMAK MÜMKÜN MÜ?: MESNEVÎ'YE YANSIYAN YÖNÜ İLE MEVLÂNÂ'NIN ZAMAN ANLAYIŞI

IS IT POSSIBLE TO FORCE THE SECRET INTO THE TIME? MAWLÂNÂ'S UNDERSTANDING OF TIME IN THE PERSPECTIVE OF MATHNAWÎ

BETÜL GÜRER  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Zaman, insan hayatının merkezinde yer alan ve insanoğlunun iç içe olduğu en temel hakikatlerden biridir. Gerek içerdiği farklı boyutlar sebebiyle gerek farklı durumlarda farklı algılanmasıyla gerekse de insanı üzerinde yoğun şekilde düşünmeye sevk eden müphemliğiyle daima düşüncenin konusu olmuştur. Bu sebeple zaman üzerinde çok geniş yelpazede şekillenen bir literatür ortaya çıkmıştır. Tasavvuf kaynaklarında zaman genel olarak vakit kavramı ve onun uygulamalı hali olan ibnû'l-vakt/vaktin oğlu tabiri çerçevesinde zikredilmektedir. Bu çalışmada 13. yüzyıl mutasavvıflarından Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin *Mesnevî* adlı eserindeki zaman anlayışı ele alınmıştır. *Mesnevî*'deki zamanla ilgili beyitleri tespit edilmiş ve onun buradaki öğretisi tasavvufun klasik kaynakları ile tasavvufi düşüncenin kurucularından Muhyiddin İbnû'l-Arabî'nin zaman görüşüyle mukayese edilmiştir. Mevlâna zamanı üç ana kategori çerçevesinde ele almaktadır. Bunlardan ilki zamana sığmayan geçmiş ve gelecek gibi taksime tabi olmayan aşkın zaman anlayışı, ikincisi yatay/doğrusal/kronolojik zaman, üçüncüsü ise ibnû'l-vaktin tekâmül ederek abu'l-vakt konumuna ulaşması ve zaman kaydından kurtularak tecrübe edilen zamansız boyuttur. Mevlâna ilahi sırların ve metafizik hakikatlerin kronolojik zamanın geçerli olduğu düzlemde hangi ölçüde ifade edilebileceği üzerinde de durmaktadır. Ona göre bu tür bilgilerin yatay zamanda tam olarak ibareye dökülmesi yani "sırrın zamana sığması" imkânsızdır. Mevlâna'nın zamana ilişkin görüşlerinin tespiti tasavvufi düşünce ve geleneğin zaman yaklaşımının ortaya çıkarılması açısından büyük önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mevlâna Celâleddin Rûmî, Zaman, Mesnevî, İbnû'l-vakt.

Abstract

Time is one of the most essential truths that is at the centre of human life and that human beings contact with. It has always been the subject of the thought both because various dimensions it includes, because it is perceived differently in different situations, and with its ambivalence that prompt people to think about it intensely. For this reason, a wide range of literature has emerged over time. In sûfî sources, time is generally mentioned within the framework of the term *ibn al-waqt* (the son of time). In this study, Mawlânâ Jalâl al-Dîn al-Rûmî's understanding of time was discussed in focus of his book *Mathnawî*. The couplets in Mawlânâ's *Mathnawî* related wit time have been determined and his teaching has been compared with the classical sources of sufism and the time view of Muhyiddin Ibn 'Arabî, one of the founders of sûfî thought. Mawlânâ handles time in the framework of three main categories. The first of these is the transcendental understanding of time, which is not subject to division such as past and future, the second is horizontal/linear/chronological time, and the third is the timeless dimension experienced by ibn al-waqt reaching the position of abu'l-waqt (father of time) by evolving and getting rid of the time. Mawlânâ also mentions on the extent to which divine secrets and metaphysical truths can be expressed in the context of chronological time. According to him, it is impossible for such information to be fully expressed in horizontal time, that is, "the secret cannot be forced into time". The determination of Mawlânâ's views on time has great importance in terms of revealing the time approach of mystical thought and tradition.

Keywords: Sûfism, Mawlânâ Jalâl al-Dîn al-Rûmî, Mathnawî, Ibn al-waqt/The son of time.

Giriş

İnsan hayatının en temel kavramlarından biri olan zaman, tüm olgu ve olayları doğrusal bir çizgi gibi birbirine bitirtmekte ve insan tarafından daimi olarak algılanmaktadır. Hayatın, hatta varlığın bu denli iç içe olduğu bir fenomenin tanımı, mahiyeti, ölçüsü, başlangıcı ve sonu tabii olarak insanoğlu tarafından merak edilmiştir. İnsanlık varoluşundan bugüne kadar zamanı tüm yönleriyle kavramaya çalışmıştır. Felsefe, tarih, fizik, psikoloji, astronomide; din bilimlerinin kelam, fıkıh, hadis, tasavvuf gibi alanlarında ve diğer disiplinlerde zamana ilişkin ortaya çıkan literatürün ve ileri sürülen görüşlerin zenginliği, söz konusu merakın bir tezahürü olarak kabul edilebilir. Öte yandan zamanın anlaşılacak üzere tanımlandıkça paradoksal yönünün daha belirginleştiği, bu sebeple düşüncenin gündeminden çağlar boyu düşmeyeceği de söylenebilir. Dinî geleneklerin ibadetlerin bazılarının edasını belli zaman dilimleriyle sınırlaması ve genel olarak zamanın boşa harcanmaması gerektiği üzerinde durması, din, düşünce ve ahlak sistemlerinin kendilerine mahsus zaman yönetimi metotlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hz. Peygamber'in "Beş şey gelmeden önce beş şeyin kıymetini bil" (Buhârî, "Rikâk", 3) hadisinde zamanı da sayması ve buna benzer diğer hadisler zamanın dinî uygulamaların temel unsurlarından biri haline gelmesini sağlamıştır.

Bu makale, Mevlâna'nın (ö. 672/1273) *Mesnevî*'deki zamanla ilgili beyitlerinden yola çıkarak onun zaman anlayışını konu edinmektedir. Zamanın çok çeşitli yönleri ile ilgili çok sayıda araştırma bulunmasına rağmen Mevlâna'nın zaman telakkisini ele alan müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Makale zamanın *Mesnevî*'ye yansıyan yönüyle onun zaman öğretisini konu edinerek ilgili boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Bu çerçevede Mevlâna'nın zaman anlayışını yansıtan beyitlerin tamamı birbirinin tekrarı mahiyetinde olanlar çıkarılmak suretiyle tespit edilmiştir. Bu beyitlerdeki doğrudan zamana taalluk eden zaman, vakit, ibnû'l-vakt (vaktin oğlu) ve ebu'l-vakt (vaktin babası) gibi terimlerin anlamları klasik tasavvuf kaynaklarıyla mukayese edilmek suretiyle Mevlâna'nın zaman öğretisindeki yeri ortaya çıkarılmıştır. Çalışmanın amacı Mevlâna'nın *Mesnevî*'deki zamanla ilgili görüşleri, zaman türleri ve insanın bunları tecrübesinin neticelerine ilişkin değerlendirmelerini ortaya koymak ve bunların tasavvuf geleneğindeki yerlerini tespit etmektir. Diğer taraftan, Mevlâna'nın *Mesnevî*'deki zaman yaklaşımını ortaya koyan beyitler, tasavvufî düşüncenin kurucu düşünürlerinden olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserindeki zaman görüşüyle zenginleştirilmiştir. Kısaca, Mevlâna'nın zaman anlayışı tasavvuf tarihinin hem literatür bakımından ilk dönem kaynaklarıyla hem de tasavvuf düşüncesinin ilk ve temel kaynaklarından *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'deki bazı görüşler ile mukayese edilerek Mevlâna'nın zaman anlayışının ilgili literatürde hangi konumda bulunduğu hakkında tespitler yapılmıştır. *Fütûhat*'tan seçilen pasajlarda Mevlâna'nın görüşlerine paralel yaklaşımlar esas alınmıştır. Bunun sebebi ise İbnü'l-Arabî'nin zaman görüşünün tasavvufun yanı sıra fizik, kozmoloji, astronomi, metafizik ve psikolojiye kadar çok geniş yelpazede bir alana tekabül etmesidir. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin zaman anlayışı makalenin de kaynaklarından biri olan bir doktora çalışmasına konu olmuştur (Muhammed Hacı Yusuf, *İbnü'l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*, Nefes Yayınları: 2013). Bu sebeple, İbnü'l-Arabî'nin zaman görüşlerine yapılan atıflar onun daha çok tasavvufun amelî boyutuna taalluk eden görüşleriyle sınırlı tutulmuştur. Makalede, Mevlâna'nın *Mesnevî*'deki zaman anlayışına geçmeden önce İslâm geleneğinde zaman yaklaşımı ve tasavvufta zaman konularına ana hatlarıyla temas edilecek akabinde Mevlâna'nın zamana ilişkin fikirleri ele alınacaktır.

1. İslam Düşünce Geleneğinde Zaman

İslam düşüncesinin zaman yaklaşımının tespitinde Kur'an'daki kullanımı başta olmak üzere, Müslüman filozofların, kelamcılarının ve tasavvuf düşüncesinin kurucu düşünürlerinin görüşlerini merkeze alarak bir çıkarım yapmak daha isabetli olacaktır. Zaman kavramı lafız olarak Kur'an'da geçmemekte, ancak onun yerine muhtelif zaman birimlerini ifade eden dehr, ezel-ebed, sermed, hîn, müddet, vakt, an gibi tabirler kullanılmaktadır (Deliser, 2014, 305-313). Çünkü zaman, varlık ve mekân kavramları gibi soyuttur. Bu sebeple Kur'an'da insanların idrak düzeyine hitap eden ve daha ziyade zamanın hayattaki tezahürlerine ilişkin somut kavramlar geçmektedir. Gerek bu kavramlarla gerekse zamana ilişkin genel yaklaşımda Kur'an, dünyanın zaman ölçütleriyle metafizik âlemin zaman ölçütlerini kıyaslamakta ve bunların farklılığını vurgulamaktadır. Bunun dışında zaman ifade eden terimler, çeşitli tarihi olaylara atıf yapılırken ve ibadet vakitleriyle ilgili açıklamalar sırasında kronolojik ve kozmik bağlamda zikredilmiştir (Ünal Çil, 2011, 338).

İslam felsefesinde zamanla ilgili tartışmaların dayandığı temel literatür, Eflatun'un *Timaeus* adlı eseri, Aristo'nun *Phusike Akroasis*'i (*Physica*), Aristo'nun sanılan fakat Plotinus'a ait olan *Ennead*'ların IV, V ve VI. kitaplarından özetlenen *Theologia* gibi başlıca eserlerdir (Kutluer, 2013, 44/112). İslam filozoflarının zaman görüşünü ortaya koyabilmek için özellikle Aristoteles'in bu konudaki fikirlerini bilmek gerekmektedir. Çünkü gerek onunla hemfikir olan gerekse onu eleştiren Müslüman filozoflar, onun zaman düşüncesinden bir şekilde etkilenmişlerdir. Aristoteles dış âlemden zamanın reel varlığını kabul etmekle birlikte onun öncelik ve sonralık bakımından hareketin ölçüsü olduğunu dile getirerek sonsuzluğuna işaret eder. Ona göre zaman içinde hareket eden âlem de ezeli ve ebedidir (Şulul, 2002, 77). İlk İslam filozoflarından Kindî'ye (ö. 252/866 [?]) göre ise zaman hareketi sayan bir sayıdan ibarettir ve cevher olduğu için bölünemez. Zamanın geçmiş ve gelecek olarak bölünmesi arızı/geçici ve zihnidir. Çünkü geçmiş ve gelecek arasındaki zaman dilimi olan "an" sürekli değildir. Düşünüldüğü esnada geçer ve gelecek başlar. Bu durumda zaman "önce"den ve "sonra"dan başka bir şey değildir (O. N. Küçük, 2009, 225). Aristo'nun zaman görüşünden etkilenen İbn Sina (ö. 428/1037) ise zamanın hareketin kendisi olarak tanımlanmasına karşı çıkararak, onu bir yerden diğerine geçen hareketin miktarı olarak niteler (Yusuf, 2013, 51).

Gazzâlî (ö. 505/1111), Aristo geleneğini takip eden Müslüman filozofları, zamanla birlikte âlemin de kadim olduğunu kabul etmeleri sebebiyle tekfir etmektedir. Ona göre, Tanrı'yla birlikte bir kadimin varlığını benimsemek, hangi gerekçeyle olursa olsun yanlıştır. Bu düşünceyle Gazzâlî âlemin zamana bağlı bir başlangıç ve sonu bulunduğu görüşünü İslam akaidi adına savunmaktadır (O. N. Küçük, 2002, 225). Kelâm'da zaman düşüncesi daha çok kâinatın aslı, başlangıcı ve sonu konularında odaklanmıştır. Kelâm âlimlerine göre, Allah kendisi dışındaki her şeyi yoktan var etmiştir. Dolayısıyla âlemin bir başlangıcı vardır ve sonu da olacaktır. Bu durumda zaman da sonradan yaratılmıştır, yani Antik Yunan düşünürlerinde olduğu gibi dairesel değil, düzlem yapıdadır (Coşkun, 2016, 1/235).

Aristo ve Meşşâî filozofların zamanı "hareketin ölçüsü" şeklinde nitelemelerine karşın Ebu'l-Berekât Bağdâdî (ö. 547/1152), zamanı hareketin değil varlığın ölçüsü (mikdârü'l-vücüd) olarak kabul etmektedir. Buna göre mutlak zaman, mutlak varlığın sıfatıdır. Ebu'l-Berekât, zamanı varlığın ölçüsü şeklindeki tespitinde şu noktadan

hareket etmektedir: Zaman ile sadece hareket belirlenmez, hareketsizlik de onunla belirlenmektedir. Varlığa hareket ile beraber hareketsizlik de dâhil olduğuna göre, zamanı varlığın ölçüsü olarak değerlendirmek gerekir (Sözen, 2001, 171-172).

Tasavvufî düşüncedeki zaman telakkisine Aristo ve Meşşâî filozofların etkisini İbnü'l-Arabî'nin “günler (zaman) büyük feleğin hareketiyle başlar” (İbnü'l-Arabî, ts., 3/62) sözünde görmek mümkündür. Bu düşünce zamanın hareketin ölçüsü olduğu konusundaki genel görüşle örtüşmektedir. Ancak İbnü'l-Arabî metafiziğinde zamanın varlıkla irtibatı “Bir şeyin zamanı onun mevcudiyetidir”¹ ifadesinde aşikâr olduğu üzere oldukça güçlüdür. İbnü'l-Arabî zamanla ilgili olarak bu iki yaklaşımdan başka onun reel bir varlığı olmadığı üzerinde ağırlıklı olarak durmaktadır. Ona göre “Zaman ve mekânın her ikisi de tabîî cisimlerin bir neticesidir, fakat zaman hayalî bir şeydir. ‘Ne zaman?’ sorusunu sorduğumuzda feleklerin hareketi ve hareketsiz şeyler tarafından gösterilir. Bu durumda zaman hakikatte yoktur (İbnü'l-Arabî, ts.,3/546-547). İbnü'l-Arabî'nin zamanın reel bir varlığı olmadığına ilişkin kanaati Aristocu zaman anlayışının temel yaklaşımlarından biridir. Aristo'ya göre zaman iki parçadan oluşmaktadır; bunlardan ilki var olmuş ve geçip gitmiştir, diğeri ise henüz var olmamıştır. O halde bir şey nasıl henüz var olmamış bir şeyden müteşekkil olabilir. Dolayısıyla eğer zaman hakiki bir varoluşa sahip ise “şu anda” var olmalıdır (Dağ, 1973, 98).

Düşünce tarihinde “varlık” gibi merkezi bir konu olan zaman hakkında hem tüm düşünce sistemlerinde çok çeşitli tartışmalar yapıldığı gibi tek bir disiplinde tarihin farklı dönemlerinde farklı düşünürler tarafından muhtelif fikirler de üretilmiştir. Tasavvuf tarihinde İbnü'l-Arabî sonrası dönemde, muhakkik sufiler tarafından daha önce kelamcılarının ve filozofların ilgilendiği, cisim, hareket, zaman, mekân gibi fizikî âlemin meseleleri ele alınmış ve bu çerçevede tasavvufî düşüncenin zaman yaklaşımı ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımın seçkin örneklerinden biri ise Osmanlı müderris-sufilerinden Davûd Kayserî'nin (ö. 751/1350) *Nihâyetü'l-beyân fi dirâyeti'z-zaman* adlı risalesidir. Risaleyi işlediği konunun yanı sıra farklı kılan özelliği, kendi devrine kadar zaman hakkında yapılan tartışmaları özetleyerek değerlendirmesi ve nihai olarak zamanı “varlığın bekasının ölçüsü” şeklinde tanımlamasıdır (Kayserî, 2002, 125).

2. Mevlâna Düşüncesinde Zaman

Tasavvufî gelenekte zaman üzerine, salikin içinde bulunduğu “an”daki halini ifade etmesi bakımından “vakt” kavramı merkeze alınarak, onda hem şimdiki anda hem de geçmiş ve gelecek gibi tüm zaman birimlerinde halini muhafaza etmesine dönük, pratiğe dayalı bir zaman anlayışı geliştirilmiştir. Gerek doğrudan vakt terimi gerekse ondan türeyen ibnü'l-vakt, ebu'l-vakt tabirleri ve gerekse ân-ı dâim, ân-ı hâzır gibi kavramlar tasavvufî literatüre ilk eserlerde yer almak suretiyle yerleşmiştir (Kuşeyrî, 1995, 121).²

1 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'nin 390. bâbına başlık olarak “Bir şeyin zamanı onun mevcudiyetidir” cümlesini vermiştir. İbnü'l-Arabî burada Rabb'in zamanının kul olduğunu ve kulun zamanının ise Rab olduğunu söyler. Çünkü Rabb'in bu ismi kulu tarafından verilir. Eğer hiç kul olmasaydı kimse ona Rab demezdi, benzer şekilde kul da bu ismini Rabb'i ile olan ilişkisinde almaktadır. Mesela “Amr Zeyd'in oğludur” demek, İbnü'l-Arabî'ye göre “Zeyd'in babalığının zamanı Amr'ın oğulluğudur” anlamına gelmektedir. İbnü'l-Arabî'nin kendi ifadesiyle “babanın zamanı oğludur ve oğulun zamanı babasıdır (İbnü'l-Arabî, ts., 3/546).

2 Klasik tasavvuf kaynaklarında vakt kavramı yaygın olarak tanımlanan terimlerdenir. *Lüma*' (Serrâc, 1914) ve *Keşfü'l-mahcûb* (Hücvirî, 2007) bu kaynaklara örnek olarak söylenebilir. Klasik kaynakların yanı sıra tasavvuf sözlüklerinde de vakt kavramı ve ibnü'l-vakt gibi ondan türeyen diğer kavramlar yer

Zamana ilişkin düşünce tarihi boyunca yapılmış olan felsefi ve teorik açıklamalarla mukayese edildiğinde sufilerin genel yaklaşımının daha pratik ve bireyi tüm zaman dilimlerinde kendini kontrol etmeye ve doğru fiili uygulamaya sevk eden bir anlayış şeklinde tezahür ettiği görülür. Vakt kavramı etrafında şekillenen bu yaklaşımda vakt, “içinde bulunulan hal” olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla “hal”in kapsamına giren tüm ameller ve ruhani-psikolojik durumlar sufilerin zaman anlayışının bir boyutunu teşkil etmektedir. Tasavvuf klasiklerinde vakt “sâlikin içinde bulunduğu geçmiş ve gelecekle alakalı olmayan hal” (Serrâc, 1914, 342), “kulun ihtiyarı olmaksızın Hakk’ın tasarrufu altına girmesi” (Kuşeyrî, 1995, 122) ve “içinde bulunduğu halde üzerinde zuhur eden varidât” (Hücvirî, 2007, 407) şeklinde tanımlanmıştır.

Mevlâna zamanı, klasik tasavvufi yaklaşımla vaktin gereğine göre iş yapma anlayışı çerçevesinde amelî açıdan ele almasının yanı sıra metafizik/zamanüstü boyutuyla da değerlendirmiştir. Ona göre kronolojik zaman gezegenlerin hareketine göre ölçüldüğü ve geçici olan bu âlemle kayıtlı bir değerlendirme olduğu için metafizik hakikatlerle uyumsuzdur. Söz konusu hakikatleri içeren sırların ifadesi için de yeterince geniş değildir. Yani onları kâmil manada ifade edebilecek araçlara sahip değildir.

Zamanın yatay (lineer) zaman ve metafizik zaman şeklinde taksimine başta Kur’an olmak üzere hem birçok gelenekte hem de pek çok düşünürde rastlanmaktadır. Mevlâna düşüncesinde ise bu iki zamanın bütünleştiği görülmekte, insanın fiziksel zamandan metafizik zamana doğru tekâmül etmesi gereği vurgulanmaktadır. Onun *Mesnevî*’de zaman bağlamında ortaya koyduğu fikirler, öncelikle Tanrı katında zaman kaydının olmayışında odaklanmakta ve hakiki insanın dünyevi ve fiziksel olan her şeyden kurtulduğu takdirde bu zamansızlık boyutuna ulaşacağına nihayete ermektedir. Söz konusu zamansızlığa ulaşmak ise Mevlâna’nın anlayışına göre, tasavvufi ahlakın temel öğretilerinden biri olan ibnû’l-vakt niteliği kazanmakla mümkündür.

3. Zamanüstü Âlemde Zamanın Anlamı

Zamanın nesnel bir düzlemde ilerleyen fiziksel hali, insanoğlunun günlük yaşamında diğer boyutlarına göre daha ön plandadır. Günlük olayların ve ibadet vakitlerinin hesaba bağlı olan zamanla planlanması, zamanın sadece bu türden ibaret olduğu düşüncesini doğurmaktadır. Ancak düşünce tarihine bakıldığında zamanın tanımı ve ölçüsü hakkında yapılan tartışmaların çokluğunun aynı ölçüde zamanın türleri hakkında da mevcut olduğu görülmektedir. Bilhassa Kur’an’da “Rabbinin katında bir gün, sizin hesabınızla bin yıl gibidir.” (el-Hâc, 22/47) vurgusuyla yapılan uyarı da zamanın farklı düzlemlerde farklı algılanabileceğini veya farklı türleri olduğunu ortaya koyar.

Gezegenlerin kendi hareketleriyle ve bunların birbirleriyle mukayese edilmesi sonucu geliştirilen takvimler zamanın ölçüsünü bildirmektedir (Akgür, 2010, 39/487-490). İnsanoğlu bu ölçütü merkeze alarak zamanı uzun-kısa; yavaş-hızlı şeklinde tanımlamaktadır. Aslında bu niteleme kişinin kendi bireysel tecrübesinin veya zamanı algılayışının bir sonucudur. Bu tür, gezegenlerin hareketine bağlı olan zaman fizikî âleme ait bir unsurdur. Ancak metafizik âlemde farklı bir zaman türü geçerlidir. Mevlâna’nın gerçek zaman algısı metafizik zaman olarak kendini göstermektedir. Ona göre geçmiş ve gelecek fiziki/süfli âleme bağlı olarak ortaya konulmuş takdirlerdir.

almaktadır. Bunlara örnek olarak ise Kâşânî (2004) ve Suad Hakîm (2005)’e ait sözlükler ile *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* Erginli ed. (2006) adlı eser verilebilir.

Hak katında böyle bir zaman dilimi ve bu tarz bir isimlendirme de yoktur. Mevlâna bu tarz zaman ayırımının gerçek olmadığını, aslında tüm zamanların bir olduğunu ifade eder. *İçinde Allah nuru olan lâmekân âleminde nerede geçmiş, nerede gelecek, nerede hal? Geçmiş ve gelecek, sana göredir. Yoksa hakikatte ikisi de birdir. Fakat sen iki sanırsın* (Mevlâna, 2006, 3/101, byt no: 1151-1152; a.mlf., 2018, 3/69).³

Mevlâna *Mesnevî*'de "Allah neyi dilediyse o oldu." hadisini yorumlarken, hadisteki "kâne/oldu" sözünün geçmiş zaman kipinde olsa da Hakk'ın fiillerinde geçmiş ve gelecek şeklinde bir zaman taksimi bulunmadığını ifade etmektedir (Mevlâna, 2006, 5/273, byt. no: 3110; a.mlf., 2018, 5/188). Mutlak Varlık olan Hakk'ın varlığı karşısında geçmiş ve gelecek gibi tüm zaman birimleri aynıdır. Çünkü bu mertebe söz konusu olduğunda zaman-mekân, öncelik-sonralık gibi taayyün etmiş suretlere ait nispetlerin hiçbiri tasavvur edilemez. İbnü'l-Arabî Kur'an'da Allah'ın çeşitli olay ve durumları geçmiş, şimdi ve gelecek zaman kipiyle anlatmasının bunların müstakil ve farklı birer zaman olmaları sebebiyle değil, zihnin idrak düzeniyle ilgili olduğunu belirtir. Ona göre bu kiplerin ifadesi karşısında, insan zihni anlatılan olay ve durumların kendisinde gerçekleştiği, bir hakikat aramaktadır. Ancak akılda ve duyuda böyle bir hakikati bulamamaktadır. Ancak vehimde bir zarf olarak zamanı bulmaktadır. Zaman vehimdeki zarfın mazrufudur ve vehim sürekli onun hakkında bilgi vermektedir. İbnü'l-Arabî bu noktada söz konusu zarfın aslında tüm mevcudatın kaynağı olan Hakk'ın varlığı olduğunu belirtmektedir. Zira Allah, zaman-Mutlak Varlık arasındaki bu nispet sebebiyle kendisini ed-Dehr olarak isimlendirmiştir (İbnü'l-Arabî, ts., 3/547).

"Zamanın bâtını" olarak kısaca tanımlanan dehr kavramı, saat, gün, ay, yıl gibi birimlere ayrılmamış "külli (tümel) ve mutlak zaman" anlamına gelmektedir. İbnü'l-Arabî, Konevî ve onların takipçilerinden oluşan muhakkik sufiler "Dehre sövmeyiniz, çünkü dehr Allah'tır" (Buhârî, Edeb, 101) hadisinden hareketle "ed-Dehr" lafzının Allah'ın isimlerinden biri olarak kabul etmektedirler. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî geleneğinde dehr ontolojik zaman olarak anlaşılmıştır. Esasen İbnü'l-Arabî'nin genel zaman telakkisi, dehr, zaman ve vakt kavramları etrafında şekillenmiştir (Böwering, 1997, 112).

Mevlâna'ya göre dün, bugün, yarın gibi nitelermeler, ancak mümkün/değişken varlıklar için geçerli bir zaman taksimidir ve bu sebeple nispî ve izâfidir. Mutlak ve değişmeyen ilahi mertebe açısından ise herhangi bir zaman diliminden söz edilemez. Çünkü zaman Mutlak Varlık için ezelden ebede kadar bölünmez, sınırsız tek bir an gibidir. Bu, bir anlamda onun zamanüstü varlık niteliğinde oluşunun ifadesidir. Bu metafizik boyut Mevlâna'nın diliyle *zamandan dışarı olan, lisana sığmayan* (Mevlâna, 2006, 1/126, byt. no: 1441; Mevlâna, a.mlf., 2018, 1/88) bir zaman türüdür. Mevlâna'nın zamanüstü mertebeyi "lisanın da ötesinde" olarak tanımlaması zamanın varlığın metafizik düzeyine ait olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim bu mertebe "Mutlak Varlık'ın taayyünât-ı ilmiyyeye ve suver-i misâliyye ve unsuriyyeye tenezzülünden önceki ahadiyyet makamına aittir" (Konuk, 2008, 1/433). Dolayısıyla burada zaman ve mekân yoktur. Zamanın bu türü, tasavvufî literatürde zamanın vahdet telakkisi ile bütünleştirilmesi neticesinde ortaya çıkan "ân-ı dâim" şeklinde dile getirilmiştir. Bu kavram, ezel ve ebedin şimdiki zamanla birleştiği tek bir an

3 Makalede *Mesnevî*'den aktarılan beyitlerin cilt ve sayfa numaraları, hem Farsça nüshadan (2006) hem de Türkçe tercümesinden (2018) verilmiştir. Buna göre, makaledeki ilk kaynak Farsça nüshayı, ikinci kaynak ise Türkçe tercüme göstermektedir. Beyit numaraları her iki nüshada da aynı olduğundan sadece ilkinde beyit numarası verilecektir.

olarak anlaşılmış ve Tanrı'nın bu zaman dilimlerinin hepsini kapsayan zamanüstü hüviyetini ifade etmekte kullanılmıştır. Esasen zamanın ân-ı dâim şeklinde yekpare olarak algılanması ilahi mertebenin ezelden ebede kadar tüm zamanlardaki kesintisiz tecellisinden kaynaklanmaktadır (Uludağ, 1991, 3/101).

Tanrı'nın zamanın kayıtlarıyla sınırlı olmadığı ve bunun onun ilahi niteliğinin bir sonucu olduğu genellikle anlaşılır bir durumdur. Fakat Tanrı'ya ait olan bu zamanüstülüğün insan tarafından tecrübe edilip edilemeyeceği merak edilmiştir. İnsanın sonsuzu ya da metafizik boyutu deneyimleyebilecek yönü ruhu olduğu için bunun tekâmülü onun zaman bağından kurtulmasını sağlayacaktır. Seyr u sülûkteki manevi gelişme helezonik bir ilerleme olduğundan, sâlikin “vakt”i, ruhun zaman kaydından sıyrılarak sonsuzluğa; buna mukabil ilahi inayetin de zamana geçtiği tek aralıktır (Küçük, 2009, 491). Dolayısıyla insanın paranatürel zamanı tecrübe etmesi ya da Hakk'ın zaman kaydından münezzepliğini idrak etmesi, manevi/dikey tecrübesi sayesinde mümkündür. Söz konusu dikey algıda zaman, süreçsel (yatay/lineer) bağlamlardan çıkarılarak zamanüstü bir düzlemde tecrübe edilmektedir.

Tasavvufi terbiyenin mahiyeti ve mertebeleri dikkate alındığında sâlikin fâni olan her şeyle bağlantısının kopması esastır. Benzer şekilde Mevlâna düşüncesinde de zâhire bağlı olan hemen her şey, hakiki olanın taklidi ve/veya gölgesi olduğu gibi aynı zamanda kurtulması gereken bir bağ ve kayıttır. Bu açıdan fiziksel zaman, süflî ve maddî bağlar mesabesinde olduğu için sufinin kendini bunlardan soyutlaması, zamanın ötesine geçmesi gereklidir. Zira Mevlâna'ya göre *Zamana bağlı olan, ecele kadar durur, öbürüyse, ebediyete dost, ezele eştir* (Mevlâna, 2006, 5/311, byt. no: 3607; a.mlf., 2018, 5/217). Mevlâna bir başka beyitte ise “Zaman insanı kocadır...” (Mevlâna, 2006, 3/168, byt. no: 2073-2074; a.mlf., 2018, 3/123) derken zamanla kayıtlı olmanın geçicilik anlamına geldiğini vurgulamaktadır.

Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin Hakk'ın mertebesini zamanüstü âlem şeklinde tespiti ve klasik İslâm düşüncesinde Allah'ın zamandan münezzehe olması, tasavvufi düşüncedeki ezellilik tanımıyla örtüşmektedir. Muhakkik sufilere göre, ezelliliğin geçmiş yönünde aranacak bir şey olduğunu düşünmek büyük bir yanlıştan ibarettir. Çünkü ezelliliğin hakiki anlamda gerçekleştiği alanda ne geçmiş vardır ne gelecek. Ezellilik geçmiş zamana yönelik sonsuzluk olarak anlaşılmalıdır. Bu, bir bakıma başlangıcı olmayan geçmiştir. Ne kadar geriye götürülürse götürülsün eğer bir şeyin varlığının herhangi bir başlangıç noktası bulunmuyor ise o şeye ezeli denir. Dolayısıyla bu sıfatla tavsif olmayı hak eden yegâne varlığın Allah olduğu açıktır. Ebedilik ise ezeliyetin zıddı olarak bir şeyin gelecek zaman bakımından sonunun bulunmadığını ifade eder ki bu da yalnızca Allah'a bir sıfat olarak verilebilir (Izutsu, 2002, 155). Mevlâna bahsi geçen zamansızlığı tecrübe eden (kâmil) insanın Hakk'ın seçkin/mahrem kullarından olacağını ifade ederken, Tanrı'ya mahsus bu niteliğin insanî ölçüde gerçekleşmesinin yolunu ve imkânını da dile getirmektedir. *Bir zaman seçilmiş kişilerle murakabeye daldım, kendimden geçtim. O zaman canım, zamandan kurtuldu. ... Bütün renkten renge girişler; zamandan meydana gelir. Zamandan kurtulan, renkten renge girmekten de kurtulur. Bir zaman, zamandan, zaman kaydından kurtuldun mu keyfiyet kalmaz, keyfiyetsiz Hakk'a mahrem olursun* (Mevlâna, 2006, 3/168, byt. no: 2070-75; a.mlf., 2018, 3/123). Aynı tecrübenin Hz. Peygamber tarafından ifadesi ise “Benim Allah'la bir vaktim var ki o vakte ne mukarreb bir melek ne de nebî-i mürsel girer” (Aclûnî, 1997, 2/156) hadisinde görülmektedir. Vakt kavramı tasavvufi kaynaklarda “sufinin şimdiki

zamanda içinde bulunduğu hal” şeklinde yaygın olarak tarif edilmiştir. Bu tanım hadiste geçen “vakit” ile de uyumludur. İbnü'l-Arabî bu bakış açısıyla vakti “kulun isti'dadına bağlı olarak onda hakim olan ilahi tecelli” olarak ifade etmektedir (İbnü'l-Arabî, ts., 4/43). Buradan hareketle, sufînin vaktinin onu zaman kaydından kurtulmaya götüren ve böylece Hakk'ın tecellilerini idrak eden dinamik bir manevi durum olduğu söylenebilir. Mevlâna bu hale ulaşan kimsenin “Hakk'ın mahremi” olacağına söylerken, İbnü'l-Arabî bu özelliklere sahip olanları “sâhibü'z-zaman, aynu'z-zaman, imâmü'l-vakt, seyyidü'l-vakt” gibi özelliklerle nitelemiştir. (İbnü'l-Arabî, ts., 1/292,683).

4. Sırrın/Hakikatin Zamansal Boyutta İfadesi

Sufiler yaşadıkları manevi tecrübeyi ve bu tecrübenin bilgi olarak içeriğini tam anlamıyla kelimeye dökmenin zorluğunu ifade etmişlerdir. Hatta mutasavvıflar arasında keşif ve ilham mahsulü olan marifet ve hakikatin aklî ve mantikî düzlemde doğrudan ifade ve kavramlara aktarılmasının mümkün olmadığı konusunda bir ittifak bulunmaktadır. Çünkü bilginin objesi ne kadar akıl ötesi ve gaybî bir alana ait olursa, onun dile getirilmesi de o ölçüde sembolik ve mecazî araçları kullanmayı gerekli kılmaktadır. Hakikati elde etme, birtakım dinî ya da teolojik bilgiyi sıradan bir şekilde elde etme girişiminden ziyade, varlığın ilahi kaynağıyla karşılaşma ve ona doğru yükselmedir. Zira tasavvuf ehline göre eşyanın hakikati salt düşüncenin kategorileriyle değil, insanın benliğini kuşatan ve ona hâkim olan derunî bir tecrübeyle bizatihi yaşanmak suretiyle bilinebilir (Çakmaklıoğlu, 2007, 543). Söz konusu tecrübenin en önemli özelliği ise zamanın ötesinde başka bir deyişle ilahi-küllî zamana ait bir boyutta gerçekleşmesidir. Ayrıca bilmeye konu olan şey, yani hakikat de zaman üstü âleme ait bir malumdur. Dolayısıyla onu zaman kaydına bağlı bir düzlemde ifade araçlarıyla dile getirmek bir ölçüde imkânsız veya sınırlıdır. Mevlâna bu sınırlılığı *Gün geçti, ders yarına kaldı... Sırrımız hiç güne sığar mı?* (Mevlâna, 2006, 4/138, byt. no: 1644-45; a.mlf., 2018, 4/99) diyerek dile getirmektedir. Gün, ay, yıl gibi yatay zaman dilimleri, beşere ait olan tüm kısıtlılıkları içinde taşımaktadır. Marifetullahı ait sırlar ise beşere ait sınırları aşmaktadır. Bu sebeple beyitteki “gün” yatay zamanı temsil eden dünya; “yarın” ise ilahi-küllî zamanı temsil eden ahiret olarak yorumlanmıştır (Konuk, 2008, 7/482).

Hakikatin ifadeye dökülmesindeki temel problem, hakikate ilişkin mananın ibarelerden daha geniş olmasıdır. Zira dil, bütün beşeri tecrübeyi kuşatıp kendi enstrümanlarıyla ifadeye aktarmakta yetersiz kalmaktadır. Bu sebeple sufiler tadarak tecrübe edip bildikleri şeylerle, ifade ettikleri şeyler arasında derin farklılıklar olduğunu fark etmekte, buna mukabil yine bir ifade aracı olarak dili kullanmaktan kaynaklanan paradoksu yaşamaktadırlar. Mevlâna bunu çaresiz bir ön kabul olarak dile getirir: *Gün dar; halbuki bu söz o kadar geniş ki bütün bir ömür bile ona az gelir!* (Mevlâna, 2006, 4/125, byt. no: 1484; a.mlf., 2018, 4/90). Ona göre hakikati zamansallığın verdiği sınırlı bir düzlemde ibareye dökmek de dar bir çukurda mızrak oynamak kadar gülünç/zor bir duruma düşmektir. *Bu daracak çukurlarda mızrak oyununa girişmek, bu oyunu oynayanları utandırır! Vakit dar... Fakat oğul, halkın hatırı ve anlayışı da vakitten yüz kere daha dar!* (Mevlâna, 2006, 4/125, byt. no: 1485-86; a.mlf., 2018, 4/90). Mevlâna düşüncesinde zaman bu yönüyle insanın hakikate ulaşmasında bir engeldir. Bunun sebebi zamanın imkân âleminin özelliklerini taşımasından kaynaklanan sınırlılığıdır. Hakikat gibi aşkın bir boyuta ait bilginin hâdis ve içkin bir idrake indirilmesinde zaman, bilen ve bilinen arasındaki uyumsuzluğa yol açan perdelere biri olmaktadır.

Marifet sırlarının zaman sınırları içinde olan kavramlarla anlatılmasının güçlüğü kadar zaman içindeki bir varlığın zamanı bilmesi de aynı güçlüğü taşıyan bir başka durumdur. İbnü'l-Arabî'nin zamanı bilmeyi efrada⁴ mahsus bir ilim sayması bunun bir işaretidir. Nitekim ona göre zaman içindeki bir varlığın zamanın hakikatini öğrenmesi mümkün değildir. Bu bilgiye ancak, zamanı aşan kimse ulaşabilir (Demirli, 2009, 21). Mevlâna Zaman zamansızlığı bilmez. Zamansızlık âlemine varmak için hayretten başka yol yoktur. (Mevlâna, 2006, 3/168, byt. no: 2075; a.mlf., 2018 3/123) derken, zamanın hakikatinin ancak zaman kaydından kurtularak ebu'l-vakt olmuş kişiler tarafından elde edilebileceğini belirtmektedir. Mevlâna'nın zamansızlığa ulaşmanın yolu olarak tespit ettiği hayret ise İbnü'l-Arabî'nin "efrad" olarak dile getirdiği kimselerin tecrübe ettiği bir haldir.

Pratikte nefis mertebelerinde yükselen sufi, epistemolojik olarak her mertebede farklı bilgi düzeylerine ulaşmaktadır. Bu farklılık, hakikatin muhtelif cihetlerden idrak edilmesinden kaynaklanmaktadır. İşte bu idraki tadan kimse, hakikatin bahsi geçen çelişik ve paradoksal görünümüne sahip özelliği karşısında hayrete düşmektedir. Bilinmek istenen hakikatlerin birtakım ibarelerle ifade edilmeleri, anlaşılabilirliğe ve Hakk'ın sırrının künhünün dile getirilmesinde müphemliğe yol açmaktadır. Dolayısıyla hakikatlerin bilgisine ulaşma çabasının sonucu, bütün makam ve müşahede mertebelerinde büyük bir hayretten ibaret olmaktadır. Söz konusu anlaşılabilirlik, müphemlik ve büyük hayretin sebebi, onları idrakten aciz olmak ve bu acizliğin hayrete düşen kimselere egemen olmasıdır. Bu durumun sebebi ise zahiri ve batını idrak organları üzerindeki perdeyi yırtmaktan aciz kalmalarıdır (Fenârî, 2005, 720).

5. Zaman Kaydından Kurtulmak: İbnü'l-vakt ve Ebu'l-vakt Kavramları

Zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek olarak bölünmesinin insan zihnine ait bir tasavvur olduğu konusunda neredeyse tüm düşünürler arasında bir fikir birliği bulunduğunu söylemek mümkündür. Gezegenerin hareketlerinin gün, ay ve yıl gibi zaman dilimlerini oluşturmasının yanında olayların varlığı ve yokluğu ya da onların birbirine göre durumları geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman algısını ortaya çıkarmaktadır.⁵ Dolayısıyla bu taksim zatî değil arızidir. Mevlâna *Allah işinde geçmiş, gelecek yoktur. Çünkü Allah katında ne sabah vardır, ne akşam* (Mevlâna, 2006, 5/272, byt. no: 3110; a.mlf., 2018, 5/188) derken zamanın parçalanmasının insan zihninin ürettiği algılayışlar olduğunu dile getirmektedir. Zamanın bahsi geçtiği şekilde taksim edilmesinin reel bir karşılığının bulunmaması bir yana, insanın bizatihi tecrübe ettiği zamanda geçmiş ve gelecek de mevcut değildir. Çünkü mazi geçmiştir; müstakbelse henüz yoktur. Bu durumda insanın arızı bir isimlendirme de olsa günlük yaşantısında iç içe bulunduğu zaman dilimi "şu an"dır. Tasavvuf ehli zamanın -isimlendirme açısından- parçalanmasının imkânsızlığına karşın pratik tecrübeyi de dikkate alarak "vakit" kavramı üzerinde durmuşlardır. Tasavvufi gelenekteki zaman-vakit-hal ilişkisi sufilerin zaman anlayışını gösterdiği gibi, tasavvufun teorik konular karşısındaki

4 Efrad: Kutbun gözetimi dışında kalan gayb erenlerinden ibarettir. Onlar yeryüzünde yaşayan insanların en kâmil olanlarıdır (Erginli, 2006, 201).

5 Dâvüd Kayserî zaman hakkında söylenen pek çok şeyi değerlendirdiği ve bu hususta en nihai sözü söylemeyi amaçladığı *Nihâyetü'l-beyân* adlı risalesinde bir olayın varlığından önce olan varlık miktarı mazi/geçmiş bu olayın varlığından sonra olan müstakbel, olayın varlığına bitişik olan da hal/şimdiki zamandır, der. Yani bunlar kendi zatları itibarıyla bu niteliklere sahip olmazlar, diğer olaya göre durumları neticesinde bu vasfı taşırlar (Kayserî, 2002, 125).

pragmatik tavrını da yansıtmaktadır (Demirli, 2009, 25). Vakit sâlikin içine bulunduğu hal ve bu halin meydana geldiği külli-ilahi-vücudî zaman anlamındadır. Sâlikin hali ile özdeş olması itibarıyla, başka bir ifadeyle seyr u sülûke bağlı durumlar sebebiyle ortaya çıkmasıyla pratik ve öznel bir karakter taşır. Yani bireyin reel olarak zamanla ilişkisi o kişinin “vakti”nde ortaya çıkmaktadır.

Mevlâna sâlikin içinde bulunduğuana, yani vaktine dikkatini vermesi gerektiğini şöyle dile getirir: *Mazi de istikbal de seni Allah'tan ayıran bir perdedir. Her ikisini de ateşe vur. Mazi ve istikbal endişesiyle ne vakte kadar ney gibi boğum boğum olacaksın? Boğumları tıkalı oldukça ney, sırdaş değildir. Dudağın ve sesin mahremi olamaz* (Mevlâna, 2006, 1/180-181, byt. no: 2201-2203; a.mlf., 2018, 1/133). Celâleddin Rûmî'ye göre geçmişe ait pişmanlıkların acısını taşıyan, geleceğe dair tul-i emel sahibi olan kimse Hakk'ın ilhamlarından ve sırlarından nasiplenemez. Sufi geleneği bu probleme “kendini geçmiş ve gelecek zamanın etkisinden kurtararak vaktin gerektirdiği ameli yapan kişi” (Kuşeyri, 1995, 122) anlamında ibnü'l-vakt olma hedefi ile çözüm sunmuştur. İbnü'l-vakt, vaktin hükmünün gereğini yapmaktadır. Çünkü geçmiş ve gelecek; zaman ve mekân cisme ait sıfatlar olduğu için, salikin içindeki ruhi potansiyelini işlevsel hale getirmesi bunlarla meşgul olmamasına bağlıdır. Mevlâna'nın öğretisinde cisme ait bu hususlar, sâliki sınırlı bir alana hapsedeceğinden onu Allah'tan uzaklaştıracaktır (Küçük, 2009, 493). *Ey yoldaş, ey arkadaş! Sufi, vakit oğludur, “Yarın” demek yol şartlarından değildir. Sen yoksa sufi bir er değil misin? Vara, veresiyeden yokluk gelir* (Mevlâna, 2006, 1/29-30, byt. no: 133-134; a.mlf., 2018, 1/12). Mevlâna'ya göre vaktin gereğini yapmak sufiliğin şartlarındandır. Zira bu tavır her vaktin taşıdığı ilahi tecellileri görmeyi sağlamaktadır. Sufiler “tecelliden yoksun vakit yoktur” diyerek hallerin ve vakitlerin doluluğuna işaret etmektedirler. Buna göre vakitler (zaman) tıpkı mekân gibi Hakk'ın tecelligahı olarak değerlendirilmekte ve beşerin Hakk'ın bilgisine ulaşabileceği vasıta kendi vakti olmaktadır (Demirli, 2009, 25). İbnü'l-Arabî düşüncesine göre vaktin sahibi, kendisine gereken şeyi yerine getirirse, vaktin nefretinden salim olur, eğer dikkatini vaktinin dışında bir şeye verirse, varlıkla değil de yoklukla meşgul olmasından dolayı vaktin nefretine düşer. Nitekim bu yolun edebi, var olanla birlikte olmaktır; zira yok olanla edeplemek mümkün değildir (İbnü'l-Arabî, ts., 4/440).

Sonraya atmada afetler, tehlikeler vardır. Sufi, vaktin oğludur. Oğul, babasının eteğinden el çekmez. Sufinin esirgeyici babası olan vakit de onu, yarına bakmaya muhtaç etmez... O, gelecek zamanı beklemez. Nehre mensuptur, daima oluş halindedir, dehre mensup değildir, zamanla mukayyet olmaz. Çünkü Allah katında ne sabah vardır, ne akşam. Geçmiş, gelecek, ezel ve ebed, orada yoktur. Geçmiş Âdem'le, gelecek Deccal oraya sığmaz. Bunlar, cüzi akılla ve hayvanî ruh sahasındaki şeylerdir. Mekânsızlık ve zamansızlık âleminde bunlar yoktur. Öyleyse “Allah birdir” sözünden birliğin hakikati değil, ikiliğin olmadığı anlaşılırsa “sufi, vaktin oğludur” sözünden de geçmişin, içinde bulunduğumuz zamanın ve gelecek zamanın, ezel ve ebedin yokluğu anlaşılır (Mevlâna, 2006, 6/215; a.mlf., 2018, 6/157). Mevlâna ibnü'l-vakt olan sâlikin “nehrî” olduğunu yani anın tecellileriyle meşgul olarak zamanın sınırlayıcılığından adeta kurtulduğunu söylemektedir. Çünkü geçmiş ve gelecek, imkân âlemi ve yaratılmışlığın özelliklerinden birisi olduğu kadar sınırlama ve daraltma anlamları da taşır. Bu sebeple salikin sınırlayıcı zamandan “ân-ı daim, huzur-ı dâim” gibi tabirlerle ifade edilen sınırsız mutlak zamana geçmesi gerekir.

Mesnevî'de ibnü'l-vakt sufiliğin temel şartı olmakla birlikte aynı zamanda mübtedîliğin de bir sonucudur. Zira kâmil sûfî –Mevlâna bunu sâfî olarak isimlendirmiştir- ebü'l-vakt olmuştur. *Sufî "İbnü'l-vakt"tir, fakat sâfî vakitten de kurtulmuştur, halden de. Haller, onun azmine, onun reyine mahkûmdur. Haller, onun Mesih gibi olan nefesleriyle diridir. Sen halin aşığısın, bana âşik değil. Sen, bir hale sahip olmak ümidiyle benim etrafında dönüp dolaşıyorsun. Bir an eksilen, bir an artıp kemâl bulan hal, Halil'in mabudu olamaz, batar gider. Batıp giden, gâh böyle, gâh şöyle olan güzel değildir, ben batıp gidenleri sevmem. ... Sâfî, "İbnü'l-vakit"tir ama vaktin babasıymış gibi vakti sıkıca avucunun içine almıştır. O tamamıyla ululuk sahibi Hakk'ın nuruna gark olmuştur. Kimsenin oğlu değildir. O, vakitlerden de kurtulmuştur, hallerden de!* (Mevlâna, 2006 3/120-121, byt. no: 1426-1434; a.mlf., 2018, 3/85). Mevlâna vakit bağlamında sufilerin derecesini biri sufilik diğeri sâfilik olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Buna göre sufî, ibnü'l-vakt olarak kendisine egemen olan halin esiridir. Onun üzerinde herhangi bir hâkimiyete sahip değildir. Ebu'l-vakt olan sâfî ise tıpkı babanın çocuğu üzerindeki tasarrufu gibi tecrübe ettiği haller üzerinde tasarrufa yetkindir (Konuk, 2008, 5/386).

Vaktin oğlu olmaktan babası olmaya doğru ilerleyen tekâmül, bir anlamda zamanüstü hüviyete kavuşmaya işaret etmektedir. Dolayısıyla Mevlâna'nın zaman anlayışında vaktin gereğini yapmak suretiyle zamanın kaydından kurtulmanın yolu gösterilmektedir. Buna göre ibnü'l-vakt olmak zamanın ötesine geçmek için bir basamak mesabesindedir. Haddizatında tasavvuf ehlinin ibnü'l-vakt hüviyetinden ebü'l-vakt'e doğru ilerlemeyi makbul saydığını belirtmek gerekir. Başka bir ifadeyle tasavvufi gelenekteki zaman telakkisini ortaya koymada tek başına "sufinin ibnü'l-vakt olması gerekir" şeklinde bir tanımlama eksiktir; bunun "ibnü'l-vakt olmaktan ebü'l-vakt haline doğru ilerlemesi gerekir" şeklinde bütünleştirilmesi uygundur. Söz konusu tekâmüle örnek olarak XVI. yy. Halvetî şeyhlerinden Şâh Velî Ayıntâbî'nin İnşirah Suresi'nin işâri tefsiri olarak kaleme aldığı risalede ortaya koyduğu manevi ilerleme verilebilir. Ona göre sâlik mübtedî iken ibnü'l-vakt halindedir ve henüz manevi tuzaklar için selamette değildir. Ebu'l-vakt ise sülûkünde nihayete erenlerin, yani ruhi tekâmülünü tamamlayanların özelliğidir (Ulupınar, 2018, 1306).

Tasavvufi düşüncede ve gelenekteki genel yaklaşım dikkate alındığında İbnü'l-vakt ve ebü'l-vakt terimleri arasında bir çeşit hiyerarşik ilişki bulunduğu söylenebilir. İbnü'l-Arabî'ye göre ebü'l-vakt zamanın darlığından çıkarak zamanda ve hallerde tasarruf edebilen kimsedir (İbnü'l-Arabî, ts., 2/540). Buna göre sâlik, ibnü'l-vakt iken ebü'l-vakte dönüşmekle zamana karşı edilgenlik halinden çıkarak etkinliğe doğru bir ilerleme kaydetmektedir.

6. İnsanın Yatay/Doğrusal Zamanı: Ömür

Zaman, genel olarak "ölçüme tabi olan fiziksel zaman"; "kronolojik zaman"; "metafizik/ilahi zaman" olmak üzere üç ana kategoride değerlendirilmiştir. Buraya kadar çoğunlukla zamanın metafizik çerçevesi ön planda tutuldu. Şu var ki gök cisimlerinin hareketlerinin ve bunların birbirleriyle mukayese edilmesinin oluşturduğu matematiksel ölçüm, insanların zamanı takvimlendirerek dini ve dünyevi işleri planlamasında pratik bir yarar sağlamaktadır. Kur'an'da "Sabahı aydınlatan O'dur. Ve O, geceyi dinlenme zamanı, güneşi ve ayı birer hesap ölçüsü kılmıştır. İşte bu, aziz ve âlim olan Allah'ın takdiridir." (el En'âm, 6/96) ayetinde belirtildiği üzere gün, ay

ve yılların Allah tarafından bir hesaba bağlanmış olması zamanın bir ardışıklık içinde, belli periyotlar halinde yatay olarak ilerlediğini göstermektedir. Bu sistemin insana bireysel ölçüde yansıyan tarafı ise insanın ömrüdür. Öte yandan insan fiziki âleme ait bir varlık olması yönüyle zamanın içindedir. Mevlâna, *Ne cin zaman kaydının hapsinden kurtulabilir ne insan* (Mevlâna, 2006, 6/38, byt. no: 229; a.mlf., 2018, 6/18) derken insanın söz konusu zamansallığına işaret etmiştir.

Mesnevi'de insanın yatay zamanla ilişkisi ahlaki-didaktik bir zeminde insanın gençlik çağıının geçiciliği ve ömrün kısalığı ekseninde geçmektedir. Üstelik bu mevzuda söylenmiş beyitlerin sayısı müstakil bir çalışmanın konusu olacak kadar çoktur. Mevlâna gençlik çağını sürekli meyve veren güzel bir bahçeye, gösterişli, mamur bir eve benzetir (Mevlâna, 2006, 2/90, byt. no: 1217-1219; a.mlf., 2018, 2/68). Bu çağ, insanın en verimli dönemi olduğu için rûhî-ahlakî-insanî olgunlaşmaya en uygun süreçtir. *Ne mutlu o kişiye ki gençlik çağını ganimet bilir de borcunu öder. Güçlü olduğu günlerde sağlıklı ve kuvvetli bulunduğu zamanlarda bu işi başarır* (Mevlâna, 2006, 2/90, byt. no: 1215-1216; a.mlf., 2018, 2/68). İnsanın yaşlılığı ise bir çeşit "akşam vakti"dir. *Gün geçip gitmiş, akşam çağı gelip çatmış, leş gibi beden topallamakta, yolsa uzun... İş görülecek yer yıkık, iş işten geçmiş...* (Mevlâna, 2006, 2/91, byt. no: 1225; a.mlf., 2018, 2/68). Mevlâna'ya göre gençlikte insanın manevi gelişimini tamamlaması gençliğin kıymetini bilmek; gelişimi ertelemek ise yaşlılıkta onun yıkıcı sonuçlarını görmektir. Mevlâna gençlikte yapılması gerekenlerin ihtiyarlığa ertelenmemesi gerektiğini Bir valinin yola dikenli çalı diken kimseye "Diktiğin dikenleri sök" diye emir vermesi (Mevlâna, 2006, 2/91, byt. no: 1227-1232; a.mlf., 2018, 2/69-70) başlığı altında işlediği hikâyede dikenleri sökmeyi erteleyen kişinin, zaman içinde dikenlerin köklerinin artık sökemeceği kalınlığa ulaşmasından dolayı yaşadığı pişmanlığı anlatmaktadır (Muslu, 2007, 86). Hikâyedeki diken insanın kötü/nefsani huylarıdır. Bunlar, insanın yaşı ilerledikçe kişinin karakterine yerleşmekte dolayısıyla giderilmeleri de zorlaşmaktadır.

Mevlâna'nın ömrün kısalığı ve gençliğin/zamanın hızla geçtiğini vurgulamasında temel öğretisi yine ibnü'l-vakt idealini taşımaktadır. Ancak burada onun hareket noktası zamanı değerlendirme ve yapılması gereken işi ertelememe fikri üzerinedir. *Bu aydın çırağ sönmeden kendine gel de hemen fitilini düzelt, yağını tazele. Yarın yaparım deme. Nice yarınlar geçti. Ekin zamanı tamamıyla geçmesin, agâh ol!* (Mevlâna, 2006, 2/93, byt. no: 1263-1264; a.mlf., 2018, 2/71) beytinde ve buna benzer diğer beyitlerde de görüleceği üzere Mevlâna'nın vurgusu, klasik "zaman yönetimi" ilkeleriyle yani zamanı iyi değerlendirme ve onun kıymetini bilme anlayışıyla örtüşmektedir. Sufilerin zamanın yatay akışı içinde iyi değerlendirilmesini ifade etmek üzere en çok kullandıkları söz "Vakit kılıç gibidir, sen onu kesmezsen o seni keser." (Kuşeyrî, 1995, 122; Mevlâna, 2006, 1/29, byt no: 132; a.mlf., 2018, 1/12) cümlesidir. Vaktin kılıç gibi kesici olması, dünü ve yarını ortadan kaldırmasıdır. Eğer insan şimdiki anı doğru değerlendirmezse bu zaman da yok olacaktır. Mevlâna insanın elindeki zaman dilimini yani ömrünü bahara benzeterek *Bahar zamanı, ekin ekmekten gafil kişi, bu zamanın kıymetini ne bilsin!* (Mevlâna, 2006, 1/154, byt. no: 1838; a.mlf., 2018, 1/111) der. Burada ekin ekilen tarla dünyadır. Dünyada ömrünü salih amel tohumları ekmekle geçirmeyen kimse zamanın ve dünya hayatının kıymetini bilmiyor demektir (Konuk, 2008, 1/155).

Mevlâna insanın hayatının ilk yılları olan gençliği iyi ve faydalı işlerle geçirmesini büyük bir vurguyla öğütlemenin yanı sıra bunu yaşlılığa bırakan kimseleri

de adeta son şansını değerlendirmeye, ibnü'l-vakt olmaya teşvik etmektedir: *Yolcu, kendine gel, kendine... Vakit geçti, ömür güneşi kuyuya doğruldu. Bu iki günceğizinde olsun, kuvvetin varken kocalığını Hak yoluna sarf et. Elinde kalan şu kadcarcık tohumu olsun ek de bu iki anlık müddetten uzun bir ömür bitsin* (Mevlâna, 2006, 2/93, byt. no: 1260-1263; a.mlf., 2018, 2/71).

İnsanın hayatını verimli ve huzurlu geçirmesinin temel şartı geçmişin hüznünden geleceğin ise endişe ve korkusundan uzak durması, dolayısıyla ana odaklanmasıdır. Çünkü geçmiş insanı elde edemediği şeylerden dolayı pişmanlığa ve hüzne; gelecek ise sahip olup olamama belirsizliğinden dolayı kaygı ve korkuya sevk etmektedir. “Dikkat edin Allah’ın dostlarına ne bir korku ne de bir hüznün vardır.” (Yûnus, 10/62) ayeti çoğunlukla korkunun gelecek endişesinden, hüznün ise geçmişteki kayıplardan kaynaklandığı bağlamında yorumlanmıştır (Kuşeyri, 1981, 2/105). Klasik psikolojide de insanın yalnızca geçmiş ve geleceğe bağlı yaşaması onu duygusal bozukluğu iten sebeplerden biri olarak tanımlanmakta ve bu sebeple psikolojik iyi oluş halinin şimdikiyi değerlendirmekten geçtiği dile getirilmektedir (Doğan, 2016, 1/351). Mevlâna insanın daima gelecekte nelere sahip olabileceğim endişesi taşıdığını, bunu geçmişteki rızıklarını düşünerek terk etmesi gerektiğini şöyle ifade eder: *Yıllardır yedin, yiyeceğin eksilmedi. Artık biraz da gelecek düşüncesini bırak da geçmişe bak. Yediğin rızıkları hatırına getir, geleceğe bakma da az sızlan* (Mevlâna, 2006, 5/254, byt. no: 2867-2868; a.mlf., 2018, 5/173). Tasavvufi anlayışta gamdan uzaklaşmak için didinip çabalayanlar cahillerdir. Arifler ise geçmiş ve gelecek endişesi taşımadıkları için gam ve neşeyi dikkate almazlar (Küçük, 2020, 82).

Sufiler nazarında tüm zaman dilimleri, yani her an Hakk’ın esmasının tecellilerini taşımaktadır ve bu tecelliler daimi bir yenilenme halindedir. Söz konusu yenilenme ve süreklilik insanı geçmiş, gelecek ya da gençlik, yaşlılık fark etmeksizin vaktini, yani hükmü altındaki zamanı merkeze alarak hareket etmesini öngörmektedir. Tasavvufi düşüncede “tecellide tekrar olmaz” prensibinden hareketle her anın yeni bir tecelli sahibi olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla her tecellinin gereğine göre davranmak ve zamanı buna göre değerlendirmek, saliki bir başka açıdan ibnü'l-vakt olmaya, daha genel ifadeyle ömrünü doğru ve isabetli amellerle geçirmeye sevk etmektedir (O. N. Küçük, 2002, 229). Mevlâna bu bağlamda Hz. Peygamber’in “Zamanınızdaki günlerde Rabbinizin güzel nefhaları vardır. Kendinize gelin; o güzel nefhaları almaya çalışın.” (Suyûtî, ts., 9/153) hadisini *O vakitlere kulak verin, aklınız o vakitlerde olsun ki, bu çeşit güzel kokuları alınız, bu fırsatı kaçırmayınız dedi. Güzel koku geldi, sizin haberiniz yokken esip, esip gitti... Dilediğine can bağışlayıp geçti. Başka bir koku daha erişti; uyanık ol ey arkadaş, uyanık ol ki bundan da mahrum kalmayasın.* (Mevlâna, 2006, 1/162, byt. no: 1953-1954; a.mlf., 2018, 1/118) şeklinde aktarır. Hz. Peygamber’in yaşadığı zaman dilimi ilahi feyizler ve rabbani tecelliler açısından en bereketli dönemdir. Onun vefatından sonraki zamanlarda ise aynı tecellileri, yani hadiste geçen güzel kokuları kâmil mürşitler taşımaktadır. Mevlâna insana bir kâminden istifade edip ondan hakikatin kokusunu alamadın ise bir diğerini kaçırma diyerek yol göstermektedir (Konuk, 2008, 2/24).

Sonuç

Varlığın başlangıcından itibaren, zaman düşüncesinin konusu olmuştur. Onun bütün nitelikleri, tanımı, algılanış biçimi, bireysel tecrübeye bağlı olan değişkenliği ve

diğer özellikleri her çağda ve her düşünürde çeşitli tezahürlerle ortaya çıkmıştır. Üstelik bakış açısına ve tecrübe edilişine göre farklı algılanmasından kaynaklanan öznelliği sebebiyle araştırma konusu olmaya devam edeceği anlaşılmaktadır. Tasavvufi mirası kendine mahsus yorumuyla zenginleştirmiş şair sufilerden biri olan Mevlâna'nın zaman anlayışı, tasavvufun genel zaman yaklaşımına paralellik arz etmektedir. Fakat söz konusu genel yaklaşım Mevlâna'nın kendi söylem tarzıyla zenginleşmiş, kullandığı mecaz ve sembollerle daha anlaşılır ve tesirli hale bürünmüştür. O, *Mesnevi*'de Hakk'ın ezeliği ve ebediliği ile zamandan münezzehliğine hususi bir vurguda bulunmuştur. Ona göre, Tanrı katında insanoğlunun tasavvurundan farklı bir zaman vardır ki gerçek zaman da budur. İnsanların dün, bugün, şimdi, geçmiş ve gelecek gibi tanımlamalarla ifade ettikleri zaman dilimleri, imkân âlemine ait akıl ve vehmin ürünü olan isimlendirmelerdir, dolayısıyla hakiki değillerdir. Bu sebeple, Mevlâna zamanüstü hakikatlerin bu boyuta sığdırılarak kâmil manada ifade edilmesinin imkânsız olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Mevlâna, zamanı dinî ve ahlaki konuları izah ederken kullandığı pratik ve öğretici tarzına uygun olarak insanın ömrü üzerinden anlatmıştır. Çünkü insan için zaman, onun ömrünü ifade etmektedir. Mevlâna bu bakış açısıyla zamanı sınırlı bir kaynak ve malzeme olarak nitelendirmiş “ekin zamanı” ve “bahar zamanı” gibi metaforları söz konusu sınırlılığın vurgulamak üzere kullanmıştır.

İnsan doğduğu andan itibaren zamanın törpüleyici hükmü altındadır. Geçmiş ve gelecek konusunda bu hükmün dışına çıkamaz. Dolayısıyla kendisinin hâkim olduğu zaman dilimi şimdiki andır. Mevlâna, zamanın soyut ve insanı pasifleştiren yönünü, tasavvufi geleneğin ürettiği ibnü'l-vakt olma ilkesi ile aktif ve etkin hale getirmiştir. Onun genel zaman yaklaşımının ana hareket noktasının bu ilke olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü zaman kaydından kurtulmanın yolu ibnü'l-vakt olmak ve böylece ebu'l-vakt haline ulaşmaktır. Mevlâna bunu edilgenlikten etkenliğe doğru tekâmül eden bir ilerleyiş şeklinde dile getirmiştir. Onun zaman anlayışı somut ve fiilî nitelik taşıyan zaman-vakit ilişkisi üzerinde şekillenmiştir. Mevlâna'nın düşüncesinde olgun insan yaşadığı anın idrakine varmış ve onun haliyle hâllenmiş, yani gereğini yerine getirmiş kimsedir. Bu usulün nihayetinde ise zamanın sınırlılığından kurtulmak ve böylece zamansızlığa ulaşmak yer almaktadır.

Kaynaklar/References

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Akgür, Necati. “Takvim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/487-490. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Böwering, Gerhard. “Ibn al-Arabi's Concept of Time”. *Proceedings of the American Philosophical Society* 141/1 (1997), 55-66.
- Coşkun, İbrahim. “Müslüman Filozoflarla Kelamcıların Zaman Mefhumu ile İlgili Görüş Ayrılıkları”. *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu Bildiriler*. ed. Bilal Kuşpınar. 1/235-246. İstanbul, 2016.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Dağ, Mehmet. “İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 97-116.

- Deliser, Bilal. “Kur’an’da Zaman ile İlgili Kavramlar”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (2014), 303-320.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2009.
- Doğan, Mebrure. “Zaman Olgusunun Psikolojik İyi Oluş ve İbnü'l-Vakt Bağlamında İncelenmesi”. *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu Bildiriler*. ed. Bilal Kuşpınar. 1/341-353. İstanbul, 2016.
- Erginli, Zafer (ed.). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınları, 2006.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza. *Misbâhu'l-üns*. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 2005.
- Hakîm, Suad. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2005.
- Hücvirî, Ebu'l-Hasan Ali. *Keşfü'l-mahcûb*. çev. Mahmûd Ahmed el-Mazî. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007.
- Izutsu, Toshihiko. “Yaratma ve Şeylerin Zamansız Nizamı: Aynü'l-Kudât Hemedânî'nin Mistik Felsefesi Üzerine Bir Çalışma”. *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı., 2002.
- İbnü'l-Arabî, *Muhyiddîn. el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Kayserî, Dâvûd. “Nihâyetü'l-beyân fi dirâyeti'z-zamân”. *Rasâilü Kayserî*. Tahran, 2002.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. 13 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2008.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1995.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerîm. *Latâifü'l-işârât*. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981.
- Kutluer, İlhan. “Zaman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Küçük, Osman Nuri. *Mevlâna'ya Göre Manevi Gelişim*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Küçük, Osman Nuri. “Zaman Düşüncesinin Tasavvufi Açılımı”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9 (2002), 221-238.
- Küçük, Sezai, “Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Bahru'l-Velâye İsmi Eserinde Menkıbe Yorumları”. *Câmi-i Rûm-İli: Köstendilli Süleyman Şeyhî*. ed. İsmail Güleç-Ömer Said Güler. İstanbul: Vakar Vakıf Araştırmaları Yayınları, 2020, 73-98.
- Mevlâna, Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*. 6 Cilt. nşr. Adnan Karaismailoğlu-Derya Örs. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2006.
- Mevlâna, Celâleddîn. *Mesnevî*. 6 Cilt. çev. Veled Çelebi İzbudak. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Muslu, Ramazan. “Yoldaki Dikenleri Sökmek’: Mevlâna ve Gençlik”. *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildiriler*. ed. Abdurrahman Elmalı - Ali Bakkal. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Yayınları, 2007, 83-92.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'fi'l-Tasavvuf*. Leiden: Brill Press, 1914.
- Sözen, Kemal. “Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Zaman Teorisi”. *Dini Araştırmalar* 4/10 (2001), 161-186.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *Câmiu'l-ehâdis*. Dımeşk: Matbaatü Muhammed Hâşim el-Kütübî, ts.
- Şulul, Cevher. “İslâm Düşüncesinde Zaman Tasavvuru”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2002), 73-88.
- Uludağ, Süleyman. “Ân-ı dâim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Ulupınar, Hamide. “Şâh Velî Ayıntâbi’nin ‘Bikru’l-Vakt fi Marifeti Sülûki İbni’l-Vakt ve Ebi’l-Vakt’ Adlı Risalesi ve Kalbin Makamları”. *Social Sciences Studies Journal* 4/16 (2018), 1304-1315.

Ünal Çil, Ayşe. “Kur’an’da Zaman Kavramı”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 335-364.

Yusuf, Muhammed Hacı. *İbnü’l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.

THE CHARACTER OF 'ALĪ IN THE POEMS OF NĀSİR-I KHUSRAW AND SANĀ'Ī GHAZNAVĪ

NASİR HÜSREV VE SENAI GAZNEVİ'NİN ŞİİRLERİNDE HZ. ALİ KARAKTERİ

AYGUN ALIZADE  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Abstract

Ali Ibn Tālib was an eminent personality for all times and was focused on by famous gnostic poets. This study focuses on the poetry of Nāsir-i Khusraw and Sanā'ī Ghaznavī among these poets. The main purpose of the article is a particular research of each couplet devoted to 'Alī by Nāsir-i Khusraw and Sanā'ī Ghaznavī and detection of their sympathy for 'Alī. One of the poems written by Sanā'ī Ghaznavī and praising 'Alī is "Adoration for 'Alī ibn Abi Tālib" in the 24th part of the 3rd Section of *Hadigat al-Haқиqа va Shari'at al-Tariqah* (The Garden of Truth and the Path to Trek). The research includes study of Nāsir-i Khusraw's couplets in his *Diwan*, while Sanā'ī's mentioned poem was chosen as a basis for comparison. After a brief description of life and works of the Ismā'īlī poet Nāsir-i Khusraw and the gnostic poet Sanā'ī Ghaznavī, historical personality and moral features of 'Alī has been subject to research in the article. The two poets' couplets introducing and praising 'Alī ibn Abi Tālib based on Qur'an verses and sayings of the Prophet have been subject to the study. It may be concluded that both Nāsir-i Khusraw and Sanā'ī Ghaznavī demonstrated 'Alī's virtues and magnificence as a person in all spheres and tried to assume that a close approach to 'Alī was necessary to learn and know Islamic rules, religious law and interpretation of the Qur'an. Nāsir-i Khusraw and Sanā'ī Ghaznavī actually desired that all people take this perfect person an example for themselves.

Keywords: Literature, Nāsir-i Khusraw, Sanā'ī Ghaznavī, Poem, Imam 'Alī, Historical Figure, Moral Features.

Öz

Hz. Ali o kadar muhteşem bir şahsiyetti ki, başta irfan alanında eser yazanlar olmak üzere hemen hemen bütün şairler onun şahsiyetinin özelliklerini göstermeye çalışmışlardır. Bu şairler arasında Nasır Hüsrev ve Senai Gaznevi'nin adları özellikle anılmalıdır. Bu makalenin yazılmasındaki temel amaç, Nasır Hüsrev ve Senai Gaznevi'nin Hz. Ali ile ilgili beyitlerini tek tek incelemek ve böylece şairlerin Hz. Ali'ye olan sevgisini ortaya koymaktır. Senai Gaznevi'nin Hz. Ali'yi öven eserlerinden biri de *Hadikatü'l-Hakika ve Şeriatü'l-Tarika* adlı eserinin 3. babının 24. bölümünde yer alan "Emirül-Müminin Ali ibn Ebu Talib'in Övgüsü"dür. Bu çalışmada şairler arasında bir karşılaştırma yapabilmek için Senai'nin şiiri esas alınmış ve Nasır Hüsrev'in *Divanından* anlam bakımından örtüşen mısralar çalışmaya dâhil edilmiştir. İsmailî şair Nasır Hüsrev ve irfan şairi Senai Gaznevi'nin hayatı ve eserleri hakkında kısa bir inceleme yapıldıktan sonra, adı geçen şiirde Hz. Ali'nin tarihi karakteri ve manevi nitelikleri incelenmiştir. Nasır Hüsrev'in bu konuda yazdığı beyitlere de yer ayrılmıştır. Bununla birlikte her iki şairin Ali ibn Ebu Talib'i tanıtmak için kullandıkları ayet ve hadislerle dayalı beyitler de bu çalışmaya dahil edilmiştir. Araştırma sonucunda hem Nasır Hüsrev hem de Senai Gaznevi'nin Ali'nin gücünü her alanda göstermek dışında İslami kuralları, şeriat kanunlarını ve Kur'an'ın tefsirini bilmek için ilim kapısı olan Hz. Ali'ye yakın olmanın gerekliliğini insanlara göstermeye çalıştıkları sonucuna vardık. Nasır Hüsrev ve Senai Gaznevi, Hz. Ali'ye şiir ithaf ederek tüm insanların bu mükemmel insanı örnek almasını istemişler.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Nasır Hüsrev, Senai Gaznevi, Şiir, Hz. Ali, Tarihsel Kişilik, Ahlaki Nitelikler.

Introduction

تنگ از آن شد برو جهان سترگ / که جهان تنگ بود و مرد بزرگ

(Ghaznavī, n.d., 255, couplet 190)

The earth shrunk as 'Alī's greatness was vast. From early Islam to present, personality of 'Alī ibn Abi Tālib was the center of attraction for many authors, researchers and scholars. There is not a single work on Islamic gnosis or Sufism, where 'Alī's wisdom, valor, generosity and piety, shortly his personality are depicted. In Persian literature, works both in poetry and prose also present relevant source materials. Interestingly, most of authors, who address 'Alī's personality in their works, have been followers of other denominations other than Shi'a (with a small number of authors being Shi'a). Accordingly, despite following other denominations, they did not have any choice regarding *Ma'rifa* (interior knowledge) other than 'Alī and members of his family.

Various Persian poets tried to present virtues of 'Alī's personality, among whom Nāsir-i Khusraw and Sanā'ī Ghaznavī can be included. Works of the two poets have not been chosen within the scope of this study randomly. Both poets are considered members of the Khorasan (Turkestan) style that existed in Persian poetry during the Samanid, Ghaznavid and Seljuk periods. The mentioned style emerged in Eastern Iran and existed throughout the Tahirid (821-873), Saffarid (862-1003) and Ghaznavid (961-1186) periods. However, the period of its promotion was under the Samanids and Ghaznavids. Despite that both poets were considered members of the Khorasan style, they had unique poetic styles of their own, which was used for creation of new poems. Nāsir-i Khusraw did not bring novelties to the Khorasan style, its artistic means and language of depiction, however he made the first step for changes in topics and paved the way for transition into the Iraqi style. Sanā'ī Ghaznavī, in his turn, continued the way paved by Nāsir-i Khusraw and completely switched to gnostic-love topics. Wide use of Qur'ān verses and sayings of the Prophet, poems on the Prophet, members of his family and saints and a religious-philosophical approach to matters are not included in the peculiarities of the Khorāsān style. But works of Nāsir-i Khusraw and Sanā'ī Ghaznavī namely bear similar features. In our opinion, it would be precise to refer Nāsir-i Khusraw's and Sanā'ī Ghaznavī's poems to the Khorasan style only by their shape, as their content is quite different from that of the mentioned style.

The pioneer poets of Persian poetry, who wrote about 'Alī ibn Abi Tālib, were Kisāī Marvazī, Abul-Qasim Ferdowsi and Nāsir-i Khusraw. Later, this tradition was continued by gnostic poets of Persian literature Sanā'ī Ghaznavī, Farīd ud-dīn Attār, and Jalal ad-Dīn Rumī.

A comprehensive study of the character of 'Alī in works of both poets is subject to a voluminous research work. However, studying one specific poem of each of them, this research work clearly reveals their attitude to 'Alī's personality. As presentation of interpretation of all couplets bound to the topic in a single article is impossible, the author opted the poems "Adoration for 'Alī ibn Abi Tālib" in the 24th Part of the 3rd Section of *Hadigat al-Haqiqā va Shari'at al-Tariqah* by Sanā'ī Ghaznavī and relevant couplets in the *Diwān* by Nāsir-i Khusraw. Personality of 'Alī has been highly visualized while reading Sanā'ī's poem consisting of 187 couplets and Nasir Khusraw's relevant couplets. Their appeal to the personality of 'Alī in the in poems

cannot be considered occasional, as Nasir-i Khusraw named himself a follower of ‘Alī (shi‘a of ‘Alī), while Sanā‘ī Ghaznavī is one of the three poets (together with Farid ud-Dīn Attār and Jalāl-al Dīn Rūmī), who established the gnostic poetry in Persian literature. Consequently, it has been widely adopted in general view that cognition of Islamic gnosis is hardly accomplishable without learning and understanding the personality of ‘Alī ibn Abi Tālib.

1. Literature Review

Iranian researchers conducted studies on the literary work of both Nāsir-i Khusraw and Sanā‘ī Ghaznavī. de Bruijn, J.T.P. *Of Piety and Poetry: The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Ḥakīm Sanā‘ī of Ghazna, Zairemami*, Parisa. “Sanā‘ī’s Hadiqat al-haqiqeh: Between Narrative and Non-narrative”, Virani Shafique N. “Persian Poetry, Sufism and Ismailism: The Testimony of Khwājah Qāsim Tushtarī’s Recognizing God”, Hunsberger, Alice C. *Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan; A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*, AyyūbMurādī and Sārā Chalāk’s article titled “The Image of Ahl al-Bayt in Sanā‘ī’s Works”¹, Khodabakhsh Asadullahi, and Zahra Fathi’s article titled “Investigating the Intertextuality of Ali’s (AS) Image in the Poems of Sanai and Nāsir-i Khusraw”², Nasir Kazimkhanli and Shiva Avihangi’s work titled “The Image of ‘Alī in Nāsir-i Khusraw’s Poems”³, Maryam Rahmati and Bahare Rahimi’s research work titled “A Comparative Study of the Content with Praise of the Alawite Denomination in Sanai Ghaznavī’s and Haysa Baysa’s Literary Works”⁴. and Khalil Hadidi and Khodabakhsh Asadullahi’s study titled “Imamate in Sanā‘ī Ghaznavī’s Works”⁵ can be presented as examples. Besides, Nasrin Biranvand, Nasir Gasim Khanli and Peyman Memarzade wrote an article titled “Praise of ‘Alī in Nāsir-i Khusraw’s and Sanā‘ī’s Poems”⁶, which introduces a study of the image of ‘Alī in creative works of both poets. The main feature distinguishing our article from the mentioned works is that we have compared only one eulogy of Sanā‘ī Ghaznavī, whose works extremely praised ‘Alī’s virtue, to couplets in Nāsir-i Khusraw’s Diwan. The first source has been Sanā‘ī Ghaznavī’s eulogy, which was used as a basis for the systemization of ‘Alī’s image. Later, a comparison was conducted between Sanā‘ī’s work and Nāsir-i Khusraw’s couplets. Besides, ‘Alī’s image as a historical personality and his moral virtues in the creative works of both poets have been subject to study separately.

1 See Murādī, Ayyūb, and Sārā Chalāk. “Sīmā-yi Imām ‘Alī dar shi‘r-i Sanā‘ī.” In *Nāmah-yi Pārsī*, no. 53 (1389 HSh/[2010 CE]): 5-37.

2 See Khodābakhsh, Asadollāhī – Fathī, Zahrā. “Beynamatniyyat-i simā-yi ‘Alī (a) dar eshār-i Sanā‘ī wa Nāsir-i Khusraw.” In *Pazuheshnāmah-yi Alavī (Imam ‘Alī’s Studies)*, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS) Biannual Journal 12/1 (Spring and Summer 2021), 1-32

3 See Kazimkhanli, Nāsir - Avihangi, Shīvā. “Sīmā-yi Hazrat ‘Alī dar ashār-i Nāsir-i Khusraw.” In *Dovvomin hamāyesh-i melli-yi bazshenāsī-yi mashāhīr va mafākhir-i Khorāsān dar adab-i fārsī*. Mashhad, Farhangian University, (1396 HSh/[2017 CE])

4 See Rahmatī, Maryam - Rahīmī Bahāre. “Barrasi-yi tatbiqī-yi mazāmin-i madh-i alevi dar ashār-i Sanā‘ī Ghaznavī wa Haysa Baysa”. In *Kāvoshnāme-yi adabiyyāt-i tatbiqī*. Kirmanshah, Rāzi University 7/26 (1396 HSh/[2017CE]), 63-84.

5 See Hadīdī, Khalīl - Asadullahī, Khodābakhsh. “Imāmat dar āsār-i Sanā‘ī Ghaznavī”. In *The Journal of the Faculty of Literature and Humanities, Univeristy of Tabriz* 48 (1384 HSh/[2005 CE]), 55-74

6 See Biranvand, Nasrīn et al. “Sitayesh-i Hazrat ‘Alīdar ashār-i Nāsir-i Khusraw wa Sanā‘ī”. In *Konferans-i melli-yi hezāre-yi sevvom va olum-i insāni*. Shirāz(1394 HSh/[2015 CE]).

2. The Ismā'īlī Poet Nāsir-i Khusraw

Abu Mo'in Nāsir ibn Khusraw ibn Hārith al-Qubadiani Balkhi, also shortly known as Nāsir-i Khusraw was born in Qubadian City on the 3rd of September, 1004. He was a prominent poet, philosopher, a scholar and propagator of the Ismā'īlīyah denomination. He grew up in a wealthy family, members of which conducted state affairs. He also worked at the palace of Sultan Mahmud Ghaznavī in the last years of his reign and later continued his position at the palace of Abū Suleyman Dawud Chagri Beg ibn Mikail.

In youth Nāsir-i Khusraw educated philosophy, astronomy, medicine, Euclid geometry, music, religion, painting, oration and literature. In recent days, the poet is considered among the prominent Persian poets and his poems clearly bear the trace of his wide knowledge of different spheres. Similar to Rūdaki Samargandī and Hāfiz Shirazī, Nāsir-i Khusraw knew all verses of the Qur'ān by heart and used the holy verses in his poems to substantiate his views.

Nāsir-i Khusraw rendered his intellectual services at the palace of the Ghaznavids and the Seljuks for years, but he left state when saw a strange dream and left for Mecca city to perform Pilgrimage. About his dream Nāsir writes in his work titled *Safarnāma* (the Book of Travels): ("He said:) "How long are you going to drink this seductive wine? Better if you have your consciousness". Nāsir Said: "Most probably, it is good, as it should have been made to wash away the sorrow of the world". The man said: "One who directs people to foolishness cannot be called a doctor. Drink something that increases your mind". Nāsir said: "Where can I find it?" The man said: "Seek and you will find" and pointed out the direction of Mecca. After waking up, I could clearly remember my dream. It affected me. I told myself that I have to wake up from my 40 years old sleep just like I woke up from this sleep. I thought I would not be happy unless changing all my deeds (Qubādiyānī, 1335, 1-2)".

After the mentioned dream, Nāsir-i Khusraw experienced a revolution in his mind. Abandoning wine and all worldly pleasure, he left his position in the palace and went for pilgrimage. For seven years he travelled through Azerbaijan, Middle Asia, Aleppo, Tripoli, Damascus, Syria, Arabia, Tunisia and Sudan, staying in Egypt for 3 to 6 years and becoming acquaintance with and later adopting the Ismā'īlīyah denomination. After some years he would eventually become one of the leaders of the denomination. He was entrusted with the task of Propagation of the Ismailiyah denomination in Khorasan, which was under the Seljuk government at the time. However, the Seljuks did not allow him to do so, and he found shelter in a village named Yumgan situated in Badakhshan region, where he lived until he died in 1088. Later, his grave became a tomb for Ismā'īlī followers, where they visited systematically. He enjoyed the respect of Badakhshan citizens, who called him the *Hujjat*, *Sayed Shah Nāsir-i Wali*, *Pir Shah Nāsir* and *Pir-i Kāmil*. In Yumgan he wrote many poems and the work *Jamī'at al-Hikmatayn* (*The Collection of Two Sources of Wisdom*).

Nāsir wrote poems both in Persian and Arabic. He was one of the founders of scholarly-gnostic poetry in Persian literature and is considered a member of the Khorasan style together with Ferdowsi, Rudaki and Unsuri. Famous works of Nāsir-i Khusraw are *Diwān*, *Safarnāma*, *Rawshana-i-nama*, *Zaad al-Musafirin*, *Wajh-i-Din* etc. *Diwān* comprises today more than 10.000 couplets. However, it is known that previously it included almost 30.000 couplets (Safā, 1392, 453-454).

In *Diwān*, not a single couplet can be found on adoration, depiction of a lover and even worldly needs (excluding praise of religious leaders and Fatimid caliphs). Depiction of nature also almost lacks in the work. The main content in the work includes mind, religion, faith, search, cognition of truth, perfection of human and his features etc.

3. The Gnostic poet Sanā'ī Ghaznavī

Hakim Abul-Majd ibn Adam Sanā'ī Ghaznavī was born in the 11th century (1080/1081-1140/1141) in Ghaznī. After studying various disciplines and becoming familiar with hidden secrets of versification, Sanā'ī Ghaznavī went to the Ghaznī sultans' palace. He wrote poems praising Ghaznavī sultans Masood bin Ibrahim and Yamin ad-Dawla Bahramshāh. Sanā'ī Ghaznavī had won so much respect at the Ghaznī palace, that Bahramshah decided to marry his sister to Sanā'ī Ghaznavī. However, as a result of a sudden incident, his situation changed, he turned away from the Shah, his palace and luxury. With the shine of truth light, his heart was enlightened with the bright lights of the truth.

Sanā'ī Ghaznavī lived in Balkh, Sarakhs, Herat and Nishāpur for a long time and left to Mecca from Khorāsān. During his pilgrimage to Mecca, he met a lot of Sufis. After returning to Ghazni, he chose the way of wisdom and wrote works on these topics. (Sajjadi, 1376, 114).

Sanā'ī Ghaznavi has mature masterpieces named *Sayr al-I'bad ila al-Ma'ad* (Slaves' (servants of God) Wandering to the Place of Return) *Tarig al-Tahqiq* (The Way to Establish the Truth), *Kārname-yi Balkh*, *Eshq-nāme* (The Book of Love), *Aql-nāme* (The Book of Mind), *Tahrimāt al-Qalam*.

Pieces of art written by Sanā'ī Ghaznavī as *Diwān*, *Letters* were completed with introductory remarks written by Fazlullāh bin Tāhir al-Husayn (who he was dictating) in the preface of Sanā'ī Ghaznavī's *Diwan*. Besides, he had also a letter written to Omar Khayyām (Sajjadi, 1376, 115).

Sanā'ī Ghaznavī is considered as the founder of mature poem in the Persian literature. His work *Hadiqat al-Haqiqah wa Shari'at al-Tariqa* is considered as one of the masterpieces of mystical Mathnawī. There are different opinions among researchers about this work of the poet. Thus, in his book titled *History of Persian Literature*, Edward Brown writes about this book:

It is written with stumbling and unattractive meter. In my opinion, it is one of the most boring books in Persian... full of absurd truisms and flat jokes". The of evaluation of the poem makes it absolutely incomprehensible why it was so highly rated in the East, and even called the "the Persian Qur'an.

Soviet orientalist Y. Berthels writes referring to the abovementioned sentences: "Nevertheless, if not to read this most difficult text, which at each step requires from the reader new efforts to understand it, who usually tends to understand the content at a glance, then of course, it is impossible to give a correct description of the poem" (Berthels, 1960, 402).

According to the copies in our hands, we can say that this work consists of 10 babs (parts). The first bab (part) is titled "About the Monotheism", the second bab (part) is *About the Qur'an*, the third bab (part) is titled *Prophet Muhammad's Description*, the fourth is *About the Characteristics of Mind*, the fifth bab (part)

is *About the Sapience of Science*, the sixth bab (part) is titled *About Nafs al-Kulli (universal temptation) and its Circumstances*, the seventh bab (part) is *About Pride, Ignorance, Forgetfulness*, the eighth bab (part) is *Sultans' Remembrance*, the ninth bab (part) is titled *Wisdom* and the tenth bab (part) is *About the Reason for Writing the Book* (Ghaznavī, 1384, 305).

The storyline of the book starts with God and ends with the remembrance of sultans. Then it continues with babs (parts) about God, The Qur'ān, Muhammad, the mind, science and temptation. Iranian scientist Zarrinkub called Sanā'ī Ghaznavī's *Hadiqat al-Haqiqa* an encyclopedia about wisdom and Sufism. In this work, deeply meaningful words were written in the language of poetry about circumstances and highlights of Sufism.

Berthels answered to the reasons why orientalists call *Hadiqat al-Haqiqa* the encyclopedia of Sufism. In his opinion, there are two reasons for that: "Reasons why Western European researchers relate Sanā'ī Ghaznavī to the list of Sufi authors is quite clear. Firstly, orientalists are inclined to relate any work of a Muslim author, which is about "first mind" or "universal soul", to Sufi philosophical literature, although these ideas entered the scholastic Muslim theology and even became components of *aqāids* (Muslim creeds).

The second reason why Sanā'ī Ghaznavī was referred to Sufis, is that late Sufi authors considered the *Hadiqa* as a kind of canonical Sufi text. As was mentioned above, Jalal ad-Din Rumi as wrote *Mathnavī* at the instance of Dervishes of his order, who were keen on reading poems by Attar and the *Hadiqa*, but couldn't find in these works parts that a member of their order needed to know. It is known that Jalal ad-Din said:

عطار روح بود و سنائی دو چشم او / ما از پی سنائی و عطار آمدیم

Attar was a spirit, and Sanā'ī – his two eyes,

Wesucceeded Sanā'ī and Attar (Berthels, 1960, 437- 438).

The first poet to declare the truth of gnosis and the meanings of Sufism poetically was Ghaznavī. The work he began continued with Attar and reached its peak with Rumī.

The denominational affiliation of Ghaznavī is a matter of discussion among researchers –several researchers link him to Shi'a, while others assume he was a Sunni or As'harī Muslim.

4. The Poem Sanā'ī Devoted to 'Alī

In classical Persian literature, there was a tradition among poets and authors in general that in the introduction part of a work they wrote about "the reasons for writing the work" (Attār, 1381, 13-16). Devoting a eulogy to Imam 'Alī, Sanā'ī Ghaznavī explains the reason for writing as follows:

زیور دیوان خودساز این مناقب را از آنک / چاره نبود نو عروسان را ز زیور داشتن

(Ghaznavī 1354, 457)

Consider this praising poem an ornament of your collection of poems, as newlywed brides have no choice other than adorning themselves out.

Taking this couplet into consideration, it can be assumed that another reason for Sanā'ī to give wide publicity to 'Alī ibn Abi Tālib in his poems was the desire to beautify them, in other words, to present them "adorned".

The poem devoted to Imam ‘Alī by the poet begins with a short text in Arabic and two couplets. Later, a saying from the Prophet and a poem in Persian consisting of 187 couplets are given:

“The praise of Betul’s (Fatima al-Zahrā’s) spouse, the Prophet’s cousin, Hasan and Husayn’s father, valorous paladin, who never abandoned any battlefield, who routed grand and crowded armies – this is the depiction of the head of the Ansār and the Muhajirun. The Prophet, peace be upon him, said: “One who loves ‘Alī has held on to a strong rope”. God has sent the following verse about him: “And (those who) give food – despite their desire for it – to the poor, the orphan and the captive”.⁷ The Prophet, blessings of God be upon him, told him: “O ‘Alī, you for me are like Aaron was for Moses, with a slight difference that there will be no prophet after me”. Also, the Prophet said: “O Lord, regard as friends those who regard ‘Alī as a friend and turn against anyone who turns against him. Help anyone helps him. Abandon anyone who abandons him helpless”. Also, he said: “Everyone who considers me a leader upon himself, know that ‘Alī is also your leader”. Jābir ibn Abdullah al-Ansāri, peace be upon him, said: “I went to Aisha’s home (peace be upon her for the Prophet’s sake and upon her Father). (I) told her: O Aisha, what can you tell about the leader of believers ‘Alī ibn Abi Tālib (blessings of God be upon him)?” She lowered her head, then raised her head and said the following two couplets:

If to mix gold with another element,
The (non-gold) element can, with no doubt, be revealed.

We have both mixed half-gold metals and pure gold ones.
‘Alī is like the pure gold.

The Prophet, peace be upon him, said: “I am the city of knowledge and wisdom and ‘Alī is its gate” (Ghaznavī, n.d., 244).

The poet used the following means of depiction to describe ‘Alī ibn Abi Tālib:

The Standard-bearer of the Prophet	علمدار رسول	Ornament of the religion	دین آرای
Devastator of blasphemy and grudge	تراج کفر و کی	The crown of the Religion	تاج دین
The chosen one	مرتضی	Haydar	حیدر
The Custodian	وصی	The idol breaker	بت شکن
Brother	برادر	The son-in-law	داماد
Leader	امیر	Deputy of Mustafa	نائب مصطفی
King of (religious) tradition	خسرو سنت	Haydar the Repeater	حیدر کزار
Honor of the religious law	شرف شرع	Champion of the religion	تیمتن دین
Pearl of Ali Yasin	صدف در آل یاسین	Veteran of the religion	قاضی دین
Holder of the treasury of interpretation	خازن گنجخانه تائویل	Scribe of the holy scripts	کاتب نامه تنزیل
Sea of valor	بحر هنر	World of knowledge	عالم علم
Sea of knowledge and wisdom	بحر علم	Seeing eyes and torch of the prophet	چشم و چراغ پیغمبر
Lion of God	شیر خدا	Confidant of the prophet	رازدار پیغمب
Abu Turab	بوتراب	Lion of God	شیر یزدان
Manager of knowledge and wisdom	کندخای علم	Guide of watchfulness	رهنمای حلم
World of meanings	عالم معانی	Holder of Zulfikar	صاحب ذوالفقار
Gate of wisdom and knowledge	در علم	Fountain of Youth	اب زندگانی
Bearer of the knowledge and wisdom of the Prophet	علمدار رسول	Virtuous man	مرد بزرگ

7 See al-Insān 76/8.

The means of depiction used by Sanā'ī in the poem clearly indicate that he had enormous sympathy for Imam 'Alī and namely this sympathy paved the way for this kind of beautiful poem. Distinctly from Sanā'ī, Nāsir-i Khusraw did not use this kind of depiction means in his couplets about 'Alī. Certainly, the poet arranged the couplets after his own heart. In our turn, considering Sanā'ī's poem, we have compared Nāsir-i Khusraw's couplets and for a more precise study, we have decided to divide peculiarities attributed to 'Alī in the poems into two:

The historical personality of Imam 'Alī in poems of Sanā'ī Ghaznavī and Nāsir-i Khusraw;

Moral features of Imam 'Alī in poems of Sanā'ī Ghaznavī and Nāsir-i Khusraw.

Notably, 'Alī's different features, in most cases, are so intertwined and intermingled that they unite with each other tightly and one cannot define precise borders between them.

The historical personality of 'Alī ibn Tālib is well known, however, his inner peculiarities should not be overlooked, as well.

Let's first examine 'Alī's historical personality through the poets' attitude. How do Nāsir-i Khusraw and Sanā'ī present 'Alī as a historical personality? Despite precise presentation of a historical personality, here, with no doubt, artistic imagination of the poets has strong influence. Poetic talent of Sanā'ī enables us to assume that one the most beautiful poems ever written about 'Alī is the poem subject to our study. In this poem, each couplet is devoted to reveal personal peculiarities of Imam 'Alī. Still, couplets can be grouped from the aspect of content. Main attention in the couplets is drawn to Imam 'Alī's knowledge and wisdom, watchfulness and valor, his struggle for religion and religious law. Reading the poems, one can observe that poets usually prefer to put forward his valor, while in regard to his moral features they write more about his knowledge and wisdom. 'Alī's valor was well revealed in battles he took place, including measures taken and steps made by him on the purpose of spreading religion and religious law. Naturally, describing 'Alī's knowledge and wisdom one should definitely pay attention to his watchfulness, faith, piety, justice and other virtues. Shortly, Sanā'ī based his poem devoted to 'Alī on two sayings of the Prophet. The first is "There is no braver than 'Alī and no better sword than Zulfiqar", the second being "I am the city of knowledge and wisdom and 'Alī is its Gate. Whoever desires to enter it, shall go through the gate".

5. Historical personality of Imam 'Alī in Sanā'ī Ghaznavī's and Nāsir-i Khusraw's Poem

5.1. Mutual Relations of the Prophet and Imam 'Alī

According to the poem, "once in his childhood his father took him to the prophet, and he became his protector and educator". 'Alī learned valor, knowledge and wisdom. It is described as follows: The prophet put his finger in his mouth, moistened it and then put it in 'Alī's mouth. This meant he blessed the child. It was the same finger that split the Moon. So, Haydar's speech was as magnificent as Mount Qaf (Ghaznavī, n.d., 251-252, couplets 133-139).

According to studies, the first person to use the sentence *أَدْخَلَ لِسَانَهُ فِي فَمِي* was Abu Hamid Ghazali, which was later narrated from him in Shi'a sources by Sayyed

ibn Tawus (Ibn Tawus, n.d., 284; Majlisī, 89/106). The phrase انكب عليه written in some Sunni sources means that the Prophet entered his tongue into 'Alī's mouth (figuratively). Ghazalī does not indicate any source for it. The sentence "put his tongue into his mouth" means that Imam 'Alī received wisdom and knowledge directly from the source without any means. So, Ghazali interprets it as adoption of divine knowledge and wisdom and considers that it cannot be achieved by learning, but only by divine intervention (Ghazalī, 1416, 232-233).

For Sanā'ī, 'Alī's status is equal to that of Abraham. 'Alī's submission to God is at the same level as Abraham's submission. Therefore, he calls 'Alī "Khalīl in submission / deputy in religious law" (Ghaznavī, n.d., 245, couplet 9). Just as Abraham was ready to sacrifice his father (according to some authors, his uncle) and son to God's will, 'Alī also sacrificed his father Abi Tālib and his son Imam Husayn in the way of God. Shortly, "he was ready to sacrifice for the right cause whatever he had" (Ib., 245, couplet 7).

As mentioned above, the relationship between the Prophet and 'Alī was cordial. As said by the poet, "the Prophet was very happy whenever he saw 'Alī's face" (Ib., 247, couplet 50). He was a brother, a confidant, a deputy, a custodian, a viceroy, a standard-bearer for the Prophet and finally, he was his son-in-law. According to Sanā'ī's poem, in addition to all mentioned, "Murtaza and Mustafā were helpmates"⁸ (Ib., 250, couplet 108). "In this monstrous world, 'Alī always / was subservient to the Messenger of God" (Ib., 251, couplet 118).

هر دو یک قبله و خردشان دو / هر دو یک روح و کالبدشان دو

(Ib., 250, couplet 110)

"They had one direction of prayer and two minds, / One spirit and two bodies".⁹

هر دو یک در ز یک صدف بودند / هر دو پیرایه شرف بودند

(Ib., 250, couplet 111)

"They were two pearls from one nacre / Both were ornaments of honor".¹⁰

دو رونده چو اختر و گردون / دو برادر چو موسی و هارون

(Ib., 250, couplet 112)

Two travelers like a star and the sky / Two brothers like Moses and Aaron.¹¹

دش ردارب ی بن اب یلع نوچ / دش ربارب یرت یرت اب

(Ib., 250, couplet 106)

The Pleiades and the Earth stack together / As 'Alī became brother of the Messenger.¹²

8 See Āl 'Imrān 3/61.

9 You (O 'Alī) are like the Kaabah – everyone turns faces to you, it is not you that turns his face to others" and "Truly, 'Alī is a part of me and I am a part of him and he is the leader of all believers after me (Ibn al-Athir, *al-Ghābah*, 4/31), (al-Haythami, *Majmu' al-Zawa'id*, 9/100).

10 I and 'Alī have roots in the same tree, while other people in other trees (Reyshahri, *Mawsu'a*, 8/67).

11 (O 'Alī), you for me are like Aaron was for Moses, with a slight difference that there will be no prophet after me (Majlisī, *Bihār ul-anwār*, 37/273).

12 He ('Alī) is my brother and viceroy and deputy after me upon you. Listen to him and obey him (Hindi, *Kanz al-Ummāl*, 13/131).

رازدار خدای پیغمبر / رازدار پیمبرش حیدر

(Ib., 249, couplet 92)

God's confidant is the Prophet/ the Prophet's confidant is Haydar.

'Alī was the Prophet's son-in-law. The poet writes about it as follows: "He had shining eyes and a happy face, when he married Zahrā" (Ib., 245, couplet 11). "Imam 'Alī with Batul under the shadow of Tuba (a tree in Heaven)" / Made a marriage contract" (Ib., 255, couplet 189).

It could say with observing that the poet narrates the contribution of 'Alī for the cause of Islam and evaluates it as follows: "He deprived the family of the Rock of honor / As he started a new revolution" (Ib., 245, couplet 20). With the phrase "family of the Rock" (Al-i Sukhra) the poet refers to the Rock (in the Dome of the Rock), which is considered holy by Muslims, Christians and Jews. According to Sanā'ī, Imam 'Alī started a revolution in history that deprived all three branches of the Abrahamic religions of their honor, as he became the master of that honor (of monotheism).

The poet does not overlook the event of the Ghadir Khumm and poetically narrated the respective sayings of the Prophet as follows: On the day of Ghadir, Mustafā appointed his deputy as the Commander over the religious law (Ib., 247, couplet 54).

Mustafā asked God that He / befriend anyone who accepts the mandate of 'Alī¹³ (Ib., 249, couplet 81).

'Alī's righteousness also was praised by the poet: "His name was derived from the word friend (wali) / wherever he went, his friend was Lord (or the Right/the Truth)"¹⁴ (Ib., 245, couplet 19).

Anyone who saw 'Alī and the Prophet admired the one with heart and the other with soul (Ib., 252, couplet 144).

گفته او را رسول جبارش / کای خدای از بدان نگهدارش

(Ib., 252, couplet 141)

The Messenger of God said about him / O God, defend him against the evil

In the relevant context, Nāsir-i Khusraw's Diwan bears almost the same content with contents of Kisai Marvazi and most probably, he was strongly influenced by Kisai's style of praising Ahl al-Bayt (people of the house (of the Prophet).

آن را که هر شریفی نسبت بدو کنند / زیرا که از رسول خدای است نسبتش

(Qubādiyānī, 1357, 179, eulogy 82, couplet 18)

His ancestry was the same with the Prophets, so all virtue is attributed to him

ایزد عطاش داد محمد را / نامش علی شناس و لقب کوثر

(Ib., 47, eulogy 22, couplet 71)

God bestowed him upon Muhammad / Know his name 'Alī, his nickname Kawthar (Pond of Abundance)

13 He whose leader I am, 'Alī is his leader. O God, befriend the friend of 'Alī and be the enemy of his enemy (Majlīsī, *Bihār ul-anwār*, 37/126).

14 'Alī is with the Truth and the Truth is with him. They will never separate until the Day of Judgement and I will meet them then near the Pond of Abundance. (Ibn Asākīr, *Tārikh Dimashq*, 3/ 153).

گر گفتم از رسول علی خلق را وصی است / سوی شما سزای مساوی چرا شدم؟
(Ib., 139, eulogy 62, couplet 31)

If I narrate from the Prophet that 'Alī is his deputy upon people / Why should I be equal to you?

احمد مختار شمس و حیدر کرار نور / آن بی این موجود نی و این بی آن انوار نیست
(Ib., 313, eulogy 147, couplet 38)

Ahmad the chosen was the Sun, Heydar the Repeater was light / Neither of them can exist without the other one.

چو هرون ز موسی علی بود در دین / هم انباز و هم هم نشین محمد
(Ib., 130, eulogy 58, couplet 21)

'Alī (for Muhammad) was like Aaron for Moses / He was Muhammad's friend and companion.

به محشر بیوسند هارون و موسی / ردای علی و آستین محمد
(Ib., 130, eulogy 58, couplet 22)

On the Day of Judgement, Aaron and Moses / 'Alī's cardigan and Muhammad's sleeve.

چون پیمبر را برادر بود حیدر سوی خلق / گر بنام من بدو چون روی خویش اصفر کنی؟
(Ib., 454, eulogy 217, couplet 30)

'Alī was the Prophet's brother among people / I am proud of him, why do you make a wry face?

راز ایزد با محمد بود و جز حیدر نبود / مر محمد را ز امت رازدار، ای ناصبی
(Ib., 538, eulogy 2, couplet 26)

God's secret was with Muhammad / No one else among the Ummah was Muhammad's confidant except Haydar, you vindictive!

ره سر یزدان که داند؟ پیمبر / پیمبر سپرده است این سر به حیدر
(Ib., 308, eulogy 145, couplet 59)

Who knows the God's way of secrets? The Prophet / The Prophet elected Haydar for the secret.

احمد لوای خویش علی را سپرده بود / من زیر این بزرگ و مبارک لوا شدم
(Ib., 140, eulogy 62, couplet 40)

Ahmad chose 'Alī as the custodian of his standard / I got under that magnificent and blessed standard.

جز که زهرا و علی و اولادشان / مر رسول مصطفی را کیست آل؟
(Ib., 74, eulogy 34, couplet 47)

Who is included in Mustafa's family except Zahra, 'Alī and their children?

شرف خیر به هنگام پدید آید ازو / چون پدید آمد تشریف علی روز غدیر
(Ib., 219, eulogy 102, couplet 25)

The good gained honor with him / As on the day of Ghadīr Khumm, ‘Alī rose.

بنگر که خلق را به که داد و چگونه گفت / روزی که خطبه کرد نبی بر سر غدیر
(Ib., 1357, 105, eulogy 46, couplet 45)

Behold whom he referred his people / on the day the Prophet spoke in Ghadīr.

دست علی گرفت و بدو داد جای خویش / گر دست او گرفت تو جز دست او مگیر
(Ib., 1357, 105, eulogy 46, couplet 46)

He held ‘Alī’s hand and gave his place to him / You don’t hold another person’s hand, as he held ‘Alī’s hand.

جز که علی را پس از رسول که را بود / آنکه خلافت بدو رسید ز بنیاد

(Ib., 302, eulogy 142, couplet 24)

Whom the caliphate was given after the Prophet?

حق نیست مگر که حب حیدر / خیرات بدو شود محقق

(Ib., 451, eulogy 216, couplet 10)

The Truth is only in love to Haydar / Good things are realized with him.

آنکه بیش از دگران بود به شمشیر و به علم / وانکه بگزید و وصی کرد نبی بر سر ماش
(Ib., 276, eulogy 129, couplet 19)

He was superior to others in sword and wisdom / He was chosen by the Prophet and was made a leader onto us.

آنکه معروف بدو شد به جهان روز غدیر / وز خداوند ظفر خواست پیمبر به دعاش
(Ib., 276, eulogy 129, couplet 20)

The day of Ghadir became popular in the world with him / The Prophet prayed to God asking victory for him.

آگه نه‌ای مگر که پیمبر کرا سپرد / روز غدیر خم ز منبر ولایتش؟

(Ib., 179, eulogy 82, couplet 12)

Aren’t you aware whom the Prophet authorized / In regard to his succession on Ghadir Khumm day?

Mutual relationship between the Prophet and ‘Alī was depicted in works of both poets. However, it should be noted that Sanā’ī’s poetic language is richer and more eloquent, while Nāsir-i Khusraw simply verified historical events. Sanā’ī, in his turn, presents historical events in a high and eloquent poetical language. Nāsir-i Khusraw handles matters mostly from religious-philosophical aspect, while Sanā’ī Ghaznavī adds gnostic-amative tones. In other words, Nāsir-i Khusraw thinks with “mind”, while Sanā’ī prefers “soul”, which can be clearly seen in their works. For Nāsir a poem is a means and not the target. Therefore, he cares more about what he desires to express than how to express it. Notably, a peculiarity of the Khorasan style was its simple language and its closeness to people’s speech. For Sanā’ī, on the other hand, both beauty of poems and magnificence of the idea are equally important. Paying attention to Sanā’ī’s expressions on the relationship of the Prophet and ‘Alī, one can observe how elegant poetic matters he presents in the poem. He praises his heroes

and compares them to Abraham, who was ready to sacrifice his closest ones for the sake of his faith, to Rafael, who read the text written in the *Lawh Mahfuz (Preserved Tablet)* and brought it to Gabriel, to Noah, who was not afraid of anything. Sanā'ī's expressions as *the monstrous world, helpmate, one spirit and two bodie, one nacre, two pearls, one direction of prayer and two minds, a star and the sky, the Pleiades and the Earth*, and other metaphors beautify the language of his poem.

5.2. 'Alī's valor on Battlefield

'Alī's participation in the battles of Khaybar, Jamel and Siffin was also versified in styles specific to them. Devastated by his sword, water source of Khaybar became a mirage (Ghaznavī, n.d., 245, couplet 15). As he pulled the gate (of Khaybar) off, the Prophet authorized him to guard the gate of the religion (Ib., 251, couplet 121). The metaphor used by the poet is exclusively interesting from the artistic aspect. As we read in the couplet, 'Alī ruined the Castle of Khaybar as there never stood one and even its water became mirage. The poet successfully managed to use here the cause and effect relation. He mentions two gates: one is the gate of the Castle of Khaybar, the other being the gate of the religion. According to him, only one, who can pull the gate of the enemy off can guard the gate of the religion. In another couplet we read: As he pulled the gate of the Jew, the gate of wisdom, good deeds and religion was given to him (Ib., 246, couplet 25). So, according to the poet, the reason why the gate of wisdom, good deeds and religion was given to 'Alī was his valor in the Battle of Khaybar.

به بدر و احد هم به خيبر نبود / مگر جستن حرب كار على
(Qubādiyānī, 1357, 186, eulogy 85, couplet 40)

In Badir, Uhud and Khaybar 'Alī's work was nothing else than skilled fight.

Nāsir-i Khusraw simply versified historical events, namely 'Alī's fights in the battles of Badr, Uhud and Khaybar.

On the day of Jamel, when the battle ended with 'Alī's victory, He showed his virtue and pardoned his enemy (Ghaznavī, n.d., 252, couplet 149). Sanā'ī presents 'Alī's virtue as the reason why he pardoned his enemy at the battle of Jamel.

بيامد به حرب جمل عايشه / بر ابليس زى كارزار على
(Qubādiyānī, 1357, 186, eulogy 85, couplet 36)

Aisha came to the battle of Jamel / 'Alī entered the battle with the evil.

بريده شد ابليس را دست و پاى / چو بانگ آمد از گيرودار على
(Ib., 186, eulogy 85, couplet 37)

Hands and feet of the evil were cut / When the war cry of 'Alī was heard.

At the battle of Siffin, he had a firm consultation against his enemy (Ghaznavī, n.d., 252, 150. couplet). Heydar, titled Lion by God, / Did not thrust his sword into Muawiya. The lion did not hurt the fox / But he would not leave alive a hundred of onagers¹⁵ (Ib., 249, couplets 93-94). Using allegory, the poet indicates that the fox is so weak that the lion does not even pay attention to him. At the battle of Siffin, Muawiya ordered his soldiers to raise copies of the Qur'ān on their lances and thus, blaming him for being cunning as a fox, the poet confronts him against the Lion (i.e. 'Alī).

15 See *Nahj al-Balāgha*, sermon 200. (Zamani, 1360).

آن کز بت تو آمد بر عترت پیمبر / از تیغ حیدر آمد بر اهل بدر و صفین

(Qubādiyānī, 1357, 235, eulogy 109, couplet 8)

When your idol stood against the Prophet's successor / Many soldiers suffered from 'Alī's sword in Badir and Siffin.

علی شیر نر بود لیکن نبود / مگر حربگه مرغزار علی

(Ib., 185, eulogy 85, couplet 15)

'Alī was a Lion / His hunting ground was only battlefield.

شیر خدای بود علی، ناصبی خر است / زیرا همیشه می برمد خر ز هیبتش

(Ib., 189, eulogy 82, couplet 30)

'Alī was the Lion of God, but his counterpart was a vindictive onager / As onegars always are afraid of a lion's grandeur.

عرین بود دین محمد ولیکن / علی بود شیر عرین محمد

(Ib., 130, eulogy 58, couplet 23)

Muhammad's religion was like a land of lions but / the only Lion in his forest was 'Alī.

Sanā'ī uses the allegory of lion and fox, while Nāsir prefers to use a lion against an onager. Nāsir-i Khusraw hates 'Alī's enemies so much that he desires to humiliate them as much as possible.

'Alī is described by Sanā'ī as an enormously strong, valorous and brave. As history reveals, 'Alī's several nicknames meant "God's Lion" and the poet also depicted him as a lion. In two couplets he even titled him "Hercules of the religion" (Ghaznavī, n.d., 247, couplet 62 and 251, couplet 124) (*Tahmtan-Rostam* in original poem). As known, Tahmtan (Rostam) is a symbol of strength, valor, power and invincibility in Persian literature. Couplets describing 'Alī's valor are the following: 'Alī was born to abolish blasphemy and hatred (Ib., 245, 8. couplet). He was gifted immense power and whoever the enemy was, once he knocked him down, Gabriel immediately took his soul (Ib., 247, couplet 17). The poet also asserts that the power was gift by God. Those who were hit (by him) for the sake of religion, actually, were hit by God himself¹⁶ (Ib., 245, couplet 18). 'Alī turned enemies of the religion into a cumulus cloud imbruing a mass of sand (Ib., 246, couplet 24). 'Alī, being the Lion of the religion, turned Islam into a shining slogan (Ib., 246, couplet 27). He was always on the front at a battlefield¹⁷ (Ib., 247, couplet 52). So, in the very first couplet of his poem, the poet names 'Alī the master of the wisdom of the Prophet and his Standard-bearer (Ib., 245, couplet 5). For describing 'Alī's power, the poet depicts that "on Earth he broke idols, while in the sky he swung his sword on Saturn" (Ib., 246, couplet 34). 'Alī was so paramount that the neck of the enemy broke when he tied the feet of blasphemy (Ib., 246, couplet 38). 'Alī possessed the fury of a Lion (Ib., 247, couplet 57). Whoever saw his sword drawn would immediately forget the way he came through (Ib., 247, couplet 58). Eloquence among the Arab and valor among the Ajam belonged to him exclusively (Ib., 248, couplet 75). Whoever stood against the

16 See al-Anfāl 8/17.

17 See *Nahj al-Balāgha*, letter 45. By God, even if they turn their back to me on the battlefield, I will not turn my back! (Zamani, 1360)

religion was buried by him under Earth (Ib., 249, couplet 83). Whenever he showed his teeth to his enemies, the world would seem narrow to them (Ib., 253, couplet 158). Whenever the Lion of God opened his claws, the sky would change its color (out of fear) as the back of a tiger (Ib., 253, couplet 170).

Couplets written by Sanā'ī on the fearlessness of 'Alī are interesting both historically and poetically. “‘Alī’s fearlessness was so complete that he pursued the fear in every battle¹⁸, Mars would dread like an orphan soul (out of his grandness), Saturn would petrify out of admiration and Venus was anxiously watching the Moon (Ib., 253, couplets 163-164). He would crimp Rome thanks to his fearlessness in battles (Ib., 253, couplet 162).

Describing virtues of 'Alī, Sanā'ī enters his poetical language names of celestial bodies as Mars, Saturn, Venus and Moon, taking the reader to the sky, as to him, his hero is not an ordinary man, but a paragon of virtue. Furthermore, the usage of scientific terms also was a feature within the Khorasan poetic style. In this regard, the poems of Nāsir-i Khusraw and Sanā'ī indicate their serious knowledge of astronomy.

According to Sanā'ī, 'Alī used his valor for the protection of the religion and the religious law. Therefore, he says: He was the crown of the religion and wiped blasphemy and grudge out (Ib., 245, couplet 8). 'Alī was a person, who “united valor and bravery by use of sword and pen thanks to his mind and knowledge of religion (Ib., 248, couplet 60).

به مردی و علم و به زهد و سخا / بنازم بدین هر چهار علی

(Qubādiyānī, 1357, 185, eulogy 85, couplet 8)

Bravery, wisdom, piety, and generosity / I am proud of these four features of 'Alī.

Sanā'ī indicates 'Alī's wisdom, valor, and bravery in one couplet, while Nāsir-i Khusraw adds to all these his piety and generosity. So, both poets try to present 'Alī's virtues as well and much as possible.

5.3. 'Alī's Zulfiqar

Imam 'Alī cannot be imagined without his sword – Zulfiqar. Therefore, together with 'Alī's personality, the poets give publicity to his Zulfiqar, too. “Gabriel came from Sadra and presented the Prophet “*la fata*”¹⁹. God sent Zulfiqar from heaven to abolish polytheism. Gabriel brought it to the Prophet and told the sword was sent for 'Alī. The purpose was to help him to propagate God's religion and to devastate the army of infidels. Mustafa gave the sword to Imam 'Alī saying it was time to uncover the religion (Ghaznavī, n.d., 247, couplets 41-45). The poet here not only describes Zulfiqar as a worthy sword but also indicates that 'Alī's tongue was just like a sword: Indeed, he had two swords: one Zulfiqar and the other one being his tongue (Ib., 246, couplet 28). He propagated the religion by the use of Zulfiqar, while revealing wisdom to the world with his tongue (Ib., 246, couplets 29-30).

'Alī's sword was so popular in the history of Islam, that Sanā'ī devoted dozens of couplets to it. Imam 'Alī was such a person, according to the poet, that “his body was soaked by monotheism, while his hand and sword was the border of Islam” (Ib.,

18 See Ibid., sermon 104. I did not dread and fear did not find a way into me. (Zamani, 1360)

19 “There is no braver than 'Alī and no better sword than Zulfiqar” (Tabarsi, *al-Ihtijāj*, 1/66).

250, couplet 103). ‘Alī’s strength was so much that, if a rock saw a wound of his sword in a human hand, it would lose its spirit and escape away (Ib., 254, couplet 171). Zulfiqar was so powerful that “it never disappointed him and always sawed infidels” (Ib., 254, couplet 173). Not only people but also animals were afraid of his sword. For instance, at the battle of Jamel, Zubayr ibn Awam’s horse “felt (‘Alī’s) victory out of fear of ‘Alī’s Zulfiqar” (Ib., 254, couplet 172).

‘Alī’s strength and Zulfiqar’s power are depicted in Sanā’ī’s poem with numerous metaphors and exaggerations: rocks, people and animals were afraid of ‘Alī’s sword. Even rocks could lose their soul, when it touched them. Horses would feel defeated after just seeing the sword.

‘Alī used not only his sword but also other battle tools. “Seeing the wound of the arrow he threw the arrow itself would bend like a curve and lose its color” (Ib., 253, couplet 165). Because he was God’s viceroy and master of Zulfiqar – he was Haydar (Ib., 253, couplet 165). Foothills would lose their load seeing his arrow in-flight (Ib., 253, couplet 169).

نبود آهن تیغ علی که آتش بود / کزو بجست یکی جان به جای هر شری

(Nāsir-i Khusraw, 1357, 223, eulogy 104, couplet 44)

‘Alī’s sword was not made of iron, but fire / in every sparkle a soul would be lost.

Nāsir-i Khusraw also versifies that it was not an ordinary sword, but made of fire, killing a soul in every sparkle.

In battles against tyrants / No one was Heydar’s friend except Zulfiqar (Ib., 313, eulogy 147, couplet 35). There is light only in Ahmad’s words / There is flame only in Haydar’s sharp sword (Ib., 313, eulogy 147, couplet 37). Muhammad’s unfading religion is based on two columns / The Qur’ān and Haydar’s sword (Ib., 129, eulogy 59, couplet 18). I am a friend of ‘Alī because his sword / Creates nights for the hypocrite and days for the follower (Ib., 1357, 162, eulogy 74, couplet 33). At the battlefield, upon the infidel army / The fate was clear by a swing of ‘Alī’s sword (Ib., 219, eulogy 102, couplet 34). On the days of Siffin and the Trench, on the border with hell / assistant of the revolutionist was ‘Alī’s sword (Ib., 219, eulogy 102, couplet 35). ‘Alī was honorable / As on the day of Ghadir he was as the sun shining on the horizon (Ib., 220, eulogy 102, couplet 42).

According to the poet, one of the two foundations of the Prophet’s religion was the Qur’ān, the other one being Heydar’s sword. The sword would create nights for hypocrites and illuminate the followers (of ‘Alī). Another difference between Nāsir-i Khusraw and Sanā’ī is that he is always proud of his Shi’a denomination and emphasizes that only followers of ‘Alī will find salvation.

5.4 ‘Alī as a Treasury of Wisdom

As seen in the poem, Sanā’ī Ghaznavī was well aware of the books *Nahj al-Balāgha* (*The Path of Eloquence*) and *Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim* (*Exalted Aphorisms and Pearls of Speech*) attributed to Imam ‘Alī. Many couplets in the poem refer to sermons of ‘Alī. The second book is referred to in the poem:

هریکی غین و صد هزار غرر / هر یکی دال و صد هزار درر

(Ghaznavī, n.d., 251, couplet 126)

Each is ghayn and a hundred ghurars / Each is dal and a hundred durars.

Sanā'ī describes 'Alī's talent of written expression as follows: The Zamzam is the favor of his pen's water / The Kaaba of the virtuous is his script. Once he took the pen / He arranged words just like pearls. Each word was equal to a hundred thousand pearls. Because the *ghayn* (of *ghurar*) was aware of the invisible world / And the dal (of durar) was a friend of the religion in trouble" (Ib., 251, couplets 126-129).

After these couplets, the poet refers to the letter (found in the *Nahj al-Balāgha*) of Imam 'Alī to Sahl ibn Hanif, emphasizing once more his penetrating talent in written expression: Remembering a piece of 'Alī's script reminds the perfection of his pen. Words sent by him to Sahl ibn Hanif are as valuable as a guest at a banquet²⁰ (Ib., 251, couplets 130-131). In the next couplet, Sanā'ī reminds us: Magnificence of 'Alī's pen was given by the Prophet's finger (Ib., 251, couplet 132).

Influence of *Nahj al-Balāgha* on Nāsir-i Khusraw's works was even more.

عیبه اسرار نبی بد علی / روی سوی عیبه اسرار کن

(Qubādiyānī, 1357, 214, eulogy 99, couplet 34)

The box of secrets of the Prophet was 'Alī / Secrets always faced the box.

This couplet refers to the 2nd sermon in *Nahj al-Balāgha*: "The people of the House are the holders of God's secrets, columns of His orders and holders of God's wisdom and knowledge".

اه تو زی خیر و شر، هر دو گشاده ست / خواهی ایدون گرای و خواهی ایدون

(Ib., 8, eulogy 4, couplet 10)

Your path is open to both good and evil / You can face both of them.

This couplet refers to the 5th couplet in the *Nahj al-Balāgha*: "Today we stand in the junction of two ways, guiding one to good and the other to evil".

Nāsir-i Khusraw sharply criticized those, who shouted slogans, but did not keep their promise:

در خور قول نکو باید کردنت عمل / تو ز گفتار عقابی و به کردار ذباب

(Ib., 189, eulogy 86, couplet 32)

Good promise should be kept properly / You are an eagle in speech, but a fly in deeds.

قول را نیست ثوابی چو عمل نیست بر او / ایزد از بهر عمل کرد ترا وعده ثواب

(Ib., 189, eulogy 86, couplet 35)

There is no reward for promise, which were not kept / God promised you rewards for your good deeds.

عملت کو؟ به عمل فخر کن ایرا که خدای / با تو از بهر عمل کرد به آیات خطاب

(Ib., 189, eulogy 86, couplet 36)

Where are your deeds? Be proud only of deeds / God addressed you with his verses so that you have (good) deeds.

This couplet refers to the 29th sermon of the *Nahj al-Balāgha*: Your words can smash a tough rock, but your weak deeds will build up your enemies' hopes. Sitting

20 See *Nahj al-Balāgha*, letter 1071. (Zamani, 1360)

at home, you shout sound slogans, but on the day of battle you turn back and escape from battle.

ای ناتوان شده به تن و برگزیده زهد / زاهد شدی کنون که شدی سست و ناتوان

(Ib., 500, eulogy 238, couplet 17)

O those who chose piety and have weak bodies / Now you are prayerful, because you are weak and slim.

This couplet refers to the 32nd sermon of the *Nahj al-Balāgha*: Some people are deprived of power, because they are in total humiliation. So, they adorn themselves with modesty, putting on the clothes of piety. They never were true devotees.

این آرزو، ای خواجه ازدهائیت / بدخو که ازین بتر ازدها نیست

(Ib., 116, eulogy 51, couplet 41)

This dream, o master, is a monster / It lacks any moral, there is no worse monster than it".

This couplet refers to the 42nd sermon: "O people, I am afraid for you of two things: Inclination to the cravings of the flesh and endless dreams. Following cravings indeed deprives human of the Truth, while endless dreams make him forget afterlife".

هر چند تو را خوش آمد این خانه / باقی نشوی تو اندر این فانی /

بیرون کندت خدای ازو گرچه / بیرون نشوی تو زو به آسانی

(Ib., 59, eulogy 28, couplets 15-16)

You will not stay in this ephemeral world / Even if you like it. God will remove you from it / Otherwise you will not exit easily.

جای رنج و اندوهست این ای پسر / جای آسانی و شادی دیگرست

(Ib., 34, eulogy 16, couplet 25)

O son, this is the place of sorrow and torment / The place of ease and joy is different.

The following is written in the 45th sermon of the *Nahj al-Balāgha*: "The world is the house of temporal dreams; abandonment of the Earth is inevitable.

جهان معدن رنج و غم و تاریکیست / نور و شادی و بهی نیست درین معدن

(Ib., 36, eulogy 17, couplet 25)

The world is a source of torment, sorrow, and darkness / There is no light, joy and goodness in it.

توشه از طاعت بزدانت همی باید کرد / که درین صعب سفر، طاعت او توشه ماست

(Ib., 20, eulogy 10, couplet 13)

We should gather the provision of obedience to God / As it will be our provision in our difficult travel.

Imam 'Alī writes in the 83rd sermon of the *Nahl al-Balāgha*: Possess strong faith like a man, who gathers provision for hard times and long travels.

جز راست مگوی گاه و بیگاه / تا حاجت، نایدت به سوگند

(Ib., 23, eulogy 11, couplet 11)

Always speak truly / In this way you will not need to swear.

It is written in the 84th sermon of the *Nahj al-Balāgha* that “the most dangerous word is lie”.

A comprehensive study of Nāsir-i Khusraw’s *Diwan* can reveal in his work a strong identity with the *Nahj al-Balāgha*, which indicates that just like Sanā’ī, Nāsir-i Khusraw also was well aware of ‘Alī’s deep wisdom and knowledge and tries to take advantage of it.

5.5. ‘Alī as a Brilliant Orator

‘Alī’s eloquence was equally effective along with the use of his pen which attracted people toward Islam. His eloquence and fluency are described by the poet as follows: Listeners would learn beautiful words while he was speaking with high eloquence (Ghaznavī, n.d., 247, couplet 56). Among Arabs, he held the highest eloquence (Ib., 248, couplet 75). The poet compares ‘Alī’s eloquence to Mount Qaf (Ib., 252, couplet 139). ‘Alī’s language had the same sharp effect with Zulfīqar (Ib., 246, couplet 28). His language, as sharp as a sword, would sprinkle pearls and spread wisdom (Ib., 246, couplet 29). Wherever ‘Alī’s valor and speech were present, arrows would lose their mind and turn into curves (Ib., 248, couplet 69). ‘Alī cut the head of deviation (from religion) with his tongue and washed the face of the (religious) tradition with his lancer’s water (Ib., 248, couplet 70). ‘Alī’s heart was the world of meanings, and his word was the Fountain of Youth (Ib., 255, couplet 188).

بودند همه گنگ و علی گنج سخن بود / بودند همه چون خر و او بود غضنفر
(Qubādiyānī, 1357, 132, eulogy 59, couplet 45)

Everyone was deaf and ‘Alī was the treasury of words / Everyone was like onegers and ‘Alī was like a lion.

Sanā’ī compares ‘Alī’s words to pearls, while Nāsir-i Khusraw says that he was a treasury of words. So, both of them state the same in different ways. Another attention drawing nuance in Sanā’ī’s poem is that he compares ‘Alī to Mount Qaf, which is a well-known symbol of height and magnificence in Persian literature. Also, he compares him to Rostam, a symbol of valor and bravery. The Khorasan style had this specific peculiarity of comparison to heroes of ancient Persian legends. Writing in this style, poets used their knowledge of Pahlavi literature and ancient myths.

5.6. ‘Alī’s Martyrdom

Sanā’ī describes the reason why ‘Alī was killed as follows: Only an infidel would swing a sword onto Heydar the Repeater (Ghaznavī, n.d., 248, couplet 59). Those, who out of ignorance considered blasphemy and the religion the same / Are like Kharijites in constant doubt (Ib., 247, couplet 51).

In Nāsir-i Khusraw’s *Diwan* no narration is found regarding ‘Alī’s martyrdom.

6. Moral features of Imam ‘Alī in poems of Sanā’ī Ghaznavī and Nāsir-i Khusraw

In the couplet below Sanā’ī gave Imam ‘Alī’s description:

عشق را بحر بود و دل را کان / شرع را دیده بود و دین را جان
(Ib., 250, couplet 98)

He was the sea of love and the source of heartiness / He was the eye of religious law and the soul of religion.

6.1. 'Alī's Wisdom and Knowledge

Sanā'ī Ghaznavī beautifully versified 'Alī's humanistic features. As mentioned, the main line in his poem devoted to 'Alī is wisdom and knowledge. In the poem, 'Alī and wisdom are inseparable concepts. 'Alī possesses so many virtues and the very first couplet of the poem refers to that: Virtues of 'Alī (are so much that) endangered their possibility to be written (Ib., 245, couplet 5). Therefore, in the second stich of the first couplet written in Persian, the poet presents 'Alī as "the person, who adopted the Prophet's wisdom and knowledge" (Ib., 245, 5 couplet). 'Alī's wisdom raised his head to the position of Rafael (Ib., 245, couplet 6). His wisdom originated from the Pond of Abundance, while the sharpness of his sword would kill infidels (Ib., 246, couplet 32). God chose 'Alī, the honor of Ali Yasin, bestowing wisdom upon him (Ib., 247, couplet 53). The Prophet called him the master of authority in religion and in property, the gate of knowledge and wisdom and the Standard-bearer (Ib., 248, couplet 61).

Both friends and enemies knew how powerful 'Alī was in wisdom and knowledge:

هر که تن دشمنست و یزدان دوست / داند الرّاسخون فی العلم اوست²¹

(Ib., 249, couplet 86)

Enemies and followers of God / All know that he is the strongest in wisdom and knowledge.

'Alī's wisdom was so immense that / It would make wax out of a rock (Ib., 249, couplet 79).

عالم علم بود و بحر هنر / بود چشم و چراغ پیغمبر

(Ib., 249, couplet 80)

He was the realm of wisdom and the sea of valor / He was the Prophet's eye and his candle.²²

در بود مر مدینه علم رسول را / زیرا جز او نبود سزای امانتش

(Qubādiyānī, 1357, 180, eulogy 82, couplet 24)

He was the gate of the castle of wisdom (of the Prophet) / No one deserved more than him to hold the succession.

گر علم بایدت به در شهر علم شو / تا بر دلت بتابد نور سعادتش

(Ib., 180, eulogy 82, couplet 25)

If you need wisdom and knowledge, then enter the city of wisdom through its gate / So that the light of felicity may enlighten your soul.

پیغمبر بد شهر همه علم و بر آن شهر / شایسته دری بود و قوی حیدر کرار

(Ib., 379, eulogy 180, couplet 36)

The Prophet was the city of all wisdom and knowledge / And Haydar the Repeater deserved to be its gate.

21 See al-Nisā' 4/162

22 See *Nahj al-Balāgha*, sermon 187. "I am like a candle in darkness among you. Whoever faces it and sits close to it, can take its advantage". (Zamani, 1360)

گر به خانه در ز راه در شوید / این مبارک خانه را در حیدر است

(Ib., 34, eulogy 16, couplet 45)

If you enter the house through its door / Know that the door of the blessed house is Haydar.

ندهد خدای عرش در این خانه / راهت مگر به راهبری حیدر

(Ib., 47, eulogy 22, couplet 67)

The master of the universe would allow you / To enter the house only under Haydar's guidance.

شهر علوم آنکه در او علی است / مسکن مسکین و مب مثاب

(Ib., 142, eulogy 63, couplet 42)

The gate of the city of wisdom and knowledge is 'Alī.

Because Imam 'Alī read the secrets of the Qur'ān out of heartiness, he gained the wisdom of the two worlds (Ghaznavī, n.d., 247, couplet 55). The sea of wisdom in his soul was so restless that he chose a well to reveal his secrets (Ib., 249, couplet 91). Because "ordinary people were narrow-hearted and so, he did not dare to reveal the wisdom of the religion to people. He told people only secrets of the religious law" (Ib., 251, couplets 119-120). The king of the realm of wisdom and knowledge is 'Alī (Ib., 252, couplet 148). In order that people could take the advantage of the tradition of religion, 'Alī had to open the door of wisdom and knowledge (Ib., 252, couplet 152). The wisest and learned person in both worlds is 'Alī (Ib., 252, couplet 174). 'Alī was as fearless as Noah and had a world as large as a soul (Ib., 254, couplet 185). Mustafa called him the authority of wisdom not by his hat and shirt, but by his soul and body (Ib., 250, couplets 99-100).

وانکه یزدان بر زبان او گشاید قفل علم / جز علی المرتضی اندر جهان دیار نیست

(Qubādiyānī, 1357, 314, eulogy 147, couplet 42)

God unlocked the lock of wisdom by his tongue / There is no one (notable) except 'Alī the chosen.

The attribute of both poets to wisdom and knowledge is almost the same. In some cases, Nāsir-i Khusraw versifies this nuance in a highly poetical language, stating that the lock of wisdom and knowledge can be unlocked only by 'Alī's tongue.

هر که از علم علی روی بتابد به جفا / چون کر و کور بماند بکند جهل سزاش

(Ib., 276, eulogy 129, couplet 26)

Whoever turns his face away from 'Alī's wisdom / Will stay dumb and blind, deserving ignorance.

تا نبودم من به حیدر متصل / علم حق با من نمی کرد اتصال

(Ib., 74, eulogy 34, couplet 51)

Had I not embraced 'Alī / I would not adopt the wisdom of the Truth.

Exceeding Sanā'ī in some couplets, Nāsir-i Khusraw notes that turning one's face away from 'Alī's wisdom means staying dumb and blind. In another couplet, the poet states that the only reason of him gaining knowledge and wisdom was that he chose 'Alī's path. A different nuance in Nāsir-i Khusraw's poems is that he either

presents himself as an example or bases his poems on an appeal to enemies. Most probably, it originates from Nāsir-i Khusraw's belonging to the Ismā'īlī denomination and tried to enlighten people by means of answers to questions.

معروف شد به علم تو دین، زیرا / دین عود بود و خاطر تو مجمر

(Ib., 47, eulogy 22, couplet 78)

The religion spread out thanks to your wisdom / Because the religion is like harmful and your mind like a tray.

Just like the fragrance of harmful spreads out while burnt on a tray, so 'Alī's mind adopted religion and propagated it.

علم علی نه قال و مقال است عن فلان / بل علم او چو در یتیم است بی نظیر

(Ib., 105, eulogy 46, couplet 49)

'Alī's wisdom is not an ordinary speech about something / His wisdom is like a unique big pearl.

از علی علم و شجاعت سوی امت ظاهر است / روشن و معروف و پیدا چون نهار، ای ناصبی

(Ib., 538, eulogy 2, couplet 22)

'Alī's wisdom and valor are well known among the Muslims / It is as bright as a day, o haters.

ز علم است غار علی، سنگ نیست / نشاید به سنگ افتخار علیا

(Ib., 185, eulogy 85, couplet 26)

'Alī's cave is made of wisdom, it is not a rock / For 'Alī's proud would not bear it.

According to the poet, 'Alī is a hero, who finds shelter in wisdom and not in rocks, because rocks are not able to bear his pride. Apparently, Nāsir-i Khusraw's expressions about 'Alī's wisdom and knowledge are as interesting and rich in artistic means as those of Sanā'ī.

6.2. 'Alī's Watchfulness

'Alī's watchfulness was so perfect that it would be a nightmare for any kind of a monster. (Ghaznavī, n.d., 245, couplet 6). The Prophet stated that 'Alī's yeast was wisdom, while Abu Turab's (in fact, it is 'Alī's nickname) yeast was watchfulness (Ib., 250, couplet 100). 'Alī's watchfulness was so perfect that he guided even fate itself (Ib., 252, couplet 148). At the battle of Jamel, the reason why he pardoned his enemy was his watchfulness (Ib., 252, couplet 149). Imam 'Alī was a shadow for people with his watchfulness and the leader of lovers (of God) with his wisdom and knowledge (Ib., 251, couplet 115).

تاج حلمش گذشته از پروین / تخت علمش نهاده بر در دین

(Ib., 252, couplet 101)

The Pleiades put the crown of watchfulness on his head / He set his throne at the threshold of religion. "Alī's watchfulness smelled like heaven / And his fury could erupt blazes" (Ib., 252, couplet 167).

'Alī reached the zenith of wisdom and knowledge / So, if the curtain between the worlds was drawn, nothing would change in his knowledge²³(Ib., 249, couplet 79).

23 "If the curtain was drawn, my strong belief would not need to increase" (Abd al-Wahhab, 1349, 3).

‘Alī never beheaded an enemy out of fury, he drew his sword only when it was ordered (Ib., 245, couplet 14). He never allowed fury close to himself, only fulfilled God’s orders (Ib., 253, couplet 160). It was a strong belief that was in the foundation of all of his deeds, not fury (Ib., 247, couplet 48).

به روز هزاره یکی کوه بود / شکیبیا، دل بردبار علی ۵

(Qubādiyānī, 1357, 185, eulogy 85, couplet 85)

He was like a mountain (only) at battles / He was patient and warm hearted.

Some topics in the poems of the two poets are almost equally handled, while other aspects prevail in one or the other. One of the topics in question is ‘Alī’s watchfulness and piety. Nāsir-i Khusraw does not appeal to these aspects presenting an example from ‘Alī precisely; however, poems with similar topics are in abundance in his Diwan.

6.3. The Speaking Qur’ān

The topic of ‘Alī and the Qur’ān is presented very interestingly in Sanā’ī’s poem. According to the poem, the Holy Book rests in ‘Alī’s heart. Sanā’ī is convinced that ‘Alī’s heart is equal to a hundred thousand pearls and to the honor of a hundred thousand heavens (Ghaznavī, n.d., 249, couplet 77).

‘Alī did not hear the interpretation of the Qur’ān from Mustafa, he discovered it in his soul²⁴ (Ib., 245, couplet 10). Another couplet states that “He could gain the wisdom of both worlds, as he read the secrets of the Qur’ān by his soul” (Ib., 247, couplet 55). ‘Alī’s spirit breathed with the Qur’ān and his soul tasted the very core of its interpretation (Ib., 248, couplet 65). He understood the essence of the religion at once, as he was always obedient to Mustafa (Ib., 249, couplet 80). ‘Alī was a grace manifestation of Qur’ān expression (Ib., 250, couplet 97). ‘Alī knew the Qur’ān well and so, the description of soul in his heart emerged in the shape of the Qur’ān (Ib., 250, couplet 102). The secret of the truth was deserved only by his dignity, the Book of Revelation of the Truth was commended to him (Ib., 248, couplet 64).

هر که در بند مثل‌های قرآن بسته شده‌است / نکند جز که بیان علی از بند ره‌اش

(Qubādiyānī, 1357, 276, eulogy 129, couplet 25)

Whoever stuck in understanding Qur’ān issues / Can be salvaged only by ‘Alī.

معدن علم علی بود به تاویل و به تیغ / مایه جنگ و بلا بود و جدال و پرخاش

(Ib., 276, eulogy 129, couplet 24)

‘Alī was the source of wisdom thanks to his interpretation / He was the reason of battles thanks to his sword.

بر سر گنجی که یزدان در دل احمد نهاد / جز علی گنجور نی و جز علی بندار نیست

(Ib., 314, eulogy 146, couplet 41)

The treasury God set in the Prophets heart / Had no custodian and treasurer except ‘Alī.

24 SeeĪbid., Sermon 192. “The Prophet spent a definite period in Mount Hira every year. Only I could observe him. No one could see him except me. I could see the light and the breeze of prophecy”. (Zamani, 1360)

جز که حیدر همگان از خط مسطور خدا / با بصرهای پر از نور بماندند ضریر
(Ib., 220, eulogy 102, couplet 47)

All except Haydar was deprived off the divine script / They became blind to the light.

مر نهفته دختر تنزیل را / معنی و تاویل حیدر زیور است

(Ib., 35, eulogy 16, couplet 48)

Haydar is the ornament of Qur'ān meanings and their interpretation.

Both poets display almost the same degree of artistic talent in describing how well 'Alī was aware of the secrets of the Qur'ān. According to Nāsir-i Khusraw, 'Alī could help those, who were stuck in understanding the Qur'ān, as he was the source of wisdom, knowledge and he was the custodian of the treasury engrafted in the Prophet's heart. Sanā'ī also calls 'Alī the treasurer of the treasury of interpretation.

6.4. 'Alī's Piety

Among the endless moral virtues of 'Alī, piety has an exceptional place. There are numerous sermons in his book *Nahj al-Balāgha* related to worldly matters. Sanā'ī wrote about 'Alī's breakoff with the world in several couplets: He never turned to an enemy of his people for gold or slaves (Ghaznavī, n.d., 245, Couplet 16). Appealing to the world he said: Go deceive others, you don't deserve me²⁵ (Ib., 252, couplet 145). 'Alī's status is so high that "He does not even take a glance towards the rope of mundane desires and does not fall into its trap" (Ib., couplet 146). Because, "his well of cravings was just like others and so, he held firmly to the divine rope" (Ib., 253, couplet 156). 'Alī always was satisfied with a small portion of provision (Sanā'ī, n.d., 254, couplet 178). No creature would be able to trap him to the old coffin named the World (Ib., 254, couplet 178). He did not choose loyalty to the world, but rather preferred "the path of freedom, divorcing the old world three times and reciting "Allahu Akbar" four times"²⁶ (Ib., 254, couplets 180-181). A child can be deceived by yellow-red colors, but valorous people would not be attracted to colorful things (Ib., 254, couplet 182).

حبل ایزد حیدر است او را بگیر / وز فلان و بوفلان بگسل حبال

(Qubādiyānī, 1357, 74, eulogy 34, couplet 49)

Heydar is God's rope, hold to it firmly / Cut the ropes tying you to others.

به مردی و علم و به زهد و سخا / بنازم بدین هر چهار علی

(Ib., 185, 85, eulogy, couplet 8)

Valor, wisdom, piety and generosity / I am proud of these four merits of 'Alī.

نیود اختیار علی سیم و زر / که دین بود و علم و اختیار علی

(Ib., 186, 85, eulogy, couplet 29)

'Alī's choice was not gold and silver / His choice was religion and knowledge.

In Sanā'ī's words, 'Alī held firmly to God's rope. Nāsir-i Khusraw, on the other hand, called people to hold onto 'Alī's rope. In this case, mundane values would be

25 See Ibid., sermon 77. "O world! O world! Keep away from me! Have you come to show you off? Have you fallen in love with me? It will never be your time! Deceive others than me! I don't need you". (Zamani, 1360)

26 "I have divorced you three times. There is no comeback from it" (Ibid.)

reduced for people and people would become valorous, avoiding being deceived like children deceived by colorful toys. Both poets assume that 'Alī turned his face away from the world, as he chose the path of religion and knowledge.

6.5. 'Alī's Generosity

'Alī's generosity was so boundless that even a verse was descended about it in the Qur'ān. Therefore, Sanā'ī did not overlook it and versified 'Alī's generosity: "He gave bread to the poor and was honored by the verses *hal-ata*"²⁷ (Ghaznavī, n.d., 250, 113. couplet). "Because 'Alī gave his ring in belt-low and full-low bowing, he gained an immense property"²⁸ (Ib., 253, couplets 154-155).

آنچه علی داد در رکوع فزون بود / ز آنکه به عمری بداد حاتم طائی

(Qubādiyānī, 1357, 92, eulogy 42, couplet 41)

What 'Alī gave in belt-low bowing / Was more than Hatim al-Tai gave during his lifetime.

آنکه با علم و شجاعت چو قوی داد عطاش / به رکوع اندر بفزود سوم فضل: سخاش

(Ib., 276, eulogy 129, couplet 22)

Together with his wisdom and valor, he generously gave / Third virtue in belt-low bowing increased his generosity.

بنگر آن را در رکوع و بنگر این را در سجود / پس همین کن تو ز طاعت ها که می ایشان کنند

(Ib., 150, eulogy 68, couplet 12)

Look at him in belt-low bowing and at the other in full-low bowing / Do whatever they did regarding obedience (to God).

آن را که در رکوع غنی کرد بی سؤال / درویش را به پیش پیمبر سخاوتش

(Ib., 179, eulogy 82, couplet 16)

What made him rich after his deed in belt-low bowing / Was his generosity in front of the santon Prophet.

'Alī had perfect morals and immense generosity. Eyes seeing him would feel shy out of embarrassment (Ghaznavī, n.d., 254, 175. couplet). His will could not be deceived by any human, he was only busy with prayer and generosity (Ib., 252, couplet 147).

Both poets, speaking on 'Alī's generosity, refer to the well-known event when he gave his ring to a poor man himself being in belt-low bowing in his prayer. Both Sanā'ī Ghaznavī and Nāsir-i Khusraw confine themselves to it, adding colors to the topic. Sanā'ī claims that the verse "*hal-ata*" was descended after this event, while Nāsir-i Khusraw, indicating the importance of the deed of generosity, states that the ring given in belt-low bowing was far more than what Hatim al-Tai (a well-known symbol of generosity among Arabs) gave out of generosity during his lifetime. These are artistic methods the poems used to present 'Alī as an important figure in history and both of them successfully managed to realize their intention.

27 See al-Insān 76/7-8.

28 See al-Mā'ida 5/55

Conclusion

Thorough study of the Khorasan style shows that, Nāsir-i Khusraw brought to poetry topics of mind, world, strong faith, death, religious law etc. The revolution made by Nāsir-i Khusraw in the Khorasan style was further developed by Sanā'ī Ghaznavī through religious-philosophical and gnostic topics, which prevailed over praise poems and satire. Research of Nāsir-i Khusraw and Sanā'ī Ghaznavī revealed that besides eulogies on virtues of 'Alī, Nāsir-i Khusraw also devoted couplets in his Diwan to 'Alī. Sanā'ī Ghaznavī, on the other hand, bounds himself to the only poem about 'Alī, which gives the impression that Sanā'ī's poem preserves its preciseness more accurately. Both poets were able to reach their goal of presenting 'Alī's personality to readers successfully. The result of the study states that Sanā'ī Ghaznavī's artistic expression ability prevails in several cases, while in other nuances Nāsir-i Khusraw emerges with better performance. If not to take into consideration several small differences in poetic language, it would be difficult to define the authorship of poems precisely, as there is a close similarity between works of the two poets.

Both poets lived approximately in the same period.

Both of them were philosophers.

Both are representatives of the Khorasan style in Persian literature.

Both had immense love for the Prophet and his people of the house.

Both well knew contemporary disciplines and were well aware of preceding Persian literature.

The most important conclusion is that despite accepting the artistic peculiarities of the Khorasan style, Nāsir-i Khusraw and Sanā'ī Ghaznavī did not undergo the influence of their predecessors about repeating similar topics and did not abstain to bring new ideas to literature. As a result, the development direction of Persian literature changed and the influence of religion and gnosis increased, resulting in the emergence of poems, examples of which were focused on in the research paper.

References/Kaynaklar

- Abd al-Wahhab. *Sharh-i kalamāt-i Amir al-Muminin 'Alī ibn Abu Tālib*. 1349.
- al Hasani, 'Alī ibn Musā ibn Tawus. *Sa'd al-nufus li al-su'ud*. Qum: Dar ul-Zakhayer, n.d.
- al-Ghazālī, Abu Hamid. *Majmue-ye resayel-e Imam al-Ghazālī. Ar-Risalet ud-Diniyya*, Beirut: Dar ul-fikr, 1416.
- al-Haythamī, Abu al-Hasan. *Majmu' al-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'id*. v. 9. Dar ul-Minhaj, 2015.
- al-Hindī, Husam al-Din al-Muttaqi. *Kanz al-Ummal Fee Sunan al-Aqwal wa al-Af'al* (Treasures of the Doers of Good Deeds), v. 13, 1409/1989.
- al-Jazarī, 'Alī 'Izz al-Din Ibn al-Athir. *al-Usd al-ghābah fi ma'rifat al-ṣaḥābah* (The Lions of the Forest and the knowledge about the Companions), v. 4. 2012.
- al-Tabarisī, Ahmad bin 'Alī bin Abi Tālib. *Al-Ihtijāj 'alā ahl al-lijāj*. Translated to Farsi by Ja'farī. v. 1. Tehran: Islāmiyya, 1381.
- ar-Reyshahrī, Mohammad. *Mousuet ul-Imam 'Alī Ibn Abi Tālib fi kitab wa Sunnah wat-tarikh* v. 8. Dar ul-Hadith: 1425.
- Attār, Farid ud-Dīn. *Tadhkirat al-Awliyā*. Ba moqaddame-yi Mirzā Muhammadxan Ghazvinī. 2 jeld dar yek mojalld. Tehran: Ganjine, 1381.

- Berthels, Evgenii Eduardovich. *Istoriya persidskoy-tadjikskoy literaturi*. Moscow: Nauka, 1960.
- Biranvand, Nasrīn et al. "Sitayesh-i Hazrat 'Alīdar ashār-i Nāsir-i Khusraw wa Sanā'ī". *In Konferans-i melli-yi hezāre-yi sevvom va olum-i insāni*. Shirāz(1394 HSh/[2015 CE]).
- de Bruijn, J.T.P. *Of Piety and Poetry: The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Ḥakīm Sanā'ī of Ghazna*. Leiden: E.J. Brill, 1983.
- Ghaznavī, Hakim Abul-Majd Majdūd ibn Ādam Sanā'ī, *Hadiqat al Haqiqa va Shari'at al-Tariqah*. Tashih-i Modarris Rizavi. Tehran: Sepehr, n.d.
- Ghaznavī, Sanā'ī. *Diwan*, Be say ve ehtemam-e Modarris Rizāvī. Tehran: Sanā'ī, 1354.
- Ghaznavī, Sanā'ī. *Hadiqat al Haqiqa va Shari'at al-Tariqah*. Be kushesh: Doktor Alimuhammed Sāberi, Ruqayya Teymuriyan ve Behzād Sadī. Tehran: 1374.
- Hadīdī, Khalīl - Asadullahī, Khodābakhsh. "Imāmat dar āsar-i Sanāyī Ghaznavī". *In The Journal of the Faculty of Literature and Humanities*, Univeristy of Tabriz 48 (1384 HSh/[2005 CE]), 55-74 https://perlit.tabrizu.ac.ir/article_1634_559539e988fc3ca57b7c229d7ac0cc64.pdf
- <http://ensani.ir/file/download/article/1538385491-10052-77.pdf>
- Hunsberger, Alice C. "Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan; A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher". *Ismaili Heritage Series 4*. London: I.B. Tauris in association with Institute of Ismaili Studies, 2000.
- Ibn Asakir, 'Alī ibn al-Ḥasan ibn Hibat Allāh ibn 'Abd Allāh. *Tarikh-i Dimashq* (History of Damascus). v. 33, Beyrut: 1416/1996.
- Kazimkhānlī, Nāsīr-Avīhangī, Shīvā. "Sīmā-yi Hazrat 'Alī dar ashār-i Nāsir-i Khusraw." *In Dovvomin hamāyesh-i melli-yi bazshenāsī-yi mashāhīr va mafākhīr-i Khorāsān dar adab-i jārsī*. Mashhad, Farhangian University, (1396 HSh/[2017 CE]) https://www.irangn.ir/article_view.php?rahgiri=1151257606525703
- Khodābakhsh, Asadollāhī-Fathī, Zahrā. "Beynamatniyyat-i simā-yi 'Alī (a) dar eshār-i Sanā'ī wa Nāsir-i Khusraw." *In Pazuhesnāmeh-yi Alavī (Imam 'Alī's Studies)*, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS) Biannual Journal 12/1 (Spring and Summer 2021), 1-32 <http://ensani.ir/file/download/article/1634965112-9731-23-1.pdf>
- Majlisī, Allāma. *Bihār al-Anwār* (Seas of Light), v. 37; 89, 1983.
- Murādī, Ayyūb, and Sārā Chalāk. "Sīmā-yi Imām 'Alī dar shi'r-i Sanā'ī." *In Nāmah-yi Pārsī*, no. 53 (1389 HSh/[2010 CE]): 5-37. <http://ensani.ir/file/download/article/20120413175029-5163-161.pdf>
- Qubādīyānī, Abu Mo'in Hamid ad-Din Nāsir ibn Khusraw. *Safarnama*, (The Book of Travels). Be kushesh-i Muhammad Dabir Siyaqi, Tehran: 1335.
- Qubādīyānī, Hakim Nāsir-i Khusraw. *Diwān-e eshār*. Be ihtemam-i Mojtaba Minovī wa Mehdi Mohaqqueq. Tehran: 1357.
- Rahmatī, Maryam-Rahīmī Bahāre. "Barrasi-yi tatbiqi-yi mazāmin-i madh-i alevi dar ashār-i Sanā'ī Ghaznavī wa Haysa Baysa". *In Kāvoshnāme-yi adabiyāt-i tatbigi*. Kirmanshah, RāziUniversity7/26 (1396 HSh/[2017CE]), 63-84.
- Safā, Zabihollah. *Tārikh-i adabiyāt dar Irān*. v. 1, Tehran: 1392.
- Sajjādī, Ziyaeddin. *Moqaddeme-i ber mebāni-ye erfān wa tasavvuf*. Tehran: Semet, 1376.
- The Qur' ān.
- Virani, Shafīque N. "Persian Poetry, Sufism and Ismailism: The Testimony of Khwājah Qāsim Tushtarī's Recognizing God." *In Journal of the Royal Asiatic Society Series 3*, 29, no. 1 (January 2019): 17-49. <https://doi.org/10.1017/S1356186318000494>.

Zahiremami, Parisa. "Sanā'ī's Hadiqat al-haqiqeh: Between Narrative and Non-narrative." *In Iranian Studies* 54, no. 3-4 (2021/07/04 2021): 485-519. <https://doi.org/10.1080/00210862.2020.1788924>.

Zamāni, Mostafā. *Tarjome ve sharh-i Nahj al-Balāgha*. Tehran: 1360.

TEKKE EŞYALARI TASVİRLERİNE SAHİP BİR CAMİİ: AFYONKARAHİSAR BAŞMAKÇI RECEP BEY CAMİİ

A MOSQUE BEARING DEPICTIONS OF DERVISH LODGE ITEMS: AFYONKARAHİSAR BAŞMAKÇI RECEP BEY MOSQUE

ŞEYDA ALGAÇ  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Osmanlı toplumunda 15. yüzyıldan itibaren görülmeye başlayan duvar resimleri, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İstanbul'da sivil mimaride kullanılmaya başlanır. Kısa sürede tüm Anadolu ve Balkanlara yayılarak köy camilerinde dahi gözlemlenirler. Bu çalışmada Afyonkarahisar'ın güneydoğusundaki Başmakçı ilçesinin merkezinde bulunan Recep Bey Camii'nin mimarisi, iç mekânında bulunan kalem işi tekniği ile yapılmış nakışları, tasvirleri, yazı programı, tasvirlerin sahip olabileceği muhtemel ikonografik anlamları, yapıda bulunan tekke eşyaları betimlemeleri de göz önüne alınarak tasavvuf kültürü açısından irdelenmiştir. Eserin duvarlarında iki ve dört minareli camiler, üzerinde kemer ve perde bulunan selsebilli havuz, mihrap nişine yerleştirilmiş olan perde ve kandil, ibrik, saat, terazi, makas, sekiz kapılı beş katlı ve üzerine ters yerleştirilmiş bir tuba ağacı bulunan cennet motifine ek olarak tekke eşyaları tasvirleri kullanılmıştır. Kalem işi bezemeler batı duvarında bulunan usta kitabesine göre "5 Muharrem 1310" (M. 30 Temmuz 1892) tarihinde "Hüseyin Arif" adlı bir usta tarafından yapılmıştır. Aynı duvarda bulunan çok sayıda tekke eşyası betimlemesi "Hüseyin Arif" in bir tekkeye bağlı olarak çalıştığını düşündürmektedir. Çalışmada, yapıdaki tekke eşyaları betimlemeleri ve yazı programı ayrıntıları ile incelenerek ustanın Bektaşî ya da Rifâî olabileceği sonucuna varılmış, bu tarikatların birbirleri ile olan ilişkileri yanında fütüvvet teşkilatı ve ahilikle olan ilişkileri de incelenmiştir. Eser, sahip olduğu tasvirler ile bölgede yoğun olarak karşılaşılan küçük ölçekli köy camilerinin özgün bir örneği, sahip olduğu tekke eşyaları betimlemeleri ile de tekke sanatının önemli bir temsilcisidir.

Anahtar Kelimeler: Türk Sanatı, Afyonkarahisar, Recep Bey Camii, Duvar Resmi, Kalem işi Bezeme, Bektaşilik, Rifâîlik, Ahilik ve Fütüvvet Teşkilatı.

Abstract

Wall paintings, which started to be seen in Ottoman society from the 15th century, became widespread in civil architecture in Istanbul from the second half of the 18th century. They spread to all Anatolia and the Balkans in a short time and are observed even in small-scale village mosques. In this study, the architecture of the Recep Bey mosque, which is located in the center of Başmakçı district in the southeast of Afyonkarahisar, was assessed in terms of Sufi culture by considering the embroideries made using the hand-drawn technique in the interior part, depictions, writing program, possible iconographic meanings that the depictions may have, and depictions of tekke items found in the structure. Mosques with two and four minarets, salsabil pool with arch and curtain on it, curtain and oil lamp placed in the niche of the mihrab, pitcher, clock, scales and scissors, eight-door, five-story paradise with a tree of heaven placed upside down on it and tekke items depictions were used on the walls of the work. According to the master inscription found on the west wall, the hand-drawn decorations were made by a master named "Hüseyin Arif" on "5 Muharram 1310" (G. July 30, 1892). The depiction of many tekke items found on the same wall suggests that "Hüseyin Arif" was working with a tekke. In the study, the depictions of the tekke items in the structure and the writing program were examined in detail, and it was concluded that the master could be Bektashi or Rifai, and the relations of these sects with each other as well as the futuwva and ahi organizations were examined. With its depictions, the mosque is an original example of small-scale village mosques, which are frequently encountered in the region, and is an important representative of tekke art with its tekke item depictions.

Keywords: Turkish Art, Afyonkarahisar, Recep Bey Mosque, Wall Paintings, Hand-drawn Decoration, Bektashism, Rifaism, Ahi Order and Futuwva.

Giriş

Osmanlı görsel kültüründe 15. yüzyıldan itibaren birkaç yapıda görülmeye başlayan duvar resimleri (Bağcı, 1995, 33- 40), 18. yüzyılda Batı medeniyeti ile artan ve geliştirilen kültürel ilişkiler sonucunda, İstanbul’da sivil mimaride, öncelikle Topkapı Sarayında (Renda, 1977, 79- 108) ilerleyen dönemlerde ise diğer saraylarda (Şahin Tekinalp, 2002, 443-444) ve konaklarda gözlemlenir (Renda, 1977, 108-123). 18. yüzyılda güçlenen yerel aileler, ayan ve eşrafın etkisi ile bu resimler Anadolu ve Balkanlara yayılarak hem sivil hem de dini mimaride kullanılmaya başlar (Arık, 1988, 25). Duvar resimlerinin dinsel mimaride kullanıldığı örnekler tüm Anadolu ve Balkanlarda görülebilir ancak örneklerin en yoğun görüldüğü bölgeler Orta ve Doğu Karadeniz ile Ege bölgeleridir. Kıyı Ege’de İzmir, Aydın ve Manisa’da, İç Ege bölgesinde ise Denizli ve Afyonkarahisar’da özellikle de bu illerin küçük ölçekli köy ve kasaba camilerinin harim mekânlarında bitkisel bezemelere ek olarak tasvirler de kullanılır. Bu çalışmada, Afyonkarahisar’ın Başmakçı ilçesinin merkezindeki Recep Bey Camii’nin harim duvarlarında bulunan tasvirler ve bu tasvirlerin sahip olduğu muhtemel ikonografik anlamlar, yazı programı, yapıda bulunan tekke eşyaları betimlemeleri de göz önüne alınarak, tasavvuf kültürü açısından irdelenmiştir. Ayrıca tekke eşyaları ile ilgili betimlemeler değerlendirilerek kalem işi bezemeleri yapan sanatçı (ya da sanatçıların) hangi tasavvuf ekolüne mensup olabileceği ile ilgili önerilerde bulunulmuştur.

1. Mimari Tanım

Recep Bey Camii, Afyonkarahisar ilinin 130 km güneydoğusundaki Başmakçı ilçesinin merkezindeki Yukarı Mahalle’de bulunur. İnşa kitabesi ve vakıf kaydı olmayan caminin ne zaman, kimin tarafından yaptırıldığı bilinmemektedir.

Sade bir dış mimariye sahip yapı (Aygen, 1973, 102; Daş, 1991, 119-132; İlgar vd. 2001, 330; Afyonkarahisar, 2013, 149) Marsilya kiremitli, dört yöne eğimli, kırma çatı ile örtülmüş, moloz taş ve kerpiçle 85- 90 cm. duvar kalınlığında inşa edilmiştir. Yapının güney, doğu ve batı cephelerinde alt seviyede yuvarlak kemerli, dikdörtgen formlu üçer, kuzey cephesinde ise iki pencere açıklığı bulunur. Pencerelemin kemerleri ve söveleri kesme taşla inşa edilmiştir. Yapının güney doğusunda bulunan, tuğla olarak 1949 yılında inşa edilmiş minare, düzgün kesme taşlardan yapılmış kare planlı bir kaide üzerine yerleştirilmiştir (Şekil 1). Kuzey-güney yönünde dikdörtgen planlı harime kuzeyde bulunan çift kanatlı ahşap bir kapıdan girilir. Ahşap tavan, dört sıradaki ikişer, toplam sekiz ahşap sütunla taşınmakta ve sütunlar harimi dikine üç sahına bölmektedirler (Daş, 1991, 120). Yapının kuzeyinde bulunan kadınlar mahfiline kuzeybatı köşesinde bulunan ahşap bir merdiven ile ulaşılır. Mahfilinin ortasında harime doğru çıkıntı yapan yarım daire şeklinde bir balkon kısmı bulunur. Kadınlar mahfilinin alt bölümleri yüksek sekiler olarak değerlendirilmiş, kuzeydoğu köşesi camekânla kapatılmıştır. Harimin güneydoğu köşesinde ahşap bir vaaz kürsüsü, güneybatı köşesinde ahşap bir minber bulunmaktadır (Şekil 2).



Şekil 1: Afyonkarahisar Başmakçı Recep Bey Camii, güney batı cephesi



Şekil 2: Afyonkarahisar Başmakçı Recep Bey Camii, iç mekân

2. İç Mekân Bezemeleri

Tüm iç mekân duvarları beyaz ile sıvanmış, sıvaların üzerine kalem işi tekniği ile bezemeler ve resimler yapılmıştır. Duvarlar mavi-beyaz zikzaklı bir şeritle yatay olarak ikiye bölünmüş yukarıda $\frac{1}{4}$ lük, aşağıda da $\frac{3}{4}$ 'lük bir betimleme alanı oluşturulmuştur. Tüm yuvarlak kemerli pencerelerin üzerinde kıvrık dallar üzerine yerleştirilmiş barok kıvrımlı bezemeler mevcuttur.

Güney duvarının ortasında yarım silindirik şekilde mihrap nişi bulunur. Mihrap nişinin içine yukarı doğru toplanmış bir perde ve perdenin ortasından aşağıya doğru sarkıtılmış bir kandil betimlenmiştir. Kandilin altında kıvrık dallar üzerine yerleştirilmiş basit bir bitkisel bezeme bulunur. Nişin üstünde yarım daire şeklinde yeşil zeminli mihrap kavsarası yer alır. Kavsaranın içinde $\frac{1}{2}$ simetri ile kıvrık dallar üstünde barok bezemeler vardır. Mihrabın her iki yanı alçıdan yapılmış, kompozit başlıklı sütunlarla sınırlandırılmıştır. Sütun başlıklarının üzerine küçük sütunlar oturtulmuş, bu sütunlar yatay bir tabla ile birleştirilmiştir. Küçük sütun parçalarının üzerine yarım daire şeklinde yapının duvarlarında bordür olarak kullanılan mavi beyazlı zikzaklı bordürden yapılmış yuvarlak bir kemer betimlemesi çizilmiştir. Kemerin içinde üçgen bir alınlık ve alınlığın her iki tarafında kıvrık dallar üzerinde bitkisel bezemeler bulunur. Mavi beyazlı zikzaklı bordürden yapılmış kemerin üstüne Bakara Suresi'nin 255. Ayeti olan Ayet'el-Kürsü yazılmıştır. Mihrap, en dışta ionik

düzenli sütunlar ve bu sütunların üzerindeki alternatif olarak yeşil ve kırmızı renkli, irili ufaklı kesme taşların girintili- çıkıntılı düzenlenmesi ile oluşmuş yuvarlak bir kemer betimlemesi ile nihayetlenir. Duvarın üst seviyesinde, batıdan doğuya doğru sıra ile “Ya Hazreti Ebu Ubeyde b. Cerrah”, tuğra şeklinde düzenlenmiş bir besmele, mihrabın doğusunda “Allah (c.c)”, “Hz. Muhammed (s.a.v)”, iki ifadenin arasında da “Maşaallah” yazısı bulunur. Orta seviyede mihrabın doğusuna dört minareli, tek kubbeli bir cami yerleştirilmiştir. Boşluklar bitkisel bezemeler ve vazoya yerleştirilmiş çiçeklerle doldurulmuştur (Şekil 2-3).



Şekil 3: Afyonkarahisar Başmakçı Recep Bey Camii, güney duvarı

Doğu duvarının üst seviyesine güneyden kuzeye doğru sıra ile “Ebubekir”, “Ömer”, “Osman”, “Ali”, “Hasan” yazılmıştır. “Ebubekir” ile “Ömer” isimlerinin arasında tek kubbeli dört minareli bir cami betimlemesi bulunur. Boşluklar bitkisel bezemeler ve vazolara yerleştirilmiş çiçekler ile doldurulmuştur. Orta seviyede güneydoğu köşesinde duvara asılmış kandile benzeyen bir motif bulunur. Birinci pencere ile ikinci pencere arasında irili- ufaklı ve girintili olarak düzenlenmiş, alternatif olarak yeşil ve kırmızı ile renklendirilmiş yuvarlak bir kemer bulunmaktadır. Kemerin ortasında, üzeri sonradan boyandığından, boyaların altından selsebilli küçük bir havuz ve bu havuzdan yükselen sular güçlükle gözlemlenebilmektedir (Şekil 4).



Şekil 4: Afyonkarahisar Başmakçı Recep Bey Camii, doğu duvarının güney bölümü, ayrıntı

İkinci pencere ile üçüncü pencere arasında müsenna şekilde düzenlenmiş “çifte vav” ortasında da bir hurma ağacı vardır (Şekil 5).



Şekil 5: Afyonkarahisar Başmakçı Recep Bey Camii, doğu duvarı

Batı duvarının üst seviyesinin kuzey bölümüne sekiz kapılı, beş katlı bir cennet tasviri çizilmiştir. Cennet betimlemesinin üstünü kökü yukarıda olan bir “Tuba Ağacı” örtmektedir. Kuzeyden güneye doğru sıra ile “Hüseyin”, “Talha b. Ubeydullah”, “Ya Hannan”, “Ya Hazreti Zübeyr b. Avvam”, “Ya Mennan”, “Ya Deyyan”, “Ya Hazreti Abdurrahman b. Avf”, “Ya Hazreti Sa’d b. Vakkas”, “Ya Hazreti Said b. Zeyd” yazılmıştır. “Ya Mennan” ile “Ya Deyyan” ifadesinin arasında kubbeli ve altı minareli bir cami betimlemesi vardır. Duvarın orta seviyesinin kuzey bölümüne çok sayıda “tekke eşyaları” betimlemesi yapılmıştır. Kuzeyden güneye doğru sıra ile iki adet taç-ı şerif (muhtemelen biri Mevlevi diğeri Bektaşî) toplanabilir sofa, kırmızı ve yeşil renkli bir sancak, sancağın altında iki Rifâi topuzu, teber, mütteka, mızrak, Rifai topuzu, tespih, keşkül, kaşık, tarak, üstte iki nefir ve kapaklı bir çanak betimlenmiştir (Şekil 9). Kuzeyden güneye doğru birinci pencere ile ikinci pencerenin arasına müsenna olarak düzenlenmiş ve “ye” harfinin uçları Zülfikar şeklinde bitirilmiş “Hz. Ali” yazısı, dikdörtgen çiçekli bir çerçeve içine alınmış, yanlarına da iki ağaç betimlemesi yapılmıştır. İkinci pencere ile üçüncü pencerenin arasına yatay dikdörtgen bir pafta yerleştirilmiş, paftanın ortasındaki dikdörtgen bölüm yatay olarak ikiye bölünmüş, üste ebced hesabı ile “Amala Hüseyin Arif”, alt bölüme “sene 5 Muharrem 1310” yazılmıştır (Daş, 1991, 130-131). Usta ve tarih kitabesinin bir tarafında “Ya hafiyel eltaf” diğere tarafında “neccina mimma nehaf” (Ey gizli lütuflar sahibi olan Allah’ım bizi korktuklarımızdan koru) yazılıdır.

Bu kitabenin altında bir terazi ve terazinin kefelерinin arasında açık bir makas bulunur. Duvar yüzeyindeki boşluklar bitkisel bezemeler ve vazolara yerleştirilmiş çiçeklerle doldurulmuştur (Şekil 6-7-8-9).



Şekil 6: Afyonkarahisar Başmakçı Recep Bey Camii, batı duvarı



Şekil 7: Afyonkarahisar Başmakçı Recep Bey Camii, batı duvarı, güney bölümü



Şekil 8: Afyonkarahisar Başmakçı Recep Bey Camii, batı duvarı, güney bölümü, ayrıntı

Kuzey duvarının üst seviyesi kadınlar mahfilinde kalır. Bu bölümün duvarlarına basit bitkisel bezemeler yapılmıştır. Alt seviyede mekâna girişi sağlayan kapının batı bölümünde boyaların ve elektrik tesisatının altından, bir ağaç betimlemesi güçlükle seçilebilmektedir. Duvarın doğu bölümünde alt seviyede vazoya yerleştirilmiş bitkisel bezemelerle birlikte rakamları Arap alfabesi ile belirlenmiş bir saat motifi ve bir kâseye su döken ibrik motifi bulunur (Şekil 10-11).



Şekil 9: Afyonkarahisar Başmakçı Recep Bey Camii, batı duvarı, kuzey bölümü, ayrıntı



Şekil 10: Afyonkarahisar Başmakçı Recep Bey Camii, kuzey duvarı



Şekil 11: Afyonkarahisar Başmakçı Recep Bey Camii, kuzey duvarı, alt seviye doğu kısmı

Değerlendirme

Yapının kitabesi olmadığı için inşa tarihi bilinmemektedir. Sade bir mimariye sahip olan Recep Bey Camii, dikdörtgen planlı, ahşap sütunlu ve dikine üç sahnı bir yapıdır. Bu tip ahşap tavanlı ve ahşap sütunlu camiler, Anadolu’da 13. yüzyılın başlarından itibaren sıklıkla görülürler. Ancak Camii’nin 1892 tarihli kalem işleri göz önüne alındığında yapının bu tarihten önce muhtemelen 19. yüzyılın ikinci yarısında inşa edildiği söylenebilir.

Eser, mavinin tonları, yeşil, turuncu ve pembe renklerin kullanıldığı kalem işi tekniği ile yapılmış bezemelere ve duvar resimlerine sahiptir. Duvar resimleri geç dönemde hem sivil hem de dinsel mekânlarda tüm Anadolu ve Balkanlarda görülebilir. Afyonkarahisar ilinin güney ilçeleri kalem işi tekniği ile yapılmış nakışlı ve tasvirli camiler açısından oldukça zengindir. Sandıklı Ulu Camii, Dazkırı İdris köy, Dazkırı Kızılören, Dazkırı Çiftlik Köyü, Dinar Bademli Köyü camileri bu bölgede görülebilecek nakışlı ve tasvirli camilerdendir. Ancak bu camiler, üslûp açısından çalışmaya konu olan Recep Bey Camii’ne benzememektedir. Bezeme üslubu açısından eserin tek olduğu söylenebilir. Bezeme ve resimlerin üslubu iptidai olmasına rağmen oldukça renkli ve neşelidir. Yapının kalem işi tekniği ile yapılmış nakışları ve tasvirlerinin bazı yerlerde üzerleri boyanmış ve zamanın tahribine uğramış olsalar da yine de özgün değerlerini korumaktadırlar.

Camii’nin iç mekânında güney cephede mihrabın doğusunda ve doğu duvarında üst seviyede birer adet dört minareli, batı duvarında üst seviyede bir adet altı minareli

olmak üzere toplam üç adet cami tasviri bulunur (Şekil 3-4-7). Osmanlı görsel kültüründe geç dönemde görülen tasvirli camilerde sıklıkla kullanılan motiflerden biri “cami” betimlemeleridir. Cami betimlemeleri, tek bir yapı ya da külliye şeklinde olabilecekleri gibi bir manzara ya da kent dokusunun içinde de olabilirler. Minare sayıları ise bu camilerin kimlikleri hakkında ipucu verebilir. Dört minareli camiler “Cami-i Sultan Selim”in ya da “Süleymaniye Camii”nin sembolü olabilirler. Altı minareli camiler ise “Sultanahmet Camii”nin sembolüdürler. Sultan Ahmed Camii, altı minaresi ile tek olması sebebiyle aynı zamanda saltanatın ve hilafetin merkezi olan başkent İstanbul’un da sembolüdür (Okçuoğlu, 2000, 41). Dinsel mimaride yoğun olarak görülen cami betimlemelerine sivil mimaride ise nadiren rastlanır (Şener, 2011, 437-441). Cami tasvirleri duvar resimlerinin dışında şadırvanlarda, minberlerde, çeşmelerde, el işi örtülerde, cam altı resimlerinde, taş baskılarda, seramiklerde, mezar taşlarında, yazı- resimlerde de sıklıkla kullanılmışlardır (Arık, 1988, 126; Aksel, 2010, 12-22). Cami motifi, toplanmanın, bir arada ibadet etmenin önemini vurgulayan bir sembol olabileceği gibi (Certel, 1999, 220-222) ermişlerin gönlünü, velilerin kalbini sembolize eden bir motif de olabilir (Uludağ, 2012, 244).

Batı duvarının kuzey bölümünde çeşitli tekke eşyalarının tasvirleri bulunur. Bu tasvirler, iki adet nefir, kapaklı bir tabak (iftariyelik ?), tarak, tespih, mızrak (asa), teber, yeşil ve kırmızı renkli bir sancak, Rifâi gülü, keşkül, üç adet Rifâi topuzu, mütteka, iki adet taç- 1 şerif ve toplanabilir sofradan oluşmaktadır (Şekil 9).

Nefir, seyyah dervişlerin vahşi hayvanları kaçırtmak ve bir köye veya konaklama yerine geldiklerinde haber vermek için kullandıkları düdük ve boru gibi çalınan bir boynuzdur. Nefir, Kadirilerden başka bütün tarikatlarda kullanılmaktadır (Işın vd. 1999, 80-83; Atasoy, 2000, 254-256; Gölpınarlı, 2004, 237), (Şekil 9 a- b).

Kapaklı kâse ya da iftariyelik, derviş sofrasının bir parçasıdır (Işın vd. 1999, 114-115), (Şekil 9 c).

Tarak, derviş eşyalarındandır (Şekil 9 d).

Tespih, tekkelere özgü beş yüzlük ya da binlik tespihlerin sembolü olmalıdır. İri taneli bu tespihler halka şekli oluşturularak dervişler tarafından çevrilirlerdi (Işın vd. 1999, 132-133). Bu motif, zikrin önemini vurgulamak için kullanılmış olmalıdır (Şekil 9 e).

Âsa (Mızrak), tarikat mensuplarınca taşınan 1,5-2 metre uzunluğunda bir çeşit bastondur. Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. Peygamber âsa taşıdıkları için mutasavvıflar arasında âsa ile dolaşmak bir gelenek halini almıştır (Işın vd. 1999, 269), (Şekil 9 f).

Teber, seyyah dervişlerin seyahatlerinde savunma amaçlı kullandıkları, demir ya da ağaç bir çubuk üzerine yerleştirilmiş, tek ya da iki taraflı baltadır (Atasoy, 2000, 273-274; Gölpınarlı, 2004, 305; Işın vd. 1999, 76-79), (Şekil 9 g).

Sancak, ikiye bölünerek yarısı yeşil, diğer yarısı ise kırmızı ile renklendirilmiştir. Yeşil bölüm, halifelüğün sembolü olan “hilafet sancağını”, kırmızı bölüm de bağımsızlığın sembolü olan “saltanat sancağını” temsil ediyor olmalıdır. Kırmızı ve yeşil sancak, Osmanlı armasında da ayrı iki sancak şeklinde kullanılmıştır (Özdemir, 1997, 115), (Şekil 9 h).

Rifâi gülü, genellikle demirden yapılır ve Rifâi ayini sırasında “bürhan göstermek” için kızdırılarak yalanır ya da çıplak bedene değdirilir (Işın vd. 1999, 111), (Şekil 9 i).

Keşköl, seyyah dervişler tarafından su kabı, yiyecek kabı, kova, bardak, ibrik, kumbara, şekerlik gibi işlevler için kullanılan, hindistan cevizi, abanoz ya da metalden yapılmış, iki ucundan zincirle bağlanmış çanakdır (Işın vd. 1999, 72-75; Atasoy, 2000, 256- 259; Gölpınarlı, 2004, 180), (Şekil 9 j).

Keşköl, teber ve nefir, seyyah dervişlerin, Kalenderiliğin ve Haydariliğin Anadolu'daki uzantısı olan Abdalan-ı Rum'un sembolleridir. Sonradan Rifâî ve Bektaşî tarikatlarına geçmiş, zaman içinde bu tarikatların sembolü haline gelmiş, özellikle 19.yüzyılla birlikte tekke levhaları ve taş baskısı resimlerde bu tarikatları temsil eden bir arma olarak kullanılmışlardır (Koşay, 1967, 24-25; Tanman, 1990, 95, 145; Tanman, 1993, 495-496, 498, Işın vd. 1999, 73, 77; Uludağ, 2005, 36, 95, 97, 98, 102, 112, 200, Tanman, 2016, 277; Ocak, 2017, 222).

Rifâî topuzu, Rifâî gülü, meydan aynası, kılıç ya da şiş, Rifâî ayinlerinde “bürhan göstermek” için kullanılan demir veya bronzdan yapılmış tekke cihazlarıdır. Bu cihazlar ayinlerinde “bürhan göstermek” için şeyhin kontrolünde, dualarla, müridin yanak, karın, gırtlak, göz çukuru gibi vücudun değişik yerlerine batırılır ancak herhangi bir zarar vermez. Böylece bıçağın değil Allah'ın kestiği, ateşin değil Allah'ın yaktığı ve fizik kanunlarının bazı özel hallerde yürürlükte olmadığı gösterilir. “Bürhan göstermek” olarak tabir edilen bu hâl, Rifâî zikrinin tanınmış ve çok dikkat çekmiş bir özelliğidir ve sadece Rifâî tarikatına has özel bir uygulamadır (İnançer, 1994, 330; Işın vd. 1999, 106-111), (Resim 9 k- m- n). Rifâîler, teber, nefir, keşköl gibi sembollere ek olarak Rifâî topuzunu da kendilerini temsil eden bir sembol olarak tekke levhalarında ve taş baskısı resimlerde kullanmışlardır (Tanman, 2016, 273, 275, Resim, 11.5, 11.7).

Mütteka, esma tarikatlarında seyr-ü sülûkun en önemli aşaması olan kırk günlük erbâin çilesi sırasında dervişin uzanıp yatmamak için başını dayadığı ucu sivri, üzerinde hilâl şeklinde başlık bulunan, yere dayanan ya da toprağa batan, demir ya da çelikten üç- dört karış uzunluğunda bir alettir (Işın vd. 1999, 98-101; Gölpınarlı, 2004, 228), (Şekil 9 l).

Tâc-ı şerifler, tasavvuf kültüründe, “dünyevi saltanatı” simgeleyen hükümdar “tâc”larının tersine, manevî saltanatını simgeler. Mirac'da Hz. Muhammed'e giydirilen edep ve saadet tâcı, kişilerin bağlı olduğu tarikatı ve bu tarikattaki mertebelerini de belirten bir işarettir ve Hz. Muhammed'den itibaren tarikat silsilesini izleyerek intikal eden “irşada mezuniyeti” de temsil eder (Tanman, 1993, 495-496; Atasoy, 2000, 155-213; Yahya Âgâh, 2002, 19-24; Uludağ, 2005, 26; Gündüzöz, 2017, 153-161), (Şekil 9 o-p). Tasvirde, üstte bulunan tac-ı şerif (Şekil 9 o) muhtemelen Mevlevî tac-ı şerifidir. Altta ise Nakşi- Kadiri tâc-ı şerifi olabilir (Atasoy, 2000, 134, Şekil 223), (Şekil 9p). Yapıda birden fazla tac-ı şerif kullanılmış olması sanatçıların mensup oldukları tarikatlarla ilgili olabileceği gibi kayyum atamaları ile de ilgili olabilir (Uzun, 2019, 1851). Ayrıca tarikatlar arası ilişkiler ve saygı ifadesi olarak da kullanılmış olabilirler (Uludağ, 2005, 68-75). Tâc-ı şerif betimlemeleri 19. yüzyıldan itibaren dinsel mekânların duvarlarında kullanıldığı gibi, tekke yapılarının kitabe, alem, tavan göbeği, korkuluk babası gibi ayrıntılarında, mezar taşlarında, tarikat büyüklerinin adlarını içeren hat levhalarında ve kitap sanatlarında da gözlemlenebilmektedir (Tanman, 1993, 496; Tanman, 2005, 360-362; Tanman, 2016, 282-283).

Sofra, yemekaltına yayılan, gerektiğinde etrafında bulunan halkaların yardımı ile torba gibi büzülüp toplanabilen meşin yuvarlak bir örtüdür ve seyyah derviş eşyalarındandır (Atasoy, 2000, 256-258, Şekil 9r).

Bu tip tekke sembolleri İç Ege bölgesinde ortak bir bezeme üslubuna sahip bir grup küçük ölçekli köy camisinde (Denizli Baklan Boğaziçi Eski Camii (Şekil 12), Denizli Güney Belenardıç Camii (Şekil 13), Denizli Çivril Bulgurlar köyü Camii, Aydın Kuyucak Kayran köyü Camii (Şekil 14), Afyonkarahisar Dazkırı İdris köyü Camii) ve bu gruptan farklı bir üslûba sahip Manisa Demirci Küpeler köyü camiinde (Gürbıyık, 2020, 152, 163) kullanılmıştır. Ege bölgesinin dışında Orta Karadeniz bölgesinde hem Zileli Emin hem de Nakkaş İbrahim tarafından bezenmiş birçok eserde ve Doğu Karadeniz bölgesindeki (Arslan, 2021, 297-326) birçok yapıda kullanılmıştır. Tekke sembolleri nadiren Doğu Anadolu bölgesinde de görülebilirler (Uzun, 2019, 1846, 1847, 1850, 1851).



Şekil 12: Denizli Baklan Boğaziçi Eski Camii, doğu duvarı, üst seviye orta bölüm



Şekil 13: Denizli Güney Belenardıç Camii, doğu duvarı, üst seviye kuzey bölümü



Şekil 14: Aydın Kuyucak Kayran köyü Camii, son cemaat yeri, güney duvarı

Yapının batı duvarının kuzey bölümünde tekke cihazlarının üzerinde, sekiz kapılı, yukarı doğru daralan, beş basamaklı ve üstünde ters olarak duran Tuba ağacının olduğu şematik bir cennet betimlemesi bulunmaktadır (Şekil 9). Üzerinde Tuba ağacı bulunan bu tip şematik cennet betimlemelerine, Giresun Yağlıdere Tekke Köyü Hacı Abdullah Halife Camisinin (Tali, 2014, 489- 497; İltar, 2014, 69- 80) (Kalem işi bezemeleri; 19. yüzyıl) mihrap duvarında, bezemeleri Zileli Emin tarafından yapılmış olan Tokat Zile Şeyh Nasreddin (Nusret) türbesinin batı duvarında (Çal, 1987, 434, 451), (Kalem işi bezemeleri; M. 1858) rastlanır. İç Ege bölgesinde ise bu tip cennet betimlemeleri, Denizli Baklan Boğaziçi Cami, Denizli Güney Belenardıç köyü Cami, Denizli Çivril Bulgurlar köyü Cami, Denizli Pamukkale Akköy Yukarı Cami, Muğla Fethiye Seki Tekke Cami, Aydın Kuyucak Kayran köyü Cami ve Afyonkarahisar Dazkırı İdris köyü camilerinde genellikle cehennem, Livaü'l-Hamd sancağı ve mizan terazisi ile birlikte kullanılmışlardır. Bu şematik cennet tasvirinin tekke sembollerinin üzerine yerleştirilmiş olması tesadüfî olmasa gerektir. Burada “tekke sembolleri” ile “cennet” arasında bir bağlantı oluşturulmuş, izleyiciye bu dünyada ve öte dünyada cennete giden yolun tasavvuf öğretilerinden geçtiği ima edilmiş olmalıdır. Üzerinde Tuba ağacı bulunan ve yukarı doğru basamaklar şeklinde daralan şematize cennet tasvirlerinin benzerlerine, Yazıcıoğlu Mehmed (v. M. 1451) tarafından telif edilmiş “*Mârifetnâme*” ve anonim bir eser olan “*Mızraklı İlmihâl*”in 19. yüzyılın ikinci yarısında çok sayıda basılan ve okunan tasvirli matbu nüshalarında da rastlanır (Aksel, 2010b, 170), (Harman, 2015, 355-358). Matbu kitaplarda yer alan bu çizimler duvar resimleri yapan sanatçılara da kaynaklık etmiş olmalıdır. Batı duvarının güney bölümünde terazi betimlemesi bulunur (Şekil 6-7-8). Osmanlı armasında adaleti temsil eden terazi, dinsel mekânlardaki duvar resimlerinde mizan terazisini sembolize etmektedirler.

Doğu duvarının orta bölümünde yuvarlak bir kemer, altında da güçlükle görülebilen selsebilli bir havuz bulunmaktadır (Şekil 4-5). Burada betimlenen selsebilli havuz, ahirette Hz. Muhammed’in (sav) ümmetiyle yanında buluşacağı bildirilen “Havz-ı Kevser” olmalıdır (Ertürk, 1997, 546-549; Okçuoğlu, 2000, 32-33; Harman, 2014, 103, 106, 108). Havuzun üstünde bulunan sütun ve kemerden oluşan mimari ayrıntı betimlemesi de muhtemelen cennet kapılarına yapılan bir göndermedir (Harman, 2014, 102-103, 107). “Selsebilli havuz” betimlemesi duvar yüzeylerinde en erken 17. yüzyılda çinilerde görülürler. Topkapı Sarayı Haremi Valide Sultan Yatak Odası ve Veliâh dairesinde yer alan natüralist çiçek süslemeli “selsebilli havuzlar” 17. yüzyıl çinilerinde görülen tek örnektir (Dönmez, 2001, 28). Duvar resimlerinde ise 18. yüzyılın sonundan itibaren görülmeye başlarlar. Soma Hızır Bey caminin (M. 1791-1792) (Arık, 1973, 10-22; Arık, 1988, 32-39) duvarlarını süsleyen manzaraların içine serpiştirilen küçük havuzlar da bu camideki cennet kavramına gönderme yapan manzaraların bir parçasıdır (Okçuoğlu, 2000, 73). Bu tip selsebilli havuzların oldukça büyük boyutlu bir örneği Afyonkarahisar Kızılören köyü caminin son cemaat yerinin güney duvarının batı bölümünde bulunmaktadır (Daş, 1995, 4). Son cemaat yerinde bulunan bu tasvir, harim mekânına girmek üzere olanlara cennetteki “Kevser Havuzu”nu hatırlatmaktadır. Manisa Kırkağaç Çiftahanlar camiinde (Kuyulu, 1990, 114) ve İzmir Urla Kapan camiinin (Arık, 1988, 47-49) şadırvanında bulunan havuz betimlemeleri de cennet kavramı ile ilgili olmalıdır. Havuz ve çeşme betimlemeleri Yazıcıoğlu Mehmed’in “Muhammediye” adlı eserinin 19. yüzyılda basılan resimli nüshalarında da cennet betimlemelerinin ayrıntılarında sıklıkla kullanılmışlardır (Harman, 2014, 102, 106).

Doğu duvarının kuzey bölümünde “çifte vav”ların ortasında bir hurma ağacı bulunur (Şekil 5). Hurma, hurma ağacı, hurma ağaçlarının bulunduğu bahçe, Kur’an-ı Kerim’de birçok ayette geçmekte ve ayetlerin çoğunda cennet bahçelerindeki ağaçlardan biri olarak cenneti temsil etmektedir (Okçuoğlu, 2000, 34, 73-74). Duvar resimlerinde görülen hurma ağacı, Medine Camii’nin ilk yıllarında Hz. Muhammed’in (s. a. v) sırtını dayayarak hutbe verdiği bir çeşit minber görevini üstlenen hurma ağacını da sembolize ediyor olabilir. Bu ağaç, yerine basamaklı bir minberin konması sırasında, inleyerek, Hz. Peygamber’den ayrılmasından dolayı duyduğu acıyı dile getirmiştir (Dönmez, 1996, 111, dipnot 5). Ayrıca kitap resimlerinde Medine kentinin tasvirlerinde sıklıkla hurma ağacı kullanılmış, ağaç zaman içinde Medine kentinin bir sembolü haline gelmiş olmalıdır.

Yapının yazı programı güney duvarının batı bölümündeki tuğra şeklinde düzenlenmiş “besmele” ile başlar, mihrabın doğusuna yerleştirilmiş “Allah (c.c.)” lafzı ve “Hz. Muhammed (sav)”ın ismi, doğu duvarında bulunan dört halife ve batı duvarında ki Hasaneyn ile devam eder. Ancak birçok dini yapıda “Allah” lafzı mihrabın batısına “Hz. Muhammed”in ismi mihrabın doğusuna yerleştirilirken, burada “Allah” lafzı mihrabın doğusundan başlatılmıştır. Osmanlı dini mimarisinde mihraplarda sıklıkla kullanılan (Sülün, 2018, 605-606), Al-i İmran suresinin 37. ayetinin bir kısmı olan “Kulle mâ de hale aleyha Zekerîya el-mihrab” ifadesi ise yapının mihrabında kullanılmamıştır. Dört halifenin isimlerine, “Talha b. Ubeydullah”, “Zübeyr b. Avvâm”, “Abdurrahman b. Avf”, “Sa’d b. Ebû Vakkas”, “Ebu Ubeyde b. Cerrah”, “Said bin Zeyd”in isimleri de eklenerek “Aşere-i Mübeşşere”nin listesi oluşturulmuştur. “Aşere-i Mübeşşere” Hz. Peygamber tarafından cennete girecekleri daha hayatta iken kendilerine müjdelenen on sahâbidir (Aydınli-Çakan 1991, 547). “Aşere-i Mübeşşere”nin isimleri ile yapılmış madalyon şeklinde sıra dışı bir kompozisyon Topkapı Sarayının Harem bölümündeki Şadırvanlı Sofa’nın duvarlarındaki 17. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen çini panolarda görülür (Naza Dönmez 2018, 602-604). Başmakçı Recep Bey camiinde ise isimler ayrı ayrı paftaların içlerine yerleştirilmiştir.

Yapıda Hz. Ali’ye özel bir önem verilmiş, batı duvarının orta bölümüne müsenna tarzda tasarlanmış ve uçları Zülfikar ile nihayetlenen levha şeklinde asılı gibi duran bir Hz. Ali yazısı yerleştirilmiştir (Şekil 7). “Hz. Ali” ifadesi erken dönemlerden itibaren mimari bezemede hem diğer isimlerle birlikte hem de tekil olarak kullanılmıştır (Kuru, 2007, 46-69). Hz. Ali ile ilgili hat levhaları (Derman, 2005, 277-288) Osmanlı sanatında birçok hattat tarafından sıklıkla kullanılmış ancak asıl karşılığını tekke sanatında bulmuş, tarikat silsilesi Hz. Ali’ye dayanan birçok tarikat, özellikle Bektaşiler kendilerini temsil eden tekke levhalarında Hz. Ali yazılarını kullanmışlardır (Uludağ, 2005, 88-117). Bu yazılarda “Hz. Ali” isminin son harfi olan “ye” harfi “Zülfikâr” şeklinde yorumlanmıştır. “Ye” harfinin “Zülfikâr” formunda sonuçlandırılması ya da “Ali” isminin yanına “Zülfikâr” yerleştirilmesi Anadolu ve Balkanlarda küçük ölçekli köy ve kasaba camilerinde sıklıkla görülür (Arslan, 2020, 235-275; Arslan, 2021, 300-304). Aynı uygulama, silsilesi Hz. Ali’ye dayanan Kadirilik (Uludağ, 2005, 151) ve Halvetilik (Aksel, 2010a, 49, Resim 46) tarikatının tekke yazılarında ve Rifâî tarikatına ait sancaklarda kullanılan yazı programlarında (Köseoğlu, 2016, 222) ve Rifâî tılsımlarında da görülebilir (Tanman, 2016, 290, Resim 11.28).

Yapının batı duvarının güney bölümündeki dikkörtgen kitabede verilen tarih, “sene 5 Muharrem 1310” (30 Temmuz 1892) kalem işi bezemelerin tamamlandığı

tarikh olmalıdır. Aynı kitabede ebced hesabı ile verilen “Amala Hüseyin Arif” ismi de kalem işi bezemeleri yapan usta olmalıdır (Daş, 1991, 131). Usta isminin ebced hesabı ile verilmesi başka bir örnekte rastlanmayan sıra dışı bir durumdur. Duvar resmi ve kalem işi bezemeler yapan sanatçılar genellikle isimlerini ve tarihi okunabilir şekilde yazmayı tercih etmişlerdir.

19. yüzyılda kalem işi tekniği ile duvar yüzeylerine resim ve nakış yapan Zileli Emin (Arık, 1975, 8-13; Arık, 1988, 141-145; Tanman, 1993, 491-521), Şeyhzade Abdurrahman Efendi (Bozer, 1987, 21-22), müzehhip Demircili Mehmet (Gürbıyık, 2020, 159), Miralayzade Ali Bey (Sözen, 1972, 31-33; Arslan, 2010, 151- 177), Nakkaş Said (Dönmez, 2008, 33), Hatip Mustafa Efendi (Algaç, 2020, 9), Nakkaş İbrahim (Şahin, 2010, 87-88), Mucurlu Nakkaş Muhammed Esad (Karaaslan, 2021, 179), Mucurlu Nakkaş Hacı Ahi (Acun, 2005, 352) ve Bolulu Kuzfındıklı İsmail Usta (Tezcan Kaya, 2022, 102) gibi çok sayıda sanatçının ismi bilinmektedir.

Recep Bey camininin batı duvarında ismi bulunan “Hüseyin Arif” in kimliği hakkında herhangi bir ip uçuña sahip değiliz. Ancak batı duvarının kuzey bölümünde bulunan tekke sembolleri göz önüne alınırsa sanatçının bir tekkeye bağlı olarak çalıştığı söylenebilir. “Hz. Ali” isminin, dört halifeden ayrı olarak, batı duvarının kuzey bölümünde, müsenna olarak bir yazı levhası şeklinde ayrıca kullanılmış olması, tekke eşyalarının tasvirleri arasında “keşkül”, “teber”, “nefir” gibi Bektaşî sembollerinin bulunması sanatçının Bektaşî kökenli olabileceğini düşündürmektedir. 13. yüzyılda Kalenderiliğin içinde gelişmeye başlayan Bektaşilik (Ocak, 1992, 373-379) tasvir sanatına en yakın tarikatlardan biridir. Bektaşilik, yüzyıllar içinde “Fütüvvet” ve “Ahilik Teşkilatı” ile yakın ilişkiler içinde olmuş, özellikle erkân ve âdâb boyutunda bu teşkilatın etkisi altında kalmış, bu etki altında kaleme alınmış çok sayıda “Bektaşî Fütüvvetnamesi” günümüze kadar ulaşmıştır (Sarıkaya, 2006, 105-132; Köksal, 2008, 689-704; Sarıkaya, 2010, 367-379; Köksal, 2010, 59-70; Köksal-Gıynaş, 2011, 403-422). Ancak Hz. Ali isminin Rifâiler tarafından da sıklıkla kullanılması ve eşyalar arasında Rifâi gülü ve Rifâi topuzlarının bulunması sanatçının Bektaşî kültüründen etkilenmiş, Rifâi kökenli bir sanatçı olabileceğini düşündürmektedir. Ahmed er-Rifâi (ö. 1182) tarafından Bağdat’la Basra arasında kalan Batâih bölgesinde kurulan Rifâilik, 13. yüzyılın ortalarından itibaren Anadolu’da görülmeye başlamış (Tahrâli, 2008, 99-103), Bektaşîliğin ve Fütüvvet teşkilatının etkisi altında gelişmiş, Arap kökenli olmasına rağmen Türkler arasında kabul görmüştür (Gölpınarlı, 1949-1950, 72; Gölpınarlı 2004, 258). Bektaşîler gibi Rifâiler de erkân ve âdâblarını “Fütüvvet” ve “Ahi Teşkilatı”nın etkisi altında geliştirmişlerdir. Günümüze ulaşabilmiş Rifâi fütüvvetnameleri bu etkiyi ispatlamaktadır (Sarıkaya, 2011a, 92-106; Sarıkaya, 2011b, 25- 38; Sarıkaya-Bardakçı, 2012, 169-183). Bu teşkilatın etkisi altında Rifâilerin duvar resimleri yapan bir meslek kolu geliştirdikleri söylenebilir. Bu bilgiler ışığında, 19. yüzyılın ikinci yarısında Kosova’da duvar resmi yapan Rifâi sanatçıların bulunması (Karaaslan, 2020, 124-125), 1950’lı yıllarda Ege bölgesinde gezici olarak kalem işi bezemeler yapan Rifâi kökenli bir sanatçının varlığının bilinmesi (Gürbıyık, 2021, 362-366) “Hüseyin Arif”in Rifâi olma ihtimalini artırmaktadır.

Sonuç

Yalın bir dış mimariye sahip Recep Bey Camii’nin inşa kitabesi olmadığı için yapım tarihi bilinmemektedir. Yapının harim duvarlarında primitif bir üsluba sahip,

çok renkli, kalem işi tekniği ile yapılmış nakışlar ve tasvirler bulunur. Yakın çevredeki camilerde bu üslûbun benzerine rastlanmaz. Kalem işlerinde bitkisel bezemeler, ağaçlar, iki ve dört minareli camiler, sekiz kapılı beş katlı ve üzerine ters yerleştirilmiş bir Tuba ağacı bulunan cennet, üzerinde kemer ve perde bulunan selsebilli havuz, terazi, makas, mihrapta perde- kandil, saat, ibrik, tekke eşyaları betimlemeleri kullanılmıştır. Yapının bezemeleri “Hüseyin Arif” tarafından 1310 (1892) tarihinde yapılmıştır. Tasvirlerin arasında tekke eşyalarının bulunması sanatçının bir tekkeye mensup olduğunu göstermektedir. Yazı programında Hz. Ali’ye özel bir yer verilmiş olması, tekke eşyaları betimlemeleri arasında keşkül, teber, nefir gibi cihazların bulunması sanatçının Bektaşî meşrepli olabileceğini akla getirirse de tekke eşyaları arasında sadece Rifâilerin kullandığı Rifâi gülü ve topuzlarının olması sanatçının “Bektaşî” kültürü etkisinde kalmış bir “Rifâi” olduğunu düşündürmektedir. Yapının kalem işi bezemeleri ve tasvirleri yer yer boyanmış ve kısmen zarar görmüş olsa da günümüze kadar özgünlüğünü koruyarak gelebilmiştir. Eser, sahip olduğu tasvirler ile bölgede sıklıkla karşılaşılan tasvirli camilerin özgün bir örneği ve sahip olduğu tekke eşyaları tasvirleri ile de tekke sanatının önemli bir temsilcisidir.

Kaynaklar/References

- Acun, Hakkı. *Bozok Sancağı (Yozgat İli)’nda Türk Mimarisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005.
- Afyonkarahisar Kültür Envanteri*. haz. Afyonkarahisar İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü- Müze Müdürlüğü- Afyonkarahisar Valiliği. Afyonkarahisar: T. C. Afyonkarahisar Valiliği Yayınları, 2013.
- Aksel, Malik. *Türklerde Dini Resimler*. haz. Beşir Ayvazoğlu. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010a.
- Aksel, Malik. *Anadolu Halk Resimleri*. haz. Beşir Ayvazoğlu. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010b.
- Algaç, Şeyda. “Uşak Banaz Yeşilyurt (Holuz) Köyü Camii ve Kalemîşi Bezemeleri”. *Art Sanat* 13 (2020), 1- 26. <https://doi.org/10.26650/artsanat.2020.13.0001>
- Arik, Rüçhan. *Batılılaşma Dönemi Türk Mimarisi Örneklerinden Anadolu’da Üç Ahşap Cami*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1973.
- Arik, Rüçhan. “Anadolu’da Bir Halk Ressamı Zileli Emin”. *Türkiyemiz* 16 (1975), 8- 13.
- Arik, Rüçhan. *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Arslan, Celil. “Elazığ/Hüseyinik (Ulukent) Havuzbaşı ve Harput Panoraması”. *Zeitschrift für die Welt der Türken* 2/2 (2010), 151- 177.
- Arslan, Muhammet. “Anadolu Türk Mimarisinde Zülfikar Tasvirleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 95 (2020), 235- 275. <https://doi.org/10.34189/hbv.95.008>
- Arslan, Muhammet. “Doğu Karadeniz Camilerindeki Tasavvufi Tasvirler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 100 (2021), 297- 326. <https://doi.org/10.34189/hbv.100.014>
- Atasoy, Nurhan. *Derviş Çeyizi Türkiye’de Tarikat Giyim - Kuşam Tarihi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Aydınlı, Abdullah - Çakan İsmail Lütfi. “Aşere-i Mübeşşere”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/ 547. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Aygen, Mehmet Saadettin. *Afyonkarahisar Camileri*. Ankara: Türkeli Yayınları, 1973.
- Bağcı, Serpil. “Erken Osmanlı Kalemîşleri Üzerine Bazı Gözlemler”. *In Memoriam İ. Metin Akyurt Bahattin Devam Anı Kitabı Eski Yakın Doğu Kültürleri Üzerine İncelemeler*. haz. Nezih Başgelen. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1995.

- Bozer, Rüstem. “Kula- Emre Köyü’nde Resimli Bir Cami”. *Türkiyemiz* 53 (1987), 15- 22.
- Certel, Hüseyin. “Dini Hayatta İbadetin Yeri ve Önemi”. *Dini Araştırmalar* 1/4 (1999), 209- 222.
- Çal, Halit. “Şeyh Nasreddin (Nusret) Türbesi”. *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu, 2- 6 Temmuz 1986, Tokat*. 427- 461. Ankara: Gelişim Matbaası, 1987.
- Daş, Ertan. “Başmakçı (Afyon) Recep Bey Camii. 2. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (3-4 Mayıs 1991) Afyon. 119- 132. Afyon: Afyon Belediyesi Yayınları, 1991.
- Daş, Ertan. “Dazkırı Yakınlarında Yayınlanmamış Ahşap Destekli İki Köy Camii”. 9. *Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi 23- 27 Eylül 1991*. II/1- 12. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Derman, M. Uğur. “Osmanlı Hat Sanatında Hz. Ali”. *Tarihten Teolojye İslam İnançlarında Hz. Ali*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. 277- 288. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005.
- Ertürk, Mustafa. “Havz- ı Kevser”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/ 546- 549. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* XI/ 1-4 (1949- 1950), 6- 354.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2004.
- Gündüzöz, Güldane. *Tasavvufta Tâc Sembolizmi*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Gürbıyık, Cengiz. “Demirci Küpeler Köyü Camii Duvar Resimleri”. *Art Sanat* 13 (2020), 143- 167. <https://doi.org/10.26650/artsanat.2020.13.0006>
- Gürbıyık, Cengiz. “Bir Halk Ressamının İzinde Satılmış Köyü Camii Duvar Resimleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 100 (2021), 347- 373. <https://doi.org/10.34189/hbv.100.016>
- Harman, Mürüvet. “Yazıcıoğlu Mehmed’in Muhammediye’sinde Yer Alan Cennet ve Cehennem Tasvirleri”. *Mukaddime* 5/1 (2014), 89- 112. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.60506>
- Harman, Mürüvet. Geç Devir Osmanlı Resim Sanatında Cennet İmgesi: Duvar ve Kitaplarda Yer Alan Şematize Cennet Tasvirleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (2015), 354- 363.
- Işın, Ekrem - Özpallabıyıklar, Selahattin. “HOŞ GÖR YÂ HÜ” *Osmanlı Kültüründe Mistik Semboller Nesnelere*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- İlgar, Yusuf - Karazeybek, Mustafa. “Afyonkarahisar’da Cami ve Mescitler”. *Afyonkarahisar Kütüğü* I. 295- 340. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları, 2001.
- İltar Gazanfer. “Tekke Köyü Hacı Abdullah Halife Camisi Duvar Resimleri”. *Vakıflar Dergisi* 42 (2014), 69- 80.
- İnançer, Ömer Tuğrul. “Rıfâilikte Zikir Usulü ve Musiki”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 6/ 330- 331. İstanbul: Kültür Bakanlığı- Tarih Vakfı, 1994.
- Karaaslan, Muzaffer. “Kosova’daki İki Rifai Tekkesi’nden İmgeler”. *Sanat Tarihi Yıllığı* 29 (2020), 107- 127. <https://doi.org/10.26650/sty.2020.006>
- Karaaslan, Muzaffer. “Ankara’da Korunması Gerekli Bir Köy Camisi”. *Ankara Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2021), 171- 185. <https://doi.org/10.5505/jas.2021.96658>
- Koşay, Hamit Zübeyr. “Bektaşilik ve Hacı Bektaş Tekkesi”. *Türk Etnografya Dergisi* X (1967), 19- 26.
- Köksal, M. Fatih. “Ayin, Erkân ve Adap Benzerlikleri Açısından Ahilik- Bektaşilik Münasebeti”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55 (2010), 59- 70.

- Köksal, M. Fatih. "Ritüeller Açısından Ahilik- Bektaşilik Münasebeti ve Bir Bektaşî Fütüvvet-Namesi". *1. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu (15- 17 Ekim 2008) Kırşehir*. ed. Erksin Güleç vd. II/ 689- 704. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2011.
- Köksal, M. Fatih - Gıynaş, Kamil Ali. "Bir Bektaşî Fütüvvetnamesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 59 (2011), 403- 422.
- Köseoğlu, Mehmet Akif. *İstanbul'un 100 Tekkesi*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2016.
- Kuru Çakmakoglu, Alev. "Ortaçağ Anadolu Türk Mimarisinde Hz. Ali Yazıları". *Milli Folklor* 19/74 (2007), 46- 69.
- Kuyulu, İnci. "Kırkağaç Çiftahanlar Camii". *Arkeoloji- Sanat Tarihi Dergisi* V (1990), 103- 117.
- Naza Dönmez, E. Emine. "Neveşehir Müzesi'nde Bulunan Medine Camii Tasvirli Bir Çini Levha". *Prof. Dr. Şerare Yetkin Anısına Çini Yazıları*. ed. Yıldız Demiriz. 109- 114. İstanbul: Sanat Tarihi Derneği Yayınları, 1996.
- Naza Dönmez, E. Emine. *Türk Çini Sanatının Sürekliliği İçinde XVII. Yüzyıl Eserlerinin Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Naza Dönmez, E. Emine. *Wooden Mosques of the Samsun Region, Turkey from the Past to the Present*. Oxford: BAR International Series, 2008.
- Naza Dönmez, E. Emine. "Topkapı Sarayı Harem Şadırvanlı Sofa Daire Madalyonlu Çini Yazıları". *Arkeoloji, Tarih ve Epigrafi'nin Arasında: Prof. Dr. A. Vedat Çelgin'in 68. Doğum Günü Onuruna Makaleler*. ed. Murat Arslan- Ferit Baz. 601- 606. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2018.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Bektaşilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/ 373- 379. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfilik Kalenderiler XIV - XVII. Yüzyıllar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Okçuoğlu, Tarkan. *18. ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı Duvar Resimlerinde Betimleme Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Özdemir, Kemal. *Osmanlı Arması*. İstanbul: Dönence Basım ve Yayın Hizmetleri, 1997.
- Renda, Günsel. *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı (1700-1850)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1977.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. "Fütüvvetname-i Ca'fer Sâdık'a Dair Bir İnceleme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 40 (2006), 105- 132.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Bektaşî ve Alevî Kültürünün Yazılı Kaynaklarından Fütüvvetnameler". *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*. 367- 379. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Bazı Rifâi Fütüvvetnameleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Ahilik Uluslararası Sempozyumu "Kalite Merkezli Bir Yaşam" (20-22 Eylül 2011)*. ed. Ali Çavuşoğlu. 92- 106. Kayseri: Candan Matbaacılık, 2011a.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. "Türkiye'deki Bektaşî- Alevî Kültürüne Dair Farklı Bir Çevre: Bir Rifâi Risalesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 1 (2011b), 25- 38.
- Sarıkaya, M. Saffet - M. Necmettin Bardakçı. "Bir Rifâi Fütüvvetnâmesi Üzerine İnceleme". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 13/29 (2012), 169- 183.
- Sözen, Metin. "Köyde Bir Duvar Resmi". *Türkiyemiz* 6 (1972), 31- 33.
- Sülün, Murat. "Mihrap Tezyinatında Uygulanan Âyet Hatları". *Uluslararası Cami Sempozyumu (Sosyo Kültürel Açından) (08- 09 Ekim 2018) Malatya*. haz. Fikret Karaman. I/ 595- 621. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.

- Şahin Tekinalp, Pelin. “Batılılaşma Dönemi Duvar Resmi”. *Türkler*: 15/ 440-448. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Şahin, Mustafa Kemal. “Amasya- Hamamözü- Çay Köyü ve Gümüşhacıköy- Köşeler Köyünde Bilinmeyen İki Cami”. *XII. Ortaçağ Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Sempozyumu (15- 17 Ekim 2008) Çanakkale*. ed. A. Osman Uysal vd. 73- 92. İzmir: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Şener, Dilek. *XVIII. Ve XIX. Yüzyıllarda Anadolu Duvar Resimleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Tahralı, Mustafa. “Rifâiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/ 99- 103. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Tali, Şerife. “Giresun Yağlıdere Tekke Köyü Camii Kalem İşi Bezemeleri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (2014), 489- 497.
- Tanman, M. Baha. *İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri Tipolojisi Denemeleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Tanman, M. Baha. “Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii Şadırvanının Kubbesinde Zileli Emin’in Yarattığı “Osmanlı Dünyası” ve Bu Dünyaya Yansıyan Kişiliği”. *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Güner İnal’a Armağan*. 491- 522. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- Tanman, M. Baha. “Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/ Tekkeler”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler, Kaynaklar- Doktrin- Ayin ve Erkân- Tarikatlar- Edebiyat- Mimari- İkonografi- Modernizm*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. 305- 363. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005.
- Tanman, M. Baha. “Geç Dönem Osmanlı Tekke Sanatında Seyyid Ahmed el- Rifa’î Türbesi Tasvirleri”. *Tasvir, Teori ve Pratik Arasında İslam Görsel Kültürü*. ed. Nicole Kançal Ferrari/ Ayşe Taşkent. 269- 295. İstanbul: TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2016.
- Tezcan Kaya, Gülsen. “Batılılaşma Dönemi Osmanlı Mimarisinde Kalem İşi Bezemeli Bir Yapı: Bilecik Kâsımlar Köyü Camisi”. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 9/23 (2022), 95- 123. <http://dx.doi.org/10.17822/omad.2022.206>
- Uludağ, Hümeyra. *Osmanlı Hat Sanatında Tekke Yazıları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012.
- Uzun, Tolga. “Sivas Yıldızeli Şeyh Halil Türbesi Duvar Resimleri”. *History Studies* 11/5 (2019), 1839- 1853. <http://doi.org/10.9737/hist.2019.789>
- Yahya Âgâh b. Sâlih el- İstanbulî. *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm Mecmû’atü’z- Zarâ’if Sandûkatu’l- Ma’ârif*. Transkripsiyon ve Önsöz: M. Serhan Tayşi. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2002.

TÜRK SİNEMASINDA “HACI BEKTAŞ VELİ” TEMSİLLERİ

REPRESENTATIONS OF “HACI BEKTAŞ VELİ” IN TURKISH CINEMA

İHSAN KOLUAÇIK  

Sorumlu Yazar/Correspondence

AZİME CANTAŞ  

Öz

Hacı Bektaş Veli, Türk Müslümanlığının önemli isimlerinin başında gelmektedir. Çeşitli kaynaklar ve zümreler birbirinden farklı ve birbirlerine tamamen zıt Hacı Bektaş portreleri çizmektedir. Kimileri Hacı Bektaş'ı, Sünni bir mutasavvıf olarak ifade ederken kimileri de heterodoks İslam'ın bir temsilcisi olarak değerlendirirler. Bunun yanı sıra Hacı Bektaş'ı tamamen politik bir figüre dönüştürerek haksızlıklar karşısında emekçi halkın yanında yer alan bir direniş sembolü olarak gösterenler de mevcuttur. Bir kitle sanatı olarak sinemada da bu inanca ait kültürel göndergeler ve temsillere rastlamak mümkündür. Bu doğrultuda çalışma, Türk toplumunun inanç ve değerlerinde büyük bir öneme sahip olan ancak gerçek ve menkıbevi kişiliği arasında tartışmalar barındıran Hacı Bektaş temsillerinin sinemaya yansımalarını açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Nitel araştırma metodolojisinde yer alan betimsel analiz ve söylem analizi aracılığıyla, Türk sinemasına yansıyan bir geleneğin nasıl tanımlandığı, nasıl yorumlandığı örnek filmler üzerinden değerlendirilmiştir. Uygulanan betimsel analizde görüşmeler yerine filmlerde ele alınan tematik çerçevenin kurulumu ve nasıl değerlendirildiği gözleme tabi kılınırken, farklı düşüncelere sahip film yapımcılarının ve yönetmenlerin içinde bulunduğu toplumsal yapıda, bu değerleri nasıl yansıttığı ve Hacı Bektaş Veli hakkındaki görüşleri ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Başlangıcından günümüze kadar sadece bir tane Hacı Bektaş Veli filmi çekilmiştir. Bu film, 1967 yılında T. Fikret Uçar tarafından çekilen ve “Hazretli filmler” olarak adlandırılan dinî figürlerin yaşamlarından kesitleri Yeşilçam estetiği içerisinde aktarmaya çalışan *Hacı Bektaş'ı Veli (Anadolu'yu Türkleştirenler)*'dir. *Hacı Bektaş Veli* filminin dışında Yunus Emre'nin yaşam öyküsünün anlatıldığı filmlerde de Hacı Bektaş Veli tiplmelerine rastlanmaktadır. Çalışmada Türk sinemasında incelenen Hacı Bektaş temsillerinin yönetmenlerin ya da senaristlerin ideolojik düşünceleri ve inanışları ile bağlantılı olarak değişkenlik gösterdiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sinema, Türk Sineması, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, Betimsel Analiz.

Abstract

Hacı Bektaş Veli is one of the most important names of Turkish Islam. Various sources and groups paint different and completely opposite Hacı Bektaş portraits. While some describe Hacı Bektaş as a Sunni mystic, others consider him a representative of heterodox Islam. In addition, there are those who turn Hacı Bektaş into a purely political figure and show him as a symbol of resistance that stands by the working people against injustices. It is possible to come across cultural references and representations of this belief in cinema as a mass art. In this direction, the study aims to reveal the reflections of Hacı Bektaş representations, which have a great importance in the beliefs and values of Turkish society, but have discussions between his real and hisopic personality, on the cinema. Through the descriptive analysis and discourse analysis included in the qualitative research methodology, how a tradition reflected in Turkish cinema is defined and how it is interpreted has been evaluated through sample films. In the applied descriptive analysis, instead of interviews, the thematic framework in the films was set up and how it was evaluated, while it was tried to reveal how filmmakers and directors with different ideas reflect these values in the social structure they are in and their views on Hacı Bektaş Veli. Only one Hacı Bektaş Veli movie has been shot since its inception. This film is *Hacı Bektaş'ı Veli (Those who Turkified Anatolia)*, which was shot by T. Fikret Uçar in 1967 and tried to convey sections from the lives of religious figures called “hazli films” within the aesthetics of Yeşilçam. In addition to the movie *Hacı Bektaş Veli*, the characters of Hacı Bektaş Veli are also encountered in the movies where Yunus Emre's life story is told. In the study, it has been determined that the representations of Hacı Bektaş examined in Turkish cinema vary in relation to the ideological thoughts and beliefs of the directors or screenwriters.

Keywords: Cinema, Turkish Cinema, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, Descriptive Analysis.

Giriş

Türk Müslümanlığının ve tasavvuf kültürünün en önemli figürlerinin başında gelen ve Anadolu coğrafyasının Müslüman olmasında etkin rol oynayan Hacı Bektaş ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında, herkesin kendi görmek istediği kişiyi anlatmak yolunu seçtiği ve bu anlamda her düşüncenin kendine ait bir Hacı Bektaş Veli portresi ürettiği görülür. Bu durum, birden çok Hacı Bektaş Veli ortaya çıkarmaktadır. Böylelikle tek bir Hacı Bektaş portresinden bahsetmek, onun kişiliği ve kimliğine dair net bilgiler verebilmek mümkün gözükmemektedir. Yapılan çalışmaların çoğu politik ve ideolojik bir tarafgirlik içermekte, çok az bölümü akademik düzeyde tarafsız ve bilimsel denilebilecek nitelik taşımaktadır. Çalışmalardan bir kısmı onu, Türk - İslam sentezi içinde ele alarak Ahmet Yesevi'nin müritlerinden ve Türk milliyetçisi; diğer bir kısmı Sünni mutasavvıf, tarikat piri ve şeyhi; bir kısmı ise politik bir figüre dönüştürerek hümanist bir devrimci ve eylem adamı olarak değerlendirir (Çetin, 2012, 118). Hakkındaki bilgiler noktasında müphemlik olmasına rağmen Hacı Bektaş'ın çeşitli ideolojik çevreler tarafından çerçevelenmesi söz konusudur. Günümüzde bu çevrelerin dışında özellikle Alevi Bektaşî kitleleri Hacı Bektaş Veli'yi kendi inançlarının odağına koyarak, yol ulusu ya da dinî karizmatik otorite olarak görmekte ve ona önem atfetmektedirler.

Çalışma, Türk - İslam kültürünün de ötesinde evrensel değerlere sahip önemli bir isim olan Hacı Bektaş Veli'nin Türk sinemasında nasıl temsil edildiğini açığa çıkarmayı hedeflemektedir.¹ Akademik anlamda Hacı Bektaş Veli'nin sinemasal temsillerine dair birkaç çalışma yapılmıştır ancak bilhassa *Hacı Bektaş'ı Veli (Anadolu'yu Türkleştirenler)* filmine dair yalnızca bir çalışma bulunmaktadır. Hacı Bektaş'ın yaşam öyküsünden kesitler aktaran *Vilâyetnâme*'deki² menkıbelerle ile sinemadaki temsili arasındaki öyküleri sözlü anlatı geleneği çerçevesinde ve metinlerarasılık bağlamında karşılaştıran Birgül Alıcı'nın *Oral Narrative Tradition In Turkish Cinema: The Sample Of The Film Hacı Bektas-ı Veli* adlı çalışması bu noktada oldukça önemlidir (Alıcı, 2019). Bu çalışmanın yanı sıra Emel Akbaş'ın *Türk Sinemasında Ortaçağ Tarihi Algısı (1943-2014)* (Akbaş, 2018) ve Birgül Yangın Aslanoğlu'nun *Geçmişten Günümüze 41 Türk Sinemasında Folklor İzleri* (Aslanoğlu, 2018) adlı kitaplarında da kısa bir biçimde *Hacı Bektaş-ı Veli* filminden bahsedilir.³ Ancak her üç çalışmada da Hacı Bektaş'ın inançsal yönüyle ilgili bilgi verilmez ve buradan yola

1 Hacı Bektaş Veli'nin Türk sinemasında temsil edildiği ilk film, *Hacı Bektaş-ı Veli (Anadolu'yu Türkleştirenler)*'dir. Film, başlangıçta sözlü kültürün bir parçası olan sonrasında ise yazılı kültüre dönüşen menakıbnamelerden özellikle de *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Veli*'den yoğun biçimde etkilenerek beyaz perdeye aktarılmıştır. Böylelikle sözlü ve yazılı kültür sonrasında görsel ve işitsel kültürde de Hacı Bektaş'ın temsili söz konusu hale gelmiştir. Menakıbnamelerin görsel ve işitsel kültür temsilleri 1950'li yıllarda sinemayla başlar. Bu sırada başta Mevlâna olmak üzere birçok ulu kişiliklerin ya da dinî karizmatik otoritenin beyaz perdede temsillerinden söz edilebilir. Ancak özellikle 1990 sonrasında görsel ve işitsel kültürün bir başka mecradaki temsili olarak videolar ve televizyonlar devreye girer ve televizyonlarda dizi filmlerle tasavvufî yönleriyle tanınan büyük zatların menkıbevi hikâyeleri izleyicilerle buluşturulur (Koçak, 2005, 280). Böylelikle sözlü kültür ortamından çıkmış olan anlatı, teknolojik gelişmelere paralel olarak görsel ve işitsel kültürün parçasına dönüşür.

2 *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli/Velâyetnâme-i Hacı Bektâs-ı Veli* ya da *Hacı Bektaş Velâyetnamesi* gibi isimlerle de eserin anılması söz konusudur.

3 Her iki çalışma da yüksek lisans tezi olarak akademik bir çalışma şeklinde yapılmış sonra da kitaplaştırılarak yayımlanmıştır. Ancak bu çalışmalar *Hacı Bektaş'ı Veli (Anadolu'yu Türkleştirenler)* filmiyle ilgili herhangi bir analiz yapmamışlardır. Sadece kısaca filmde, yönetmenden ve oyuncularından bahsederek *Vilâyetnâme* ile ilgili bölümlerle karşılaştırmada bulunmuşlardır.

çıkarak bir analiz yapılmaz. Bu bağlamda Türk sinemasında Hacı Bektaş-ı Veli'nin nasıl temsil edildiğine dair ayrıntılı bir çalışma, tez ya da makale bulunmamaktadır. 2021 yılında İhsan Koluvaçık'ın yazdığı *2000 Sonrası Türk Sinemasında Aleviliğin Görünürlüğüne Dair Temsiller* adlı doktora çalışmasında da Hacı Bektaş'ı Veli filmine kısaca değinilmiştir. Buradan yola çıkıldığında Alevi Bektaşî olduğu düşünülen ya da bilinen yol ulularının/dinî karizmatik otoritelerin hem kimlik hem de inançsal düzeyde sinemasal temsiline dair kaynak sayısı filmlerde de olduğu gibi son derece sınırlıdır. Günümüze kadar yalnızca bir tez ve birkaç makale dışında akademik bir çalışma söz konusu olmamıştır. Çalışma, Türk sinemasında Hacı Bektaş temsillerine odaklanmakla birlikte, Hacı Bektaş'ın Alevi Bektaşîler tarafından algılandığı şekliyle Türk sinemasında temsil edilip edilmediğini de değerlendirmektedir. Bununla birlikte, Türk sinemasında Hacı Bektaş'ın hayat hikâyesinin sadece bir filmle temsil edilmiş olması ve temsil noktasında çeşitli sıkıntıların varlığı çalışmada ele alınmaktadır. Bu doğrultuda, bilimsel araştırma yöntemlerinden nitel veri analizi içinde yer alan betimsel analizden faydalanılmıştır. Nitel veri analizinde önemli bir yaklaşım olan ve araştırmanın kavramsal yapısını açığa çıkarmak için kullanılan betimsel analiz yöntemi, içerik analizine göre daha yüzeyseldir (Yıldırım-Şimşek, 2011, 223). Bu yöntemde, elde edilen bulgular önceden oluşturulan başlıkların altında özetlenerek, yorumlanır. Doğrudan alıntılarının kullanıldığı, görüşülen ya da gözlenen bireylerin veya durumların biçimlerini net ve açık şekilde yansıtmak hedeflenmektedir. Ulaşılan bilgilerin düzenlenmesinden ve yorumlanmasından sonra okuyucuya sunulması söz konusudur. Dolayısıyla elde edilen bilgiler, önce sistematik ve net bir biçimde betimlenir; sonrasında ise betimlemeler açıklanarak, yorumlanır ve neden- sonuç bağlamında sonuçlara ulaşılır. Ayrıca araştırmacının yaptığı yorumlar içinde, açığa çıkan temaların bağlamsallaştırılması ve öngörülerin bulunması da mümkündür (Yıldırım-Şimşek, 2011, 224). Betimsel analiz, sıklıkla eğitim çalışmalarında başvurulan bir yöntem olarak karşımıza çıksa da iletişim çalışmalarında, reklam, halkla ilişkiler, edebiyat ve müzik gibi birbirinden ayrı pek çok alanda kullanılabilir.

1. Metodoloji

Horasan'dan Rum diyarına (Anadolu coğrafyasına) gelerek bölgenin Müslüman olmasında etkin rol oynayan Hacı Bektaş ile ilgili yapılan çalışmalar çeşitlilik göstermektedir. Bu durum, birden fazla Hacı Bektaş Veli ortaya çıkarmakta ancak tam anlamıyla gerçekçi bir Hacı Bektaş portresi ortaya koyamamaktadır. Bir kitle sanatı olarak sinemada da benzer durumu gözlemlemek mümkündür. Çalışma, Türk toplumunun inanç ve değerlerinde büyük bir öneme sahip olan Hacı Bektaş temsillerinin sinemaya yansımalarını açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Bunun yanı sıra, Hacı Bektaş Veli'nin Alevi Bektaşî inancına dair inançsal öğeler taşıyıp taşımadığı çalışmada ele alınacaktır. Nitel araştırma metodolojisindeki yöntemlerden biri olan betimsel analiz aracılığıyla Türk sinemasına yansıyan bir geleneğin nasıl tanımlandığı, nasıl yorumlandığı örnek filmler üzerinden değerlendirilmiştir.

Sosyal bilimlerde nitel veri analizi metotlarından biri olarak kullanılan betimleme yöntemi, eğitim bilimlerinde kullanılan araştırma yöntemlerinden içerik analizi yaklaşımının alt kategorilerinden biri olarak görülmektedir. İçerik analizi genellikle meta analiz- meta sentez- betimleme olarak üç aşamalı bir süreci kapsamaktadır. Araştırma yapan kişilerin, çalıştıkları farklı olay ve olgular üzerine özet veriler

elde etmek amacıyla başvurdukları betimsel analiz, bir konuda yapılan çalışmaların eğilimlerinin ve sonuçlarının belirleyici veya tanımlayıcı bir biçimde incelenmesidir (Karadem-Ongun, 2020, 2846). Betimsel analiz, nitel araştırma yöntemleri arasında önceden belirlenen konulara göre bulguların yorumlandığı, düzenlendiği ya da gözlem ve görüşme yoluyla soruların dikkate alınarak sunulduğu bir yöntemdir. Bu yöntemde genellikle tümevarımcı yaklaşımla sistemli bilgiler ortaya koyulmakta ve veriler toplumsal gerçekliğin sınırları içinde aranmaktadır. Betimsel analiz, toplumsal görüngülerin, biçimini ve içeriğini analiz etmek ve bu ikisi arasındaki bağlamı açığa çıkarmak için kullanılmaktadır (Yıldırım-Şimşek, 2011).

Betimsel analizi, nitel veri analiziyle ilişkili gözlem ve yoruma dayalı bir yöntemdir. Strauss'a göre veri inceleme metotları herhangi bir biçimde standardize edilememektedir. Bunun nedeni, standardizasyonun nitel veri analizini yapan araştırmacıyı sınırlandıracak olmasındandır. Paul Atkinson ve Amanda Coffey gibi diğer araştırmacılar ise veri analizinin sınırlandırılarak, sistematize edilen bir süreç olduğunu ifade ederler (Coffey-Atkinson, 1996). Ancak, bu sınırlandırma sürecinin her araştırmacı için standart bir kural olmasının mümkün olmadığını belirtmektedirler. Nitel veri analizi yapan araştırmacılar, basit bir yaklaşımdan karmaşık bir yaklaşıma doğru giden iki yöntemden birini ya da ikisini birlikte kendi araştırmasına uyarlayarak kullanabilir. Nitel veri analizinde üç temel kavram öne çıkar. Bunlar; betimleme, inceleme ve yorumdur. "Ne?" sorusunun cevabını vermek için betimsel analiz kullanılır; burada önemli olan gözlemlenen şeyde ya da ortamda neler olduğu, görüşülen kişilerin neler söylediği, çalışılan belgelerin ne tür bilgiler sunduğu gibi soruların yanıtlarıdır.

Harry Wolcott (1994) betimsel ve içerik analizinin birlikte kullanılması gerektiğine dikkat çekerken, Matthew B. Miles ve A. Micheal Huberman "verilerin işlenmesi", "verilerin görsel hale getirilmesi", "sonuç çıkarma ve teyit etme" gibi süreçlerin yürütüldüğü bir analiz yönteminden bahsetmektedir (Miles-Huberman, 2002). Nitel veri analizi yaklaşımlarından öne çıkan üçüncü biçimde ise Ian Dey (1993), "betimleme", "sınıflama" ve "ilişkilendirme" aşamalarına dikkat çekmektedir. Dey, betimleme aşamasında elde edilen verilerin kapsamlı bir şekilde tanımlandığını öne sürer. Buradaki amaç, bilgilerin elde edildiği ortam, detayları, katılımcıların görüşleri ve araştırma aşaması hakkındaki verilerin okuyucuya önceden verilmesidir. Nitel veri analizi konusunda bu yaklaşımlarında üzerinde durduğu önemli nokta, bilgilerin betimlenmesi ve temaların açığa çıkarılmasıdır. Bununla birlikte araştırma yapan kişinin yorumları aracılığıyla açığa çıkan temaların anlamlı bir şekilde ilişkilendirilmesi ve bir bağlam oluşturulması da önemli noktalar arasındadır. Akademik araştırmalarda nitel veri analizi hakkında birbirinden farklı yaklaşımlar olsa da yapılan çalışmanın kapsamına göre veri analizi iki grupta incelenebilir. Bu yaklaşımın en iyi analiz yöntemini ise A. Strauss ve J. Corbin (1990) tarafından öne sürülen betimsel analiz ve içerik analizini birlikte alan yaklaşımdır (İşbilir, 2019, 1-2).

Betimsel analizi yapabilmek için dört aşamayı oluşturmak gerekir:

1. İlk olarak bir çerçeve belirlemek; araştırmada kullanılan sorular, kavramsal çerçeve, gözlem ve görüşme süreçlerinden veri analizi için bir çerçeve kurulur. Bu çerçeve kapsamında bilgilerin hangi temalar doğrultusunda düzenlenerek, sunulacağına karar verilir. Önceden tasarlanan bir çerçevenin olmaması halinde betimleme yöntemini kullanmak araştırmacı için

güçlükler açığa çıkarabilir. Böyle bir durum içinde belirlenen temalar, veri kaybına ve yanlış düzenlenmelere neden olur. Çalışmanın çerçevesini, Türk kültürü ve İslam inancında önemli bir yere sahip olan Hacı Bektaş Veli ve Türk sineması oluşturmaktadır.

2. Belirlenen tematik çerçeve kapsamında verilerin işlenmesi, önceden oluşturulan çerçeveye göre ulaşılan bulguların düzenlendiği aşamadır. Burada veriler, mantıklı ve anlamlı bir şekilde toplanıp bir araya getirilerek tanımlama yapılır. Çerçeve de bazı verilerin önemsiz kabul edilmesi ve dışarıda bırakılması söz konusu olabilir. Bu süreçte, aynı zamanda sonuç bölümü yazılırken, kullanılacak doğrudan alıntılar da seçmek mümkündür. Çalışma kapsamında bu aşama, Türk sinemasında örnek filmlerde yer alan bu inanca ait, kültürel göndergelerin kullanıp kullanılmadığının tespit edilmesi, bu kültürel mirasa ortak olan yönetmenin filminde bunu nasıl çerçevelediği gözlemlenmiştir.

3. Bulguların tanımlandığı aşamada; düzenlenen bilgiler tanımlama yapıldıktan sonra gerekli yerlerde doğrudan alıntılara yer verilir. Buradaki önemli husus, verilerin okunabilir bir biçimde tanımlanması, kolay anlaşılır olması ve gereksiz tekrar yapılmaması yönündedir. Hacı Bektaş Veli'ye ait metaforların ne anlama geldiği, Türk toplumunun inancında nasıl karşılık bulduğu literatüre referansla tanımlanmıştır.

4. Son olarak yorumlama aşamasında ise tanımlanan bu bulgular, ilişkilendirilir, açıklanır ve anlamlandırılır. Neden-sonuç bağlamında bulgular değerlendirilirken, gerektiği yerlerde farklı olgularla karşılaştırmaların yapılması, yoruma daha fazla nitelik kazandırması açısından önemlidir (Yıldırım-Şimşek, 2011, 224-225).

Bu doğrultuda yöntemde yer alan dört aşama (Coşkun vd., 2010, 322) için oluşturulan çerçevede, Hacı Bektaş'ın literatürdeki yeri ve nasıl yorumlandığı ilk aşamada yer almaktadır.⁴ Bu tematik bilgilerin sinemada nasıl işlendiği ise bir diğer problemi oluşturmaktadır. Bulguları net bir biçimde ortaya koymak adına, örneklem olarak ele alınan *Hacı Bektaş'ı Veli - 1967*, *Gönüller Fatihi Yunus Emre - 1973*, *Yunus Emre Aşkın Sesi - 2014*, *Anadolu Evliyalari - 1969* filmleri üzerinden verilerin tanımlanması bir diğer aşamayı oluşturmaktadır. Son olarak sonuç bölümünde ise elde edilen bulguların yorumlanması söz konusudur.

Ayrıca çalışmada filmlerdeki diyaloglar ve metinlerden yola çıkılarak nitel araştırma yöntemleri arasında yer alan söylem analizi de kullanılmıştır. Bu kapsamda filmlerde kullanılan söylemler anlamlandırma, yorumlama ve açıklama süreçlerine tabidirler. Söylem analizi metne yönelik daha derin bir anlama ve kavrama imkânı sağlar ve bir anlamda söylemle ilgili onu bir veri olarak değerlendirmenin yolları hakkında düşünmeye dair bir yöntem olarak değerlendirilir (Wood-Kroger, 2000, 3). Bu noktada örneklem olarak ele alınan filmler bir metin olarak değerlendirilmiş ve aynı zamanda söylem analizine tabi tutulmuşlardır.

2. Türk Sinemasında Hacı Bektaş Temsillerinin Analizi

Başlangıcından 1950'li yıllara kadar Türk sinemacıları, anlatı dilini oluşturma noktasında çoğunlukla tiyatrocuların etkisinde kalmışlar ve kendilerine has bir sinema dili ortaya koyamamışlardır. 1950 sonrası dönemde sinemayı tiyatrodan ayırıştırın sinemacıların ortaya çıkmasıyla birlikte, sinema dilinin yeteri düzeyde olmasa bile olumlu bir biçimde değiştiğini söylemek gerekir. Bu dönemde filmler çeşitlenmeye başlarken bir sinema endüstrisi oluşturmanın kapıları da aralanmıştır.

⁴ Hacı Bektaş'ın literatürdeki yeri ve nasıl yorumlandığı aşaması, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırmaları Dergisi kapsamında giriş kısmıyla sınırlandırılmıştır. Verilerin tanımlanması kısmında Hacı Bektaş'ın literatürdeki yeri ve nasıl yorumlandığına dair kuramsal bilgilere yer verilmiştir.

Geri kalmış sinema endüstrisi daha çok melodramatik öyküler başta olmak üzere komedi, macera gibi çoğu Amerikan sinemasından kopyalanmış anlatıların Türk versiyonlarını beyaz perdede izleyiciyle buluşturmuştur. Çekilen filmlerin çok büyük bölümü, estetik açıdan sorunlu ve sanatsal ifade aracı olarak çağının sinemasal dilinin oldukça gerisindedir. Bu durum, 1950'lerin sonundan itibaren çekilmeye başlayan ancak 1960'ların ortasından itibaren seri halde üretilen dinî karizmatik otoritelerin yaşamlarından çoğu zaman yalan yanlış hikâyeler barındıran Hazretli filmler için de geçerli olmuştur. Bu filmlerin ortaya çıkışında ülkenin içinde bulunduğu tarihsel, toplumsal ve siyasi koşulların etkisi oldukça önemlidir. 1950'li yıllardaki Demokrat Parti iktidarı döneminde din ile siyaset alanındaki ilişki tartışılmaya başlanmıştır. Ezanın yeniden Arapça okunması, çeşitli türbelerin açılması gibi birçok sebepten ötürü toplumdaki dinî hassasiyet, sinema dünyasının da ilgisini çekmiş ve yapımcılar dinî kişiliklerin biyografik öykülerini beyaz perdeye aktarmaya başlamışlardır. Özellikle Anadolu'daki sinemalarda filmlerin gişe başarıları, yapımcıların iştahını kabartmış ve 1960'lı yıllardan sonra bu durum artarak devam etmiştir (Işık, 2018, 806-807). 1960'ların ortasından itibaren de Hazretli filmler dönemi başlamıştır. 1960 Askeri Darbesi ve sonrasında 1961 Anayasası'nın kabulü sinemasal anlamda sansürün etkisini azaltmakla birlikte farklı düşüncelerin beyaz perdeye görünürlüğüne önünü açmıştır. Bu dönemde toplumcu gerçekçi, ulusal, millî ve devrimci sinema tartışmaları Türk sinemasını derinden etkilemiştir. Farklı ideolojik formasyonlara sahip yönetmenler Türk sinemasının gelişimine dair kendi düşüncelerine uygun sinemasal anlayışlar önermişler ve pratiğe dökmeye çalışmışlardır. Dinî kişiliklerin sinemasal temsili noktasında ise bu tartışmalardan çok izleyicilerin ve yapımcıların tavırları dolayısıyla da piyasa şartları belirleyici olmuştur. Her ne kadar Millî sinema akımına yakınmış gibi gözükse de Hazretli filmler, Millî sinema akımı ortaya çıkmadan önce çekilmeye başlanmış ve klasik sinema dilinde beyaz perdeye aktarılmıştır. Dolayısıyla Hazretli filmlerin Millî sinema akımıyla ilgisi bulunmamaktadır.⁵ Bu filmler, Agah Özgüç'ün deyimiyile dinî duyguları sömürmüş ve Anadolu'daki seyircilerin duygularıyla oynamıştır (1990, 85-86). Filmlerdeki dinî karizmatik otoritelerin yaşam öyküleri, genellikle haklarındaki menkıbevi anlatılardan yola çıkılarak beyaz perdede izleyiciyle buluşmuştur. Dinî kişiliklerin ya da karizmatik otoritelerin yaşam öykülerini içeren filmlerde menkıbevi anlatılar dikkatleri çekmektedir. Menkıbevi anlatıların ya da menakıbnamelerin büyük bölümü olağanüstülükler içermektedir. Aynur Koçak, *Vilâyetnâme* adlı eserden bahsederken aynı zamanda olağanüstü olayları içeren bu eserlerdeki imgelerin, kolektif bilincimizin yansıması olarak değerlendirilmesi gerektiğini ve insanlığın böyle imgelere ihtiyaç duyduğunu ifade eder (2011, 16). Bu durum, inançsal anlamda yaşam öyküsü anlatılan kişinin/kişilerin halk tarafından algılanışına uygun bir görünüm sergilerken gerçek kişiliğine dair

5 Millî sinemacılar 1960'ların ortalarından itibaren Türk sinemasında yeni bir tartışma ortamı yaratmışlardır. Türk sinemasının millî bir anlayışa sahip olmasının gerekliliği düşüncesi bu tartışmanın ana eksenini oluşturmuştur. Millî sinema düşüncesinin en önemli ismi ve kuramcısı olan Yücel Çakmaklı, 1970 yılında çektiği *Birleşen Yollar* filmi ile kurmaca olarak Millî sinemanın ilk örneğini ortaya koymuştur. Böylelikle Millî sinemacılar dinî hassasiyetleri ve yaşam biçimini ön plana çıkarırken milliliği; gelenekle bağ, öze dönüş, geleneksel ve manevi değerlere bağlılık olarak ifade etmişlerdir. Bununla birlikte millilik anlayışı İslami değerlerin ön plana çıkarılmasını kapsamıştır. Hazretli filmler çeken yönetmenlerin Millî sinemacılara benzer amaçları olmamış, onlar dönemin popüler sinema anlayışını beyaz perdeye yansıtarak seyircilerin dinî duygularını sömürmüşlerdir.

anlatılanlar genellikle göz ardı edilmiş ve dinî kişilikler geniş halk kitlelerinin bildiği halleriyle ve çoğu zaman da sözlü kültürün etkisiyle beyaz perdeye aktarılmışlardır. Hacı Bektaş Veli de bu kişiliklerden birisi olarak yaşam öyküsü sinemaya aktarılmış olan şahsiyetlerden birisidir.

Türk sinemasında Hacı Bektaş Veli temsillerine bakıldığında, sayısal anlamda son derece sınırlı olduğu görülür. Başlangıcından günümüze kadar Türk sinemasında biyografik öğeler içeren sadece bir tane Hacı Bektaş Veli filmi çekilmiştir. 1967 yılında T. Fikret Uçak tarafından yönetilen ve Yeşilçam estetiği içerisinde Hazretli filmler kategorisinde değerlendirilen film, *Hacı Bektaş'ı Veli (Anadolu'yu Türkleştirenler)*'dir. Filmde, Hacı Bektaş Veli'nin yaşam öyküsünden kesitlerin, genel olarak İslamiyet öncesi veli kültürüne ait etkiler barındırdığı söylenebilir. Film, Uzun Firdevsi tarafından 15. yüzyılın sonu, 16. yüzyılın başlarında kaleme aldığı düşünülen *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli* adlı eserden yola çıkılarak anlatılır. Eser, diğer evliya menakıbnamelerinde de olduğu üzere ismi belirtilen kişi etrafında “zaman, mekân, şahıs, kültür, siyaset, din, tasavvuf ve savaş gibi birçok konuyu parçalar halinde” (Taşgım-Solmaz, 2012, 106-107) aktarır. Ancak bu bilgilerin doğruluğu tarihçiler açısından tartışmalıdır. Filmde anlatılan hikâyelerin de *Vilâyetname*'deki olağanüstü olayları, ayrı çağlarda, ayrı yerlerde yaşamış erenlerin buluşup görüşmelerini, dönemin tasavvufi ve dinî anlayışını tarihsel gerçeklikten kopuk bir biçimde içerdiği (Koçak, 2011, 16) düşünülmektedir. *Vilâyetnâme*'de 65 anlatı yer alırken filmde bu anlatılar içerisinden sadece on beş tanesi, yönetmen tarafından seçilerek beyaz perdeye aktarılmıştır (Alıcı, 2019, 2961). Yönetmen T. Fikret Uçak, Hacı Bektaş'ın hem inançsal yönünü hem sosyal yaşamda insanlarla kurmuş olduğu ilişkileri, ahlaki öğütlerini hem de dönemin önemli şahsiyetleri ve dinî figürleriyle hikâyelerini sinemaya aktarmaya çalışmıştır.

Hacı Bektaş'ı Veli filminin yanı sıra, Yunus Emre'nin biyografisinin anlatıldığı filmlerde de Hacı Bektaş Veli temsillerine rastlanır. Yunus'un yaşam öyküsünden kesitlerin anlatıldığı ve içinde Hacı Bektaş ile olan kıssasının geçtiği ilk film, 1973 yılında yönetmenliğini Çetin İnanç'ın yaptığı klasik Yeşilçam kurallarına göre yapılmış olan *Yunus Emre Destanı*'dir.⁶ İkinci film ise yine 1973 yılında yönetmenliğini Özdemir Birsnel'in yaptığı *Gönüller Fatihi Yunus Emre*'dir. Üçüncü film, 1986 yılında yönetmenliğini Engin Temizer'in yaptığı, senaryosunu Lütfi Ö. Akad ve Erdoğan Tünaş'ın yazdığı *Yunus Emre 'Derviş Yunus'tur'*; dördüncü ve son film ise 2014 yılında yönetmenliğini Kürşat Kızbaz'ın yaptığı *Yunus Emre Aşkın Sesi*'dir. Filmlerde Hacı Bektaş'ın Yunus ile aralarında geçen diyalog/öykü/söylence, yine *Vilâyetnâme*'den yola çıkılarak anlatılır. Burada geçen hikâyeler, küçük farklar içerse de genel olarak birbirine benzerler. Hikâyelerde, Yunus'un kıtlık sebebiyle buğday almak üzere köyün ileri gelenleri ya da ihtiyaç sahipleri tarafından Hacı Bektaş'a gönderilmesi, dergâha geldiğinde Hacı Bektaş'ın huzuruna çıkması, Hacı Bektaş'ın Yunus'a “Buğday mı yoksa nefes (himmet) mi istersin?” diye sorması, Yunus'un buğday isteyerek dergâhtan ayrılması, sonrasında pişman olarak dergâha geri dönmesi ve Hacı Bektaş'tan nefes istemesi, mitik bir biçimde beyaz perdeye aktarılır. Ancak Hacı Bektaş, Yunus'a nasibini Tapduk Emre'ye verdiğini söyler ve Yunus'un dervişlik yolundaki yolculuğu başlar. Hikâyenin doğruluğuna dair çok fazla kaynak olmamakla birlikte özellikle *Vilâyetnâmelerde* bu şekilde ifade edilmektedir.

6 Bu filme ulaşamadığından makalede değerlendirilememiştir.

7 Filme ulaşamadığı için makalede değerlendirilememiştir.

Yukarıda bahsedilen filmlerin dışında, Hacı Bektaş Veli'ye dair bir hikâyenin de yer aldığı yine Hazretli filmler kategorisinde değerlendirilebilecek olan ve Anadolu coğrafyasındaki çeşitli evliyaların hikâyelerine değinen *Anadolu Evliyaları* filminden söz edilebilir. 1969 yılında İlhan Engin tarafından senaryosu yazılan filmi, 1966 yılında *Peygamberler Diyarı* adlı filmi de yönetmiş olan Şevket Aktunç yapmıştır. Film Hazretli filmler furyasının bir zinciri olarak Anadolu'da yaşamış dinî kişiliklerin/dinî karizmatik otoritelerin yaşamlarından kesitleri ya da insanların onlara dair yaşadıklarını belgesel ve kurmaca görüntüler eşliğinde beyaz perdeye aktarmıştır. Filmin öyküleri bir anlatıcıyla birbirine bağladığı ancak bu konuda başarılı olamadığı söylenebilir.

2.1. Hacı Bektaş'ı Veli (Anadolu'yu Türkleştirenler) Filmi Örneğinde Verilerin Tanımlanması

1967 yılında T. Fikret Uçak tarafından çekilen *Hacı Bektaş'ı Veli (Anadolu'yu Türkleştirenler)* filminde, Hacı Bektaş'ın yaşam öyküsünden kesitler, *Vilâyetnâme*'den bölümler halinde sinemaya aktarılmıştır. Yönetmenin sinemasal anlamda birçok türde film yaptığı ve genel olarak sinema endüstrisinin isteklerine paralel biçimde sinemasal serüvenini sürdürdüğünü söylemek mümkündür. *Hacı Bektaş'ı Veli (Anadolu'yu Türkleştirenler)* filmi Hacı Bektaş'ın Ahmet Yesevi'den himmet olarak Türkistan'dan/Horasan'dan Rum diyarına (Anadolu'ya) gelişini bu sırada gösterdiği kerametleri kısa bölümler halinde ve birbirleriyle ilişki kurmadan gösterir. Menkıbelerde anlatılan ve Hacı Bektaş'a atfedilen mitsel unsurlar filmde açık bir biçimde beyaz perdeye aktarılır. Bu unsurlar gösterilirken Hacı Bektaş, Türk - İslam inancını Anadolu coğrafyasında yaymak isteyen bir veli ya da ermiş olarak temsil edilir. Bu anlamda film, Hacı Bektaş'ı, Sünni Müslüman bir İslam âlimi/ereni/evliyası gibi sunar. İçeriğine bakıldığında film, 1960'ların ikinci yarısında ortaya çıkmaya başlamış olan Hazretli filmlerden birisi olarak değerlendirilebilir. Bu noktada amaç, İslamiyet'i yaymaya çalışan ulu kişilerin/erenlerin/evliyaların/dinî karizmatik otoritelerin biyografisinin gerçekçi bir sinema diliyle beyaz perdeye aktarılması değildir. Bunun yerine film, dönemin popüler kültür ürünü olarak, halkın dinî duygularını sömürmek adına sinema salonlarına daha fazla izleyiciyi çekerek, kâr elde etmek üzere tasarlanmıştır. Ayrıca filmde yönetmenin milli kültürün sinemaya aktarımını önemseyen dönemin sinemasal hareketlerinden de yoğun bir biçimde etkilendiğini söylemek mümkündür. Ancak Hacı Bektaş temsili hem estetik anlamda hem de tematik olarak sinemasal anlatım dilinden uzak bir biçimde aktarılmıştır. Bunun yanı sıra gerçekçi bir Hacı Bektaş portresi çizip çizmediği de tartışmalıdır. Filmde temsil edilen Hacı Bektaş Veli portresinin tersine, çeşitli kaynaklardaki Hacı Bektaş Veli'nin şeriat kurallarına uymayan (oruç, namaz, hac gibi) bir derviş olduğu 14. yüzyılda yaşamış Sünni ilim insanlarından Ahmet Eflâki'nin *Menâkıbü'l-Ârifîn* (Ariflerin Menkıbeleri) adlı eserinde net bir biçimde belirtilmiştir.⁸ Ahmet Eflâki Hacı Bektaş'ın "marifet dolu ve aydın bir kalbi" olmasına

8 Hacı Bektaş'ın Türk - İslam kültüründeki yeri ve önemi başta "Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi" olmak üzere çeşitli yayınlarda sıklıkla ele alınmıştır. Bu nedenle kuramsal anlamda Hacı Bektaş Veli'ye dair tartışmalara değinilmemiştir. Ancak özellikle İslam dininin katı kuralcı yapısının dışında olan ve Alevilik çatısı altındaki topluluklar tarafından Hacı Bektaş'ın pir olarak kabul edildiğinin (Taşgün, 2019, 158) altı çizilmelidir. Hacı Bektaş'ın Anadolu Aleviliğinin oluşumundaki önemi tartışılrsa da (Işık vd., 2010, 173) bu hususta da yeterli kaynağa rastlanmadığını söylemek gerekir. Anadolu coğrafyasının Türk kültürüyle ve İslam diniyle tanışmasında önemli rol oynadığı yine bu kaynakların üzerinde durduğu temel noktadır. Hacı Bektaş Veli'nin İslam anlayışındaki temel belirleyici nokta onun her şeyden önce bir Türkmen dervişi ve etrafındaki Türkmen nüfusa önderlik etmiş tasavvuf önderi olduğudur.

rağmen Kitabı İslam'a uymayan bir anlayışına vurgu yapmıştır (1973, 370). Filmde Hacı Bektaş'ın İslam'ın katı kurallarını yerine getirmediği vurgusu ayrıntılı bir biçimde ele alınmamış, genellikle örtük bir şekilde ifade edilmeye çalışılmıştır. Buradan yola çıkıldığında Hacı Bektaş'ın yaşam öyküsü, sinemasal anlatı kalıpları içinde yüzeysel bir biçimde beyazperdeye aktarılmıştır. Hacı Bektaş'a dair günümüze kadar gelmiş olan kaynaklardan Eflâkî'nin eserinde anlattığı Hacı Bektaş Veli'nin tersine Kitabı İslam'ın kimi kurallarına riayet eder vaziyette gösterilmiştir. Hâlbuki Hacı Bektaş'ın namaz, oruç gibi İslam'ın biçimsel yönlerini uygulayıp uygulamadığı noktasında soru işaretleri mevcuttur. Film boyunca Hacı Bektaş Veli'nin kerametleri, onu Anadolu'da karşılayan erenlerin yine çeşitli kerametler göstererek Hacı Bektaş'ı karşılamaları Sünni din anlayışıyla örtüşmemektedir. Hacı Bektaş Veli'yi bağlamından kopararak Sünni bir âlim, derviş ya da dinî karizmatik otorite olarak göstermeye çalışmak tarihsel gerçekliğe ne kadar uygundur sorusu gündeme gelmektedir (Koluçak, 2021, 161-162). Çünkü günümüzde tarihsel kaynakların çok büyük bir kısmında Hacı Bektaş'ın Kitabı İslam'ın din anlayışının dışında bir Türk dervışı olduğu ifade edilir (Ocak, 1996) ancak yine de Hacı Bektaş üzerine tartışmaların sürdüğünü belirtmek gerekir. Filmde yönetmen Fikret Uçak'ın Hacı Bektaş portresi çizerken zihninde tam olarak nasıl bir Hacı Bektaş anlatacağından çok *Vilâyetnâme*'de anlatılanların üzerine bir şeyler eklediği ve kitabın dışına çıkmadığı ve bu noktada zaman zaman da kendisiyle çeliştiği görülür.

Film, Hoca Ahmet Yesevi'yi ziyarete gelen Türkistan şehrinin ileri gelenlerinin Bedehşan ülkesinin küffarına karşı ehli İslam'ı korumak için Ahmet Yesevi'nin duasını ve himmetini almasıyla başlar. Sonrasında Bektaş'ın Horasan'da olmasına rağmen Hac ibadeti için Mekke'ye giden hocası Lokman Parende'ye bir tabak helvayı doğaüstü/efsanevi bir biçimde ulaştırdığı hikâyesiyle devam eder. Mekke'den dönen Parende ve yanındakiler Bektaş'la karşılaşır ve Parende asıl hacının Bektaş olduğunu ve Mekke'deyken arife günü ona bir tabak helvanın onun tarafından getirildiğini ve "Hacı" adına Bektaş'ın layık olduğunu belirterek Bektaş'ın önüne Hacı ismini ekler. Böylelikle *Vilâyetnâme*'de geçtiği şekliyle Hacı Bektaş isminin nereden geldiği anlatılır. Hacı Bektaş'ın gerçekten hacca gidip gitmediği tartışmalıdır. Taşğın, *Hikâye-i Hacı Bektaş-ı Veli* risalesine dair kaleme aldığı metinde hem Lokman Parende ile Bektaş arasında geçen hikâyeden hem de Hacı Bektaş'ın Mekke ve Medine'ye gittiğinin belirtildiğinden bahseder. Dolayısıyla Hacı Bektaş, tarikat ve şeriat âleminde hac görevini yerine getirmiştir (Taşğın, 2009, 48). Filmde de Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya gelmeden önce Mekke ve Medine'ye uğradığından söz edilir. Özellikle Hacı Bektaş'ı yol ulusu ya da pir olarak kabul eden Alevi Bektaşiler için Hacı Bektaş'ın hacı olması, Lokman Parende'nin anlatmış olduğu efsaneye uygun bir biçimde kabul görür.

Filmin genelinde Hacı Bektaş, Sünni bir âlim/eren/derviş gibi gösterilse de bazı bölümlerde, onun Sünni İslam anlayışının dışında yer alan ve Kitabı İslam'ın dışındaki inançların başında gelen Alevi Bektaşî inancının temellerini oluşturduğu düşünülen fikirlerine de yer verilir. Hacı Bektaş ile Lokman Perende arasında geçen diyaloglarda Perende, Hacı Bektaş'a, kendisinde var olan bütün ilim dağarcığını önüne döktüğünü söyler. Hacı Bektaş ise "Mühim olan gönüldür, ilim vasıtaadır." diyerek Alevi Bektaşî inancında gönle (aşka, sevgiye) yapılan vurguyu belirtir ve gönüller sultanı olmak istediğini ifade eder. Onun tasavvufî anlayışının temelinde yer alan barış, sevgi, gönül ve

hoşgörü temelli anlayış İslamiyet'in Rum diyarında yayılmasındaki etkenlerin başında gelmiştir. Ayrıca onun düşünsel ve inançsal yaklaşımları, değerleri evrensel bir form içerir (Eyüboğlu, 1989, 130). Hacı Bektaş insanların din, dil, ırk ya da mezheplerini önemsemeyerek hepsine aynı nazarla bakmıştır. Bunun yanı sıra akla, bilime, nefis terbiyesine verdiği önem de düşünce sistematığının temelinde yer almaktadır. Hacı Bektaş'ın, "Hararet nardadır, saçta değildir / Keramet hırkada, taçta değildir / Her ne ararsan, kendinde ara / Kudüs'te, Mekke'de Hac'da değildir" deyişi şekilci din anlayışının reddiyesini içererek Hacı Bektaş düşüncesini ortaya koyar. Gönül vurgusu, Hacı Bektaş'ın Kara Donlu Can Baba'yı Moğol Han'ı Tatar Kavus'u İslamiyet'e davet etmek üzere gönderdiği sahnede yeniden ortaya çıkar. Can Baba, Hacı Bektaş'tan aldığı izinle çeşitli kerametler göstererek Han ve beraberindeki askerlerin Müslüman olmasını sağlamıştır. Bu sırada keramet gösterirken kendisiyle birlikte ateşten geçmeye çalışan keşiş yanmış Can Baba ise ateşten hiçbir şekilde etkilenmeden çıkmıştır. Can Baba, Han'a keşişle ilgili "Bize sadece elini verdi, gönlünü verseydi bir şey olmazdı" diyerek inancın gönüle affettiği önemi yeniden vurgulamıştır.

Vilâyetname'de olduğu gibi filmde de Hacı Bektaş, Ahmet Yesevi'nin oğlunu kâfirlerin elinden kurtardıktan sonra Yesevî tarafından Rum diyarına gönderilmiştir. Yesevî, "Orada erenler, gerçekler, abdallar çoktur, hadi yürü, hak yardımcın, Hızır yoldaşın ola" diyerek Hacı Bektaş Veli'yi Sulucakarahöyük'e yollar. Filmin bir diğer bölümünde Hızır (A.S.) atına binip hızla uzaklaşırken. Sarı İsmail, Hacı Bektaş'a "Hiç görmemiştin, bu aziz kimdir?" diye sorar. Hacı Bektaş, misafiri olan Hz. Hızır'ın, Karadeniz'de batmak üzere bir gemiye acele bir şekilde yardım etmeye gittiğini söyler. Filmin sonunda Hacı Bektaş cenazesini yıkamak ve kaldırmak üzere Hızır'ın geleceğine vurgu yapar. Hızır, mitsel bir kişilik olarak farklı din ve inançlarda (Şamanizm, Hristiyanlık, İslamiyet) bolluk, bereket, zor durumlarda yardımcılık, iyileri ödüllendirme, kötülere cezalandırma, yol göstericilik, kurtarıcılık ve umut gibi benzer anlamlar içerir. Benzer biçimde Alevi Bektaşilerde Hızır; kutsiyet atfedilen, yardım istendiğinde onların yanında olacağına inanılan, bütün peygamberlerin yanında bulunan, bolluk ve bereketin sembolü olan kutsal bir varlık ve mitik semboldür. Hızır ölümsüzlüğe ulaşmış, bunun bedeli olarak da darda olan bütün insanlara yardım etmekle yükümlü olmuştur. Hızır, Alevi Bektaşiler için kayıp erenlerdendir ve ne zaman, nasıl ortaya çıkacağı bilinmemektedir. Darda, zorda kalındığı zaman çağrılan ve çağrıldığı kişinin niyetine göre ona yardım eden kişidir. Hızır'ın bir diğer önemli özelliği ise velilerin yanında olarak onlara yardım etmesidir. Adeta velilere mürşitlik yaparak, batından destek vermektedir. Bu anlamda Hızır, katı Sünni İslam anlayışının dışında yer alan bir figürdür. Filmde Ahmet Yesevi'nin Hacı Bektaş'ı Rum iline yollarken ona Hızır'ın yoldaşlık etmesi dileği, Hacı Bektaş Veli'nin görünür ya da görünmez kötülüklerden koruması anlamına da gelmektedir. Alevi Bektaşî inancında Hızır'ın Hz. Ali ile de özdeşleştirilmesinden bahsetmek mümkündür (Ocak, 1985, 105-106). Bunun yanı sıra Alevi Bektaşî inancına mensup bazı kitlelerin Hızır anlayışı, Tanrı'nın evrende insan sıfatında yansımalarının sonucu olarak görülür. Böylelikle her insan Hızır olabilir ve Tanrı'nın yansımaları olarak ete kemiğe büründürülür (Çınar, 2020, 65-66).

Vilâyetname'de geçtiği şekliyle filmde de Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya yolculuğu Kadıncık Ana'ya malum olur ve Kadıncık Ana⁹ gaipden gelen sesi duyarak Hacı

9 Alevi Bektaşî inancında kadınlar sadece derviş olarak değerlendirilmezler, aynı zamanda tekkelerin yönetilmesinde etkilidirler ve adeta bir halife gibi yolun devamlılığına katkı sunmuşlardır. Özellikle

Bektaş'ın selamını alır. Sonrasında ise rüyasında 14 günlük ayın koynuna girdiğini ve çıkmasına izin vermeden uyandığını ifade eder. Kocası ise güneşin Hz. Muhammed, ayın ise veli olduğunu söyler. Alevi Bektaş inancında ay, Hz. Ali'yi temsil eder. Kadıncık Ana, Alevi Bektaş inancı açısından kutsal kişiliklerden birisidir. Hacı Bektaş, Sulucakarahöyük'e geldiğinde asıl adı Kutlu Melek ya da Fatma olan Kadıncık Ana'nın evine yerleşir. Filmde *Vilâyetnâme*'den yola çıkarak Hacı Bektaş'tan önce öldüğü görülsede aslında inanca göre Hacı Bektaş sonrasında posta oturan kişi olarak Kadıncık Ana'dan bahsedilir. Ancak filmde bu durumdan bahsedilmez. Kadıncık Ana ile Hacı Bektaş'ın münasebeti *Vilâyetname*'de belirtildiği şekliyle beyaz perdeye aktarılır.

Hacı Bektaş, Sulucakarahöyük'e geldiğinde Anadolu'daki Rum abdallarına davet gönderir. Hacı Tuğrul ve Karaca Ahmet onun bu davetine olumlu karşılık verirken Emre Sultan daveti reddeder. Karaca Ahmet ve Hacı Tuğrul, Hacı Bektaş'a müşdidinin kim olduğunu sorduğunda, Ahmet Yesevi olduğunu söyler. Alevi Bektaş inancında dede ya da pir, müşditliği temsil eder. Karaca Ahmet ve Hacı Tuğrul, Hacı Bektaş'ın yanına gittiğinde Hacı Bektaş "Bizler din kardeşiyiz, umarım mezheplerimiz de aynıdır, Hu diyelim dostlar Tanrı adına Tanrı için, Resulü Muhammed için Ehlibeyt için." diyerek örtük de olsa inançsal benzerliklere dair göndermelerde bulunur. Ancak bu inançsal benzerliği Alevilik ya da Bektaşilik olarak mı değerlendirmek gerektiği noktasında soru işaretleri henüz giderilememiştir. Hacı Bektaş'ın Anadolu coğrafyasına geldiğinde Sünni İslam'ın dışında yer alan grupların varlığından bahsedilebilir ancak Aleviliğin varlığından söz etmek noktasında çeşitli tartışmalar söz konusudur. Bu dönemde Alevi Bektaş inancının öncüsü olarak kabul edilen Babailik, Vefailik, Haydarilik ve Kalenderilik gibi çeşitli tarikatlar İslam'ın Anadolu coğrafyasındaki görüngüleridirler (Yazıcı, 2013, 2602-2603).

Filmde Hacı Bektaş ile Selçuklu kadısının karşı karşıya geldiği sahne, İslam inancındaki katı kuralcı bakış ile sevgi ve gönül temelli bakışın karşılaştırılmasını ifade eder. Kadı, katı Sünni inancını, Hacı Bektaş ise sevgi ve gönül temelli, farklılıkları bir gören tasavvufi İslam inancını temsil etmektedir. Hacı Bektaş kendisine iftira atan İsmail ve kadı karşısında, dağları taşları şahit göstererek İsmail'in ökünün akıbetini sorar ve dağlar, taşların bir anda dile gelerek akıbetini söylerler. Hacı Bektaş kadıyı taşa dönüştürürken, İsmail'in övrünü kabul eder ve onu yanına alır. Böylelikle Hacı Bektaş'ın kendisine türlü kötülükler ve iftiralar atan birisine dahi iyilikle ve sevgiyle karşılık verdiği görülmektedir. Sarı İsmail sonraki süreçte Hacı Bektaş'ın en yakın müridi olur. Özellikle menkıbelerde bu ve benzer çeşitli doğüstü olaylar, kerametler sıklıkla işlenir.

Hacı Bektaş birçok mucize ya da keramet göstermesine rağmen, sıradan insanlar gibi tarlada çalışıp, çobanlık yaparak alın terine ve emeğe kutsiyet atfeder. Filmde "Yerleşmenin birinci şartı orayı ekip biçmek, aslımız toprak, neslimiz toprak, topraktan geldik toprağa varacağız" der. Sonrasında ise dut ağacını göstererek "Bunun kökü Türkistan'dadır, müşdidim Ahmet Yesevi'nin attığı dalın düşüp yeşerdiği dut ağacıdır. Aslında Türk milletinin kök salacağı yerdir bizler onun öncüleriyiz işte ben, onun için bu mübarek toprakları ekiyorum, çiftçilik bir yere kök salmak, temel atmak demektir." der. Hacı Bektaş abdalları, erenleri, Türklükle İslam'ı özdeş kılmışlar ve Türklüğün/İslamiyet'in yayılmasına katkıda bulunmuşlardır (Ocak, 2011, 34).

Kadıncık Ana'nın Bektaşiliğin kurumsallaşması noktasında Abdal Musa ve Seyit Ali Sultanı da yetiştirdiği konusunda çeşitli tartışmalar söz konusudur (Yıldırım, 2019, 110-111).

Bunun yanı sıra Hacı Bektaş, onun mucizelerini sayan çocuklara neler yapabileceğini göstermekle birlikte çocukların kerameti kendi emeklerinde ve çalışmalarında aramaları gerektiğini ifade eder. Bu kapsamda Hacı Bektaş'ın ve Hz. Ali'nin emeğin kutsallığına dair birçok sözü bulunmaktadır.¹⁰ Dolayısıyla Alevi Bektaşî inancı açısından emek kavramı son derece önemlidir ve kutsiyet atfedilir.

Dinî karizmatik otorite olarak Hacı Bektaş'ın oldukça önemsenin ve onun düşüncelerinin günümüze kadar gelmesini sağlayan önemli sözleri filmde sıklıkla vurgulanır. Özellikle Aleviliğin temel felsefesini de içinde barındıran “Eline, beline, diline sahip ol.” sözü, “Bizler elimize, belimize, dilimize sahip kimseleriz.” şeklinde ifade edilir. Alevi Bektaşî inanç esasları çerçevesince eline, beline ve diline sahip olamayan kişilerin Alevi Bektaşî olmaları mümkün değildir. Bu noktada nefis terbiyesinin Alevi Bektaşî inancı açısından önemine vurgu yapılmaktadır. Aynı zamanda eline, beline ve diline sahip olmak inanca sahip kişinin olgunlaşması ve edep sahibi olmasının ön koşuludur (Savaşçı, 2004, 21). Hacı Bektaş'ın sözleri insani değerleri yükselten niteliklere sahiptir. Bu nedenle sözler, insanlığın temel haklarına saygıyı merkeze alan ve nesiller boyu güncelliğini koruyacak nitelikteki ifadeler olarak kabul edilmektedir. Fuat Bozkurt, Ön Asya dinlerinden olan Maniheizm'deki “el, dil ve gönül mührü” biçimindeki yasağın Alevilikteki zuhur bulmuş hali olarak yorumlar. Eline sahip olamama, el ile yapılan suçları kapsar; diline sahip olamama, dil ile başkasını incitmek manasındadır, beline sahip olamamak ise kendisine yasak olan kimseyle cinsi münasebette bulunmama anlamına gelir. Eğer bu suçlardan herhangi birisi işlenmişse suçu işleyen kişi Alevi Bektaşî toplumu tarafından düşkün olarak kabul edilip, suçun ağırlığına göre cezalandırılır (1990, 76). Filmin Alevilerin pirlere Hacı Bektaş'ın yaşamından kesitler sunduğu ve yer yer de onu İslam'ın heterodoks dervişi olarak gösterdiği söylenebilir. Bu açıdan film, Alevi ve Bektaşîler arasında oldukça önemsenmiş ve popüler olmuştur. Filmin hemen başında, Bektaş ile hocası Lokman Parende odadayken bir anda nurlar görülür ve Hacı Bektaş bu nurların Hz. Ali ve Hz. Muhammed olduğunu söyler. Nur, Tanrı'nın ışığıdır yani kutsal ışık kaynağıdır. Bu ışığın tanıtıcısı ve aktarıcısı olarak Alevi Bektaşî inancında Hz. Muhammed görülür. Bu noktada Hz. Muhammed insanları aydınlatma ve onlara bilgi ve hikmeti sunma görevi olarak nübüvvet makamının sahibidir.

Filmde, Hoca Ahmet Yesevi kendi hırkasını Hacı Bektaş Veli'ye giydirir ve onu Rum diyarına halife olarak yollar. Hırka tasavvuf inancında post, taç, kemerlerle birlikte sembolik anlamlar içermiştir. Dursun Gümüšoğlu hırkanın önemine dair makalesinde, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e ve Hz. Ali'ye kadar uzanan dinî bir sembol olarak hırkadan bahseder ve tasavvuf erbabı için hırkanın önemini vurgular. Özel bir kıyafet olarak hırka, tasavvuf hayatına girişi ifade eder; şeyh ya da müşit tarafından giydirilen hırka ise müritle şeyh arasında karşılıklı bir sözleşme manasındadır (Gümüšoğlu, 2011, 408). Bu durum aynı zamanda müridin dünya nimetlerinden ve nefisinden sıyrılarak kurtulması anlamına da gelmektedir. Alevi Bektaşî inancına göre hırka, halife tayin edilen kişilere pirlere tarafından giydirilmektedir. Bu bağlamda Hoca Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş'ı halifesi olarak Rum diyarına göndermiştir. Bunun yanı sıra hırka, pir emaneti olarak algılanmaktadır, tarikat yolunda belli aşamalara gelen kişilere giydirilmektedir. Hırka aynı zamanda Bektaşî inancında insanların

¹⁰ Hacı Bektaş Veli'nin “Çalışmadan geçinenler, bizden değillerdir”, “En büyük keramet, çalışmaktır” gibi emeğe ve çalışmaya kutsiyet atfettiği sözleri vardır (Özmen, 1998, 58).

ayıbını görmemenin ya da ayıplarını örtmenin simgesi olarak da anılır (Gümüüşoğlu, 2011, 403). Hırkanın yanı sıra, dervişlik ya da halifelik aşamasına gelindiğinde hırkanın da içinde bulunduğu tennure, haydariye, kemer ve teslim taşından oluşan bir özel kıyafet adı olarak libas, yani elbise giyilmektedir. Böylelikle pir tarafından giydirilen ya da kuşandırılan kişi dervişlik yapma yetkisine de haiz olmaktadır. Hırka meselesini coğrafyayla birlikte anlamlandıran Taşğın'a göre coğrafya ve hırka, Arap memleketlerindeki irfan anlayışından farklılaşmayı ve kadim bir irfan anlayışının Türkistan ve Horasan ile bağlantısını temsil eder (Taşğın, 2012, 46). Filmde, Ahmet Yesevi hırkanın yanı sıra seccade ve başlığı da Hacı Bektaş'a verir. *Vilayetname*'de hırkanın yanı sıra Elifî tac, âlem, seccade, çerağ ve sofranın da Hacı Bektaş'a verildiği belirtilmiştir. Ancak filmde bu ayrıntılara yer verilmez.

Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş'ı Rum diyarına yollarken kuru bir odun fırlatır ve bundan çerağ diye bahseder, çerağ, Alevi Bektaşî inancında farklı olarak adlandırılmakla birlikte Yesevi'nin Rum eline fırlattığı kuru odun aslında karadut ağacıdır. Dut ağacı sembolik anlam ifade etmekle birlikte, göçebelikten yerleşik kültüre geçişin simgesi olarak değerlendirilir. Bununla birlikte Alevi Bektaşî inancının doğayla olan bağlantısı açısından da önemli yer tutar.

Hacı Bektaş, Anadolu'ya gelirken Rum diyarında bulunan erenlerden Emre Sultan ve Karaca Ahmed tarafından engellenmek ister. Ancak Hacı Bektaş beyaz bir güvercine dönüşerek ilk engeli aşar, bunun üzerine Emre Sultan, Hacı Tuğrul'u doğan donunda Hacı Bektaş'ın üstüne salar ancak Hacı Bektaş bir anda insana dönüşerek Hacı Tuğrul'u alt eder. Güvercin miti sembolik olarak barışı, kardeşliği ya da mazlumluğu simgeler. Zaten filmde Hacı Bektaş "Er erin üstüne böyle gelmez, siz bize zalim kılığında geldiniz biz size mazlum kılığında geldik. Güvercinden daha mazlum bir mahlûk olsaydı onun kılığında gelirdim." der ve oraya geliş amacını ortaya koyar. Alevi Bektaşî inancı bağlamında güvercin, filmde de anlatıldığı üzere hem Hacı Bektaş'ı hem de onun temsil ettiği değerleri ifade eder. Güvercin aynı zamanda Şamanizm'den esintiler de taşımaktadır. Velilerin kuş donuna girerek uçuşması Şamanizm'de de yaygın bir inançtır (Melikoff, 2011, 116). Bu noktada bütün inançlar gibi senkretik bir inanç olarak Alevi Bektaşîliğin Şamanizm'den etkiler taşıdığı, dolayısıyla da eren temsillerinde kuş figürlerine sıklıkla rastlandığı bilinmektedir.

Emre Sultan ile Hacı Bektaş arasında geçen diyalogda, Emre Sultan'ın dost meclisinde kendilerine nasip dağıtılanlar arasında Hacı Bektaş'ı görmediğini söyleyerek onu karşılamaya gitmemesinin sebebini belirtir. Bunun üzerine Hacı Bektaş, "Size nasip dağıtılanı görsen tanır mısın?" der. Emre ise aralarında yeşil perde olduğu için yüzünü görmediğini ama nasip dağıtılanın avucunun ortasında "yeşil bir ben" olduğunu söyler, bunun üzerine Hacı Bektaş avucunu açıp "ben"i gösterdiğinde Emre Sultan "Taptuk Sultanım" diyerek onun önünde eğilir. Hacı Bektaş ise bundan sonra Emre Sultan'ın isminin "Tapduk Emre" olduğunu ifade ederek özrünü kabul eder. Yeşil ben, Alevi Bektaşî inancında Hz. Ali'nin avucunda olduğu bilinen bir simgedir. Hacı Bektaş'ın "Hz. Ali'nin mazhar'ı olduğunu, yani onun kendi bedeninde zuhur ettiğini ispat eder" (Ocak, 1996, 166).

Hacı Bektaş'ı Veli (Anadolu'yu Türkleştirenler) filminde, Hacı Bektaş'ın teslim taşına benzer bir kemer taktığı görülür. Özellikle Bektaşîlerde tarikatın mensubiyeti açısından boyunlarına teslim taşı taktıkları bilinir. Ancak filmde kemer, Ahmet Yesevi tarafından tarikat yolunda belli bir aşamaya gelmiş dervişe takılmakta ve bu kemer,

Hız. Ali ve pire bağılılığı simgelemektedir. Bu durum, manevi anlamda insanı kâmil olmanın ya da manevi olgunluğun göstergesi olarak da ifade edilmektedir. İnanışa göre Hz. Ali'nin kemeri 12 İmamlar vasıtasıyla Hacı Bektaş Veli'ye kadar gelmiştir (Soyyer, 2019, 257). Filmde, Ahmet Yesevi'nin Hacı Bektaş'a nasibini verir, kutuplar kutbu olacağını söyler, sonrasında da kırk yıl hükmü olduğunu ifade eder. Böylelikle hükmün Ahmet Yesevi'den Hacı Bektaş'a geçtiğinin altı çizilir.

Yönetmenin üzerinde durduğu bir diğer olgu ise Hacı Bektaş ile Türkçe arasında kurulan bağıdır. Film, açıkça, Hacı Bektaş'ı Türk - İslam düşüncesi çerçevesinde ele alarak, Hacı Bektaş'ın Türkçe'nin Anadolu coğrafyasındaki kullanımına ve yayılmasına katkı sunduğu vurgusunu ortaya koyar. Arapça olarak yazmış olduğu *Makalat* adlı eserin Sadrettin tarafından Türkçeye çevrilmiş olmasını desteklemekle birlikte, Hacı Bektaş "Çok doğru söyledin ve doğru bir iş yaptın, ben Horasan'dayken oralarda geçen dil Farsça idi, şimdi ise öz dilimizi Türkçemizi yaymaya çalışıyoruz... Bir ülkede hangi milletin dili konuşuluyorsa o ülke o dili konuşan milletindir." der ve Karamanoğlu Mehmet Bey'in Türkçeye ilgili fermanına, dolayısıyla Türkçeye verdiği öneme vurgu yapar.

Filmde, Tapduk Emre'nin yanı sıra, Kara Donlu Can Baba, Karaca Ahmet, Hacı Tuğrul, Yunus Emre, Ahi Evran Sultan, Güvenç Abdal, Kadıncık Ana gibi Alevi Bektaşiler tarafından kutsiyet atfedilen kişiler/dinî karizmatik otoriteler kısa da olsa Hacı Bektaş Veli ile birlikte *Vilâyetnâme*'de geçen mitik anlatılar çerçevesinde filmde görülürler. Film, bu kişiliklerin Hacı Bektaş ile ilgili yaşadıkları öyküleri *Vilâyetnâme*'de anlatılanlara paralel biçimde anlatmıştır. Ancak Hacı Bektaş'ın Anadolu'da karşılaştığı kişiler ve yer adlarıyla ilişkisi noktasında soru işaretleri söz konusudur (Taşğın, 2010, 9).

2.2. Yunus Emre Filmleri Örneğinde Verilerin Tanımlanması

Hacı Bektaş'ı Veli (Anadolu'yu Türkleştirenler) filminin dışında, Yunus Emre'nin biyografisinin anlatıldığı filmlerde de Hacı Bektaş Veli tipolojisine rastlanır. İlk olarak 1973 yılında Özdemir Bırsel tarafından çekilen *Gönüller Fatihî Yunus Emre* filminde Hacı Bektaş temsiline rastlamak mümkündür. Diğer Yunus Emre filmlerinde olduğu gibi bu filmde de Hacı Bektaş ile Yunus Emre hikâyesi bilindik bir biçimde anlatılmakta, filmdeki hikâyede küçük farklılıklar göze çarpmaktadır. Filmde, Hacı Bektaş Veli dinî karizmatik otoriteyi temsil ederken, yardımsever, tasavvuf ehli, bilge bir kişilik, Türk-İslam düşüncesini sevgi ve muhabbetle Rum diyarına yaymaya çalışan bir eren olarak betimlenir. Hacı Bektaş'ın dergâhta postta ve hırkayla oturduğu gözlemlenmekte, belinde Hz. Ali'den kaldığı düşünülen kemer görülmektedir. Filmde, Hacı Bektaş'ın arka planında duvarda Arapça harflerle "Ali (R.A - Radiyallahu Anh - Allah ondan razı olsun)" yazısı dikkatleri çeker. Böylelikle Hz. Ali ile Hacı Bektaş Veli arasındaki ilişkiye vurgu yapılmak istenir. Hacı Bektaş'ın Hz. Ali sevgisini buradan yola çıkarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla onun Sünnî İslam'ın dışında olduğuna yönelik bir imaj filmde sergilenmektedir. Bu yönüyle film, Hacı Bektaş Veli hakkında çok fazla bilgi vermese de Yunus ile hikâyesinden yola çıkarak katı kuralcı Sünnî bir Hacı Bektaş temsilinden uzaktır. Filmde, Hacı Bektaş'ın üstün ahlaki özellikleri ve yardımseverliği daha fazla ön plana çıkarılmıştır.

2014 yılında Kürşat Kızıbaz tarafından çekilen bir diğer Yunus Emre filmi olan *Yunus Emre Aşkın Sesi* filminde de Hacı Bektaş temsili söz konusudur. Filmde

Hacı Bektaş karakteri/tipi, Yunus'un Hacı Bektaş dergâhına buğday istemek üzere gitmesiyle ortaya çıkmaktadır. Filmde, daha önceki Yunus Emre filmlerinde olduğu gibi *Vilâyetname*'de geçen hikâye tekrar anlatılırken Alevi Bektaşî inancına dair çeşitli göstergelere yer verilir. Yunus'un dergâha geldiği sahnede Hacı Bektaş dervişlerinin boynunda teslim taşı bulunmaktadır. Teslim taşı, Bektaşî dervişlerinin boyunlarına astıkları 12 dilimli yuvarlak bir taştır. Taş boyuna asılırken dört ipin örülmesiyle oluşmaktadır ve dört ip aynı zamanda dört kapıyı temsil etmektedir. Böylece dervişlerin yola girdiklerinde kendilerini mürşide teslim ettiklerini simgelemektedir. Ayrıca taşa yer alan 12 köşe, 12 imamları bu da Hacı Bektaş'ı Veli dergâhına olan bağlılığı simgelemektedir. Söylencelerde teslim taşı, zehirlenen Hacı Bektaş Veli'nin istifra etmesi sonucu oluşmuş bir taştır (Soyyer, 2019, 434-435). Filmde teslim taşını andıran figür Hacı Bektaş Veli'nin arka tarafında asılı şekilde bulunmaktadır. Kapılardaki tokmaklarda da teslim taşını andıran figürler vardır. Teslim taşının Bektaşîliğin sembolü olduğu vurgusu, yönetmen tarafından bu sahnelerde açıkça gösterilmek istenir.

Yunus'un dergâha girdiği sırada Hacı Bektaş'ın dervişlerine öğütler verdiği gösterilir. Hacı Bektaş "Ayağa kalkarsan hizmet kastıyla kalk, eğer konuşursan hikmetle konuş, oturacağın zaman hürmetle otur, insanın değeri yüreğinin ağırlığı kadardır oğlu, seven ve kalbini temiz tutan dağları ve okyanusları bile aşar." der. Böylece hizmet, hoşgörü, sevgi, saygı gibi ahlaki ilkelerin, döneminin ideolojisine uygun olarak, kötü niyetli bencillik, kıskançlık duygularına üstün olduğu mesajını verir. Hacı Bektaş, dervişlerine insan ayırımı yapmadan bu öğütleri ve ahlaki ilkeleri tembihlemektedir.

Yunus, dergâh içinde yürürken Hacı Bektaş dergâhında bağlama çalınmaya başlar ve semah dönülür. Bağlama ve semahın Alevi Bektaşî inancındaki yeri ve önemi açıktır. Bağlama kimi kaynaklarda telli kuran olarak betimlenir ve Alevi Bektaşî inancı açısından kutsallığına değinilir. Semah ise Alevi Bektaşî inancındaki temel ritüellerden birisidir ve cem sırasında kadınlı erkekli bir biçimde uygulanır. Yöresel anlamda semahlar farklılaşmakta ve cem ritüeli sırasında dönülmesinin yanı sıra, bazı özel mekânlarda ve günlerde de dönüldüğü düşünülür. Semahın ilk defa Kırklar söylencesinde geçtiği bilinir ve Muhammed'in miraçtan dönüşünde Kırkların bulunduğu eve geldiği, kendisini bir âdem olarak tanıtmaya içeriye alındığı, sonrasında bir üzün tanesini ezip şerbet yapıp ve dudağını değdirdikten sonra kendilerinden geçtiği ve ilk semahın böylelikle dönüldüğü efsanevi bir biçimde anlatılır. Bunun yanı sıra semahı, Eski Türk inanışlarından Şamanizm'deki danslardan kaynaklandığı noktasında değerlendirmeler de mevcuttur. Bu değerlendirmelerde Türkler Orta Asya'dayken ayinsel danslar yapmakta ve kökenlerinde ise gökbilimsel bir olgu yatar. Böylelikle semahın da aynı gökbilimsel bir yapıya sahip olduğu iddia edilir (Erseven, 2006, 90). Bu noktada semah bir çeşit dans olarak algılanır ve özellikle "cem ibadeti ve semah ritüeli eski Türk kültüründen gelen bazı sembol ve figürler ile Allah'a ulaşmanın" (Uğurlu, 2021, 694) bir yöntemi olarak değerlendirilir. Dolayısıyla bu konuda iki temel görüşün olduğu görülmektedir. Ancak filmde, bir cem törenindeki ritüellerden birisi olmaktan ziyade semah bir dans gibi sergilenir. Yunus'un dergâha girdiği sahnede, bağlama eşliğinde semah dönen grup ilgisini çeker, kısa süre onlara bakar ve sonra yoluna devam eder. Yunus'un daha önce semah ritüelini görmediğini çıkarmak mümkündür.

Filmde, Yunus dergâha girdiğinde Hacı Bektaş'ın beyaz keçeden yapılmış bir postta oturduğu görülür. Bu postun, Lokman Parende tarafından Hacı Bektaş'a Horasan'dan ayrılmadan önce Ahmet Yesevi'yi temsil etmek üzere verdiği düşünülür. Postun Alevi Bektaşî inancında son derece önemli bir işlevi vardır. Tarikatta eğitici bir makam olarak post manevi makamı sembolik olarak temsil etmekle birlikte aynı zamanda merkezi temsil etmektedir (Özmen, 2010, 55). Bu bağlamda postta oturan Hacı Bektaş Veli aynı zamanda inancın merkezindeki kişidir ve mürşittir. Ayrıca Alevi Bektaşî inancına göre 12 tane post bulunur ve bu postlarda 12 imamın oturduğu düşünülür.

Filmde, Hacı Bektaş karakterinin çevresinde çerağlar/mumlar yanmakla birlikte, Hacı Bektaş'ın ilim sahibi ve bilge kişiliğine vurgu yapılmak istenircesine dergâhın üst kısmında bir ışık kaynağı tam da Hacı Bektaş'ın üstüne gelmektedir. Simgesel olarak Hacı Bektaş'ın ilmin kapısı olan Hz. Ali misali akla ve bilime verdiği önemi vurgulamak istenmiştir. Filmde, dervişlerin eğitimi ve Hacı Bektaş ile yaptıkları sohbetler de bu durumu güçlendirmekte ve onun bilge kişiliğine vurgu yapılmaktadır. Bu noktada sufi geleneğin iki ana esası olarak da ifade edilen aşk ve muhabbet ve bilgi üzerinden anlatılır (Taşkın, 2019, 71). Böylelikle hem imgesel hem de simgesel anlamda Hacı Bektaş'ın ilme verdiği önemin altı çizilir.

Filmde, Hacı Bektaş'ın dervişleriyle yaptığı muhabbet sırasında, aşka/muhabbete ve onları Anadolu'nun dört bir tarafına dervişlik yapmak üzere göndermesine de vurgu yapılır. Buradaki aşkla kastedilen ilahi bir aşktır. Bu bağlamda Hacı Bektaş dervişlerine tasavvufî anlamda aşkla, sevgiyle donatmaktadır. Ancak bu aşk ve sevgi, muhabbetle anlam bulmaktadır. Hacı Bektaş'a bağlı dervişler, başta Anadolu olmak üzere Balkanlarda, Mısır'da ve diğer coğrafyalarda Bektaşîliği bu şiarla yaymışlardır. Yine filmde Hacı Bektaş, Yunus'a "Buğday mı yoksa nefes mi?" diye sorar. Nefes, Alevi Bektaşî edebiyatı da dâhil olmak üzere şairlerin törenlerde söylediği koşma biçimindeki şiirlerdir. Bunun yanı sıra, mürşidin gönüllere ferahlık veren manevi gücünü temsil etmek üzere nefeslerden bahsedilir. Filmde Hacı Bektaş, Yunus'a manevi gücünü vermeyi teklif eder ancak Yunus önce kabul etmeyerek buğday almayı tercih eder. Sonrasında pişman olup döndüğünde ise Hacı Bektaş, onu Tapduk Emre'ye yönlendirir. Filmde, Hacı Bektaş çok kısa bir süre gösterilmiş olsa da onun düşünce yapısı hem dervişleriyle hem de Yunus ile yaptığı sohbet sırasında açık bir biçimde görülmüştür. Hacı Bektaş'ın öğütleri bütün insanlığa yol gösterici biçimde evrensel değerleri içermektedir. Hacı Bektaş'ın ve dervişlerinin bu değerleri içselleştirdiği, filmde Hacı Bektaş dervişlerinden Tapduk Emre ve diğer dervişler tarafından da açık bir biçimde ifade edilir.

2.2. Anadolu Evliyaları Filmi Örneğinde Verilerin Tanımlanması

Şevket Aktunç tarafından 1969 yılında yönetilen ve Anadolu coğrafyasındaki evliyaların (Eskici Baba, Kız Evliya, Mevlâna, Nasreddin Hoca gibi) yaşamlarından çeşitli bölümleri belgesel ve kurmaca anlatılarla aktaran *Anadolu Evliyaları* filminde, Hacı Bektaş Veli'ye ait kısa bir hikâye anlatılır. Aslında film, daha önce de bahsedilen Hazretli filmler kategorisinde değerlendirilebilir. Film boyunca evliyaların ya da dinî karizmatik otoritelerin yaşam öykülerinden ziyade, onların yaşamlarına dair kısa anekdotlardan bahsedilmiş, evliyaların mucizeleri gösterilmeye çalışılmıştır.

Filmde anlatıcı, Hacı Bektaş ile ilgili bölümün başlangıcında tekkesini ziyarete gelen insanları gösterir ve belgesel görüntüler eşliğinde onun ne kadar ulu bir kişilik

olduğundan bahseder. Yanı sıra kitlelerin ona duydukları bağlılık ve sevgiden ötürü ömrünün karanlıklar içinde olduğunu belirtir. Ancak bu ifade, anlatıcı tarafından “yanlış anlaşılmasın” şeklinde düzeltilerek devam eder. Anlatıcının söylemi, Hacı Bektaş’a duyulan sevginin ona atfedilen kutsiyetle birlikte aşırıya kaçabileceğine dairdir. Böylelikle kitlelerin (Alevi Bektaşiler) Hacı Bektaş’a duydukları aşırı sevgi ve bağlılıkları yanlış anlaşılmaya tabi olacak niteliktedir. Anlatıcının söylemi aynı zamanda yönetmenin bakışını da nitelendirmekte ve bu durumun altı çizilmektedir.

Belgesel görüntüler, sonrasında kısa bir öyküye bağlanır. Hacı Bektaş tekkesinde bulunan ahali tekkenin kubbesinin tamir edilmesi gerektiğine dair bir tartışma içine girerler. Memlekette Ermeni (gayrimüslim) Agop dışında çinko ustası olmadığından tekkenin kubbesinin tamiri için ondan yardım istenmesi gerekliliğini belirtirler. Ahali Agop ile konuşur ancak Agop Papaz efendiye danışması gerektiğini söyler. Usta, papaz efendiye danışarak tamir işini kabul eder. Tamirat için kubbeye çıktığında önce korkar sonra başı döner ve tam kubbeden yere doğru düştüğü anda “Yetiş ya Hacı Bektaş Veli” diyerek yardım ister. O anda bir el havada yere düşmekte olan Agop’a yardım eder ve yeniden kubbeye çıkarır. Böylece Agop kubbeyi tamir edebilir. Sonrasında Müslüman olmayı ve öldüğünde Hacı Bektaş Veli’nin tekkesinin önüne mezarının yapılmasını ister. Filmin son sahnesinde belgesel görüntüler eşliğinde Alevi Bektaşî deyişi çalar. Anlatıcının Hacı Bektaş Veli’nin ulu kişiliğinden bahsettiği ve her zümrenin onun ululuğunu bildiği için kendilerine mal etmeye çalıştığı ifadeleriyle dergâhtan çeşitli manzaralar gösterilir ve diğer öyküye geçilir. Filmde, Hacı Bektaş Veli bir el olarak temsil edilse de onun Türk - İslam dünyası açısından önemini altı çizilir. Bunun yanı sıra, Anadolu coğrafyasında bulunan gayrimüslim azınlıklar tarafından Hacı Bektaş’a duyulan saygı da filmde değerlendirilmesi gereken bir diğer unsurdur. Film, anlatı düzeyinde hem estetik hem de tematik anlamda son derece yetersiz bir yapım olarak Hazretli filmler kategorisindedir.

Sonuç

Hacı Bektaş Veli temsilleri, yönetmenlerin içinde bulunduğu sosyopolitik ortama ve ekonomik durumlara göre değişirken, aynı zamanda onların dünya görüşleri doğrultusunda da farklı imajlar ortaya çıkarmıştır. Betimsel analiz, çalışmanın giriş kısmında belirtilen teorik çerçevede de değinildiği üzere, farklı Hacı Bektaş Veli tipolojisi ve yorumlarını ele almak açısından oldukça faydalı bir yöntem olarak düşünülmüştür. Uygulanan betimsel analizde, filmlerde ele alınan tematik çerçevenin kurulumu ve nasıl değerlendirildiği gözleme tabi kılınırken, film yapımcısının ve yönetmenin içinde bulunduğu toplumsal yapıda bu değerleri nasıl yansıttığı ortaya konmuştur. Çalışma kapsamında incelenen filmlerde, Türk sinemasında Hacı Bektaş Veli temsillerinin oldukça sınırlı olduğu tespit edilmiştir. Mitolojik ve efsanevi kişiliği göz önünde bulundurulduğunda, Hacı Bektaş Veli’nin biyografisi epik öğeler içerse de filmlerin yüzeysel bir portre çizdiği, Hacı Bektaş’ın yaşamını sinemasal anlamda ona yakışan bir biçimde beyaz perdeye aktaramadığı ortadadır. Filmler, derinlemesine bir Hacı Bektaş temsilinden uzaktırlar. Onun yaşamını konu alan *Hacı Bektaş’ı Veli (Anadolu’yu Türkleştirenler)* filmi ve Yunus Emre’nin biyografisini anlatan *Gönüller Fatihî Yunus Emre* ve *Yunus Emre Aşkın Sesi* filmlerinde, Sünnî İslam’ın dışındaki özellikle de Alevi Bektaşî inancına yönelik kimi göstergeler kullanılmış olsa da bu göstergeler daha çok tasavvufî yorumun ürünü olarak betimlenmiştir. *Vilâyetnâme-i*

Hacı Bektaş Veli adlı eserdeki hikâyelerden yola çıkılarak *Hacı Bektaş'ı Veli (Anadolu'yu Türkleştirenler)* filminde anlatılan Hacı Bektaş, Alevi Bektaş inancının pirlere birisi olmanın ötesinde daha çok Sünni inancın etkilerini taşıyan bir eren gibi betimlenmiştir. Bu durum, filmin gerçek anlamda bir Hacı Bektaş Veli temsilini beyaz perdeye aktarma amacıyla olmadığını, yönetmenin böyle bir çabayla film çekmediğinin açık göstergesidir. Dolayısıyla film, Hazretli filmler furyasının da sonucu olarak görülebilir. Bu durum, filmin anlatı yapısının ve estetik özelliklerinin de sorunlu olmasıyla desteklenmektedir. Filmde Türk toplumunun inanç ve geleneklerini ele alan, izleyicilerin zihinsel tezahürüyle açığa çıkan semboller oldukça fazladır. Ancak bu sembollerin bağlamları yerli yerine oturtulmamış ve filmlerde temsil sorunu açık bir biçimde görülmüştür. Hacı Bektaş'ın temel öğretilerinin birincil merkezini ahlaki ilkeler oluşturmaktadır. Bu ilkeler insani değerleri yükselten düşündürücü niteliklere sahiptir. Bu nedenle Hacı Bektaş'ın filmlerdeki sözleri, insanlığın temel haklarına saygıyı merkeze alan ve nesiller boyu güncelliğini koruyacak nitelikte ifadeler olarak kabul edilmektedir.

Sonuç olarak bir anlamlandırma aracı olan sinemanın, kültürel değerlerle ilişkili olduğu açıktır. Bir şeyi temsil etmek için belirli bir şekle sahip bir eser yaptığımızda ve onu belirli bir nedensellik veya bitişiklik ilişkisine koyduğumuzda, işaret göndergesel bir işlev kazanacak ve onu insan yapımı bir veriye dönüştürecektir. Hangi durumda olurlarsa olsunlar, bulgular, kullanıcılarının şeyler veya olaylar arasındaki ilişkiye dair yorumlarından veya yargılarından doğar. Filmlerde Hacı Bektaş karakteri *Vilâyetnâme*'deki anlatı çerçevesinde Türklüğün ve Müslümanlığın Anadolu coğrafyasındaki en önemli ismi olarak gösterilmiş olsa da sinemasal düzeyde hem estetik hem de tematik anlamda oldukça yetersiz bir anlatım diliyle beyaz perdeye aktarılmıştır. Birgül Alıcı, filmdeki anlatım dilini sözlü kültürden ve menkıbevi anlatımdan dolayı destansı bulsa da (Alıcı, 2019, 2966) filmde birbirleriyle alakası olmayan hikâyelerin art arda ve rastgele sıralanması söz konusudur. Hacı Bektaş'ın yaşam öyküsünden kesitler aktaran filmlerin, olay örgüsü, anlatı yapısı ve karakterlerin gerçekçi bir biçimde aktarımı noktasında son derece zayıf kaldığı gözlenmektedir. Bu noktada Hacı Bektaş'ın yaşamını, evrensel düzeydeki düşüncelerini ve eserlerini gelecek nesillere aktarımı hususunda yeni filmlerin yapılmasına ihtiyaç duyulduğu açık bir biçimde görülmektedir.

Kaynaklar/References

- Akbaş, Emel. *Türk Sinemasında Ortaçağ Tarihi Algısı (1943-2014)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018.
- Aksüt, Hamza. *Aleviler*. Ankara: Yurt Kitap Yayın, 2012.
- Aksüt, Hamza. *Mezopotamya'dan Anadolu'ya Alevi Erenlerin İlk Savaşı (1240) Baba İshak*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2013.
- Alıcı, Birgül. "Oral Narrative Tradition In Turkish Cinema: The Sample Of Hacı Bektaş-i Veli". *Journal of Turkish Studies* 14/6 (2019), 2949-2972. doi: 10.29228/TurkishStudies.36958
- Aslanoğlu, B. Yangın. *Geçmişten Günümüze 41 Türk Sinemasında Folklor İzleri*. Konya: Palet Yayınları, 2018.
- Birge, John Kingsley. *Bektaşilik Tarihi*. çev. Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları, 1991.
- Bozkurt, Fuat. *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul: Yön Yayınları, 1990.

- Coeffey, Amanda Jane-Atkinson, Paul. *Making Sense of Qualitative Data*. London: Sage Publications, 1996.
- Corbin, Juliet-Strauss, Anselm. *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*. Newbury Park, CA: Sage, 1990.
- Coşkun, Recai vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2010.
- Çınar, Ali Abbas. Alevilerde Hızır Kültü ve Ritüelleri. *Milli Folklor*, 16/126, (2020), 63-74.
- Dey, Ian. *Qualitative Data Analysis A User Friendly Guide for Social Scientists*. London: Routledge Publications, 1993.
- Eflaki, Ahmet. *Ariflerin Menkıbeleri (Manakib al - Arifin)* I. Cilt. çev. T. Yazıcı, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
- Erseven, İlhan Cem. *Alevilerde Semah Anadolu İnanç Kültüründen Bir Kesit*. Ankara: Ürün Yayınları, 2006.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Vilayet-name Manakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş Veli*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1995.
- Gümüşoğlu, Durmuş. "Bektaşilik ve Alevilikte Hırkanın Önemi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi* 0/60 (2011), 395-410.
- Huberman, Michael-Miles, Matthew B. *The Qualitative Researcher's Companion*. London: Sage Publications, 2002.
- Işık, Mehmet. "Türk Sinemasında 'Hazretli Filmler' Döneminde Çekilen Dini Filmlerde İdeoloji ve Özne". *Turkish Studies, Social Sciences* 13/18 (2018), 801-819. doi: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13600>
- Işık, Metin vd. "Türk Toplumunda Hacı Bektaş Veli Algısı Üzerine Bir Çalışma". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 0/55 (2010), 13-191.
- Karadem, Zarife Gökçen-Ongun, Mevlüde. "Türkiye'de Düşünme Becerileri Konusunda Yapılan Doktora Tezlerinin Betimsel Analizi (2001-2019)". *International Social Sciences Studies Journal* 65 (2020), 2844-2857. doi: <http://dx.doi.org/10.26449/ssi.2337>
- Koçak, Aynur. "Sözlü Kültür Ortamından Elektronik Kültür Ortamına Menkıbeler: Mehmed Emin Tokadı Örneği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 35 (2005), 273-284.
- Koçak, Aynur. "Hacı Bektaş Velayetnamesinde Bir Kahraman Modeli Olarak Saru Saltuk". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 1 (2011), 15-24.
- Koluacı, İhsan. *2000 Sonrası Türk Sineması'nda Aleviliğin Görünürlüğüne Dair Temsiller*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Film Tasarımı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2021.
- Melikoff, Irene. *Kırkların Ceminde*. çev. Turan Alptekin, İstanbul: Demos Yayınları, 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1985.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2011
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Menakıbnameleri XV- XVII. Yüzyıllar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Özgüç, Agah. *Başlangıcından Bugüne Türk Sinemasında İlkler*, İstanbul: Yılmaz Yayınları, 1990.

- Özmen, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi Cilt 1*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998
- Savaşçı, Özgür. "Alevi-Bektaşî İnançının Temel Kavramları". *Alevilik*. ed. İsmail Engin, Havva Engin. 23-42. İstanbul: Kitap Yayınevi. 1. Basım. 2004.
- Soyyer, A. Yılmaz. *Hünkar Ansiklopedik Bektaşîlik Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayın Dağıtım, 2019.
- Taşğın, Ahmet. "Hikâye-i Hacı Bektaş-ı Veli Risalesi ve Hacı Bektaş'ın Hayatı Hakkında Bazı Değerlendirmeler". *Alevilik - Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 1 (2009), 48-82.
- Taşğın, Ahmet. "Hacı Bektaş'ın Rum'a Gelişi: Seyahati ve Rum Erenleriyle Karşılaşması". *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli* (s. 1-10). Nevşehir: T.C. Başbakanlık Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2010.
- Taşğın, Ahmet. "Geleneksel İrfan Diliyle Alevi Bektaşî Metinlerin Anlatılma İmkânı". *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 6 (2012), 43-67.
- Taşğın, Ahmet-Solmaz, Bünyamin. "Hacı Bektaş ve Hacı Toğrul Karşılaşması: Güvercin ve Doğan Donuna Bürünme". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7/1 (2012), 105-129.
- Taşğın, Ahmet. *Kalemle Resmedilen Alevilik*, Çizgi Kitabevi: Konya, 2019
- Uğurlu, Kaplan. "Semah Ritüel ve Ezoterik Anlamı". *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller Teoriden Pratiğe Köken ve Yansımalar*. ed. Özlem Güzel, 693-724. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Wolcott, Harry F. *Transforming Qualitative Data: Description, Analysis and Interpretation*. Newbury Park, CA: Sage Publications, 1994.
- Wood, Linda A.-Kroger, Rolf O. *Doing Discourse Analysis: Methods for Studying Action in Talk and Text*. Newbury Park, CA: Sage Publications, 2000.
- Yazıcı, Mehmet. "Tamamlanmamış Tarihi Bir Portre: Hacı Bektaş Veli". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/9 (2013), 2601-2619.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Seçkin Yayınları, 2011.
- Yıldırım, Rıza. *Bektaşîliğin Doğuşu Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

ARA NESİL DÖNEMİNDEN BİR KERBELÂ MERSİYESİ NEVHA-İ DİL

A KARBALA ELEGY FROM THE ARA NESİL PERIOD NEVHA-İ DİL

TANER TURAN  RÖR

Sorumlu Yazar/Correspondence

CENGİZ GÖKŞEN  RÖR

Öz

Tekke şairi olan ve Ara Nesil şairleriyle aynı yıllarda eserler veren Ahmed Servet (1845-1895)'in *Nevha-i Dil*'i kaynaklarda basılmamış bir eser olarak gösterilmektedir. Ancak araştırmalar sonucunda eserin 1311/1893 yılında Kitabçî Kasbar tarafından yayımlandığı tespit edilmiştir. Bu doğrultuda metin, latinize edilmiştir. Bununla birlikte metni çözümlmek ve Kerbelâ Mersiyeleri içerisindeki yeri belirlenmelidir. Bu bağlamda bir tür olarak mersiye incelenerek yapısal bir düzlemde tanımlanmıştır. Kerbelâ Mersiyesi'nin tür kavramı ışığında değerlendirilmesi *Nevha-i Dil*'in anlamlandırılması ve açıklanması konusunda önemlidir, çünkü tür olarak mersiye pek çok biçimi ve biçemi bünyesinde barındırabilir. Biçim ve biçem kavramlarını metin bağlamında değerlendirmek için biçembilimin kavramlarından yararlanılabilir, çünkü biçembilim, metin düzleminde anlatımın biçiminin anlaşılmasında ve anlamlandırılmasında önemli rol oynar. Biçembilimin özellikle önceleme, koşutluk ve yineleme gibi kavramları biçem-anlam ilişkisi bağlamında içeriğin biçiminin anlaşılmasına olanak sağladığı gibi içeriğin işleyişinin ortaya konulmasına yardımcı olur. İçeriğin işleyişinde ise göstergebilimin kavramlarından hareketle metnin içeriği çözümlenmelidir. Göstergebilimsel dörtgen ve anlatı izlencesinden yararlanarak *Nevha-i Dil*'in göndergeleri ve içeriğin biçimi incelenebilir. Son olarak figüratif dil kullanımları bağlamında betisel ifadeleri ortaya koymak ve Kerbelâ Mersiyesi'nin derin yapısını anlamlandırmak gerekir. Bütün bunlardan hareketle bu çalışmada biçem-anlam bağıntısından hareketle biçembilimin kavramlarından yararlanılarak metnin biçemi ve biçem dâhilinde tür ve türsel ilişki ortaya konulmuştur. İçeriğin işleyişinde ise içeriğin biçimi göstergebilimin kavramlarından yararlanılarak belirlenmiş ve figüratif dil kullanımları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Biçembilim, Göstergebilim, Kerbelâ Mersiyesi, Ahmed Servet, Nevha-i Dil.

Abstract

The *Nevha-i Dil* of Ahmed Servet (1845-1895), who was a tekke poet and produced works in the same years as the Ara Nesil poets, is shown in the sources as an unpublished. However, the research showed that Kitabçî Kasbar published the book in 1893 (h. 1311). Accordingly, the text has been latinized. However, the text should be analyzed, and its place in the Karbala Elegies should be determined. In this context, elegy as a genre has been examined and defined on a structuralist plane. Evaluation of the Karbala Elegy in the light of genre is essential for interpreting and explaining *Nevha-i Dil* because, as genre, elegy can contain many forms and styles. The concepts of stylistics can be used to evaluate the concepts of form and style in the context of the text because stylistics plays an essential role in understanding and making sense of the form of expression at the text plane. Besides clarifying the content's function, stylistic concepts like foregrounding, parallelism, and repetition clarify the form of the content within the context of the style-sense relationship. The content of the text should be analyzed using semiotic concepts in the functioning of the content. The referents of *Nevha-i Dil* and the form of the content can be examined by making use of the semiotic square and narrative program. Finally, to understand the deep structure of the Karbala Elegy, figurative expressions should be revealed in the context of figurative language uses. Based on all these, in this study, using the concepts of stylistics, based on the style-sense relationship, the style of the text and the genre and generic relationship within the style are revealed. The form of content was established through the application of semiotic concepts, and the role of figurative language was then analyzed.

Keywords: Stylistics, Semiotics, Karbala Elegy, Ahmed Servet, Nevha-i Dil.

Giriş

Bir göstergeler dizgesi olarak tanımlanan dil, metin içerisinde göstergelerin birbirleriyle hem biçimsel hem de anlamsal ilişkisi sonucu anlam aktarımını sağlar. Bu yüzden yazınsal incelemelerde de biçem¹ kavramı öne çıkarılır ve metnin bütünlükçü bir şekilde anlamlandırılması ve alımlanması adına biçem incelemesi gerçekleştirilir. Dilsel göstergelerden oluşan bir yazınsal metin, Saussure'ün söz kavramı sınırları içerisinde değerlendirilir, çünkü "söz" dilin bireysel yanına gönderimde bulunur (Saussure, 1985). Nitekim yazınsal metinlerde sözcemele öznese², metni oluştururken kendi biçimini de inşa eder. 19. yüzyılda söz konusu biçem çoğunluk bir biçim ve tür bağlamında oluşturulur ve kimi zaman türlerarası kavramına gönderimde bulunur. Bu bağlamda ilk olarak yapısalcı bir düzlemde mersiyeyi tür olarak ele almak yerinde olur.

Tür kavramı temelde tarihsel bir boyutta ele alınır ki Todorov, tür kavramını bir veya daha fazla eski türün bir araya getirilmesi ve/ya değiştirilmesi sonucunda oluşturulduğunu özellikle belirtir (Todorov, 1978). Tür kavramının bu biçimde tanımlanması türsellik kavramını da öne çıkarır, çünkü tür kavramının tanımlanması bir toplumda belirli söylemsel özelliklerin yinelenmesi aracılığıyla ortaya çıkar. İlk olarak "söz" düzleminde ele alınan bireysel metinler, tür bağlamında bir düzぎye dâhil olarak üretilir. Böylece tür kavramı, okurlar/alımlayıcılar adına bir beklenti ufku oluştururken, yazarlar için "yazma biçimleri" olarak işlev görmektedirler (Todorov, 1978). Tür kavramının bir beklenti ufku meydana getirmesi *Nevha-i Dil* bağlamında mersiyenin tanımlanmasını zorunlu kılar.

Mersiye, yazınsal bir terim olarak

"ölen birinin ardından duyulan üzüntüyü dile getirmek, o kişinin iyi taraflarını anlatmak ve ölene karşı şairin ilgisini ifade etmek üzere yazılan lirik şiirlere verilen addır" (İsen, 1994, 3).

İsen tarafından yapılan bu tanım, mersiyenin tür bağlamında ve alımlayıcı düzleminde nasıl bir etki yaratacağını açıkça ortaya koyar. Beklenti ufku kavramından hareketle mersiyenin, ölen kişinin iyi taraflarını anlattığı ve üzüntüyü dile getirdiği açıkça anlaşılır. Bir yazma biçimi olarak mersiye ise sözcemele öznesinin metninde yer alan göndergeler aracılığıyla görünür hâle gelir. Böylece türsellik bağlamında Kerbelâ Mersiyesi'nin tanımlanması ve anlamlandırılması kolaylaşır. Kerbelâ Mersiyeleri, Kerbelâ'da katledilen Hz. Hüseyin ve ailesini işler (Levend, 2017). Bu bağlamda Kerbelâ Mersiyeleri, "*vaka'-i dil-sûz-ı Kerbelâ*" ve "*haber-i Kerbelâ*" gibi adlandırmalarla anılmaktadır (Kurtuluş, 12 Eylül 2022). O hâlde Kerbelâ Mersiyeleri, beklenti ufku kavramı dâhilinde Kerbelâ Hadisesi'ne gönderimde bulunur ve okur/alımlayıcı ilk olarak bu bağlamda metni tanır.³ *Nevha-i Dil* özelinde bu durum ilk olarak yanmetinsel⁴ bir unsur olan eserin kapağındaki ibareden anlaşılır: "Hadise-i

1 Üslup anlamında kullanılmıştır.

2 Burada şair ve/ya yazar anlamında kullanılmıştır, çünkü en basit anlatımla "sözce belli bir yerde, belli bir zamanda, belli bir kişi tarafından söylenen ya da yazılan dilsel bir olgudur. Sözcemele ise, bu sözceyi üretme edimidir" (Eziler Kıran ve Kıran, 2011, 126). Bu yüzden biçembilimsel bir inceleme biçem-anlam ilişkisini incelerken sözcemele öznese kavramını bu doğrultuda kullanır.

3 Kerbelâ Hadisesi gibi trajik bir olayın gerçekleşmesi Müslümanlar üzerinde derin etki bırakmış ve bu bağlamda pek çok eser yazılmıştır. Bu gibi eserler "Maktel-i Hüseyin" yazma geleniğini doğurmuştur (Güngör, 16 Eylül 2022).

4 Yanmetinsellik metnin dışında/eşiğinde metinsel unsurları ifade eder. Bu bağlamda başlıklar, notlar, önsözler, vb. yanmetinsel bir unsur değerlendirilir (Aktulum, 2011, 478).

Kerbelâ'ya dair *Kırk Kilisa* mukavelat muharriri Ahmed Servet Efendi'nin icmalen inşadına muvaffik oldukları manzum “*Nevha-i Dil*” nâm eseridir” (Ahmed Servet, 1894, 1). Söz konusu ibare metnin Kerbelâ Hadisesi’ni ele aldığını ve manzum olması bakımından da Kerbelâ Mersiyesi olduğunu açıkça ifade eder.

Kerbelâ Mersiyesi dâhilinde *Nevha-i Dil*’i ele almadan önce Ahmed Servet hakkında da bilgi vermek yerinde olur (Engin-Sarı-Eren, 2022, ss. 35-76). Bu bağlamda Vahit Lütfi Salcı’nın yazıları dikkati çeker. Onun yazılarından hareketle ilk olarak Ahmed Servet’in kayınbabası Tefvik Bey Baba üzerinde durulması uygundur. Tefvik Bey Baba, İstanbul Şehzadebaşı’nda doğmuştur. 1845 (h. 1261) tarihinde babası vefat edince annesiyle birlikte çiftliklerinin idaresi için Edirne’ye gitmiştir (Salcı, 1938). Aktarılanlara göre Tefvik Bey Baba’nın ataları, Türkiye’ye göç etmiş Kırım beylerinden biridir ve Kırklareli’nde doğmuştur. Bektaşî tarikatine intisap eden şair, 93 Rus Muharebesi’nde İstanbul’a gitmiş, Rumelihisarı’nda Nafi Baba ile görüşerek icazet almış ve “baba” olmuştur. Harpten sonra ise yurduna dönmüş ve mutaassıp bir Bektaşî babası olarak hayatını sürdürmüştür. Aktarılanlara göre zengin ve varlıklıdır. Bununla birlikte Tefvik Bey Baba, Kırklareli softalarına bağırılmış ve onları aşağılamıştır. Bu olay üzerine hocalar, Tefvik Bey Baba’nın Trablusgarp’a sürülmesini sağlamışlardır. Ancak Tefvik Bey Baba bu sürgünden geri dönmüş ve saldırgan tavrını devam ettirmiştir. Söz konusu tavrı, onun tekrar Trablusgarp’a sürülmesine neden olmuştur. Bu sürgünü uzun sürmüş ve burada çektiği sıkıntılar şiirlerine yansımıştır (Salcı, 1936). Nitekim 1895 (h. 1313) senesinde burada vefat etmiştir (Salcı, 1938). Bununla birlikte Tefvik Bey Baba’nın torunu Muhiddin Özenbaş’ın mektubuna göre Tefvik Bey Baba bir masondur ve Ceylan derisi üzerine yazılmış 1858/59 (h. 1275) tarihli bir diploması bulunmaktadır (Salcı, 1949).

Ahmet Servet Bey’in babası Abdüsselam Bey’in de şair olduğu ve Selâmî mahlasını kullandığı aktarılmakta olup güçlü bir divan şairi olarak gösterilir. Zuamâdan Mehmed Bey’in oğlu olan Abdüsselam Bey, zaptiyelik, hapishane müdürlüğü ve tahsildarlık yapmıştır, yetmiş beş yaşında zatürreden dolayı vefat etmiştir (Baki, 2015).

Ahmed Servet Bey’in ise asıl adı Ahmet Tefvik’tir ve 1845 (h. 1261) yılında Kırklareli’nde doğmuştur. Kendisi gibi şair olan Tefvik Bey Baba’nın kızı Hürmüz Hanım ile evlenmiştir (Salcı, 1949). Kayınbabası Tefvik Bey Baba tarafından “Servet” mahlası kendisine verilmiştir. Kırkkilise müftüsü Süleyman Efendi’den Arapça, Şair Hasibî’den ise Farsça dersleri almıştır. 1878/79’dan (h. 1296) 1894/95 (h. 1312) yılına kadar Kırkkilise mukavelat muharrirliğinde bulunmuş, istifa ederek ayrılmıştır. 1882/83 (h. 1300) yılında ise İstanbul’da Merdiven köyünde divan sahibi Mehmet Ali Hilmi Dede Baba’dan icazet alarak Bektaşî babası olduğu bilinmektedir. Babalığının kâmil bir mürşit hâlinde geçtiği ve iyi saz çaldığı aktarılmaktadır. Hasibî ve Raci gibi Divan edebiyatçılarıyla şiirler söylemiş ve Âşık Ahmet, Hayranî, Edirneli Kenzî gibi halk şairleriyle pek çok müsabakalara katılmıştır. Edirneli Memet Ali Özeren’in aktardığına göre bu müsabakalarda özellikle muamma çözmek hususunda üstünlüğünü ortaya koymuştur. Bu bakımdan hem Divan hem de halk şairleriyle boy ölçüşebildiği anlaşılabilir. Bunun yanı sıra eserlerinin nadir bulunduğu aktarılmakta olup hem aruz hem de hece vezniyle şiirler yazmıştır (Salcı, 1938). Matbu tek eseri olan *Nevha-i Dil*’dir. Bu bağlamda *Nevha-i Dil* üzerinde durmak yerinde olur.



Şekil 1: Nevha-i Dil Ön Arka Kapak

Aruzun *Fe'îlâtûn* [*Fâ'îlâtûn*]/*Fe'îlâtûn*/*Fe'îlâtûn*/*Fe'îlûn* [*Fa'lûn*] vezniyle kaleme alınmış olan *Nevha-i Dil* adlı eser terki-i bend biçimindedir. *Nevha-i Dil*'in terki-i bend biçiminde olması, mersiyelerin geneliyle benzerlik gösterdiğini ortaya koyar.⁵ İsen'in tespitlerine göre mersiyeler, çoğunlukla terki-i bend ve terci-i bend nazım şekliyle kaleme alınmışlardır. Buradaki bilgilere göre ele alınan 138 mersiyenin 80 tanesi türün en çok tercih edilen şekli olarak öne çıkan terki-i bend biçimiyle yazılmıştır (İsen, 1994). O hâlde *Nevha-i Dil*, mersiye türüyle kurduğu ilişkiyi pek çok bakımdan sürdürür. Ancak söz konusu ilişkinin tespit edilmesi için şiir dilinin nasıl inşa edildiğini ve bundan hareketle anlamın nasıl aktarıldığını da açıklamak gerekir. Nitekim Aksan'ın belirttiği gibi şiir söze dayanır ve dilbilimin alanı içerisine girer (Aksan, 2016). Söze dayanan ve dilbilimin alanına giren şiirin anlatsallık düzeyinde ele alınması gerekir, çünkü “şiir dili, gerek öz, içerik, gerekse sunuluş, anlatım açısından içerdiği çeşitli etkileyici öğeleri birbiriyle sıkıca örülmüş biçimde sunmakta, böylelikle bir öz ve sunuluş bütünlüğü ortaya koymaktadır” (Aksan, 2016, 51).

Şiirin kendisine özgü kavramları saptamak adına metnin ilk olarak biçembilimin kavramları aracılığıyla incelenmesi yerinde olur. Söz konusu kavramların devreye girmesi, yapısalcı bir anlayışı da beraberinde getirir, çünkü “yapısalcılık, metni parçalara bölerek, parçaları yeni bir düzene göre birbirlerine yaklaştırarak ele aldığı nesneyi baştan kurmaya uğraşır” (Bayrav, 1999, 59). O hâlde biçembilim de ilk olarak kendisini yapısalcı bir düzlemde konumlandırır ve metni kendi kavramsal

5 Söz konusu eserin yayımlanmadığı, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*'nde yer alan *Servet Beybaba, Ahmed Teyfik* adlı maddede belirtilmiştir (Emine Çakır, 10 Eylül 2022). Ancak 2018 yılında gerçekleştirilen *1880-1895 Yılları Arasında Yayımlanmış Şiir Kitapları Üzerine Bir İnceleme* başlıklı yüksek lisans tezinde çalışmanın varlığı ortaya konulmuştur (Turan, 2018, 179-182).

alanından hareket ederek parçalara böler. *Nevha-i Dil* üzerinde metnin parçalara bölünmesi okumabirimi kavramını öne çıkarır. Biçim olarak terkeb-i bendin çalışma sınırları dâhilinde öncelenmesi, her bendin bir okumabirimi meydana getirmesi, söz konusu okumabirimlerinin her birinin kendi içerisinde değerlendirilmesini gerektirir ve böylece her okumabirimi birbirleriyle bağ kurar. Barthes'ın belirttiği gibi “hiçbir düzey tek başına anlam yaratamaz. Belli bir düzeye bağlı her birim, ancak bir üst düzeye katılabilirse bir anlam kazanır” (Barthes, 1993, 87). *Nevha-i Dil* özelinde her okumabirimi, birbirleriyle girdiği ve bir üst düzeye katıldığı anda anlam kazanmaktadır. Bu yüzden her bendi önce kendi içerisinde değerlendirmek ardından kendi içerisindeki biçimsel ve söylemsel bağlantılar aracılığıyla anlamlandırmak yerinde olur. Bunu da şu üç düzeyde gerçekleştirmek gerekir: Biçem-anlam ilişkisi, içeriğin işleyişi ve figüratif dil kullanımları. Biçem-anlam ilişkisi bağlamında metnin biçimini anlam sınırları dâhilinde ortaya koymak biçem ve anlam arasındaki bağıntıyı anlamlandırmak yerinde olur. İçeriğin işleyişinde ise metnin göndergesi de olan Kerbelâ Hadisesi'nin nasıl işlendiğini göstergebilimin kavramsal alanından yararlanarak açıklamak gerekir. Son olarak figüratif dil kullanımlarında ise metinde yer alan figüratif/betisel dil kullanımları ortaya konulur ve metnin derin yapısı üzerinde durulur. Bu çalışmada da bu yöntem izlenmiş ve bu doğrultuda metin ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

1. Nevha-i Dil'de Biçem-Anlam İlişkisi

Yazınsal bir metinde biçem, Saussure'ün söz kavramıyla yakından ilişkilidir. Söz kavramının dil yetisinin bireysel yanını ifade etmesi, yazınsal metinlerin özgünlüğünü ve kendi dilini yarattığını göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü yazınsal metin, bir söylemdir. Söylem kavramını temelde, konuşanın öznenin üstlendiği dil olarak tanımlamak ve Saussure'ün söz kavramıyla eşanlamlı hâle getirmek mümkündür (Rifat, 2013). Biçembilim de bundan hareketle biçemi tanımlar. Dilin belirli bir kişi tarafından [sözceleme öznesi] belirli bir bağlamda [yazınsal metin] kullanılması olarak ifade edilen biçem kavramı, böylelikle “söz” kavramını önceler. Şiiri bu bağlamda değerlendirmek yerinde olur, çünkü şiirin söz düzleminde yer almasının nedeni hem anlatım hem de içerik düzleminde değişiklikler göstermesidir (Yalçın, 2010). Anlatım düzleminde değişiklikleri saptamak ve şiir dilini ortaya koymak adına oluşturan okumabirimlerinin biçimsel özelliklerini ve bu özelliklerin neleri ifade ettiğini anlamak gerekir. Terkeb-i bend biçiminde yazılmış *Nevha-i Dil*, 40 bentten oluşur. Söz konusu kırk bentte biçem ve anlam ilişkisini ortaya koymak adına birtakım yinelemelere ve öncelemelere değinmek gerekir. Bu noktada dilin hangi işlevleriyle kullanıldığı ve göndergeyi [Kerbelâ Hadisesi] nasıl aktardığı üzerinde durmak yerinde olur. Metnin ilk iki bendine bakıldığında birinci tekil kişi ve iyelik eklerinin yoğun bir şekilde kullanıldığı görülür. Bunun sebebi şiirin öznesinin⁶ ilk iki bentte ehl-i beyt sevgisi üzerinde durması ve metni oluştururken Allah'tan güç ve kudret istemesidir:

“Haydar u Fâtma sıbteyni gönülden severim
Çaryârın kuluyum çâker-i ashâb-ı kirâm
(...)
Edecek bâr-geh-i 'izzetine 'arz-ı niyâz
Eyledim yazmağa hâl-i şühedâyı âgaz” (Ahmed Servet, 1894, 4).

6 Şiir anlatıcısı anlamında kullanılmıştır.

Yukarıda alıntılanmış iki beyitte söz konusu eklerin kullanım şekli dikkati çeker. İlk beytin ilk dizesinde “sev-” fiili geniş zaman birinci tekil kişi ekiyle çekimlenmiştir. Amaç birinci tekil kişi eki kullanılarak ehl-i beyit sevgisini vurgulamaktır. Nitekim “sıbteyn” sözcükbirimi Hz. Peygamber/Muhammed’in “Cennet ehlinin efendileri” dediği iki torununa gönderimde bulunur ve şiirin öznesi özellikle ilk bentte ehl-i beyte olan saygısını ve sevgisini dilin anlatım işlevi dâhilinde vurgular. İkinci dizede de benzer kullanım sürdürülür. “Çaryâr” sözlükbirimi Hz. Muhammed’den sonra halife Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali’ye ortak isim anlamına gelir. Böylece hem İslam tarihine hem de ehl-i beyte olan sevgi ve saygı yinelenirken “kul” sözlükbirimi dikkati çeker. “Kul”, birinci tekil kişi iyelik ekiyle doğrudan şiirin öznesine ve şiirin öznesinin ehl-i beyte olan sevgisine gönderimde bulunur. Metnin buna odaklanmasının sebebi söz konusu ilk iki bendi bir giriş hâline getirir. Bu da söylemsel bir tercihtir ki ikinci alıntıdaki son dize buna gönderimde bulunur. “Eyle-” fiilinin görülen geçmiş zaman birinci tekil kişi ekiyle çekimlendiği görülür ve Kerbelâ Hadisesi dolaylama (ing. *Periphrasis*) aracılığıyla şu terkiple aktarılır: “hâl-i şühedâyı”. Söz konusu terkinin kullanımın Kerbelâ Hadisesi’nin nasıl sonuçlanacağına gönderimde bulunduğu gibi “şühedâ” sözlükbirimiyle hadisenin elim ve kutsal bir hadise olduğu vurgulanır. Bu anlatım yine aynı dil kullanımlarıyla devam ederek bir tür metnin yazılış hikâyesi aktarılır:

*“Bu muharremde hadika okur iken tenhâ
Oldu bu çâkere ilhâm-ı Hüda râh-nümâ*

*İttihâz eyleyerek çün o kitâbi mehaz
İktibâs eyledim andan nice dürlü ma’nâ” (Ahmed Servet, 1894, 4).*

Yukarıda yer alan iki beyitte metnin nasıl yazıldığına dair gönderimler yer alır. İlk beyitte “muharrem” zamanı imlediğinden Kerbelâ’yı işaret eder. Hicri takvime göre yılın ilk ayı olan muharrem ayında Kerbelâ hadisesi gerçekleşmiştir. Şiirin öznesi [burada aynı zamanda sözceleme öznesi], şiiri muharrem ayında kaleme aldığı şiir dâhilinde kendini kişileştirerek belirtir. Biçemsel düzlemde bu durum işaret sıfatıyla [bu çâker] ifade edilir. Kul anlamına gelen “çâker” sözlükbirimi, “bu” işaret sıfatıyla birlikte sözceleme öznesine gönderimde bulunur. Esin kaynağı ve yol gösteren ise Allah olarak gösterilir. İkinci beytin dizelerinde yer alan ve önelemeyi de tetikleyen “ittihâz” ve “iktibâs” sözcükleri iftî’al kalıbındadır. Kabul etme anlamına gelen ittihaz ve bir sözü ya da hikâyeyi aktarma anlamına geleni iktibas sözcükleri “eyle-” fiiliyle birleşerek yine Kerbelâ’ya gönderimde bulunulur. İktibas eylemek bu noktada bilinen bir hikâyenin [Kerbelâ Hadisesi] alıntılanması ve yeniden yazılması anlamına da gelir. Böylece şiirde türsel ilişki biçim düzleminde de öne çıkartılır. Aynı zamanda [eyle-] fiilinin ilk dizede zarf fiil eki [-ArAk], ikinci dizede görülen geçmiş zaman birinci tekil kişi ekiyle birlikte kullanımı hikâyeye anlatımının başlangıcına bir dinamizm katmaktadır ve bu durum hikâyenin başlangıcını gösteren şu beyitle sürdürülür:

*“Eyledim rûşen-i ‘ibârât ile sebt ü tahrir
Edeyim dinle hemân hâl-i Hüseyin’i tahrir” (Ahmed Servet, 1894, 5).*

Yukarıdaki beyitte de görüldüğü üzere birinci tekil kişi eki yinelenmektedir. Bu durum hem hadisesinin anlatılacağını hem de biçemsel dilin anlatım işleviyle kullanıldığını gösterir. Aynı zamanda bu biçimbirimsel yineme örneği de oluşturarak şiirde ahengi kuvvetlendirmek ve anlam aktarımını desteklemektedir.

Nevha-i Dil'in giriş bölümünün ardından hikâyenin anlatımına geçilir. Burada da belirgin biçimsel tercihler dikkati çeker. Bu tercihleri, dilin işlevlerinin⁷ yanı sıra öceleme ve yineleme arasındaki ilişkiden hareketle ele almak ve şiirde biçim-anlam ilişkisini ortaya koymak yerinde olur. Kerbelâ Mersiyeleri, hikâyenin alıntılanması ve yeniden yazılması üzerine kurulur. Bu da belirli biçimsel tercihleri beraberinde getirmektedir. Nitekim giriş bölümünden sonra görülen geçmiş zaman üçüncü tekil kişi ekinin yinelenme sıklığı artar:

“*Hazret-i fahr-ı cihân vermiş idi böyle haber (Ahmed Servet, 1894, 5).*

(...)

Dağ urup sinesine rikkat ile ağlar idi

Bu sühan etmiş idi Hazret-i Zehrâ'ya eser” (Ahmed Servet, 1894, 5).

Yukarıda yer alan dizelerde gösterildiği gibi görülen geçmiş zaman eki yinelenir. Yinelemenin temel sebebi, dilin kullanım işleviyle doğrudan ilgilidir. Hadisenin anlatıldığı ve göndergelerin vurgulandığı dizelerde dil, çoğu zaman gönderge işleviyle kullanılır, çünkü amaç Kerbelâ Hadisesi hakkında bilgi vermektir. Bilgi vermek adına şiir tümceleri bu şekilde kurgulanmıştır. Bunun dışındaki biçimsel kullanımları da *Nevha-i Dil*'de fazlasıyla örneklendirmek mümkündür:

“*Kim ki bu hâdiseyi yâd ile giryân olmaz*

Şühbesiz ol kişide din ile imân olmaz” (Ahmed Servet, 1894, 12).

Beyitte görüldüğü üzere “olmaz” sözcükleri bir ardyineleme⁸ teşkil eder ve beyitteki anlamı, şüphesiz sözcüğünün kullanımıyla da pekiştirir. Kerbelâ Hadisesi'ni ele alan pek çok şiir “su” ile ilintili sözcüklerle yerdedir. Nitekim Fuzulî'nin *Hadikatü's-sü'edâ*'sında da benzer dizelere rastlanır:

“*Kerbelâ teşnelerin yâd klub eşk töken*

Ataş-ı rûz-ı cezâdan elem ü gam çekmez

Şühedâ hâlin anub şevkle yanıp yakılan

Elem-i şu'le-i mirân-ı cehennem çekmez” (Güngör, 1985, 53).

Fuzulî'nin bu dizeleri, Kerbelâ'da susuz bırakılarak şehit edilen Hz. Hüseyin ve yanındakiler için yanıp gözyaşı dökenlerin ceza gününün ve cehennemden ateşinden korkmayacaklarını anlatır. Bu bağlamda söz konusu dizeler şu şekilde açıklanabilir: Kerbelâ'da susuz kalanları hatırlayıp gözyaşı dökenler, ceza gününün ateşinin gam ve elemi çekmezler. Kerbelâ şehitlerinin halini anıp dabu dertle yanıp yakılanlar cehennem ateşinin kıvılcımının elemi çekmezler. Hz. Hüseyin'in susuz kalması ve insanların bu hadise yüzünden gözyaşı dökmesi Allah inancıyla ilişkilendirilir. *Nevha-i Dil*'de Ahmet Servet, Kerbelâ'yı hatırlayıp da gözyaşı dökmeyenin din ve iman sahibi olamayacağını söyler ve bunu dilin çağrı işlevi dâhilinde yapar. Fuzulî'de ise Kerbelâ Hadisesi'ni hatırlayıp gözyaşı dökenlerin cehennemden korkmaması gerektiği söylenir. Fuzulî de Ahmed Servet de aynı anlamı geniş zamanın olumsuz ekinin yinelenmesiyle aktarır. Bu durum metinlerarası süreci de başlatmış olur ki *Hadikatü's-*

7 Dilin işlevleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Zeynel Kıran ve Ayşe Eziler Kıran, *Dilbilime Giriş* (Ankara: Seçkin, 2018), 98-116.

8 Ardyineleme “birbiri peşi sıra gelen tümcelerin sonundaki sözcüklerin, ya da sözcük grupların yinelenmesiyle yapılır. Yalnızca ritim için değil, tümce sonundaki sözcüğün anlamını pekiştirmek ve vurgulamak için de kullanılır” (Öznlü, 1997, 105).

sü'eda, Kerbelâ Hadisesi'ni ele alan pek çok metnin alt-metni olarak görülür. Biçem ve anlam ilişkisi açısından da benzer kullanımların bulunması, iki şiirin de aruzun aynı veznini kullanması bu savı pekiştirir niteliktedir. Bununla birlikte *Nevha-i Dil*'in son bendinde yine dilin anlatım işlevinin yoğunlaştığı ve şiirin öznesinin biçimsel tercihler aracılığıyla Kerbelâ Hadisesi'nin yıkıcılığını aktardığı görülür:

“Nâr-ı mâtemle yakıp cân u ciğer dağlayalım
Anıp ol vâ'kıyı haşre kadar ağlayalım” (Ahmed Servet, 1894, 32).

İlk dizede görülen nâr-ı matem [matem ateşi] terkihi, Kerbelâ Hadisesi'nin hatırlanmasına gönderimde bulunur. Bununla birlikte söz konusu terkip, “cân”, “ciğer”, “dağla-” sözlükbirimleriyle bir yerdeşlik meydana getirir. Bütün bu anlamsal çerçeve birinci çokluk istek kip ekinin dize sonlarında yinelenmesiyle pekiştirilir, çünkü Kerbelâ Hadisesi'ni anlatan pek çok şiir, alımlayıcıyı harekete geçirmek ve onda bir etki uyandırmak ister. Üzerinde durulan bu etki birinci çokluk istek kip ekinin yinelenmesi aracılığıyla sağlanır ve beyitte bir anlam bütünlüğünün oluşmasına olanak sağlar. Böylece “ağla-” ve “dağla-” fiilleri arasında da anlamsal ilişki kurulur.

2. Nevha-i Dil'de Anlatımın İşleyişi

Kerbelâ Mersiyelerinde içerik çizgisel bir biçimde ve bilinen olayların anlatılmasıyla şekillenir. Söz konusu durum Kerbelâ Mersiyelerini diğer mersiyelerden ayırdığı gibi Kerbelâ Mersiyelerini bir tür hâline dahi getirir. Bu bakımdan *Nevha-i Dil*'de içeriğin işleyişini yazınsal göstergebilimin kavram alanından hareketle açıklamak ve metnin üretim sürecini ortaya koymak yerinde olur. Bu bağlamda ilk olarak şiirde yer alan anlatı izlencesini oluşturmak ve açıklamak gerekir. Şiir özelinde birden fazla eyleyen olduğunu da gözden uzak tutmamak gerekir. İlk olarak metnin sınırları dâhilinde Yezid, bir özne olarak ele alındığında şöyle bir anlatı izlencesiyle karşılaşılır:

Gönderen (İktidar Arzusu) → Nesne (Halifelik) → Gönderilen (İktidara Kavuşmak)
↑
Yardımcı (Muaviye) → Özne (Yezid) ← Karşı Özne (Hz. Hüseyin)⁹

Kerbelâ Hadisesi'nin başlangıcında Muaviye'nin yapılan anlaşmalara uymaması ve yerine oğlu Yezid'i geçirmesi temel hareket noktasıdır. Bu noktada Muaviye yardımcı olarak öne çıkarken iktidara kavuşmak isteyen Yezid özne olur. Yezid'i ve Muaviye'yi bu yola sevk eden sahip olunan iktidara dair arzudur. Ancak Muaviye oğlu Yezid'i yerine geçirdiğinde Hz. Hüseyin'in karşısında duracağını farkındadır ve onun biat etmesini ister. Böylece anlatı dâhilinde Hz. Hüseyin karşı özne olarak konumlanır.¹⁰ Yezid özelinde anlatımın derin yapısı göstergebilimsel dörtgen¹¹ aracılığıyla şu şekilde ifade edilebilir:

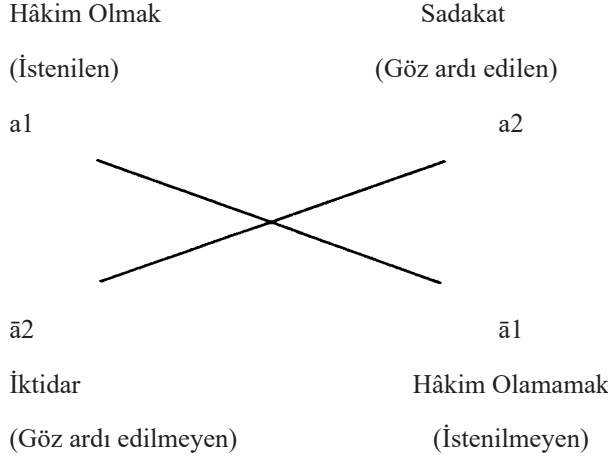
9 Kavramlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Doğan Günay, *Göstergebilim Yazıları* (İstanbul: Multilingual, 2002), 54-120.

10 Metinde yer alan şu beyit bunun açık göstergesidir:

“Yazdı bir nâme Velid'e o Yezid-i gaddâr

Biatım al ki sakın verme Hüseyin'e meydân” (Ahmed Servet, 1894, 6).

11 Göstergebilimsel dörtgen hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İlhami Sığırıcı, *Göstergebilim Uygulamaları* (Ankara: Seçkin, 2020), 87-91.

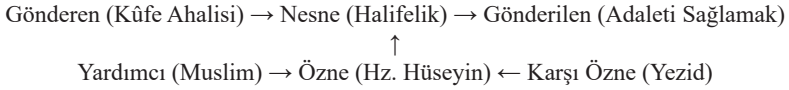


Yezid'in özne olduğu durumda metnin derin yapısında sadakatın göz ardı edildiği görülür, çünkü Yezid, hâkimiyeti elinde tutmak ister. Bu bakımdan Yezid, istemek kipindedir ve bu yoldan sadakati göz ardı ederek her şeyi göze alır ve hâkimiyeti asla kaybetmek istemez. Hz. Hüseyin'in öldürülmesine bile göz yumar. O hâlde Yezid'in anlatısı şu şekilde ifade edilebilir:

$\ddot{O}_1 \rightarrow (\ddot{O}_2 \cap N)$	\rightarrow	$\ddot{O}_1 \rightarrow (\ddot{O}_2 \cap N)$
Var Olan Durum		Ulaşılan Durum

Tablo 1: Yezid'in Anlatı İzlenesindeki Serüveni¹²

Görüldüğü üzere Yezid, sahip olduğu iktidarı kaybetmez ve anlatının sonunda da iktidarı elinde bulundurur. Bununla birlikte Yezid'in anlatısı dâhilinde Hz. Hüseyin'in karşı özne olarak konumlanması, kendi içerisinde başka bir anlatı izlenisini daha meydana getirir:



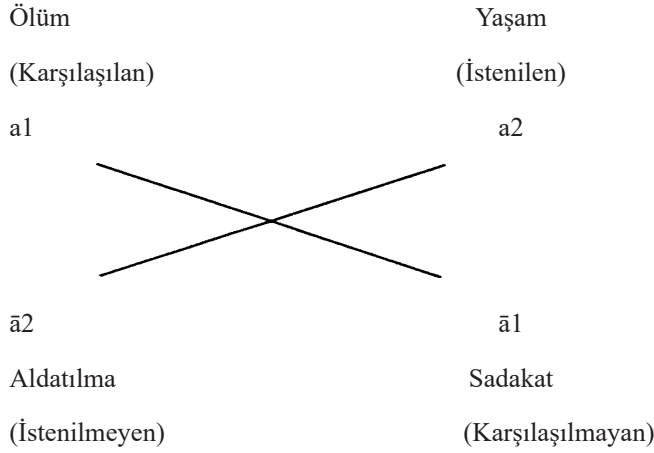
Kerbelâ Hadisesi yaşanmadan önce Kûfe Ahalisi'nin Hz. Hüseyin'i desteklediği ve davet ettiği bilinmektedir¹³. Böylece Kûfe Ahalisi Hz. Hüseyin'in özne olduğu durumda gönderen olarak konumlanır. Muslim ise Hz. Hüseyin tarafından Kûfe'ye gönderilir ve yardımcı eyleyen olarak anlatıda yer alır. Hz. Hüseyin'in amacı iktidara kavuşmaktan çok ahaliyi mutlu etmek ve adaleti sağlamaktır. Yezid ise Hz. Hüseyin'i tehlike olarak görür ve bu tehlikeyi büyümeden ortadan kaldırmak için onun biat etmesini ister. Muslim'in Hz. Hüseyin tarafından Kûfe'ye gönderildiği sırada hâkim Numan b. Beşir'dir. Numan b. Beşir'in zalim olmaması ve Hz. Hüseyin'in karşısında doğrudan cephe almaması görevden alınmasına ve yerine Ziyad'ın geçirilmesine sebep olur¹⁴. Böylece Yezid'in anlatısının dâhilinde Ziyad da yardımcı eyleyen

12 Kavramların açıklaması: Gönderen (\ddot{O}_1): İktidar Arzusu. Özne (\ddot{O}_2): Yezid). Nesne (N): Halifelik.

13 "Ettiler bir nice mektub u merâsil irsâl Hazrete biat için Kûfe'den erbâb-ı mehîn" (Ahmed Servet, 1894, 8).

14 "Kûfe'ye etti 'Abid ibn-i Ziyâdı hâkim Kıldı nu'mân-ı beşir 'azline dâir tedbir

olarak konumlanır. Hz. Hüseyin'in özne olduğu durumda metnin derin yapısı, göstergebilimsel dörtgen aracılığıyla şu şekilde gösterilebilir:



Hz. Hüseyin, Kûfe ahalsinin kendisine sadık olduğuna inanır ve bu yüzden kendi yaşamını ortaya koyar. Ancak Kûfe Ahalisi Hz. Hüseyin'in yanında olmaz ve ona sırtını çevirir¹⁵. Bunun sonucunda Hz. Hüseyin ve yanındakiler Kerbelâ'da kısıtılarak önce susuz bırakılır ve ardından katledilir¹⁶. İşte bu ölüm Kerbelâ Mersiyelerindeki anlatının temelini meydana getirir ve bu doğrultuda Hz. Hüseyin'in anlatısı şu şekilde ifade edilebilir:

$\ddot{O}_1 \rightarrow (\ddot{O}_2 \cup N)$	\rightarrow	$\ddot{O}_1 \rightarrow (\ddot{O}_2 \cup N)$
Var Olan Durum		Ulaşılan Durum

Tablo 2: Hz. Hüseyin'in Anlatı İzlenesindeki Serüveni¹⁷

Hz. Hüseyin'in özne olduğu durumda nesneye ulaşamadığı görülür, çünkü Kerbelâ Hadisesi, Kerbelâ Mersiyelerinin göndergesi olduğundan anlatının içeriği değiştirilmez. Yapısalcı bir bakış açısıyla burada ele alınan içeriğin işleyişi, Kerbelâ Mersiyelerinin tamamında görülür. Kerbelâ Mersiyelerinin yazınsal açıdan ayrışan yönü yukarıda üzerinde durulduğu gibi biçimde ve figüratif dil kullanımlarında ortaya çıkar, çünkü biçimde sözceleme öznesi Kerbelâ Hadisesi'ni yeniden yazarken göndergeyi “söz” düzlemine çeker ve sözcelerini bu doğrultuda oluşturur. Figüratif dil kullanımlarında da benzer durumu görmek mümkündür.

3. Nevha-i Dil'de Figüratif Dil Kullanımları

Biçembilimin ve göstergebilimin de metnin hem yüzey hem de derin yapısını ortaya koymak için üzerinde durduğu figüratif dil kullanımları, şiirsel gösterge

Bundan özge o zamân hâkim-i zâlim yok idi

Haber ile etmiş idi mülk-i 'Irak'ı teshir” (Ahmed Servet, 1894, 10)

15 “Bu yere da 'vet ile siz beni celb eylediniz

Şimdi gösterdiğiniz inkâr ile hep ru-yı 'itâb” (Ahmed Servet, 1894, 20).

16 “Kıydılar cân-ı Hüseyin'e o sipah-ı hun-hâr

Etiler hâke hemân cism-i latifin yeksân” (Ahmed Servet, 1894, 20).

17 Kavramların açıklaması: Gönderen (Ö₁): Kûfe Ahalisi. Özne (Ö₂): Hz. Hüseyin. Nesne (N): Halifelik.

kavramına gönderimde bulunur. Şiirsel gösterge kavramı en temel biçimiyle Riffaterre tarafından şu şekilde tanımlanır:

“Şiirsel gösterge, şiirin anlamı ile ilgili bir sözcük veya bir ifadedir. Bu uygunluk ya bir birey dil etmeni ya da bir sınıf etmenidir. Göstergenin şiirsel niteliği, içinde gözlemlendiği şiire özgüye, birey dil etmeni ile ilişkilidir. Şiirsel gösterge, şiirselliği, bağlam ne olursa olsun (elbette, bağlamın bir şiir olması koşuluyla) okuyucu tarafından tanınırsa/alınırsa bir sınıf etmenidir” (Riffaterre, 1978, 23).

Riffaterre tanımlamasında birey dil (ing. *Idiolect*)¹⁸ kavramını öne çıkarmıştır. Birey dil kavramı bu çalışmada da üzerinde durulduğu gibi Saussure’un söz kavramına gönderimde bulunur. Şiirsel gösterge dâhilinde birey dil kavramının öncelenmesi dilin özgün kullanımını gösterir. Göstergenin şiirsel niteliğinin şiire özgü olması birey dil etmeniyle açıklanır. Ancak bu etmen, okur/alımlayıcı tarafından şiir bağlamında alınırsa bir sınıf etmenine dönüşür. Bu dönüşüm gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki sonucunda gerçekleşir. Şiir çoğunlukla yananlamı esas aldığından bir gösteren birden fazla gösterilene gönderimde bulunur ve çoğu zaman anlambilimsel öncelemeye olanak sağlar. *Nevha-i Dil*’de ise şiirsel göstergeler, büyük oranda Divan şiiri estetiğine ve repertuarına bağlıdır. Anlatının Kerbelâ Mersiyesi olmasının da bunda payı büyüktür. Bu bakımdan *Nevha-i Dil*’de kullanılan figüratif dil kullanımları bir birey dil etmeninden çok sınıf etmeniyle açıklanabilir.

“*Beni yâ Rabb mey-i aşkın ile şeydâ eyle*
Dilimi zikr-i şehidân ile güyâ eyle” (Ahmed Servet, 1894, 3)

Alıntılanan bu dizede figüratif dil kullanımı, “mey-i aşkın” [aşkın şarabı] kullanımında görülür. Bu noktada Divan şiirinin imgeleminin ön planda olduğu açıktır. Nitekim “Aşk’ı Allah’a ulaşma yolu kabul eden tasavvuf ehli, bâdeyi de ruh coşkuluğu için bir araç olarak görür” (Pala, 2011, 52). Bu bakımdan aşkın şarabı Allah’a doğru bir eğilimi simgeler ki beyitte de “ya Rab” seslenmesi bunun açık örneğidir. Ek olarak ikinci dizede “dil” sözcüğü bir çiftleme¹⁹ meydana getirir. Burada dil hem organ hem lisan hem de Farsça gönül anlamıyla kullanılır ki bu da Divan şiiri imgeleminin bir parçasıdır. Böylece “dil” ve “mey-i aşkın” gösterenleri, gösterilen düzleminde çok anlamlı bir hale gelir. Söz konusu iki sözcüğün çok anlamlı olması “zikr-i şehidân” terkiibini anlam bakımından zenginleştirir. Şehitleri zikretmek/anlatmak anlamına gelen “zikr-i şehidân” terkiibi, Kerbelâ Mersiyelerinin temel anlatı unsuru olarak ortaya koyar. Böylece “dil”, “mey-i aşk” ve “zikr-i şehidân” anlambirincik düzleminde bir yerdeşlik meydana getirerek kavramsal koşutluk oluşturur ve Allah lafzı dâhilinde bütünleşirler.

“*Ey sabâ hâl-i dil-i zârımı bildir ki Hüseyin*
Ba’de-zin etmeye bu canibe izhâr u dâd” (Ahmed Servet, 1894, 11).

Yukarıdaki beyitte ilk olarak “sabâ” sözcüğü Divan şiirinin sınırları dâhilinde figüratif dil kullanımına örnek teşkil eder. Divan şiirinde sevgilinin kokusunu veya haberini âşğa taşıdığı düşünülen sabadan, burada Hz. Hüseyin’e haber götürmesi istenir. Şiirin öznesini hâl-i dil-i zâr (İnleyen gönlünün/dilinin hâli) ileten saba, dil bağlamında

18 Birey dil, “tek bir konuşurun dil dizgesinin, dil özelliklerinin tümü; dilin bireysel kullanımı ya da bireyin dil kullanımı” (İmer vd. 2019, 60) olarak tanımlanmaktadır.

19 Çiftleme, “bir sözcüğü hem öz, hem de eğretilmeli anlamda kullanma” (Vardar, 2002, 61) olarak tanımlanır.

yine bir çiftleme oluşturarak hem metne hem de şiir öznesinin duyuş biçimine gönderimde bulunur. Bu noktada Hz. Hüseyin sevgili olarak ifade edilirken şiirin öznesi aşık durumundadır. Benzer bir kullanıma şu dizelerde de rastlamak mümkündür:

*“O gece eyler iken böyle musibetle güzâr
Etti âsâr-ı seher ruz-ı şehâdet izhâr” (Ahmed Servet, 1894, 18).*

Burada sabanın yerini seher almıştır, fakat iki sözcük de aynı gösterilene gönderimde bulunur. Sabadan Hz. Hüseyin’in Kûfe’ye gitmemesini dileyen şiirin öznesi burada seherin şehadet gününü haber verdiğini belirtir. Bundan dolayı şiirin öznesi, Hz. Hüseyin’in Kûfe’ye gelmemesini bu şekilde diler. Nitekim Hz. Hüseyin Kûfe’ye gelişinde yaşayacakları şiirin öznesi tarafından şu şekilde ifade edilir:

*“Cânib-i Kûfe’ye ‘azm eyleme ey tâir-i kuds
Seni sayd etmeğe her canibe kurmuşlar dâm” (Ahmed Servet, 1894, 13).*

Bu beyitte “tâir-i kuds” terkibi figüratif dil kullanımını oluşturur. Kutsal kuş şeklinde anlaşılabilecek bu terkip beyit dâhilinde Hz. Hüseyin’in göstereni olarak bir eğretileme meydana getirir. Ancak bu eğretilemenin meydana getirilmesindeki sebeplerden biri ehl-i beyt sevgisini ifade etmek ve Hz. Muhammed’in soyunu kutsamaktır. Bu yüzden söz konusu terkip, sıradan bir eğretileme olmaktan çıkar ve bir yükseliş simgesi²⁰ hâline getirilir. Metin içerisinde sıklıkla yinelenen “hür” sözcüğünü de bu bağlamda anlamlandırmak yerinde olur. Bununla birlikte Hz. Hüseyin’in kutsal bir kuşa benzetilmesi, ona kurulan tuzaklara ve göreceği hunharca şiddete gönderimde bulunur. Yine benzer bir kullanıma şu şekilde rastlanır:

*“Vakt-i hicr erdi vedâ’ eyleyelim ey dostlar
‘Arşı seyr eymeğe cân-ı mürği çün açtı şehper” (Ahmed Servet, 1894, 16).*

Bu beyitte dikkati çeken “cân-ı mürğ” terkidir. Kuşun canı şeklinde anlaşılabilecek bu terkinin de gösterileni Hz. Hüseyin’dir. Hz. Hüseyin’in Kûfe’ye gidişi ölümlü sonuçlandığından ve Hz. Hüseyin bir yükseliş imgesi şeklinde şiirleştirildiğinden bu terkip tercih edilmiştir. Bu yüzden Hz. Hüseyin’in Kûfe’ye gidişi arşa doğru bir kanat çırpıştır. Bu yüzden “arş”, “can-ı mürğ” ve “şehper” göstergeleri kendi aralarında kutsal anlambirimciği bağlamında bir yerdeşlik oluşturmuştur. Bununla birlikte yaşanan elim olayı dile getirmek için Kerbelâ Mersiyelerinin çoğunda divan şiiri sınırlarına bağlı kalınarak abartmaya başvurulur:

*“Ol kadar eyledi rikkat ile kim âh u enin
Kaldı hayrette duyup âhını sükkân-ı zemin (Ahmed Servet, 1894, 18)
(...)
Ol kadar mâtem edip eylediler âh u bekâ
Oldu çün nevhaları velvele-endâz semâ” (Ahmed Servet, 1894, 29).*

Kerbelâ Hadisesi sırasında edilen “ah u enîn”ler yeryüzünün her tarafına ulaşır ve herkesi hayrete düşürür. Bu yüzden Kerbelâ büyük bir matemin simgesi olarak Türk edebiyatında da yerini alır. Bununla birlikte bu inlemeler yalnızca yeryüzünü değil bütün semayı kaplar. Böylece Kerbelâ Hadisesi’nin İslam tarihinde yarattığı etkiye gönderimde bulunulur.

20 Gilbert Durand’ın görüşlerine göre yükseliş simgeleri, devingen imgeler içermesiyle genellikle olumlu değerlerle yüklenir (Aktulum, 2021, 411). Tâir-i kuds bu bağlamda yüklediği olumlu değerle bir yükseliş simgesi olarak değerlendirilebilir.

Son olarak üzerinde durulduğu gibi Hz. Hüseyin ve yol arkadaşlarının Kerbelâ'da susuz bırakılması ve ardından şehit edilmeleri "su" sözcüğünü imgeleştirir. Bu su bir arınmaya da gönderimde bulunur.²¹ Bachelard'ın belirttiği gibi "arılık temel değerlendirme ulamlarından biridir" (Bachelard, 2006, 150). Arılığın temel değerlendirme ulamlarından biri oluşu Kerbelâ Mersiyelerinde su ile anlatılır:

*"Bir içim suya tahassür ile ol teşne-lebin
Ten-i pâkinde nice çeşmeler oldu peydâ (Ahmed Servet, 1894, 26)
(...)
Kerbelâ teşnelerin yâd eyler her subh u mesâ
Okuya mümin olan ruh-ı Hüseyin'e rahmet" (Ahmed Servet, 1894, 31).*

Hz. Hüseyin ve yol arkadaşlarının bir içim suya hasret oluşu hadisenin yıkıcılığını daha da artırır. Onların bir içim suya hasret oluşuna ve öldürülüşüne ağlayanlar ise gözyaşları aracılığıyla bir arınmayı ifade ederler. Biçem-anlam ilişkisinde de üzerinde durulduğu gibi bu hadise için gözyaşı dökenler Allah'ın lütfuna nail olacaklardır. Yukarıdaki beyitlerde de arınma bağlamında böyle bir özdeşim kurulur. İşte bir içim suya hasret olan, hunharca katledilen Hz. Hüseyin'in çektiği ıstıraba eşlik etmek arınmanın ifadesidir.

Sonuç

Kerbelâ Mersiyeleri, Kerbelâ Hadisesi'ni gönderge olarak ele alır ve bu hadiseyi şiirleştirir. Bu bağlamda hadisenin yaşanmasında rol oynayan pek çok kişi şiirlere konu olur. Söz konusu durum biçem-anlam ilişkisini doğrudan etkiler, çünkü göndergenin şiirde öncelenmesi ve Kerbelâ Mersiyelerinin hadiseyi anma amacıyla yazılması dil kullanımında belirleyici olur. Bu yüzden hadiseyi ele alan şiirlerde dilin göndergesel işlevi öne çıkar. Ancak şiirin kendine özgü bir dili olması dilin anlatım ve şiirsel işlevinin de metin düzleminde yer almasına olanak tanır. Çalışmada incelenen *Nevha-i Dil'e* bakıldığında da aynı durum gözlemlenir. Metnin ilk iki bendi, esin kaynağı olarak Allah'ı gösterir ve Allah'a olan şükürlerle doludur. Bu noktada biçem-anlam ilişkisi dilin işlevlerini bağlamında özellikle ek yinelemelerinde öne çıkar. Birinci tekil kişi ekinin kullanım sıklığı artar. Hadisenin aktarıldığı bentlerde ise dilin göndergesel işlevi öne çıkarıldığı üçüncü tekil kişi dikkati çeker. Böylece biçem-anlam arasındaki ilişki somutlaşmış olur. Söz konusu somutlaşma içeriğin işleyişinde de devam ettirilir.

İçeriğin işleyişi bağlamında gönderge olarak seçilen Kerbelâ Hadisesi, doğrudan aktarılmak istenir. Bu bağlamda Yezid ve Hz. Hüseyin anlatı dâhilinde özne olarak belirirler. Yezid ve Hz. Hüseyin'in özne olarak belirmesi anlatı dâhilinde birbirlerinin karşı özneleri şeklinde konumlandırılmasına neden olur. Yezid'in ele geçirdiği iktidarı kaybetmeme arzusu ve Hz. Hüseyin'in aldatılması elim hadisenin gerçekleşmesine neden olur. Nitekim bu hadise yapısalcı bir düzlemde incelendiğinde Kerbelâ Mersiyeleri arasında içerik düzlemi bağlamında bağ kurulabilir.

21 Bu noktada Kerbelâ Mersiyelerinin psikolojik işlevinden de söz edilebilir. Aristoteles Poetika'sında katharsisi tragedyanın ödevi olarak gösterir. Tragedya acıma ve korku duyguları uyandırarak ruhu tutkularından temizleyecektir (Aristoteles, 1987, 22). Kerbelâ Mersiyelerinin de bir noktada olayı anmak ve hatırlamak amacıyla olduğu için böyle bir işleve sahip olduğu düşünülebilir. Fuzuli'den yapılan alımtıda da bu durumun açık bir şekilde görüldüğü söylenebilir. Şiirler tarafından muharrem ayının onuncu gününde yapılan matem törenleri de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Metnin derin yapısını daha anlaşılır kılmak adına şiir özelinde figüratif dil kullanımlarını incelemek metnin estetik yönünün de ortaya konulmasını sağlar. Üzerinde durulduğu gibi *Nevha-i Dil*, doğrudan hadiseyi aktarmak ve hadiseyi anarak bir arınma ifade eden şiirlerden biridir. Bu yüzden metinde yer alan figüratif dil kullanımları divan şiiri imgelemine bağlı olduğu gibi çok da özgün değildir. Bu noktada kabul etmek gerekir ki *Nevha-i Dil*, yazınsal açıdan zayıf bir metindir. Bir şiirin yazınsal açıdan kuvvetli olup olmadığını ve derin yapısında neleri imlediği ortaya koymak için incelenen figüratif dil kullanımları aracılığıyla bu durum saptanmıştır. Yine de *Nevha-i Dil* adlı eserin varlığı tespit edilmiş ve metnin Kerbelâ Mersiyeleri arasındaki yeri ortaya konulmuştur.

Kaynaklar/References

- Ahmed Servet. *Nevha-i Dil*. İstanbul: Kitabçı Kasbar, 1894.
- Aksan, Doğan. *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2016.
- Aktulum, Kubilay. *İmgelem Çözümlemesine Giriş*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2021.
- Aktulum, Kubilay. *Metinlerarasılık/Göstergelerarasılık*. Ankara: Kanguru Yayınları, 2011.
- Aristoteles. *Poetika*. çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
- Bachelard, Gaston. *Su ve Düşler Maddenin İmgelemi Üzerine Deneme*. çev. Olcay Kunal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Baki, Zeynep Safiye. “Selâmî, Abdüsselam”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 12 Eylül 2022. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/selami-abdusselam>
- Barthes, Roland. *Göstergebilimsel Serüven*. çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.
- Bayrav, Süheyla. *Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi*. İstanbul: Multilingual, 1999.
- Çakır, Emine. “Servet Beybaba, Ahmed Tevfik”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 10 Eylül 2022. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/servet-beybaba-ahmed-tevfik>
- Engin, Refik.-Sarı, Osman.-Eren, Senem Suna. “Rumeli’de Bir Bektaşî Babası: Mehmet Tevfik Bey Baba”, *Edeb Erkan*, Sayı 1, ss. 35-76, 2022. <https://doi.org/10.59402/EE001202202>
- Eziler Kıran, Ayşe ve Kıran, Zeynel. *Yazınsal Okuma Süreçleri*. Ankara: Seçkin, 2011.
- Günay, Doğan V. *Göstergebilim Yazıları*. İstanbul: Multilingual, 2002.
- Güngör, Şeyma. “Maktel-i Hüseyin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 16 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maktel-i-huseyin>
- Güngör, Şeyma. *Fuzuli'nin Hadikatu's-Su'ada'sı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985.
- İmer, Kâmile vd. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Kıran, Zeynel ve Eziler Kıran, Ayşe. *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin, 2018.
- Kurtuluş, Rıza. “Kerbelâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kerbela#2>
- Levend, Agah Sırrı. *Divan Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Özünü, Ünsal. *Edebiyatta Dil Kullanımları*. Ankara: Doruk Yayıncılık, 1997.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- Rifat, Mehmet. *Açıklamalı Göstergebilim Sözlüğü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Riffaterre, Michael. *Semiotics of Poetry*. Bloomington: Indiana Universtiy Press, 1978.

- Salcı, Vahit Lütfi. "Hürmüz Hamım". *Damla* 54 (1949), 54-55.
- Salcı, Vahit Lütfi. "Kırklareli Tevfik Bey Baba". *Halk Bilgisi Haberleri Mecmuası* 6/62 (1936), 81-85.
- Salcı, Vahit Lütfi. "Servet Bey Baba". *Halk Bilgisi Haberleri* 7/81 (1938), 200-204.
- Salcı, Vahit Lütfi. "Şair Tevfik Bey Baba ve Kurban Kabulü". *Halk Bilgisi Haberleri Mecmuası* 8/85 (1938), 1-11.
- Salcı, Vahit Lütfi. "Tevfik Bey Baba 2". *Damla* 56 (1949), 88-89.
- Salcı, Vahit Lütfi. "Tevfik Bey Baba". *Damla* 55 (1949), 74-75.
- Saussure, Ferdinand De. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.
- Sığırcı, İlhami. *Göstergebilim Uygulamaları*. Ankara: Seçkin, 2020.
- Todorov, Tzvetan. *Les Genres Du Discours*. Paris: Du Seuil, 1978.
- Turan, Taner. *1880-1895 Yılları Arasında Yayımlanmış Şiir Kitapları Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Vardar, Berke vd. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual, 2002.
- Yalçın, Mehmet. *Şiirin Ortak Paydası I*. İstanbul: İkaros Yayınları, 2010.

Ekler/Appendices

Ek 1: Metnin Transkripsiyonlu Yazı Çevrimi

Nevha-i Dil

*Beni yâ Rab mey-i 'aşkın ile şeydâ eyle
Dilimi zıkr-i şehidân ile gûyâ eyle*

*Bir tükenmez yola 'azm eylemişim bedrihasız
Kulunu vâsıl-ı ser-menzil-i i'lâ eyle*

*Sözümü şevkile mağbul-ı enâm et yâ Rab
Eser-i hâmemi gencine-i ma'nâ eyle*

*İkilikten beni tevhidine işâl kılıp
Cümle gönlümde olan varlığı yağma eyle*

*Âl ü evlâd-ı Resûle beni kıl bende-i hâs
Bu ten-i mürdeyi lütfun ile ihyâ eyle*

*Eser-i 'âtıfetin hamd ederim yâ Mennân
Kıldı bu çâkeri müstağrağ baħr-ı ihsân*

*Cân u dilden ederim şevk ile tâ rûz-ı kıyâmet
Hazret-i Ahmed-i Muħtar'a şalât ile selâm*

*Haydar u Fâtma sıbteyni gönülden severim
Çaryârın kuluyum çâker-i aşhâb-ı kirâm*

*Hamse-i âl-i 'abâ hürmetine 'afv eyle
Cümle 'işyânımı ey kâbil-i hâcât-ı enâm*

Çâkerin hâk-i mezellethe birağma meded et
Eyle mağrûn der-şâh-ı şehîdân-ı 'ızam

Kerbelâ vağ'asını yazmağa kıldım cür'et
Eyle lütfun ile yâ Rab anı mevşûl-i hitâm

Edecek bâr-geh-i 'izzetine 'arz-ı niyâz
Eyledim yazmağa hâl-i şühedâyı âğâz

Bu muharremde hadika okur iken tenhâ
Oldu bu çâkere ilhâm-ı Hüdâ râh-nümâ

İtti hâz eyleyerek çün o kitâbı mehâz
İktibâs eyledim andan nice dürlü ma'nâ

Şerh edip hâlini mazlum Hüseyin-i pâkin
Kerbelâ vağ'asın icmâl ile kıldım inşâ

Nâm-ı manzumeyi tesmiye edip "Nevha-i Dil"
Eyledim bezm-i muhibbân-ı Hüseyin'e ihdâ

Çâkalem 'afv eyle ıslâh edeler noğşânın
Vâr ise zerre kadar koymayalar sehv ü haşâ

Eyledim rûşen-i 'ibârât ile sebt ü tahrir
Edeyim dinle hemân hâl-i Hüseyin'i takrir

Hazret-i fahr-ı cihân vermiş idi böyle haber
Kerbelâ'da gözümün nuru şehâdetle gider

Dağ urup sinesine rikâat ile ağlar idi
Bu sühan etmiş idi Hazret-i Zehrâ'ya eser

Çâkalbi mahzun olup ol rütbe ki bîhûş oldu
Bir zaman kâdir-i nuğk olmadı ol kân-ı güher

Dedi mahdum-ı ciğer-pârem için yâ ibeti
Hürmet ü ta'ziyye ol günde 'aceb kimler eder

Ümmet-i muhlişimiz gam-ı yeme ya Fatma kim
Her sene mâtem edip yandıralar cân u ciğer

Şarılıp gûşe-i dâmân-ı Resulullah'a
Şabr ile kıldı tevekkül yaradan Allah'a

Şâm ahâlisi olup tâbi-i ehl-i 'işyân
Ettiler emr-i Yezid ile ser-â-ser tuğyân

Yazdı bir nâme Velid'e o Yezid-i gaddâr
Bi'atım al ki sakın verme Hüseyin'e meydân

Girmeyip dâire-i biata eylerse 'inâd
Dedi katl eyle hemân etme taallül bir an

Nâme sırrı olacak şâh-ı enâma ma'lûm
Dedi hâşâ ki olam tabi'âl-i Sufyân

Bana mevrûs iken taht-ı hilâfet el-hak
Ana biatle reh-i dîne getirmem noğşân

Ravza-i hazrete ol hiddet ile oldu revân
Kıldı hâl-i dilini ağlayarak şerh ü beyân

Dedi ey cedd-i ma'âli kâderim kavm-i bigât
Bana göstermediler râhat ile rû-yı hayât

Sâye-i rif'atini bunda penâh etmişiken
Bî-vefâlar bana hiç vermedi temkin ü sebât

Bir nice düşmen-i din katlime ahenk etmiş
Sana geldim amân ey şâfi'-i yevmü'l-araşât

O gece hayret ile nevha vü tehliil ederek
Okudu şubha değin rûh-ı Resul'e şalavât

Bad'-ı ezân oldu varıp şem'-i mezâr-ı Zehrâ
Yanarak 'arz-ı derûn etti o 'âli derecât

Dedi ey vâlide geldim ki vedâ' eyleyeyim
Bana zâlimlerin ettiklerini söyleyeyim

Edecek anda dahî resm-i vedâ'ı itmâm
Hâne-i rif'atına sür'at ile kıldı hırâm

'Âzim-i şavb Hicaz olduğunu cem' ederek
Ehl-i beyti ile evlatlarına verdi peyâm

Kendi evlâd-ı ahabab-ı hümâyunu ile
'Azim-ı râh eyledi ol kible-i aşhâb-ı kirâm

Hâsıl kat'-i menâzil ü merâhil ederek
Erdi çün Mekke'ye ikbâl ile ol şâh-ı enâm

Mekke eşrâfi çıkıp cümlesi istikbâle
Kesb-i feyz etti kudûmuyla cemî'-i aqvâm

O melek hilkati i'zâz ile eşrâf-ı Hicâz
Aldılar şehre hemân eyleyerek 'arz-ı niyâz

O şehinşâh olacak Mekke'de çün şadr-nişîn
Bir zaman olmuş idi ta'na-ı düşmenden emin

*Ettiler bir nice mektub u merâsil irsâl
Hazrete biat için Kûfe'den erbâb-ı mühîn*

*İktidâmız sanadır gayre değildir ne ola
Pîşvâ olsa bize sen gibi bir ehl-i yakîn*

*Kademin hâkine cân baş fedayız kılsan
Bizi teşrif eyle reşk-aver-i firdevs-i berrin*

*Olacak hazrete bu tarz ile çün 'arz-ı niyâz
Eyledi Müslim'i bu emre mübâşir ta'yin*

*Dedi var anlara bizden daği kıl 'arz-ı selâm
Müteâkıb geliyor ol şeh-i aşhâb-ı kirâm*

*Hazret-i Müslim icâzetle olup râhe revân
Açtı hicr ateşi şadrında anın dâğ-ı nihân*

*Bir daği hazrete aya ki mülâkât naşib
Olacak mı deyü hayret ile eylerdi fiğân*

*Zâr zâr ağlar idi tayy-ı merâhil ederek
Yetti pâyâna sefer bir gün olup Kûfe 'ayân*

*Dâr-ı Muhtâr'a nüzul eyledi mihmân oldu
Geldiler bi'ata eşrâf u ekâbir yeksân*

*Yapışıp dest-i irâdât ile bi'at etti
On sekiz bin kişi dâmân-ı 'ağil'e ol an*

*Sıdk u ihlâsını bu taifenin şâh-ı enâm
Nâme-i Müslim ile eyledi tefhim tamâm*

*Ol zamân hâkim idi Kûfe'de Nu'mân Beşir
Müslim'in geldiğine bi'at için oldu habîr*

*İttifâk ile yazıp Şâm'a Yezid'e nâme
Mâcerâyı ne ise eyledi bir bir takrîr*

*Kûfe'ye etti 'Ubeyd İbn-i Ziyâd'ı hâkim
Kıldı Nu'mân Beşir 'azline dâir tedbir*

*Bundan özge o zaman hâkim-i zâlim yok idi
Cebr ile etmiş idi mülk-i 'Irak'ı teşhîr*

*Kûfe eşrâfını cem' eyledi hep meclisine
Cümleye şetm iderek eyledi bî-had tekdir*

*Müslim'i hânesine gizlediği oldu bedîd
Etti me'lun o zamân zulm ile Hani'yi şehid*

Ateş-i harb o gün iki taraf oldu ziyâd
Aktı seylâb-ı belâ gibi dem-i ehl-i fesâd

Kûfe halkında ezel kâbil-i imân yok idi
Oldular münhezimen tabi '-i erbâb-ı 'inâd

Kaldı meydanda o şehbâz-ı vilâyet tenhâ
Katline tîğ çekip kavm-i 'Ubeyd İbn-i Ziyâd

Kimseler yetmedi feryâdına ol mazlumun
Cânib-i kıbleye yüz tuttu edip istimdâd

Ey şabâ hâl-i dil-i zârımı bildir ki Hüseyin
Ba'de-zin etmeye bu canibe izhâr u dâd

Za'ifden düştü yere böyle ederken âvâz
'Arşa etti o zamân tâir-i ruhu pervâz

İki evlâdını ol zât-ı ma'âli 'unvân
Bile almıştı meğer Kûfe'ye olduk da revân

Birinin nâmı Muhammed biri İbrahim idi
Nâ-şüküfte iki gönca-i gülzâr-ı cinân

Anları hânesine almış idi bir hâtun
Nân u ni'met verip eyler idi bir yerde nihân

Vardı bir zevci hem ol Şâliha'nın hâris-i nâm
Çün o nevrlerin ardınca olurdu pûyân

İltifatına olup İbn-i Ziyâd'ın mağbun
Etti mel'un avları küşte-i tîğ-i 'udvân

Kim ki bu hâdiseyi yâd ile giryân olmaz
Şühbesiz ol kişide din ile imân olmaz

Müslim ol gün ki buyurmuş idi 'uqbâya güzer
İttifâk etmiş İmâm-zâde daği 'azm-i sefer

Şarılıp dâmenine şevkile eşrâf-ı Hicâz
Dediler Kûfe'ye 'azm eyleme ey kân-ı güher

Pederin daği varup anda giriftâr oldu
Nice bin türlü beliyâyâ emân ile hâzer

Dedi ol canibe 'azm etmemek olmaz hâşâ
Müselmânlar bize hüccet ile şevk-i 'arz eyler

Oldu bir vaqt-i seher Kûfe diyarına revân
Mekke'den bir nice eşrâf ile ol nur-ı başar

*Hâne-i Kabe urup âh ederek bağına taş
Çeşm-i zemzenden o dem aştı heman kan ile yaş*

*Nâgehân yolda erip şâh-ı enâma bu peyâm
Müslim 'i Kûfe 'de katl eylediler leşker-i Şâm*

*Cânib-i Kûfe 'ye 'azm eyleme ey tâir-i kuds
Seni şayd etmeğe her canibe kırmuşlar dâm*

*Erişince bu haber çünkü o 'âli câha
Oldular garğa-i deryâ-yı gümüm u âlâm*

*Kûfe 'nin 'askeri ol buğ'ayı şarmıştı meğer
Bulmadı andan öte râh-ı gürûh-ı İslâm*

*Bu tereddüd ile pâyâna yetip hükmi-i sefer
Kerbelâ 'arşasına eylediler nişb-i huyâm*

*Hâke başdık da ayağın dedi şâh-ı şühedâ
Biliniz işte budur arşa-i kerb u belâ*

*Şehr-i bânuya dedi ey gül-i gülzâr-ı vefâ
Mahveder zevrak-ı ümmîdi bu girdâb-ı fenâ*

*Ten-i mecrûh ile gördük de bu mevzu'da beni
Düşmene karşı şağın etmeyesiz vâveylâ*

*Kılmayın nevha giribânınızı çâk ederek
Ki olmaya bâis-i tezyid-i sürur-ı a'dâ*

*Ümmügülsüm 'e dahi eyleyerek 'atf-ı nigâh
Ayıttı tekrarına işbu veşâyâ-yı edâ*

*Ehl-i beytin bu haber bağırı püryân etti
Cümlesi rikât ile eylediler âh u bükâ*

*Dedi şabr eyleyiniz böyle imiş çün takdir
Ne kadar sa'y-ı belîğ eylesen olmaz tağyir*

*Kerbelâ buğ'asına çünkü Yezid-i gaddâr
Şâhı katl etmeğe çekmişti sipâh-ı hunhâr*

*Ehl-i imândan etmişti Fırat'ı mesdud
İbn-i Sa'd idi o leşkerde sipâh-sâlâr*

*Cünd-i İslâm 'da olmuştu taatın peydâ
Ateş-i hasrete yanmıştı sagâr ile kibâr*

*Dokuzuncu gün idi Şehr-i Muharrem 'de hemân
Kâr-ı zâr etmeğe vermiştiler ol günde karar*

Nâle-i nây u nefir 'âleme dehşet şaldı
Rezme 'azm ettiler ol demde o kavm-i cabbâr

Aldı ferzend-i Nebi ol şeb 'adudan mühlet
Oldu meşğul-i 'ibâdet o esir-i ğurbet

Cem' olup bir yere tehliil ile ta şubha kadar
İştigâl eyledi ol vâkıf-ı esrâr-ı kader

'Arşa erdi o gece şavt-ı inâs ile zükûr
Kıldılar nevha vü tesbih ü dua ta-be-seher

Çekti şiven-geh-i zulmâta üzek şâh-ı nücum
Mateme girdi o şeb-i hayret ile kûrş-ı kamer

Dest urup dâmen-i hürşide mesihâ o gece
Men' ederdı ki şulu 'ıyla cihân bulmaya fer

O gece kisve-i mâtemle 'urus-ı âlem
Sinesin çâk ile 'arz eyledi ğam ile keder

Pür-melâl idi o şeb sâkin arz ile semâ
Ğayri bir hâl idi ol gecede hâl-i dünya

Erdi dehşet ile bir şavt-ı semâdan o zaman
Verdi hengâm-ı şehadetten o âvâz-ı nişân

Ol şadâ Hazret-i Gülsüm'ü şalıp efkâra
Oldu hayret ile mevâ-yı imâma pûyân

Dedi ey dâder-i âli kaderim mesmu'un
'Acabâ oldu mu ol bang-ı hazin ü nâlân

Dedi hemşiresine lutufla ol şâh-ı belı
Oldu hâlâ bu gece vâķ'ada cedm-i 'ayân

Bana tebşir ile peygâm-ı şehâdet verdi
Dedi teşrifine sükkân-ı semâ hep nigerân

Bu peyâmı deyip ol şâh-ı serir-i 'azamet
Eyledi nezdine evlâd u 'iyâlin da 'vet

Ederek her birine dide-i şefkatle nazar
Bir hîtâb eyledi ol zübde-i evlâd-ı beşer

Vâkt-i hicr erdi vedâ' eyleyelim ey dostlar
'Arşı seyr eymeĝe cân-ı mürĝi çün açtı şehper

Nice ihmâl edeyim mülk-i beķâ 'azminde
Şâm-ı ömrüm ki benim eyledi izhâr-ı seher

Şevk-i teşrifime yanmakta cenâb-ı Zehra
Muntazır lezzet-i didârım için peygamber

Anları rıkkat ile bağına baştı bir bir
Dem-i hicrânda ol buhl-ı cenâb-ı Haydar

Nâr-ı firkatle yanıp ol gül-i gülzâr-ı vefâ
Kıldı bu vechle çün emr-i vedâ'ı icrâ

Şehr-i bânu ederek bir tarafında eyvah
Yakasın çâk kılıp firkat ile nâle vü âh

Dâr-ı ğurbette nolur hâli bu dil-teşnelerin
Derdiğim cümleye ey sâye-i ikbâli penâh

Yedd-i a'dâya bu şehzâdeleri zâr u yetim
Bırakıp olmasın 'âzim-i dergâh-ı ilah

Hicr-i dost bir tarafa bir yana kahr-ı ğurbet
Kimseler olmayalar bencileyin baht-ı siyâh

Bu emânetleri cânâ kime teslim ettin
Diyerek şâhdan eylerdi sual ol yüzü mâh

Ol kadar eyledi rıkkat ile kim âh u enin
Kaldı hayrette duyup âhını sükkân-ı zemin

Ümmüğülsüm daği bir yandan edip vâveylâ
Sinesin çâk edip eylerdi bu vechile nidâ

Bana manend-i hazin olmaya yâ Rab kimse
Çekmeye bencileyin kimseler endüh u cefâ

Derdi ey şem'-i vilâyet ki nedir bunca bize
Birbirin zulmile taķib eden bunca belâ

Bâis-i tesliyyet oldum da hüsn idi bize
Ravza-i cennete olduk da revân şîr-i Hüdâ

Senden özge 'acabâ mahremimiz kimler olup
Kim olur hâtır-ı virâne teselli-bahşâ

O gece eyler iken böyle muşibetle güzâr
Etti âsâr-ı seher ruz-ı şehâdet izhâr

Şâh-ı din etti harem-gâhdan ol demde harâm
Kıldı tedîye için farz-ı ilahiye kıyâm

Yani icrâ-yı şalât üzere teyemmüm kıldı
Oldu meşğul cemâ'atle namaza o hümmâm

Henüz encâma resid olmadan işğâl-i namaz
Bulmamışken daği evrâd-ı dua hadd ü hitâm

Cânib-i hışmdan ol demde kopup gülğuleler
Rezme 'azm eylediler leşker-i Kûfe ile Şâm

Kerbelâ deştine binlerce 'alemler yürütüp
Anda gösterdiler evlâd-ı Resul üzere zihâm

Cünd-i İslam daği kıldı icâret-i hâsıl
Oldular Hağ diyerek 'arşa-i rezme vâsıl

Dergeh-i Hağ'a yüzün sürdü o pakize hişâl
Etmeyip zerre kadar kesret-i a'dâya hayâl

Beline çekti hemân tiğ-i Resulullah'ı
Daği destâr u ridâsın giyinip balâ-celâl

Zü'l-cenâh-ı esbine ikbâl ile oldu râkib
O imam İbn-i İmam etmek için ceng ü cidâl

Verdi râyât-ı zafer ayeti 'Abbas eline
Düzdüler şaflarını heyet-i eşrâf-ı ricâl

Du- taraftan olacak çünkü müretteb şaff-ı harb
Oldu temyiz-i mecâz ile hağikat fi'l-hal

Kendi bizzat celâdet ile ol şâh-vâr
Etti müminlerin imân gibi kalbinde karar

Şaff-ı a'dâya muğâbil durup ol feyz-meâb
Kıldı ol fırka-i gümraha şalâbetle hitâb

Dedi ben gonce-i zehrâ-yı betülüm ki Hüdâ
Şân-ı ecdadıma ta'zim ile gönderdi kitâb

Bu yere da'vet ile siz beni celb eylediniz
Şimdi gösterdiğiniz inkâr ile hep ru-yı 'itâb

Bana bu mertebe gâdr etme nedendir âyâ
Yohsa gelmez mi fikrinize yarın ruz-ı 'azâb

Nuşh u pend etmeyip ol seng-i dilâne tesir
Ettiler tîr-i revân hariç ez-hadd u hisâb

Şaff-be-şaf oldu yegirmi iki bin ceş-i pelîd
Ehl-i imân daği yetmiş iki merd-i sa'id

Bu sühan eyledi hür İbn-i Yezid'e tesir
Oldu tekbir ederek 'âzam-ı dergâh-ı emir

İlticâ eyledi dergâh-ı imâm ol an
Sürdü dâmân-ı Hüseyin'e yüzün ol pâk-i zamir

Dedi 'işyâna günâh eyleyip ikdâm ettim
Bilmedim böyle isâet ede bu kavm-i şerir

Emân ey kâbil-i hâcât budur me'mülüm
Lutfla 'afv oluna eylediğim cürm-i kesir

Dedi meftûhdur dergeh-i ihsân ey hür
İtizâr ehline her dem o şeh-i 'arş-ı serir

Cezm edince kerem şâhı o merd-i bî-yâk
Oldu hiddetle hemân âteş hâr u hâşâk

İzn alıp şâhdan i'zâz ile ol merd-i gayûr
Buldu tiğiyle hemân rahneler erbâb-ı fücür

Berk-i şimşiri ile yandı süfuf-ı a'dâ
Aktı seylâb-ı belâ gibi dem-i ehl-i gurur

Erdi hatiften o dem gûşuna nageh bir şavt
Müjde-i câm-ı şehâdet idi kim buldu sürur

Muntazırdır dem-i teşrifine ey hür cehd et
Nigerândır yoluna dide-i gülman ile hür

'Arşa-i rezmi edip işbu beşâret ile teng
Harbden buldu kemâl ile teni za'fû fütur

Eder günü deyü bir şayha urup etti nidâ
Hızr-veş erdi o dem yanına şâh u şühedâ

Aldı hürü hemân ol mâh-ı sipihr-i devlet
Hayme-gâha anı naql etmeğe kıldı himmet

Oldu mu bütûn 'aceb kalb-i şerifin râzı
Diye ol hâlet ile etti suâle cüret

Ederek hâsılı tahşil rızâ-yı gâli
Eyledi câm-ı şehâdetle behište rihlet

Leşker-i şâhdan o gün geçmiş idi rub'-ı nehâr
Nice ceng-âver olup vâsıl-ı bâğ-ı cennet

Her biri fart-ı şecâ'at ile ettik de güzâr
Ehl-i beyt erlerine geldi o demde nevbet

Murtazá ile cenâb-ı hüsnün cünd-i Yezid
Doğuz evladını bu ma'rekede kıldı şehid

İki evlâdını şâh-ı şühedânın devrân
Birisi gonce iken biri açılmış reyhân

Etti müstağrak deryâ-yı belâ-leb-teşne
Ehl-i beytin ciğerin kıldı bu ateş püryân

Müslim'in daği ciğer-pâreleri üç nevres
Oldular her birisi nâvek-i a'dâya nişân

Üç nefer oğlu daği Ca'fer-i Tayyar'ın âh
Oldular cânib-i Firdevs'e şehâdetle revân

Ûsım İbn-i Hasan ol cümle için amma
Hüsni ile olmuş idi şem'-i şebistân cihân

Görecek dâder ü a'mâmını hâke yeksân
Hasret-i câm-ı şehâdet ile oldu yâ geren

Rezme 'azm ettiği dem ol meh-i erbâb-ı yakın
Ağladı rikâat ile dâde-i sükkân-ı zemin

Gül-i gülzâr-ı hüsni idi o verd-i tâze
Pederi râyihâsı vâri idi zülfünde hemin

Duğter-i hazret-i şâh-ı şühedâdan çünkü
Nâmzed olmuş idi hem ana bir dürr-i semin

Ûsım'ı aldı harem-gâha cenâb-ı şühedâ
Kıldı şehzâdenin ihzârına fermân-ı Mübin

Giydirip ol gül-i ra'nâya 'urus-âne libâs
Oldu çün birbirine vâşıl iki mâh-ı cebin

Kâsım olmuşken o pâkize cemâle hayrân
Kendüye cânib-i a'dâdan okundu meydân

Gûş edince bunu a'dâdan o ferhinde cemâl
Tiğini çekti hemân eyleyerek kaşd-ı kıtâl

Ehl-i beyt ol gül-i bağ-ı edebi men' ederek
Tuttular dâmenini ettiler izhâr-ı melâl

Çün vedâ' eyledi hayretle 'urusa nâ-gâh
Dermeden gonce-i maşşudu o nâ-kâm-ı vişâl

'Azim-ı rezim etti hemân şa'sa'a-i tiğinden
Düştü a'da şafına şâ'ika-i izmihlâl

Rahneler buldu hücumuyla sipâh-ı a'dâ
Tiğini urduğça celâdetle o pakiz-i hişâl

Zahm-dâr etti ten-i pâkini peykân-ı belâ
Düştü âhir yere ol gülbin-i bâğ-ı şühedâ

Eder günü deyü bir sayha urup etti nidâ
Üstüne yetti hemân hazret-i şâh-ı şühedâ

Hayme-gâha yetirip izz ile ol serv-i kıddi
Ehl-i beyt ol derece eylediler âh u bekâ

Cümlesi mâtem edip sinelerin çâk etti
Tutuşup yandı bu şiven ile sükkân-ı semâ

Bir içim şuya taḥassür ile ol teşne-lebin
Ten-i pâkinde nice çeşmeler oldu peydâ

Hâk-ı hûnini o nur âyetinin vechinden
Pâk ederlerdi tebessümle olup dide-güşâ

Çeşm-i hayret ile her birisine kıldı nigâh
Cân verip eyledi dergâh-ı mu'allayı penâh

Geldi ol dem ki felek devr-i muḥâlişle hemân
Mîhr-i ümmidi ede hâk-i siyaha pinhân

Bâğ-ı Firdevs'e ne kim vâre ise merdân-ı Hüdâ
Oldular birbiri ardınca şehiden püyân

Harbe nevbet yitüp ol zübde-i nev'-i beşere
Nitekim geldi dem-i da'vet-i Hallâk-ı cihân

Ehl-i beytin çağırıp eyledi tekrâr-ı vedâ'
Terk edip cümlesini Hak'a hazin ü nâlân

Baştı çün rahş-ı hümayına sa'âdetle kadem
Cânib-i ma'rekeye sür'at ile oldu revân

Durdu a'dâya muḳâbil o kerim ü cevâd
Derd-i hicrânile bu şi'ri buyurdu inşâd

Ey olan tâbi'-i fermân-ı Yezid-i ḡaddâr
Sizde yok zerre kadar ḥayf-ı cenâb-ı ḳahhâr

Bunca müminleri dil-teşne şehid eylediniz
Kanı insâfınız ey ḳavm-i zulm u cabbâr

Beni bu canibe da'vet ile celb eylediniz
Naḳz-ı 'ahd eyleyerek şimdi edersiz inkâr

Çiğerin yakdınız etfâl ü nisânın bî-âb
Etmeyip fahr-ı risâlet ile Allah'dan 'âr

Geliniz ettiğiniz çevre peşimân olunuz
Olmadan şâhib-i 'işyân u günâh-ı bisyâr

Çünkü Hağ'dan utanıp etmediniz zerre hicâb
Ne verirsiniz yârın ecdadına mahşerde cevâb

İttifâken dediler şâha o kavm-i hussâd
Hiçbir vechle bizden olamazsın âzâd

İnkîyâd etmez isen emr-i Yezid'e şimdi
Katline lâ-hağ olur hükm-i Ubeyd İbn-i Ziyâd

Kıldı ol fırka-i gümrâha be-tekrâr hişâb
Geliniz ölmeyiniz bâni-i bünyâd-ı fesâd

Bu diyara beni celb eylediniz da'vet ile
Bunda ben gelmemişim etmek için ceng-i cihâd

Mâni'-i reh-güzerim olmayınız tâ varayım
Şorayım Şâm'a Yezid'e nedir esbâb-ı 'inâd

Bu naşihat daği ol kavm-i pelîde tesir
Etmeyip çekdiler ol şâha süyuf-ı şimir

Tiğini çekdi celâdet ile ol hayr-ı halef
Kıldı bir cümlede çok kimseleri mahv u telef

Tîr-i bârân ederek her yanadan kıldı gülüvv
Etti ol şâhı 'adu sehm-i belâhâya hedef

Ten-i pâkinde olup yetmiş iki çeşme revân
Yere düştü hemân ol mahzen-i esrâr-ı 'aref

Şimr-i zi'l-cevşen-i bed-bahtın elinden ahîr
Şerbet-i câm-ı şehâdet ile kesb etti şeref

Ehl-i beyitten o zamân çarha çıkıp âh u fiğân
Daği sükkân-ı semâ kıldı bu âhvâle esef

Ol kadar mâtem edip eylediler âh u bekâ
Oldu çün nevhaları velvele-endâz semâ

Nîzeler üzere verip re's-i şehidâna nizâm
Kaldı meydânda bî-ser cesed-i pâk-ı imâm

Dil-i püryânla etfâl ü nisâyı şadd-ı âh
Bindirip nâkalara ettiler 'azm-i reh-i Şam

Yettiler Şam'a o gün çünkü âhâli-i Dımışk
Şehrâyin edip etmiş idiler seyre kıyâm

*Ehl-i beyt ile berâberce cenâb-ı Zeynel
Şam'dan sonra Medine'ye dönüp kıldı hırâm*

*Çıktılar karşı âhâli-i Medine cümle
Ehl-i beyti görececek kisve-i mâtemde tamâm*

*Durdular kâfileye karşı hemân şeyh ile şâb
Kıldılar hüzn ile mâtem ederek böyle hitâb*

*Çanı ol şâh-ı kerem-kârınızı neylediniz
Bize i'lâm edin hünkârınızı neylediniz*

*Noldu mazlum Hüseyin İbn-i Cenâb-ı Zehrâ
Sâni-i Haydar-ı kerrârınızı neylediniz*

*Nice oldu iki güldeste-i gülzar-ı hüsn
Sünbül-i ravza-i ibrârınızı neylediniz*

*İki şehzâde-i neveste Hüseyin'e noldu
Zinet-i gülşeni ahyârınızı neylediniz*

*Kaplamış gird-i melâlet gül-i ruhsârınızı
Nettiniz neşe-i didârınızı neylediniz*

*Türbe-i hazrete yüz sürdüler andan nâ-gâh
Kıldılar hâl-i dil ızhâr ile âh-ı cân-gâh*

*Ey Resul-i du-cihân kıble-geh-i ehl-i 'ayân
Bize bîdâd ile gör netti sipih-i gerdân*

*Mübtelâ kıldı bizi bâdiye-i gurbette
Düşmen-i dîn muradınca edip vâh-ı devrân*

*Şem'-i iqbâlimizi zulmile itfâ etti
Zâlim-i Şam ile Kûfîler edip çün tuğyân*

*Kıydılar cân-ı Hüseyin'e o sipah-ı hun-hâr
Ettiler hâke hemân cism-i laîfin yeksân*

*Tutmayıp hürmetini bezm-i belâda bî-âb
Kırdılar elini yâ şâfi'-i yevmü'l-mîzân*

*Verdiler nâle ile halka tamamen ra'se
Ol kadar nâle ki çün lerce getirdi 'arşa*

*Şimr-i zi'l-cevşen ile ehl-i fesâda la'net
Ehl-i beyt hatırına kılmadı zerre hürmet*

*Rû-yı râhat göremez cân-ı Ubeyd İbn-i Ziyad
Ettiğini yanına hiç kor mu Cenâb-ı 'İzzet*

Âl ü evlâd-ı nebi katline şimşir çeken
Rûz-ı mahşerde 'azâbın çeker elbet elbet

Kerbelâ teşnelerin yâd eyle her şubh u mesâ
Okuya mümin olan ruh-ı Hüseyin 'e rahmet

Cân u dilden ola evlâd-ı Resul 'e bende
Bulmak isterse her kim derecât-ı ref'et

Okusun ehl-i 'aduya gece gündüz la'net
Her kim ister ise dârında bulmak 'izzet

Kerbelâ deştinin âvârelerin yâd edelim
Sakf-ı gerdünu yıkıp âhile berbâd edelim

Kalbimiz eyleyelim çirk-i muâşidin pâk
Dilimiz zikr-i şehidân ile mu'tâd edelim

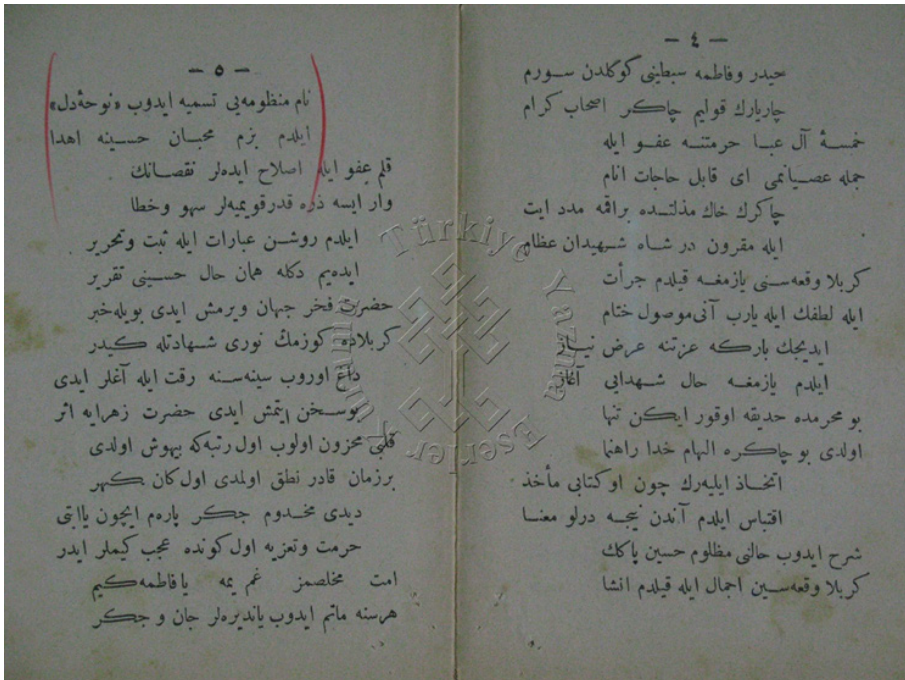
Haq ile bâtlı bu vak'a eder çünkü temyiz
Erecek şehri-gam-ı mâtemi feryâd edelim

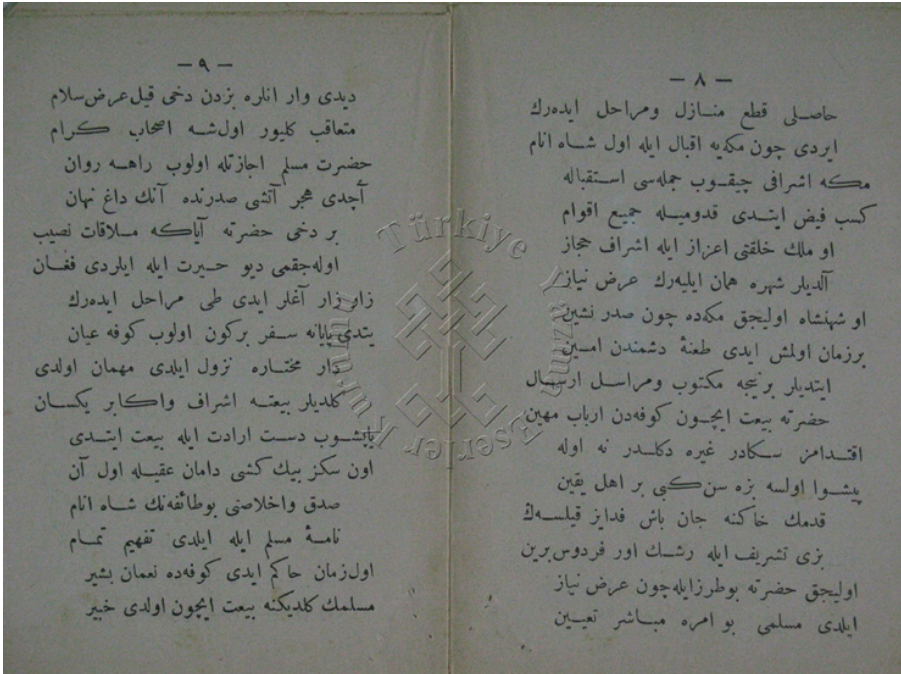
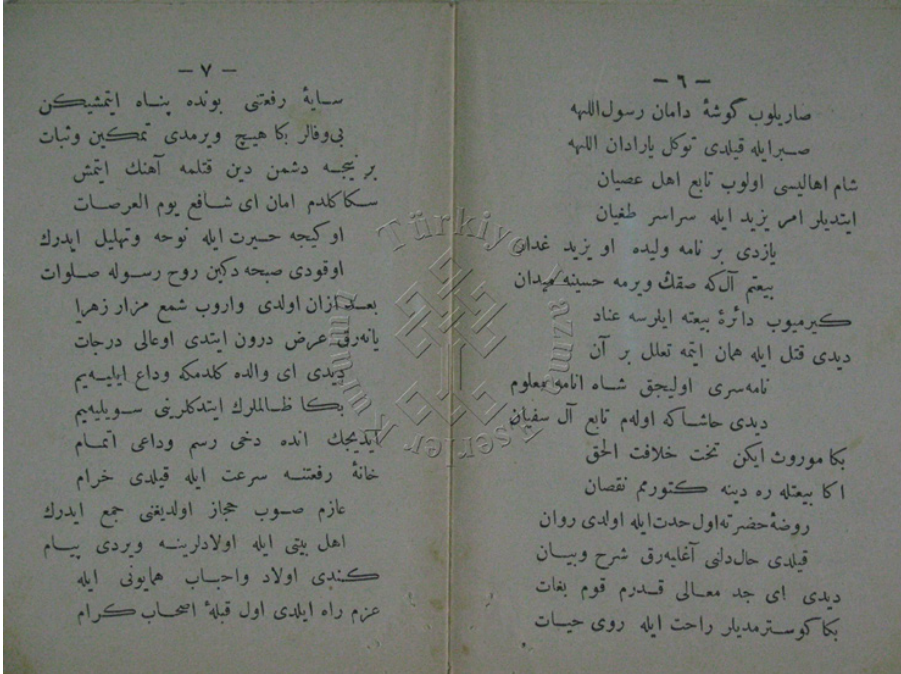
Duyalar nâlemizi hem-daği sükkân-ı semâ
Âh u efgânımızı şevkile müzdâd edelim

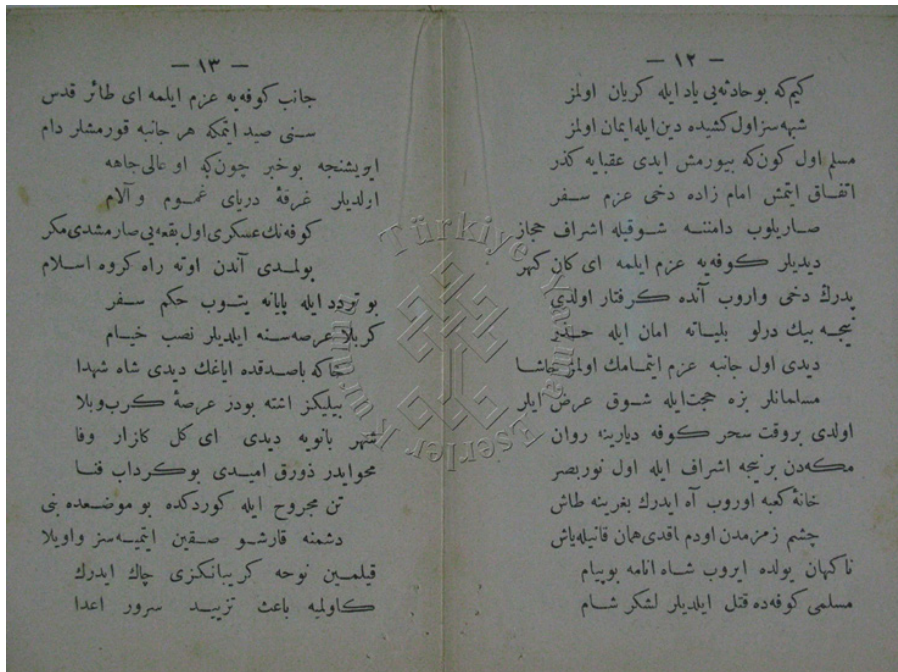
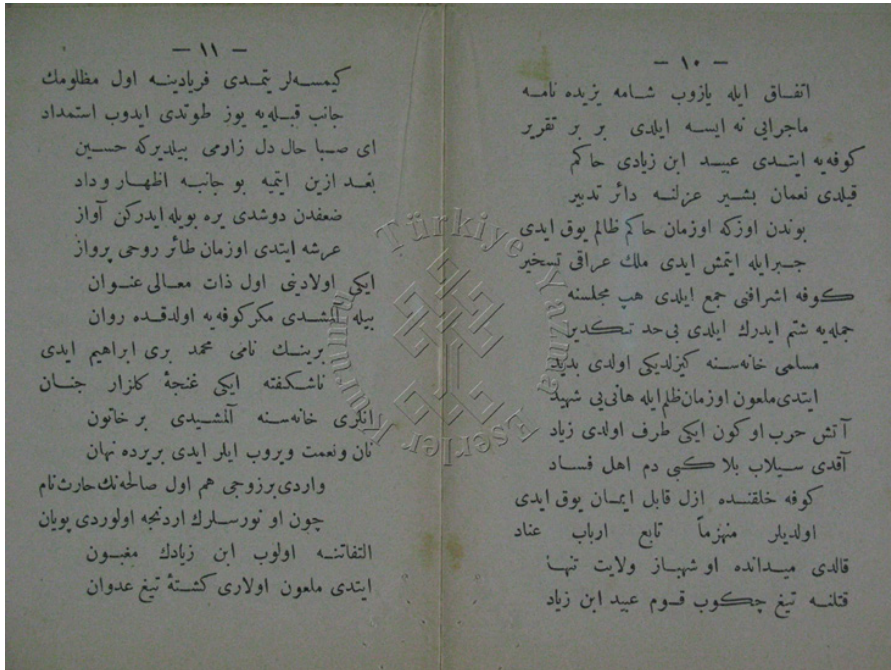
"Servetâ" vâd ise işrârı teşâhüb eyler
Bezmimizden anı tevbih ile ib'âd edelim

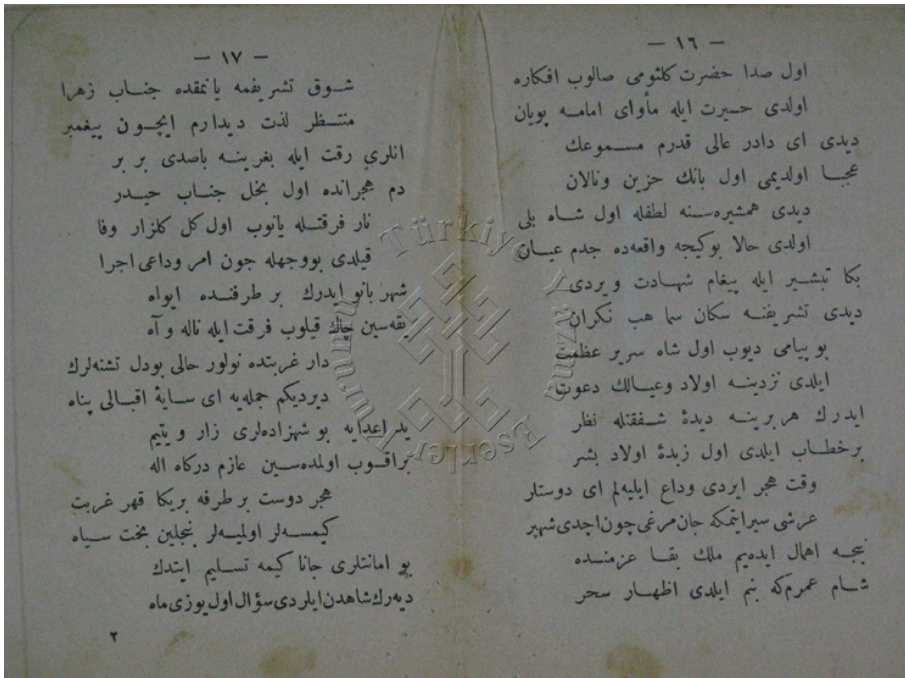
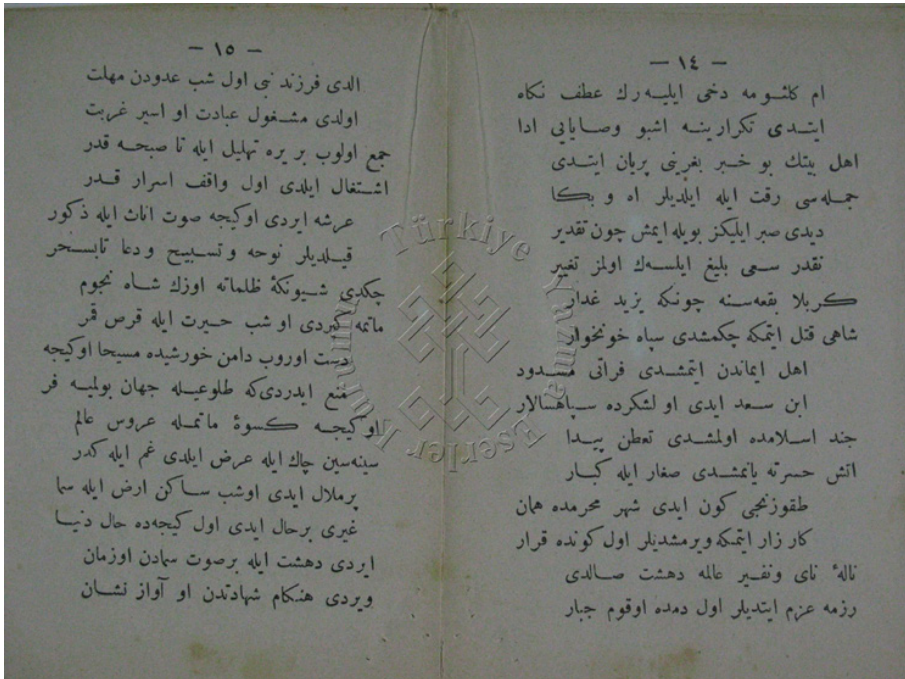
Nâr-ı mâtemle yakıp cân u ciğer dağlayalım
Anıp ol vâ'kıyı haşre kadar ağlayalım

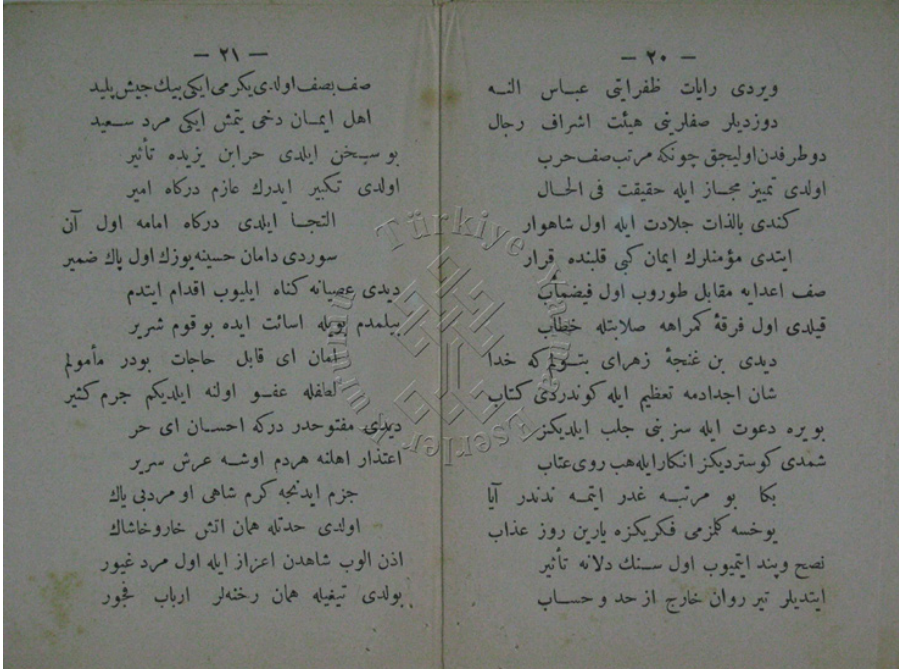
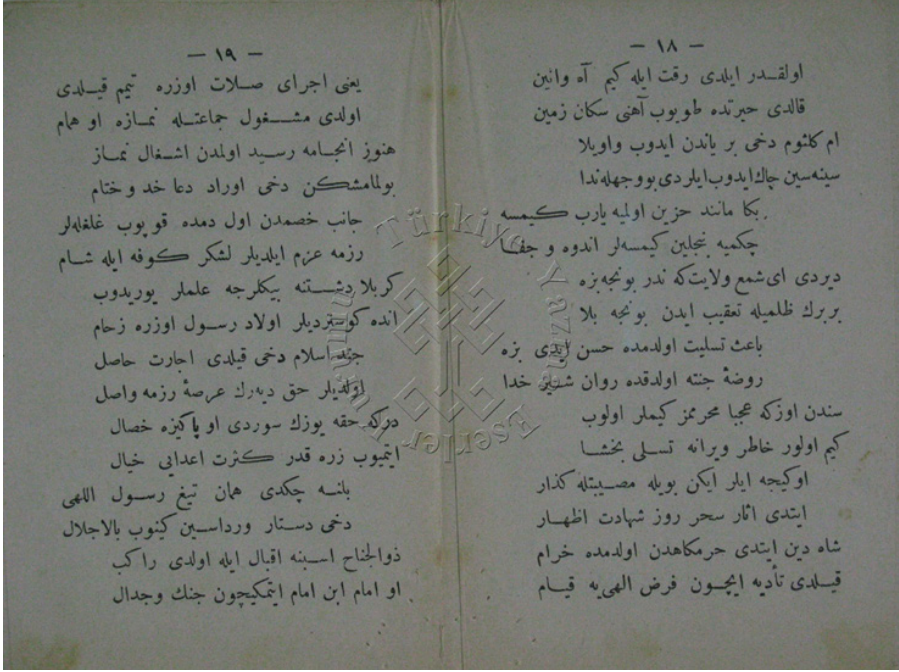
Ek 2: Nevha-i Dil Matbu Metin

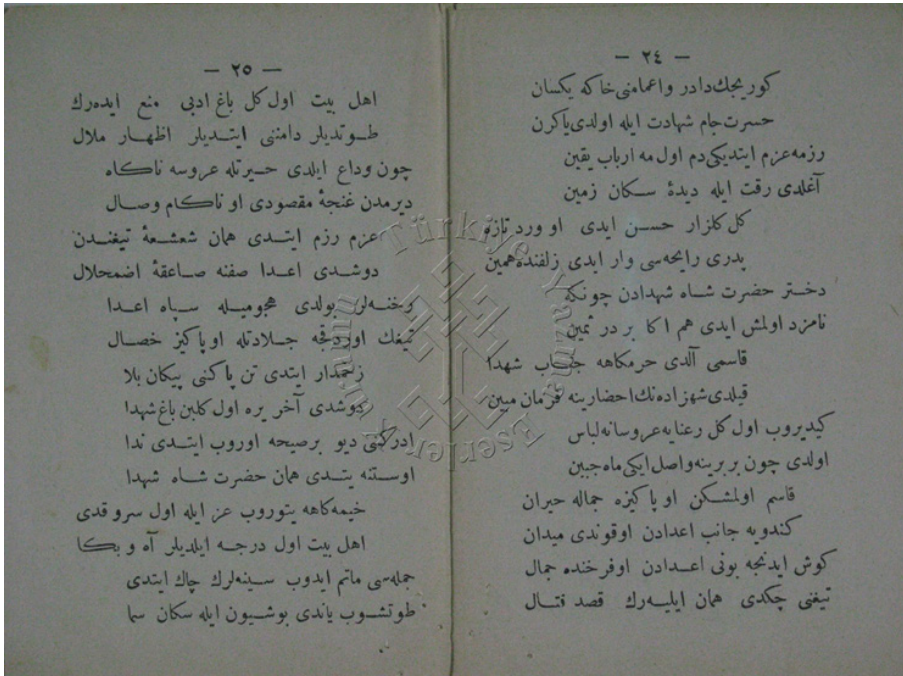
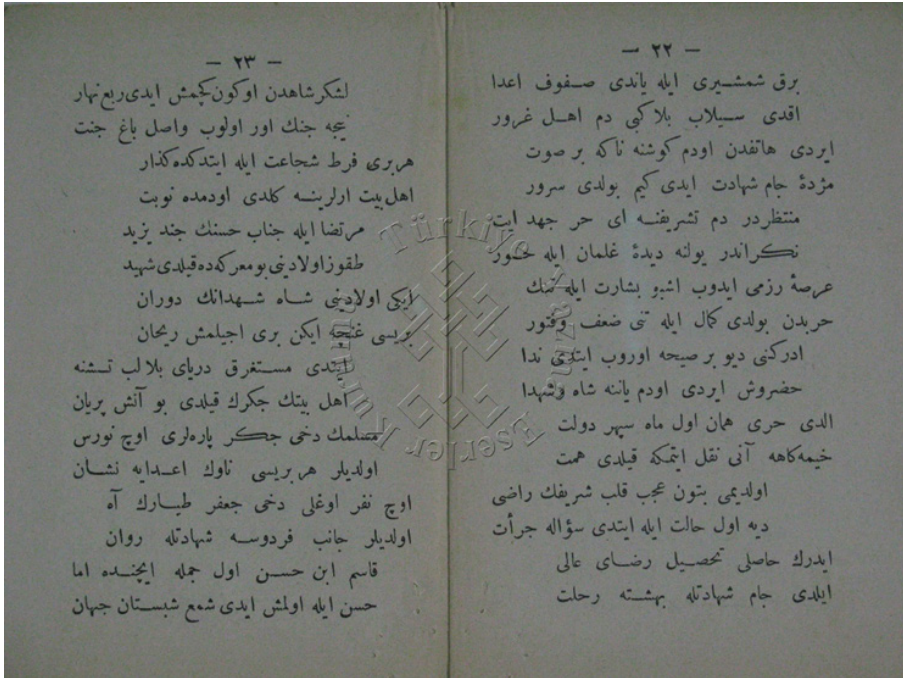


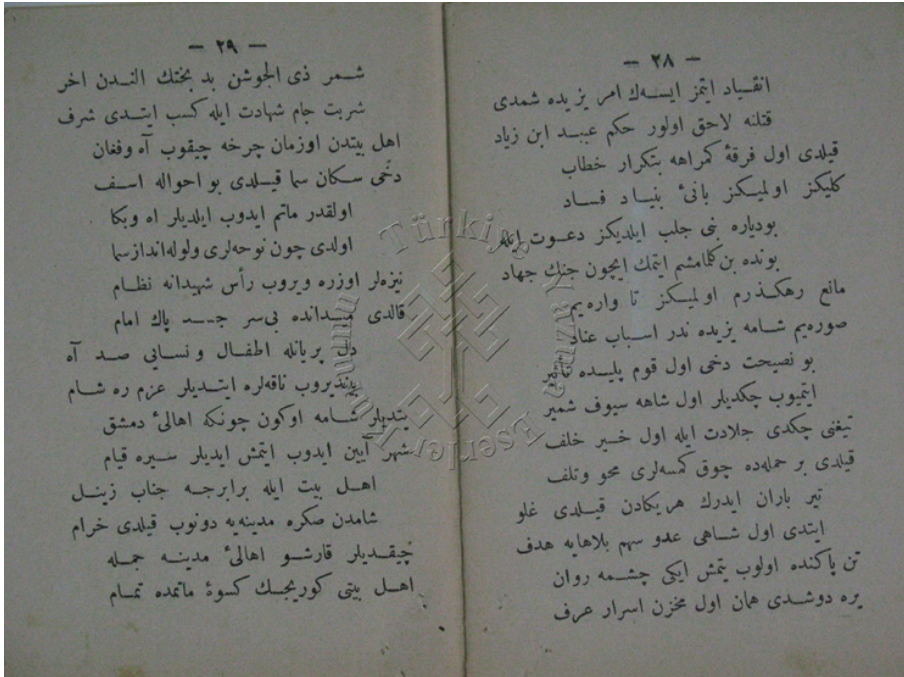
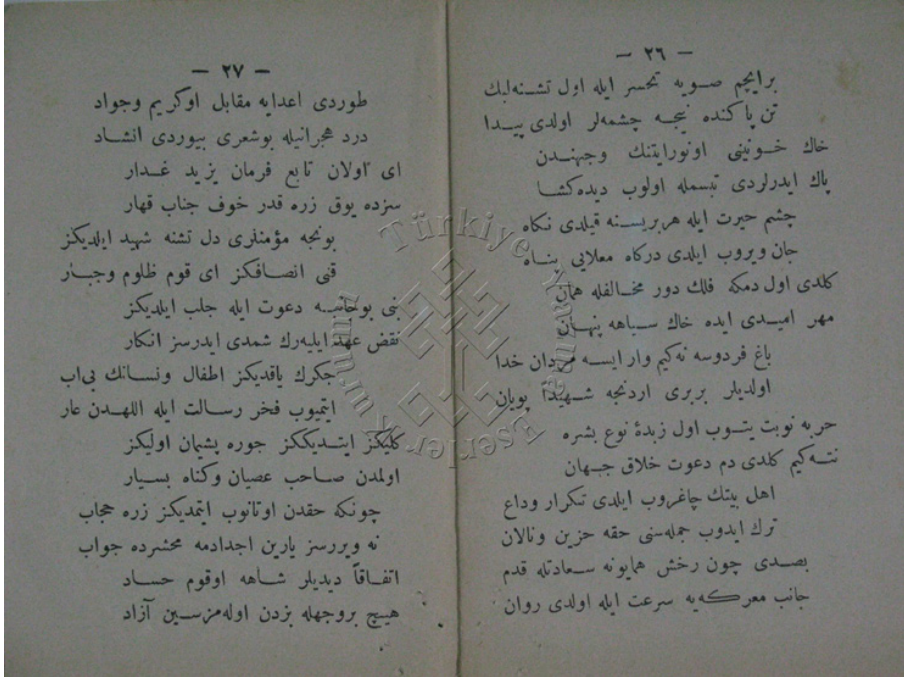


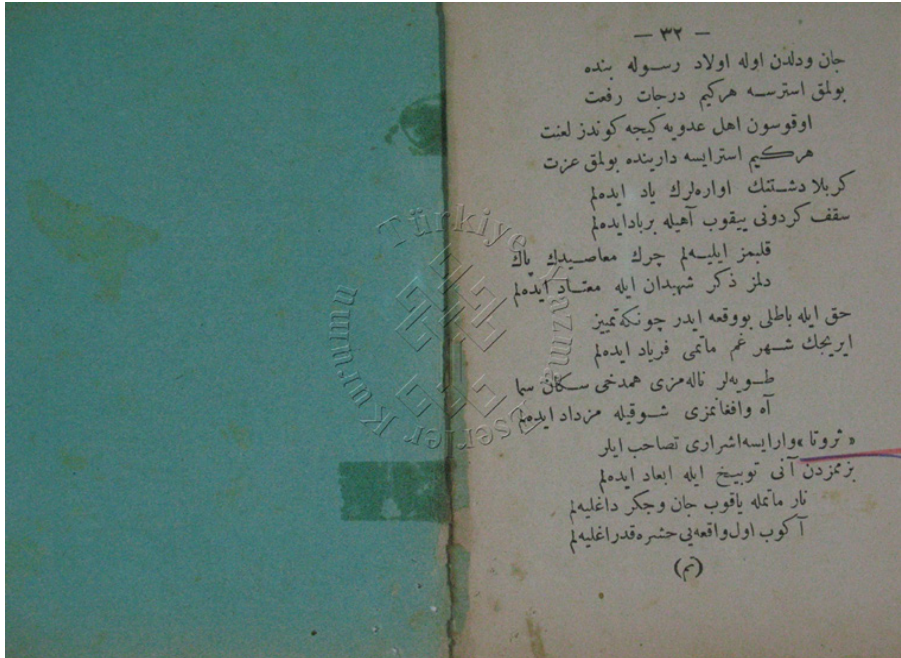
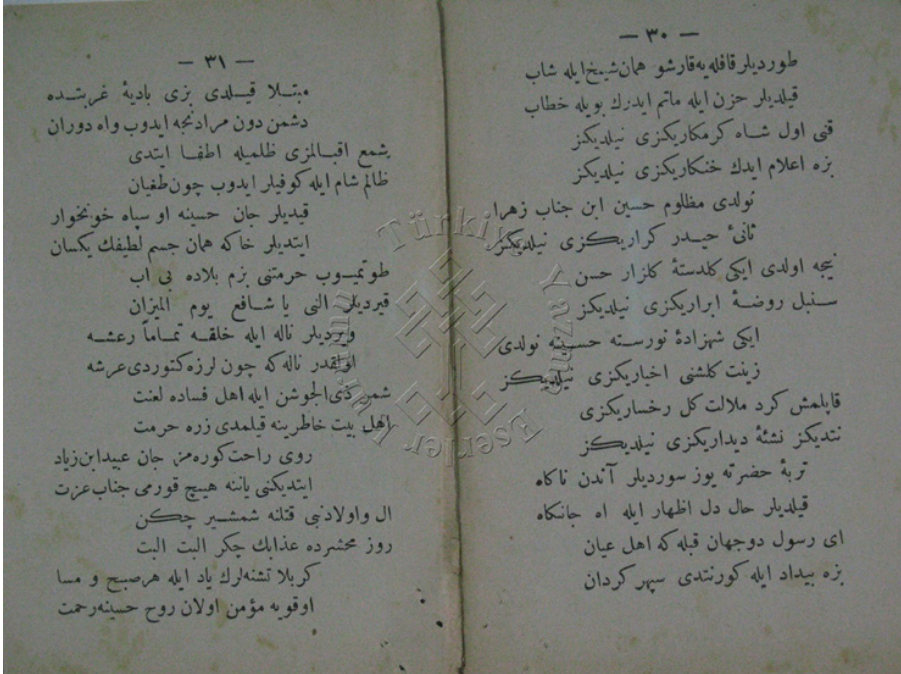












AYDIN EYALETİNDE KONAR-GÖÇER BİR AŞİRET: 2973 NUMARALI OSMANLI NÜFUS DEFTERİNE GÖRE ALAŞEHİR KAZASINDA İKİ TAHTACI TOPLULUĞU¹

A SEMI-NOMADIC TRIBE IN THE EYALET OF AYDIN: TWO TAHTACI COMMUNITY
IN THE KAZA OF ALAŞEHİR ACCORDING TO THE OTTOMAN POPULATION
REGISTER NUMBERED 2973

UFUK ALİ KAFTANLI  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Bu makale, 19. yüzyılın ilk yarısında Aydın eyaletinin Alaşehir kazasında yaşamış konar-göçer bir Kızılbaş-Alevî Tahtacı aşiretine odaklanmaktadır. Tetkik öznesine mikro-tarihsel bir perspektifle yaklaşan çalışmada, söz konusu Tahtacı aşiretinin sosyo-ekonomik yapısının açığa çıkarılması amacıyla 2973 numaralı Müslim-aşiret nüfus defteri kullanılmış; ayrıca çağdaş seyahat notlarından, Osmanlı Arşivi'nin çeşitli fonlarındaki farklı resmî belgeler ile temettuat defterlerinden faydalanılmıştır. Bu doğrultuda, bölgedeki Tahtacı aşiretinin demografisi, fiziksel/ruhsal durumu, onomastik niteliği, iskân örüntüsü ve iktisadi hayatı betimlenmiştir. Araştırma, üç ana bölümden müteşekkildir. İlk bölümde, 20. yüzyılın ilk evresinde Tahtacı toplulukların Alaşehir'de yaşadığı üç köy (Tahtacı, Tahtacı Bektaşlar, Tahtacı Alandız) tespit edilmiş, bu iskân merkezlerinin 19. yüzyılın ilk yarısındaki Kızılçukur-Karacaali Tahtacıları ile bağlantıları sorgulanmıştır. İkinci bölümde, Kızılçukur ile Karacaali köyleri periferisindeki Tahtacı aşiretinin iki ayrı topluluğu; demografik ve sosyo-ekonomik kistalarca değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde, bu Tahtacı aşiretinin iki farklı yerdeki uzantılarının aralarındaki bağ tasvir edilmiş, konar-göçer doğaları mukayeseli bir pencereden yorumlanmıştır. Sonuç bölümünde, 2973 numaralı Müslim-aşiret nüfus defterinin Kızılçukur-Karacaali Tahtacıları için aktardığı ham veriler, sosyo-demografik ve ekonomik etmenleri öncelleyerek bir bütün halinde serimlenmiştir. Netice itibarıyla, 19. yüzyılın ilk elli yıllık diliminde yarı-yerleşik bir kimlikle var olan, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde de çoğunluğu köylere yerleşen Alaşehir Tahtacıları; Osmanlı Kızılbaş-Alevîlik literatürü bağlamında ilk kez bilimsel bir çalışmaya konu edilmiş, mikro-tarihsel “aşağıdan” tarihyazım metodunun yerel bir örneği oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kızılbaş-Alevîlik Tarihi, Osmanlı Tahtacıları, Alaşehir Tahtacıları, Tahtacılık, Nüfus Defterleri, Temettuat Defterleri, Konar-Göçerlik, İskân.

Abstract

This article focuses on a semi-nomadic Kızılbaş-Alevî Tahtacı tribe that lived in the Kaza of Alaşehir in the Eyalet of Aidin (Aydın) in the first half of the 19th century. In the analysis, which approaches the topic of the examination with a micro-historical viewpoint, the tribal population register numbered 2973 was used to reveal the socio-economic structure of the Tahtacı tribe. The study is made up of three substantial parts. In the first part, in the light of relevant journey notes and archive documents, three villages (Tahtacı, Tahtacı Bektaşlar, Tahtacı Alandız) where Tahtacı communities were located in Alaşehir in the first phase of the 20th century was identified. Then, the liaisons of these settlement centers with the Tahtacıs of Kızılçukur and Karacaali, who were inscribed in the aforesaid register in the first half of the 19th century, were questioned. In the second part, two separate communities of the Tahtacı tribe, encountered in the periphery of Kızılçukur and Karacaali villages, were evaluated by demographic and socio-economic criteria within the possibilities of the population register numbered 2973. In the third chapter, the symbiotic ligament established between the extensions of the Tahtacı tribe in two different places that are close to each other is demonstrated, and their semi-nomadic idiosyncrasy is interpreted from a comparative aspect. In the conclusion part, the raw data of the related population register for Tahtacıs in the region are presented by socio-demographic and economic factors. As a result, for the first time, a local example of the micro-historical “from below” historiography method was created for the Alaşehir Tahtacıs.

Keywords: Kızılbaş-Alevism History, Ottoman Tahtacıs, Alaşehir Tahtacıs, Woodcraft, Population Registers, Temettuat Registers, Semi-Nomadism, Settlement.

¹ Bu makale, kısmen Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü'nde Yeni ve Yakınçağ Araştırmaları Anabilim Dalı (Akdeniz Üniversitesi) bünyesinde hazırladığım “Osmanlı Akdenizi”nde Bir Türkmen-Alevî Cemâati: Mikro-Tarih, Nüfus ve İskânıyla Aydın Vilâyeti'nde Tâife-i Tahtacıyan (19. Yüzyılın İlk Yarısı). Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022” adlı yüksek lisans tezime dayanmaktadır. Elimizdeki araştırmada, ilgili tezin “2973 Numaralı Aydın Vilâyeti Müslim Nüfus Defteri'nde Tahtacı Aşiretleri” bölümünü doğrudan alıntılanmakla birlikte hem dilsel hem de verilerin değerlendirilmesi bağlamında çeşitli değişiklikler, genişletmeler ve düzenlemeler yaptım. Makalenin diğer kısımları, tamamen bu araştırma için üretilmiş olup özgün niteliktedir ve zikredilen tezde bulunmamaktadır.

Giriş

“Tahtacılar adı üstünde bu geniş ormanların biricik imtiyazı sahibidir. Kereste, tahta yaparlar. Geçimi bu yüzden. Pek zarif ve itina ile özenilmiş kürenin yarısı şeklinde siyah keçe çadırları, bu ormanların yegâne meskenleridir. Bu ocağın on, on beş yumru keçe çadırı issiz bir kıyıda oba kurar. Etrafında istifade ve nakledilmesi mümkün olan çamları devirir. Şehirlere, sahile indirir. Yaşayış bu. Tahtacı Türkmen'in kadını, erkeği aynı iş, aynı vazife yapar. Kuvvetli katırların kereste yüklü kafilelerini bilhassa kadınlar sevk eder. (Baha Said, 1919 [2000], 94).”

“Bu adamlar hala bir yerde oturup yurt tutmamışlardır. Davar ve sığırları dahi yoktur... Bunlar ancak beş on katır edinirler: Ormanlarda tahta kesmek, kereste işlemek ve taşımakla geçimlerini sağlarlar... Tahtacılar bir türlü göçebe hayatını bırakarak köy ve yurt tutmaya yanaşmıyorlar. Seferberlikte bu biçarelerin ellerinden katırları alındı, erkekleri askere sürüldü. Dağlarda dökülüp kalan kadın ve çocukların çoğu açlık ve hastalıktan ölüp gitti. (Besim Atalay, 1924 [1991], 30).”

Bu araştırmada, Kızılbaş-Alevî eğilimli Osmanlı Tahtacıları için detaylı bir tarihi/meslekî tasvir sunma, ilgili yazını dizinleme amacı güdülmektedir. Öyle ki bu tarihsel ve ekonomi-politik betimleme, hem Aydın vilayetinde (Kaftanlı, 2022a); hem de Teke sancağında (Kaftanlı, 2022b, 167-218) yaşam süren Kızılbaş-Alevî Tahtacı toplulukları özelinde derinlemesine arşiv araştırmalarıyla açığa çıkarılmıştır.¹ Makale, 19. yüzyılın ilk yarısında Alaşehir’de bulunan konar-göçer bir Tahtacı aşireti için hazırlandığından, araştırma kapsamı tümdengelim yöntemiyle bu topluluğa odaklanacak, “aşağıdan” mikro-tarihsel bir öykü betimlenecektir. Tahtacı

¹ Bir parantez açarak hemen söylenmelidir ki Osmanlı nüfus ve temettuât defterlerinde “Kızılbaş, Alevî vb.” kavramları aramak büyük ölçüde boşa bir çabadır. Bugüne değin Osmanlı arşivindeki şahsî incelemelerimizde ve ulaşılabildiğimiz kadarıyla yayınlanan hiçbir nüfus/temettuât çalışmasında, bu dinî-mezhebî terimlere rastlamadık. Aslında bu yapısal gerçeklik, söz konusu defterlerin sosyo-politik doğalarının kaynaklanmaktadır. İşin iktisadî boyutunu da önceleyen bu yapısallık, makalenin ilerleyen bölümlerinde açıklanarak örneklenileceği için şu an detay verilmeyecektir. Burada nüfus/temettuât defterlerinde “Kızılbaş, Alevî” gibi imlemeler geçmediğinden, ne tür bir veri kümesine başvurularak ilgili toplulukların tanımlanacağı sorunsalını dile getirmek istiyoruz. Örneğin yukarıda bahsedilen incelemelerde, Aydın ve Teke’deki Tahtacı toplulukların Kızılbaş-Alevîliği çeşitli biçimlerde gösterilmeye çalışılmıştır. Teke sancağı (günümüzde Antalya) örneğinde Tahtacı aşiretini nüfus defterlerinde tespit ettiğimizde, ilgili makalede kullandığımız Kızılbaş-Alevî kavramını belgede görememiştik. Fakat hem bu Antyalı Tahtacı topluluğun içinde çokça saha çalışması yaptığımızdan hem de onlar hakkında destekleyici verilere ulaşılabildiğimizden, bölgedeki Tahtacıları, Kızılbaş-Alevîlik çalışmaları kapsamında inceleyebildik. Örneğin Teke Tahtacıları için 19. yüzyıl Alevîlik çalışmalarının ana kaynaklarından Felix Ritter Von Luschan (1854-1924) “*Allevî*”, Vital Cuinet (1833-1896) ise “*Kizil Bach*” terimini kullanır (Kaftanlı, 2022b, 172). Von Luschan ve Cuinet’in tanıklıkları, doğal olarak, 19. yüzyıl Teke Tahtacıları için bağlayıcı bir kimlik üstlenir. Keza Osmanlı Akdenizi kentlerinin (İzmir, Aydın, Muğla ve çevresi) periferisinde yaşayan, nüfus/temettuât defterlerine ulaştığımız Tahtacı topluluklarında geçen kavramlar da bu açıdan pek destekleyicidir. Örneğin derinlemesine arşiv araştırmamızda keşfettiğimiz “*Şihâblı Aşireti*, *Şihâblı Kabilesi*, *Aşiret-i Tahtacıyan-ı Üsküdârlı*, *Çobanlı Tahtacı Aşireti*” gibi ifadelerin, erken 20. yüzyıldan beri üretilen Tahtacı Alevîler konulu çalışmalarda geçen kavramlarla doğrudan örtüşüğünü söylemeye, Batı Anadolu’daki Cumhuriyet Dönemi Tahtacıları için çeşitli bilim dallarında hazırlanan yüksek lisans ve doktora çalışmalarına şöyle bir göz atmak bile aradaki sürekliliği kolayca gözler önüne serebilirken, muhtemelen gerek yoktur (Kaftanlı, 2022a, 6-7). İşin özünde, söylediğimiz sebepler doğrultusunda, belgelerde geçmemesine rağmen sonraki dönemlerde ağız birliğiyle Alevî olduğu belirtilen Batı Anadolu Tahtacıları için Osmanlı döneminde de Kızılbaş-Alevî (ya da kullanım tercihine göre sadece Alevî) teriminin kullanılması gerektiğini öneriyoruz. Bu tercihin savunusunu yapmak, çalışmanın ana konusunu oluşturmadığından şimdilik sadece temas etmekle yetindik. Bu tarihyazımsal seçeneğin yapışökmüsel yöntemlerle sorgulanması, belki de Kızılbaş-Alevîlik, Bektaşîlik ve diğer gayr-ı müteşerri gelenekler ile ilgili çalışmalarda yenilikçi kapılar aralayacaktır.

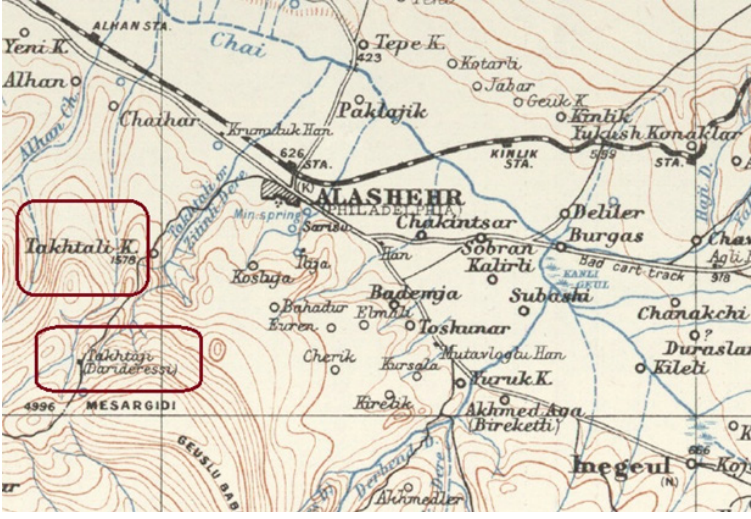
topluluklarıyla ilgili öncül kaynaklardan Baha Said ve Niyazi Beyler bir kenara koyulursa (Kaftanlı, 2022a, 3-4), Alaşehir Tahtacıları için detaylı bilgi nakleden tek kişi Yusuf Ziya Yörükân'dır. Yörükân, Alaşehir Tahtacıları'nın yaşadıkları yerler hususunda, belirttiklerini Osmanlı Arşivi ile de sınavabildiğimiz, üç adet yerleşim biriminden bahseder: "...Alaşehir'in Tahtacı karyesi, Bektaşlı[a]r karyesi, Alandır..." (1929, 60).² Yörükân, Alaşehir'deki bu üç Tahtacı iskân merkezini, Yanınyatır Tahtacı Ocağı taliplerinin toplandığı bir mecliste, onların ağzından dinleyerek kaydetmişti. Öyle ki, söz konusu mecliste Yanınyatır Ocağı'na bağlı ve Çobanlı aşiretinden Tahtacı gruplarına dair bir sohbet gerçekleşmiştir. Fakat zikredilen üç köy, ocak taliplerine göre sadece Yanınyatır Ocağı'na bağlı Çobanlı Aşireti Tahtacıları'ndan müteşekkil değildi, onlarla birlikte farklı Tahtacı oymaklarından haneler de bulunuyordu (1929, 60). İşte, Alaşehir Tahtacıları için yegâne iskân verisi, bu üç yerleşimden ibarettir.

Yörükân'ın erken Cumhuriyet devrinde neşredilen araştırması, geç Osmanlı döneminden elde ettiğimiz kimi resmî belgelerce doğrulanmaktadır. Bu durum bizi, Yörükân'ın Tahtacı coğrafyasındaki serüveninden biraz eski bir zamana seyahate çıkarıyor. Öyle ki 1908 Ekiminde, Alaşehir kazasındaki Tahtacı köyü halkı, devletle ilişkilerinde deneyimledikleri problemler (*mu'âmelât-ı Hükümet'ce ba'zan yanlışlık vukû'a geldiği*) nedeniyle yaşadıkları yerin isminin değiştirilmesini istemiş (*tebdîl-i nâmı karye-i mezkûre ahâlîsi tarafından istid'â olunduğu*), neticede de yetkililere başvurmuşlardır. Bu *istid'â*, Alaşehir kazasında Tahtacı ismini taşıyan iki köyün daha olmasından ileri geliyordu: Tahtacı Bektaşlar ve Tahtacı Alandır. İlk köyün fertleri, Tahtacı Bektaşlar ve Tahtacı Alandır karyelerinin kendi köyleriyle olan isim benzerliğini sebep göstererek (*yek-diğerine ismen müşâbeheden dolayı yanlışlık vukû'a gelmekte*) Saruhan sancağı mutasarrıflığına dileklerini bildirmişler, Saruhan sancağı mutasarrıflığı da durumu Aydın vilayetine bir *tahrîrât* ile iletmişti. Aydın vilayetinin İdâre Meclisi'nde (*Meclis-i İdâre-i Vilâyet*) talep tartışılmış, köyün Osmanîye şeklinde isimlendirilmesi uygun görülmüştü. Müteakiben, Aydın valisi meseleyi Dâhiliye Nezareti'ne, ilgili nazır da Sadrazam Kâmil Paşa'ya, o da II. Abdülhamid'e arz etmişti.³ Yörükân'ın zikrettiği köylerin, Alaşehir kazasındaki bu karyeler olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Elbette, Yörükân bu yerleşimlerin toponomik dönüşümlerine ilişkin bir bilgi vermiyor, resmî Osmanlı evrakı da bu köylerin Kızılbâş-Alevî Tahtacı topluluklarca iskân edildiğini söylemiyor. Eldeki iki kaynak, dönemlerinde kendilerinden beklenen şeyi ilgililerine aktarmakta, daha fazlasını umursamamaktadırlar. Bu pencereden, farklı kaynaklardan gelen verileri birleştirmek araştırmacı ve okurlara düşmektedir.

Erken 20. yüzyılda, Osmanlı arşivi ve Yörükân'ın seyahat notu olmak üzere iki farklı kaynaktan adlarına rastlanabilen bu üç Tahtacı köyünü tekil ölçekte incelemek ve 2973 numaralı Aydın eyaleti Müslim nüfus defterindeki Tahtacı aşireti ile bağlantılarını sorunsallaştırmak, bu noktada önem taşımaktadır. Yanınyatır Tahtacıları'nın bir meclis sohbetinde bahsettikleri, sakinlerinin 1908'de Osmanlı Devleti'ne başvuruda bulunduğu Tahtacı köyünün, hemen aşağıda haritada belirtilen yerlerden birini somutlaştırması kuvvetle muhtemeldir (Great Britain: Geographical Section, Şubat 1916). Çünkü saptanan bu iki yerleşim noktasının geçmişi, haritayı önceleyen arşiv belgeleriyle de taçlandırılabilir.

2 Doğrudan alıntıdaki eğiklik vurgusu ve "[]" içindeki harfin eklenmesi, tarafımca yapılmıştır. Orijinal metinde yer almamaktadırlar.

3 BOA, İ.DH., 1470/93; DH.MKT., 2669/99; DH.MKT., 2643/72; BEO, 3438/257812.



Şekil 1: “Asia Minor: Alashehir” başlıklı bir haritada Alaşehir’in (Philadelphia) güneybatısında görülen Tahtalı (Tahtalı) ve Tahtacı (Tahtacı) yerleşim sahaları. 1916.

Örneğin söz konusu sorunsallaştırma için 1444 numaralı Osmanlı temettuât defteri incelenebilir. Bu defter, Alaşehir kazasının Tahtalı isimli köyünde (*karye-i Tahtalu*) 1845 yılı itibarıyla sakin 34 hane reisinin sosyo-ekonomik kaydını içermektedir. Bu hanelere kayıtlı erkeklerden 25’i “*mecmû’undan bir senede tahminen temettu*” bölümlerinde “*odunculuktan temettu*” ibaresi olan kişilerdir. Söz konusu kişilerin odunculuktan elde ettiği gelir, toplam kazançlarının hatırı sayılır bir bölümünü meydana getirir. Yani çok açık bir şekilde konuşulabilir ki Alaşehir kazasının Tahtalı karyesinde tahtacılık, 1845 senesinde önemli bir geçimlik meslekti.⁴ Söz konusu köyün iskân ölçeğindeki varlığı, erken modern döneme dek uzanmaktadır. Mesela 148 numaralı tahrir defteri, 1528’de Alaşehir’de bir mücerret, iki bennâk ve yedi nîm-çiftin bulunduğu Tahtalı karyesini de içerir (Demir, 2008, 138). Buna karşılık, 48 numaralı Manisa şer’iyye sicili, 27 Mart 1622’de “*Medîne-i Mağnisâ’da*” Uncuboz köyünde gerçekleşen bir buğday hırsızlığına Tahtalı karyesinden Hasan Derviş ile Mustafa Çoban’ın da katıldığına ilişkin bir kayıt vardır (Açıkel, 2019, 254). Hicrî 22 Rebiü’l-âhir (10)91 (M. 22 Mayıs 1680) buyuruldu tarihli bir timar tevcih vesikasındaki “*Saruhan sancağında Mağnisa nahiyesinde Tahtalu-yı Geriköy* [ya da “*Tahtalu nam-ı diğer Geriköy*”] *nâm karye ve gayrıdan...*” ifadesi de bu anlamda değerlidir.⁵ Yine tarihlerinden birinin Hicrî 26 Şevvâl (1) 123 (M. 7 Aralık 1711) olduğu timar tahvili hakkında hazırlanan belgede yine bu köye atf yapılır.⁶

Belirtilen belgelerin, Tahtalı karyesinin mutlak konumunu doğrudan çıkarmak için kesin deliller sunamayacağı ortadadır. Nitekim günümüz Manisa sınırlarına içkin Alaşehir’in bir köyü olan Tahtalı’nın tarihsel süreçteki izdüşümlerinin, bu düzlemde takip edilebildiği düşünülebilir. Yani burada hiç değilse 19. yüzyılın ilk yarısıyla birlikte üç yüz yaşından büyük bir yerleşim alanı bulunmakta ve ona dair en detaylı sosyo-ekonomik verileri aktaran 1444 numaralı temettuât defteri, karyede kaydedilen

4 BOA, ML.VRD.TMT.d., 1444, s. 4-11.

5 BOA, AE.SMMD.IV., 31/3487.

6 BOA, AE.SAMD.III, 203/19588.

insanların %73,52'sinin çeşitli işlerinin yanı sıra tahtacılık (odunculuk) yaptıklarını belirtmektedir.⁷ Diğer yandan, 1676 tarihli ve 806 numaralı avarız defterinde, *Etrâf-ı Alaşehir*'de 33 hanelik bir Tahtacı karyesinin bulunduğu kaydı oldukça dikkat çekicidir (Şahin, 2008, 198). Tahrir/avarız sayımlarına yansıyan Tahtalı ve Tahtacı köylerinin, Alaşehir kazası ile kurdukları yakın bağ göz önüne getirilirse; *Asia Minor: Alashehr* (1916) haritasının tüm bu dağılık veriler için tamamlayıcı bir kimlik üstlendiği anlaşılabilir.

Yörükân'ın dile getirdiği diğer Tahtacı iskân noktası Bektaşlar köyünün, H. 8 Recep (1) 335 (M. 30 Nisan 1917) tarihli bir belgede geçtiği düşünülebilir.⁸ Fakat bu belgenin doğrudan Bektaşlar köyünü içerdiğini belirtmek için elde yeterince kanıt yoktur. Buna karşılık, Bektaşlar köyü için Cumhuriyet noktasında çeşitli verilere ulaşılabilmektedir. Erken Cumhuriyet'te, Dâhiliye Vekâleti Mahallî İdareler Umum Müdürlüğü'nün 1933 tarihli eseri *Köylerimiz*'de, Manisa vilayetinde Alaşehir'de Bektaşlar adında bir köy bulunduğu kaydedilir (1933, 98). Nitekim Yörükân'ın Tahtacılar üzerine hazırladığı notlarını düzenleyerek bir araya getiren Turhan Yörükân, Yörükân'ın "*Bektaşlar*" (1929a, 60) şeklindeki ifadesini, onun yazıları için düzenlediği kitabında "*Bektaşiler*" biçiminde değiştirmiştir (2015, 178). Turhan Yörükân'ın bu imla değişikliğinin, ilgili köy hakkında hazırlanan öncül ve sonraki ana kaynaklar ışığında hatalı olduğu anlaşılmaktadır. Hemen yukarıda sunulduğu üzere, 1908'de Alaşehir kazasında "*Tahtacı Bektaşlar*" adında bir karye mevcuttu.⁹ "*Bektaşiler*" tarzındaki bir yorumlama, Tahtacılar ile Bektaşî Tarikatı arasında üretilebilecek hayalî bir bağlantıya delil diye sunulabileceği için bu detayın vurgulanması önemlidir.

Yörükân'ın (1929a, 60), "*Alandır*" olarak bahsettiği üçüncü köyün, özünde Alandız'a denk geldiği çok açıktır. Çünkü yine yukarıda zikredildiği şekilde, 1908'de Alaşehir kazasında "*Tahtacı Alandız*" adında bir karye vardı.¹⁰ Cumhuriyet'in ilk vakitleri boyunca Alandız, Manisa ve Denizli arasındaki sınır meseleleri, anlaşmazlıkları neticesinde Türkiye bürokrasisinin adını sıkça dillendirdiği bir köydür.¹¹ Turhan Yörükân (2015, 178), Bektaşlar köyünün adına uyguladığının tersine, Yörükân'ın açıklanan naklinde herhangi bir değişikliğe de gitmez.

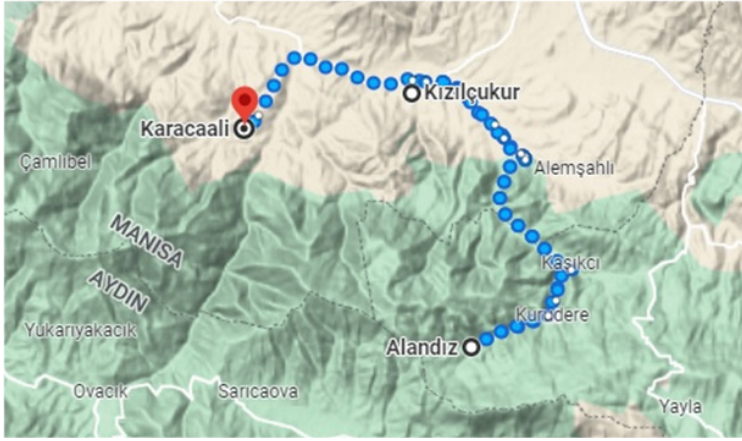
7 Köyün 19. yüzyılın ilk yarısındaki sosyo-ekonomik yapısının, 17. ve 18. yüzyıldaki halini kucaklayabileceği, bunun aksinin gerçekleşmesi için olağanüstü bir hadisenin meydana gelmediği de öne sürülebilirdi. Fakat ana metinde böylesine emin konuşabilmek için ikna edici birincil kaynaklardan yoksunuz.

8 Yerleşkenin, Denizli'nin Buldan kazasının Hamamdere mahallesinden Hasan Daî oğlu Hasan'ın "zevce-i menkûha-i gayr-ı medhûlbahâsı" Fatma'yı bir mısır tarlasından kaçırarak ona tecâvüz ettiği (bikrini izâle eylediği) düşünülen, "maznûnen firarda" bulunan Kabakçoğlu Mehmed'in oğlu Alaşehirli Keloğlan Ali'nin karyesi olması muhtemeldir. Çünkü Alaşehirli Keloğlan Ali, bu kazaya bağlı Bektâş karyesindendi (BOA, İ.DUİT, 173/122). Fakat yine de bu yönde kesin bir söylem üretmemek daha iyi olacaktır.

9 BOA, İ.DH., 1470/93; DH.MKT., 2669/99; DH.MKT., 2643/72.

10 BOA, İ.DH., 1470/93; DH.MKT., 2669/99; DH.MKT., 2643/72.

11 BCA, Bakanlıklararası Tayin Daire Başkanlığı [30-11-1-0], 181/10/12; Bakanlıklararası Tayin Daire Başkanlığı [30-11-1-0], 248/41/20. Kökel, Bülbül ve Kılıç'ın; Buldan Tahtacıları nezdinde gerçekleştirdiği saha çalışması, yine bu açıdan değerlidir. Araştırmacılar, Buldan Tahtacılarından üç kişi ile görüşmüş ve onların 450 sene kadar önce Manisa'nın Kula yöresinden bölgeye geldiklerini, yerleştikleri mekânlardan birinin de Alandız olduğunu bildirmişlerdir. Buldan Tahtacılarının 1950'li yıllarda tahtacılık mesleklerine getirilen kısıtlamalar nedeniyle göç ettikleri yakın coğrafyalardan birisi de Alaşehir'di (2006, 876).



Şekil 2: Alaşehir Tahtacıları'nın 1840'larda çevresinde yaşadıkları Kızılçukur ve Karacaali karyeleriyle, 1908'de bir Tahtacı köyü olan Alandız'ın Türkiye Cumhuriyeti'ndeki müşterek konumları.

Öte yandan Tahtacı, Tahtacı Bektaşlar ve Tahtacı Alandız köylerinin 2973 numaralı Aydın eyaleti Müslim nüfus defterinde tahrir edilmiş Tahtacı aşireti ile herhangi bir ortak kümede incelenebilmesi mümkün müdür? En geç 1840'larda Kızılçukur ve Karacaali yerleşimlerinin yakınında çadırlarda oturan söz konusu bu Tahtacı aşireti, 20. yüzyılın başlarında bahsedilen üç köye yerleşmiş olabilirler mi? Bu iki temel soruya müspet bir yanıt sunmak, ulaşılan belgelerin birbirini doğrudan desteklemeyen doğaları gereği şu an için imkansızdır. Fakat Alandız örneğinde, kısmen karanlık bir patikada yolculuğa çıkmak olasılık dahilindedir. 1908'de *Tahtacı Alandız* ismiyle kaynaklarda geçen bu köy, 19. yüzyılın ilk yarısında Tahtacı aşiretinin çevrelerinde yaşayageldiği iki karyenin de doğal etki/ulaşım alanı içerisindeydi. Bu yalın gerçeklik, günümüz haritalarında imlenebilir (Google Haritalar, 11 Aralık 2022).

Nüfus kaydındaki Kızılçukur ve Karacaali Tahtacıları, hiç değilse bir kısmı, muhtemelen aşamalı bir biçimde Alandız'a göç etmiş yahut köyü doğrudan kendileri kurmuşlardı. Nihayetinde yeni belge ve bulguların ortaya çıkarılacağı vakte dek, kesin bir söylem üretmek araştırmacıyı hataya sürükleyebilir.¹² Bunlarla beraber, Alaşehir Tahtacılarının, kendilerinin sözü edildiği belgeler ve gezi notları düşünüldüğünde, Batı Anadolu Tahtacılarının özgül bir iç-uzantısını meydana getirdikleri; kültürel ve dinî perspektifte, İzmir-Narlıdere'de (Kıyı Ege) yeşeren Tahtacı (Yanınıyatır) Ocağı'nın, İç Ege'deki bir şubesini oluşturdukları savlanabilmektedir.

1. Kızılbaş-Alevîlik Çalışmaları İçin Taze Bir Tarihî Kaynak Türü: Osmanlı Nüfus Defterleri

Osmanlı sosyo-iktisadî alan tarihçilerinin uzun süredir araştırmalarında kullandığı Osmanlı nüfus defterleri, açıkça görülüyor ki henüz Osmanlı Kızılbaş-Alevîliği alanında layıkıyla keşfedilmiş ve değerlendirilebilmiş değildir. Ayrıca Alaşehir'deki Tahtacı

¹² Hemen burada, 19. yüzyıl kapsamında ve mevcut arşiv imkanlarıyla Alaşehir Tahtacıları için ulaşılabilecek tüm belgelerin alınarak değerlendirildiği hatırlatılmalıdır. Aktarılmak istenen öngörü, arşivde henüz araştırmacıların kullanımına sunulmamış muhtemel taze belgeler özeldir. Makale yazarı, şu an için var olmayan bu evrakın takipçisi olacağını ve süreç içinde gerekli güncellemeleri yapacağını taahhüt eder.

topluluklarına ilişkin tarihsel alanyazında hiçbir çalışmanın olmadığı görülmektedir.¹³ Dolayısıyla, öncelikle ilgili defterlerin Osmanlı bürokrasisi kapsamında üretiliş amaçları ile kullanım biçimlerine bakılacak, bu teorik çerçeve, mevcut 2973 numaralı Osmanlı nüfus defteri bağlamında açılarak, konu edilen defterde kayıtlı iki Tahtacı topluluğunun nüfus/iskân özellikleri; onomastik, toponomik ve tipolojik bir mikro-tarih araştırması kimliğiyle irdelenecektir. 15.-18. yüzyıllarda, erken modern dönem Osmanlı Anadolu'sunda ve Doğu Avrupa'da (Balkanlar) uygulanan mufassal-icmâl tahrir/avarız sayımlarının, 19. yüzyılın çağdaş doğasına göre tekrardan tasarlanmış örnekleri olan bu defterler; askerî kaygılarla üretilmişler, klasikleşmiş parametreleri söz konusu çerçevede teşekkül etmiştir (Karal, 1997, 6-8; Karpat, 1985, 19-20).

Osmanlı'da modern kimliğiyle bir nüfus sayımına ihtiyaç, 19. yüzyılın ilk yarısındaki sosyo-ekonomik ve siyasal çözümler sebebiyle duyulmuştur. Bu ihtiyaç neticesinde Osmanlı'nın mevcut nüfusu, erkekler ölçeğinde saptanmaya çalışılmıştır. Bu amaç doğrultusunda, 1828-1829'da gerçekleştirilen nüfus tahriri, aynı yılda çıkan eden Osmanlı-Rus mücadelesiyle sürüncemeye maruz kalmış, savaşı noktalayan Edirne Antlaşması (1829) sonrasında, 1830-1831'de Ceride Nezareti kurularak başından beri arzulanan boyut ve ölçekte bir nüfus yazımına girilmiştir (Karal, 1997, 10-12; Karpat, 2003, 56-58; Kaftanlı, 2022a, 9).¹⁴

Yirminci asrın başlangıcına değin çeşitli aralık ve amaçlarla sürdürülen bu nüfus tahrirlerinin (Karpat, 2003, 61-75), bir örneği de araştırmada kullanılan 2973 numaralı Osmanlı nüfus defteridir. Osmanlı mahallî nüfus sayımlarının klasik tabiatının dışında kalan bu defter, sadece bölgedeki aşiretler için üretilmesi nedeniyle oldukça

13 Elbette, bu cümlede, şu ana dek nüfus defterlerine dayalı ve Alevî toplulukları odağına koyan herhangi çalışmanın yapılmadığı iddia edilmemektedir. Öyle ki, bu noktada Coşkun Kökel'in öncü isimlerden biri olduğu görülür. Kökel, Güvenç Abdal Ocağı'nın talipleri olan çeşitli Kızılbaş-Alevî toplulukların Tokat'taki erkek fertlerine ve onların yerleşim mekânlarına ilişkin nüfus defterlerine başvurmuş, bu defterlerdeki ilgili kısımları tablo halinde çevirerek sunmuştur (2014, 54-59). Aziz Altı'nın, Pirevi'ni (Hacı Bektaş Veli Tekkesi) nüfus sayımları bağlamında değerlendirdiği makalesi, bu doğrultuda yine dikkate şayan bir istisnadır (2019: 77-98). Fakat bahsedilen bu iki çalışma, Kızılbaş-Alevî eğilimli Tahtacılar hakkında bilgi içermezler. Bu bağlamda, modern zamanlarda ilgili topluluğa ilişkin bir arşivsel çalışma, ilk kez Sebahattin Şimşir ve Nahide Şimşir tarafından hazırlanmıştır. Araştırmacılar, 2015'te *II. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Hoşgörü ve Barış Sempozyumu*'nda 19.-20. yüzyıl Edremit Tahtacılarına ilişkin kimi nüfus defterlerini değerlendirmişlerdir (2016, 144-153). Bununla birlikte Cahit Telci, Aydın Tahtacıları özelindeki çalışmasında Aydın eyaletindeki bazı Tahtacı topluluklarının sosyo-demografik dökümünü, 3076 numaralı nüfus defterine istinaden tablolı biçimde sunar. Ayrıca 15.-16. yüzyıl tahrir defterlerindeki meslekî tahtacıardan yola çıkarak erken modern dönemden 19. yüzyıla değin bölgedeki bu topluluklar arasında bir devamlılık olduğunu öne sürer (2016, 5-34). Ek olarak, Osmanlı arşivinin çeşitli fonlarında korunan müteferrik belgeleri inceleyen Sadullah Gülten, nüfus defterlerine odaklanmamakla birlikte, ilgili çalışmasıyla Tahtacıların 19. yüzyıldaki sosyo-politik yaşantılarına ilişkin bir izlek sunmuş, çeşitli sosyal-meslekî yönlerini aktarmıştır. Gülten'in de Telci gibi kimi erken modern dönem Osmanlı Anadolu'sundaki meslekî tahtacıları tespit etmek için tahrir defterlerine başvurduğu, onlarla 19. yüzyıl Kızılbaş-Alevî nitelikli Tahtacılar arasında doğrusal bir bağ kurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır (2020, 143-167). Bu makale yazarınca, Aydın ve Teke'deki Tahtacı Alevileri için hazırlanıp yayınlanan araştırmalar da merkezine 19. yüzyıl nüfus tahrirlerini koymuştur (Kaftanlı, 2022a; 2022b, 167-218).

14 II. Mahmud'un (ö. 1839) Yeniçeri Ocağı'nı 1826'da kaldırmasını müteakiben kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin henüz yeterince donanımlı bir ordu olmamasının ve Rus İmparatorluğu ile yapılan savaşta alınan yenilginin (1828-1829), bu sayıma duyulan ihtiyacın itici güçlerinden olduğu da ayrıca belirtilmelidir. Ki böylece yenice teşkilatlandırılan orduya katılabilecek İslam erkeklerinin niceliksel potansiyeli tespit edilecek; zimmi statüsündeki erkeklerin vergi tahakkuku için ekonomik nitelikleri açığa çıkarılacaktı. Detaylı bilgi ve veri için topluca bkz. (Karal, 1997; Karpat, 2003).

kıymet taşımaktadır. Ayrıca bu yönüyle bile, başlı başına başka araştırmalara yaraşır cinstendir. Çünkü konar-göçer Türkmen ve Kürt toplulukların sıradan bir Osmanlı mahallesinde ya da köyünde sakin insanlarla kıyaslandığında buldukları mekânlarda deftere geçirilmesinin çok daha meşakkatli olduğu göz önüne getirilirse (Karal, 1997, 20; Karpat, 2003, 48), Tahtacı aşiretiyle ilgili kısmının incelendiği bu defterin Osmanlı Kızılbaş-Alevîlik literatürü için yuklendiği değer, daha isabetli kavranacaktır.

2. 2973 Numaralı Aydın Eyaleti Müslim-Aşiret Nüfus Defterinde Kayıtlı Tahtacı Aşireti'nin Sosyo-Demografik ve Ekonomik Yapısı¹⁵

2973 numaralı Aydın eyaleti Müslim-aşiret nüfus defteri, toplamda 85 sayfadır. Üzerindeki en eski yıl, H. 1257'dir (M. 1841/1842).¹⁶ Biçimsel açıdan ciltli, ebrulu ve 26.5x75 boyutunda olup, “*Bihî Aydın Eyaleti dâhilinde vâkî ‘nefs-i Alaşehir civârında kâ’inûn-ı ‘aşîrîn’in sinn ve eşgâl ve sinâ’atlarını mübeyyin defteridir.*” başlığını taşır.¹⁷ Defterin sol üst kısmına her iki sayfada bir olacak biçimde sonradan sayfa numarası eklenmiştir. Aydın eyaletinde Alaşehir kazasının¹⁸ çeşitli bölge ve karyelerindeki Türkmen toplulukların nüfus bilgilerini ihtiva eder. Bu bağlamda defterde ilk parçası Kızılçukur'da, diğer uzantısı Karacaali köyü yakınlarında sakin bir Tahtacı aşireti, iki topluluğuyla tahrir olunmuştur.

15 Defter üzerinde, tespit edebildiğimiz ölçüde, ilk çalışma doktora tezi düzeyinde Abdullah Doğtekin tarafından yapılmıştır. Söz konusu araştırmada, Alaşehir kazasının Tanzimat düzenlemelerinden II. Meşrutiyet'e kadar deneyimlediği sosyo-ekonomik sürecin (1839-1908) bütüncül bir değerlendirilmesi amaçlandığı için, pek doğal biçimde, ilgili defterde kayıtlı Tahtacı aşiretine ilişkin üretilen bilgiler, buldukları konum ve nüfus miktarları ile sınırlanmıştır (2015, 148-149, 152).

16 Defterin, incelenen hiçbir sayfasında, evrakın tahrir tarihini müspet noktada saptamayı mümkün kılacak bir veri yoktur. Sadece hanelerdeki kimi erkek bireylerin üzerine derkenar olarak işlenen askerî imlemeler (*asâkir-i Nizâmiyye'de*), vefat notları (*fevt*) görülür. Bununla beraber, defterin 69. sayfasında bir aşiretin 45. hanesindeki erkeklerden dört numaralı üyesine “*asâkir-i Nizâmiyye'de sene 57*” notu düşülmüştür. Hicrî (12) 57 yılı, gününe göre değişmekle beraber çok yüksek oranda bütün aylarında Miladî 1841'e tekabül eder. Bu da defterin, hiç değilse, en geç 1841'de (ya da 1842) yetkililerce kullanılmakta olduğuna, üzerinde düzenlemeler yapıldığına bir işarettir. Bu veri, Alaşehir, İnegöl ve Saruhan'daki aşiretlerin Tanzimat Fermanı gereğince nüfus, emlak ve arazi gibi kıstaslar açısından tahrir edilmekte olduklarını belirten 1840 tarihli, hemen aşağıda çevirisi sunulan belgeyle tutarlıdır.

“Âlâşehir ve tevâbî'î kazaları muhassılî İzzet Beğ'e,

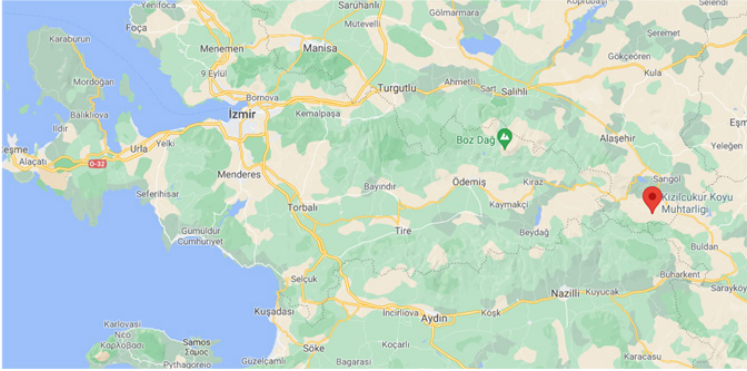
Âlâşehir ve İnegöl ve Saruhan kazaları havâlisinde kadimî iskân iden ‘aşâirîn öteden-berüber-mu ‘tâdvülât-ı ‘azâm hazerâtı taraflarına rûsûmât-ı yaylakkiye ve kışlakkiye nâmı ve harc-ı bâb ve hil'at-bahâ ve mürettebât-ı sâire misillü viregeldikleri kâffe-i rûsûmât-ı mu'tâdları cem'ân üç kalem yetmiş bir bin üç-yüz kırk sekiz gurusâ bâliğ olmuş ve rûsûmât-ı mezkûrenin vakt-i tahsilî takarrüb eylemiş olduğuna ve Tanzimât-ı Hayriyye usûl-i mehâsin-şümûlü icâbinca ‘aşiret-i merkûmenin cümlesinin nüfus ve emlak ve ârâzî ve emvâl-i sâireleri tahrir olunmakta bulunduğuna binâen rûsûmât-ı mezkûrenin sâbıkı misillü tahsil olunub olunmayacağı istizânınadâ'irvârid olan şukkalarımâ'âlfîma'lûmumuz olmuş ve ‘aşâir-i merkûme bu senelik müstesnâ bulunmuş olduğundan meblağ-ı rûsûmât-ı mezkûrenin sâbıkı vechele istihsâlî husûsuna himmet eylemeniz siyâkında şukka-i mahsûsa tahrir ve tesyîr kılındı. 9 RÂ. (12) 56 (11 Mayıs 1840).” (BOA, C.ML., 406/16665).

17 BOA, NFS.d., 2973, s. 2.

18 Alaşehir kazası, günümüz geniş Manisa coğrafyasına içkin bir yerdir ve Osmanlı dahilinde izini sürdüğümüz Kızılçukur, bugün Alaşehir'e yakın Sarıgöl'de (Osmanlı'da 'Aydın İnegöülü/İnegöl-ü Aydın' denilen yer.) bulunur. Kızılçukur köyü gerek temettuat kaydının varlığı gerekse de uzun müddet boyunca denişir –önemsiz dar kalıcı/geçici değişiklikler elbette gerçekleşebilir– bir sahada çakılı kalması açısından lokasyonu en sarîh Tahtacı iskân yerlerinden biridir. Alaşehir-Sarıgöl'ün mekânsal yerleşimi için *Osmanlı Yer Adları* sözlüğünde bkz. (Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2017, 662). Ayrıca *Kaynaklarıyla Osmanlı Coğrafyası Yer Adları Sözlüğü*'nde bkz. (Devlet Arşivleri Başkanlığı, 2020, 222). Akbayar'ın Alaşehir'i Manisa'ya bağlı gösterdiği veri için bkz. (2001, 7).

2.1. “Kızılçukur Karyesi Kurbunda”: Tahtacı Aşireti’nin İlk Topluluğu

2973 numaralı Aydın eyaleti Müslim-aşiret nüfus defterinin ilk Tahtacı topluluğu “*Tahtacı ‘Aşireti*” şeklinde adlandırılmış, “*Kızılçukur karyesi kurbunda bulunan kâ’in Tahtacı ‘aşireti defteridir.*” başlığıyla tahrir tabî tutulmuşlardır.¹⁹ Alaşehir kazasının Kızılçukur köyü yakınında sakin bu topluluğun, aynı karyenin 1413 numaralı temettuât defterinde (H. 1261/M. 1845) bahsedilmemesi, ilgili cemaat için ulaşılabildiğimiz tek kaynağı söz konusu nüfus kaydı yapar.²⁰



Şekil 3: Kızılçukur köyünün, İzmir/Aydın şehirleri (Türkiye Cumhuriyeti) coğrafyası bağlamında arz ettiği konum. (Google Haritalar, 13 Haziran 2021).

Tahtacı aşiretinin bu ilk nüvesi, Kızılçukur karyesi etrafında (*kurbunda*) ve yarı-yerleşik biçimde sakin olup, tahtacılıkla uğraşmaktadır. Apuş Kibar Ali oğlu *İmâm-ı ‘Aşiret* Tahtacı Mehmed’in idaresindeki bu teşekkül; 13 hanelik küçük bir cemaattir ve 36’sı erkek 62/75²¹ kişiden meydana gelir.²² Ev başına düşen 4.76/5.76’lık hane-içi doluluk oranıyla, merkezî Aydın ve İzmir’de kurulan Tahtacı ocaklarının hinterlandındaki Tahtacı gruplarına benzer niteliktedirler. Topluluğun yaşça en büyüğü, 68 yaşındaki Hasan oğlu orta boylu, kır sakallı Tahtacı Deli Ahmed; en küçüğüse bir yaşındaki Tahtacı Ahmed oğlu *sagîr* Yusuf’tur.

Onomastik ölçüde değerlendirilen 50²³ adın dokuzu Mehmed,²⁴ sekizi Hüseyin,²⁵ yedisi Mustafa,²⁶ altısı Ali,²⁷ dördü Hasan, dördü Yusuf, ikisi Ahmed,²⁸ ikisi Cafer,

19 BOA, NFS.d., 2973, s. 80.

20 BOA, ML.VRD.TMT.d, 1413.

21 36 erkek merkeze konarak incelendiğinde, hanelerden üçünde 1, üçünde 2, üçünde 3, ikisinde 4, ikisinde 5 erkeğin oturduğu görülür. Her “1” rakamı aynı nitelikteki tekil bir evi imleyecek şekilde, hane (çadır) ve içinde yaşayanların matematiksel gösterimi: (1=1+1+1, 2=1+1+1, 3=1+1+1, 4=1+1, 5=1+1).

22 Hanelerde, erkeklerle birlikte 2-3 adet kadar kadının da yaşadığı düşünmek, bu noktada Tahtacı aşiretinin nüfus potansiyelinin tespitinde fayda sağlayacaktır. Bu nedenle hem Kızılçukur hem de Karacaali Tahtacıları’nın nüfus hacimlerinde, toplam hane/çadır sayısını 2 ve 3 rakamlarıyla çarparak, ortaya çıkan sayıyı erkek nüfus toplamına ekledik. Tahtacı toplulukların nüfus potansiyellerinin ortaya konulmasında uyguladığımız bu yöntem için bkz. (Kaftanlı, 2022a, 11).

23 İsimlerin tetkikine, tahrir memurlarının yıl itibarıyla aşirette yaşadıklarını bildirdiği 36 kişiye ek olarak, ayrıca fişlediğimiz 14 ata adını da kattık.

24 Mehmed isimlilerden birinin lakabı: Apuş.

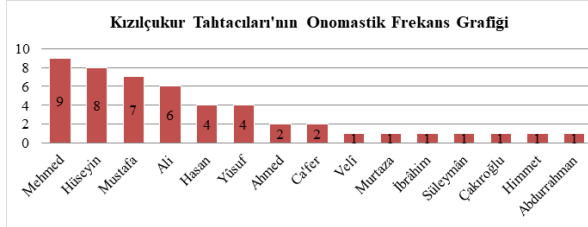
25 Hüseyin isimlilerden ikisinin lakabı: Deli ve Kara.

26 Lakabı: Sarı.

27 Ali isimlilerden üçünün lakabı: Apuş Kibâr, Kiber ve Kara.

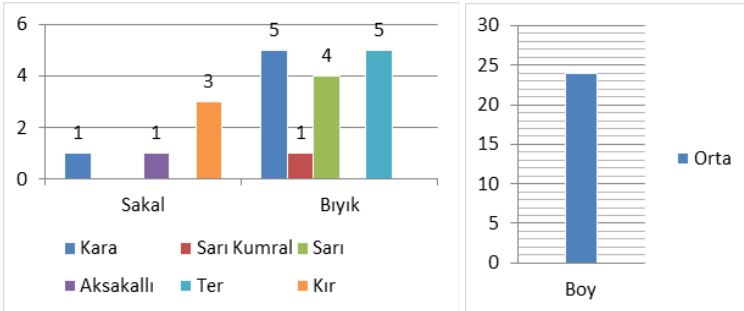
28 Ahmed isimlilerden birinin lakabı: Deli.

biri Veli, biri Murtaza, biri İbrahim, biri Süleyman, biri Çakır Oğlu (Çakıroğlu), biri Himmet, biri Abdurrahman ve biri Abdullah'tır. Toplulukta çift isimli bir kişi vardır: Orta boylu, sarı kumral bıyıklı Veli Hasan (36). 36 erkeğin yaş ortalaması 19.33, 18 ergin bireyin 31.16, 18 çocuğun 7.5'tir.²⁹ Defterde, Abdullah oğlu orta boylu, kır sakallı Tahtacı Mehmed (52) “*ayağı tobâl*” şeklinde kaydedilmiştir.



Şekil 4: Kızılçukur köyü yakınlarındaki Tahtacı topluluğunun kullandığı isimlerin aşiret-içi sıklığını gösteren grafik.

Kızılçukur Tahtacıları'nın 36 erkek bireyinden; 24'ü orta boyludur. Beşi kara, beşi ter, biri sarı kumral, dördü sarı bıyıklı; üçü kır ve biri aksakallıdır. Akrabalık ilişkileri noktasında, hane sahipleriyle birlikte altı erkek kardeş,³⁰ iki yeğen,³¹ ikisi üvey³² 13'ü öz³³ toplamda 15 oğul yaşar. Bahsedilenlerden yedisi şâbb-ı emred,³⁴ üçü sağır³⁵ şeklinde tanımlanmış; 16'sı tüvânâ,³⁶ 16'sı sabî³⁷ ve dördü musinn³⁸ olarak tasnif edilmiştir. 13 hanenin dokuzu bir babanın yönetimindeyken, kalan dört hanenin üçünde sadece bir erkek ve birinde de erkek kardeşler beraber bulunmaktadır.



Şekil 5: Kızılçukur köyü periferisindeki Tahtacı topluluğunun fizyolojik tipolojisini gösteren grafik.

29 Ergin olup-olmama noktasında, 15 yaş ve üzeri kıstas alınmıştır.

30 Bu kardeşlerden Tahtacı Mehmed (28), iki oğluyla birlikte, kardeşi Muhtâr-ı Evvel Tahtacı Hüseyin (25) ile beraber yaşıyordu.

31 Hemen bir üst dipnotta zikrettiğimiz Tahtacı Mehmed (28)'in oğulları Mustafa ve İbrahim.

32 Topal Tahtacı Mehmed (52)'in üvey çocuğu Mehmed oğlu Kara Ali (19) tek çocuk iken, Apuş Mehmed oğlu Tahtacı Hüseyin (25) adlı diğer üvey oğul, biyolojik olmayan babası Tahtacı Mehmed (32)'nin öz oğulları Süleyman (11), mekteb-nişin Ali (8) ve Mustafa (6) ile aynı çatı altındaydı.

33 Öz çocuklardan biri yeğenleriyle, iki öz kardeş bir üvey kardeşleriyle aynı evi paylaşıırken, dördü de tek çocuk konumundaydı.

34 Bıyığı veya sakalı ya yeni çıkmış ya da çıkmak üzere olan genç/delikanlı kimseler için kullanılır.

35 Henüz erginlik evresine gelmemiş küçük çocuklar için kullanılır.

36 Kelime ölçüğünde “güçlü, kuvvetli, dinç” gibi anlamlara gelen bu terim, Osmanlı nüfus defterleri terminolojisi bağlamında erkeklerin askere alınabilirliğini imleyen bir kavramdır.

37 “Küçük” anlamındadır: “Çocuk.”

38 Sinn almış/sinnlenmiş: “Yaşlanmış.”

Kızılçukur köyü çevresindeki Tahtacı topluluğu için çağdaş diğer Tahtacı cemaatlerinde rastlanılmayan veya nadiren tespit edilebilen bahse değer kimi özgül kavramlar bulunur. Örneğin Kızılçukur Tahtacıları'nın bir imamı (*imâm-ı 'aşîret-i mezbûr*) vardır: Orta boylu, kır sakallı Apuş Kibar Ali oğlu Tahtacı Mehmed (32).³⁹ Buna karşılık orta boylu, kara bıyıklı Yusuf oğlu Tahtacı Hüseyin (25), "*Muhtâr-ı Evvel*" unvanıyla boy göstermektedir.

Osmanlı Tahtacıları'nın yaşadıkları coğrafyalarda (halkın çeşitli fertlerinin öncülüğünde/iş birliğinde ya da "*sâhibü'l-hayr*" vakfedici bireylerce) kurulan okullara olan rağbetinin kavranabilmesi için zengin veriler sunan belgelerden biri de bu nüfus sayım evrakıdır.⁴⁰ Bu açıdan çok özel bir tarihsel doküman olduğu rahatlıkla belirtilebilir. Öyle ki defterde Kızılçukur Tahtacıları'nın yedi çocuğunun isminin önüne "*mekteb-nişîn*" derkenarı düşülmüştür. Bu kişiler; Tahtacı Mehmed oğlu Ali (8), Tahtacı Hüseyin oğlu Yusuf (3), Tahtacı Mehmed oğlu İbrâhim (6), Kara Hüseyin oğlu Velî (10), Tahtacı Ali oğlu Hüseyin (6), Hüseyin oğlu Ca'fer (4) ve Tahtacı Deli Hüseyin oğlu Hüseyin'dir (5).

Topluluk içinde tahtacılık yapan 14 profesyonel kişi bulunur. İsmiinin önüne sıfat/meslek olarak "Tahtacı" yazılan en küçük kişinin yaşı 16'dır: Kara Hüseyin oğlu orta boylu, ter bıyıklı Tahtacı Mehmed. Bununla beraber, ismiinin önüne başka türde meslek adı girilen bir kişi de bulunmamaktadır. Kızılçukur Tahtacılarında en erken evlenme yaşı, Tahtacı Ali (22)'nin şâbb-ı emred oğlu Mustafa'dan (9) çıkardığımız sonuca göre 12'dir.

2.2. "Karacaali Karyesi Kurbunda": Tahtacı Aşireti'nin İkinci Topluluğu

2973 numaralı Aydın eyaleti Müslim-aşiret nüfus defterinin ikinci Tahtacı topluluğu "*Tahtacı 'Aşireti(-leri)*" diye isimlendirilmiş, "*Karacaali karyesi kurbunda hayme-nişînkâ'in Tahtacı 'aşiretleri.*" başlığı altında tahrir olunmuşlardır.⁴¹ Alaşehir'in

39 2906 numaralı Osmanlı nüfus defterinde kayıtlı Tahtacı Cemâ'ati Perâkendesî'nin bünyesinde de bir imâm bulunuyordu: "*Kabîle-i mezkûr imâmı*" 32 yaşındaki Mehmed oğlu orta boylu, kara sakallı Ali Efendi (Kaftanlı, 2022a, 30-31).

40 Çalışma hacminin makul bir ölçüde kalabilmesi için Osmanlı'da eğitim-öğretim faaliyetleri ile bu faaliyetlerin finanse edilmesine dair geniş bir anlatım sunmak mümkün görünmüyor. Nitekim bazı ileri bilgilerin verilmesi, kimi sorunların da yöneltilmesi gerekmektedir. Osmanlı'da, özellikle de yenileşme-dönüşüm girişimlerinin yeterince olgunlaşmadığı 19. yüzyılın erken vakitlerinde, eğitim-öğretim kurumları, toplumdaki hayırseverler -emlağın/nakdini bu işe vakfeden kişiler- öncülüğünde oluşturulmaktaydı. Öyle ki, 19. yüzyılda Alaşehir kazasındaki eğitim faaliyetleri ile eğitim-öğretim kurumlarına ilişkin hazırladığı makalede Doğtekin, olgunun bu boyutunu açıkça vurgular (2018, 7). Aynı doğrultuda, Rıza Yıldırım ise Ortaçağlar boyunca İslam dünyasında ortaya çıkan vakıfların dönüştürücü ve devindirici işlevine değinerek, bu kurumların eğitim noktasında da hizmet yürüttüklerini belirtir (2011, 23). Nitekim 1840'larda Alaşehir'deki böylesi bir konar-göçer aşiretten çocukların ne tür bir istek ve amaçla bu okullara gönderildiklerini doğrudan saptamak güçtür. Çünkü özellikle 8 ve 9 yaşlarından itibaren bu aşiret küçüklerinin aileleri için bir işgücü kaynağı olacakları açıktır. Yahut çeşitli vesilelerle kurulan bu okullara Tahtacı küçüklerinin nasıl kabul edildiği de ayrıca bir merak konusudur. Acaba bu veri, Osmanlı'nın Kızılbaş-Alevî toplulukları kendi resmi-kültürel dünyasına eğitim metoduyla dahil etme çabasının bir izdüşümü müdür? Öyle ya Yalçın Çakmak'ın arşiv belgelerine istinaden açıkladığı üzere, özellikle II. Abdülhamid devrinde söz konusu Kızılbaş-Alevî çevreler, yaşadıkları yerlerde resmî-Sünnî eğitim kurumlarına yönlendirilmeye çalışılmış, böylesi kurumların tesisi ve yaygınlaştırılması için çokça bürokratik yazışma yapılmıştır (2018, 292-311). Fakat zikredilen okullu aşiret çocuklarının, hem bu devirlerini II. Abdülhamid öncesinde yaşamaları hem de arşivde Alaşehir'de bu yönde bir eğitim ve kültürel dönüşüm faaliyetinin (*tashiḥ-i akâid/iikâd*) sistemli bir şekilde yürütüldüğüne dair bir belge tespit edilememesi -bu daha sonrasında bulunamayacağı anlamına da gelmez- nedeniyle, bu önerme süreci içinde sınırlıdır.

41 BOA, NFS.d., 2973, s. 81.

Karacaali köyü yakınlarında çadırlarda oturan topluluk, aynı karyenin 1454 numaralı temettuât defterinde (H. 1261/M. 1845) kayıtlı değildir.⁴²



Şekil 6: Karacaali köyünün, İzmir/Aydın şehirleri (Türkiye Cumhuriyeti) coğrafyası bağlamında arz ettiği konum. (Google Haritalar, 13 Haziran 2021).

Kızılçukur Tahtacıları'nın tersine, Tahtacı aşiretinin Karacaali köyü etrafındaki bu ikinci uzantısının çadırlarda yaşadıkları noktasında herhangi bir hata payı bulunmaz. Çünkü bizzat *hayme-nişin* nitelemesiyle kaydedilmişlerdir. Bununla beraber, Kızılçukur Tahtacıları gibi tahtacılıkla geçimlerini sağlarlar. Abdullah oğlu *Muhtâr-ı Sâni* İbrahim Kethüda'nın idaresindeki teşekkül; 15 çadırlık küçük bir cemaat olup, 46'sı erkek 76/91⁴³ üyeden meydana gelir. Topluluk hane başına düşen 5.06/6.06'lık çadır-içi doluluk oranıyla, Aydın ve İzmir'deki Tahtacı ocaklarına yakın Tahtacı topluluklarını andırıldığı gibi, bir parçası olduğu Alaşehirli Tahtacı Aşireti'nin ilk grubuyla da neredeyse aynıdır.⁴⁴ En yaşlıları 78 yaşındaki Mustafa oğlu orta boylu, aksakallı Tahtacı İsa ve 70 yaşındaki Ahmed oğlu orta boylu, aksakallı Tahtacı Mustafa olan cemaatin en küçükleri, tamamı da bir yaşında olan Hasan oğlu Ali, Tahtacı Dürtül Ali oğlu Şâkir, Satılmış oğlu Hüseyin ve Tahtacı Ali oğlu Mustafa'dır.

Onomastik ölçüde değerlendirilen 61⁴⁵ adın sekizi Ali,⁴⁶ yedisi Mustafa,⁴⁷ altısı Mehmed,⁴⁸ altısı İbrahim, dördü Hüseyin, dördü Hasan, üçü Ahmed, üçü Yusuf,⁴⁹ ikisi 'Aşîr,⁵⁰ ikisi Cafer, ikisi Hamza, ikisi İsmail, ikisi Halil, ikisi Bekir, biri Bektaş, biri

42 BOA, ML.VRD. TMT.d, 1454.

43 Hanelerde bulunan 46 erkek merkeze konarak incelendiğinde, çadırlardan üçünün 1, birinin 2, 5'inin 3, 5'inin 4, birinin 6 kişiye evlik yaptığı anlaşılır. Her "1" rakamı aynı nitelikteki tekil bir evi imleyecek şekilde, hane (çadır) ve içinde yaşayanların matematiksel gösterimi: (1=1+1+1, 2=1, 3=1+1+1+1+1, 4=1+1+1+1+1, 6=1)

44 19. yüzyılın ilk yarısında Aydın, İzmir, Muğla ve çevresindeki Tahtacı toplulukların hanelerinde yarattıkları kalabalıklık, genel ölçekte ortalama 4 ila 5 kişiden meydana gelmekteydi (Kaftanlı, 2022a, 118).

45 İsimlerin tetkikine sayımda tahrir memurlarının kaydettiği 45 isme, ayrıca saydığımız 16 ata adını da kattık. (Görevliler, yazmayı unuttukları ya da gerekli bilgiyi alamadıkları için bir kişinin adını boş bırakmışlardır.)

46 Alilerden ikisinin lakabı: "Dürtül ve Doru".

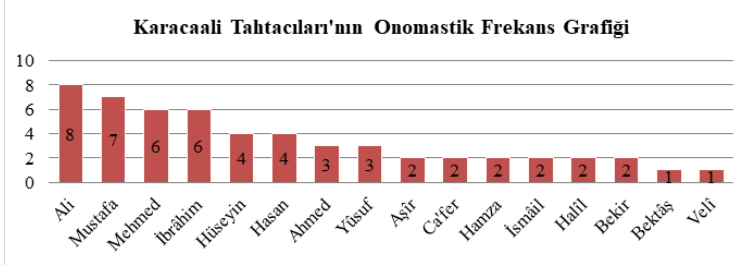
47 İçlerinden birinin lakabı: Zeybek.

48 İçlerinden birinin lakabı: Pirzâde.

49 İçlerinden birinin lakabı: Köse.

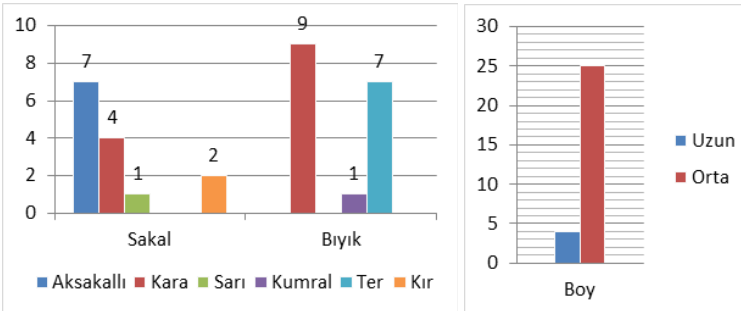
50 İçlerinden birinin lakabı: Koca.

Velî, biri Satılmış, biri İsa, biri Himmet, biri Şâkir, biri Abdullah, biri Osman'dır. Toplulukta çift adlı bir kişi de bulunmaz. 46 erkeğin yaş ortalaması 25.73; 30 ergin bireyin 36.13, 16 çocuğun 6.25'dir.⁵¹ Deftere göre Karacaali Tahtacıları içinde herhangi bir ruhsal/bedensel hastalığa yakalanmış kişi yoktur.



Şekil 7: Karacaali köyü periferisindeki Tahtacı topluluğunun kullandığı isimlerin sıklığını gösteren grafik.

Karacaali Tahtacıları'nın 46 erkek bireyinden 25'i orta, dördü uzun boyludur. Dokuzu kara, yedisi ter, biri kumral bıyıklı; dördü kara, ikisi kır ve yedisi aksakallıdır. Ailesel bağlamda, hane (çadır) sahipleriyle birlikte bir kardeş,⁵² iki yeğen,⁵³ dört torun (*hâfid*),⁵⁴ üçü üvey⁵⁵ 22'si öz⁵⁶ 25 oğul yaşar. Zikredilenlerden ikisi şâbb-ı emred ve yedisi sağır olarak tanımlanmış, 20'si tûvânâ, 14'ü sabî ve 12'si musinn şeklinde tasnif edilmiştir. 15 çadırın 12'si birer baba kontrolündeyken, kalan üçüne de tek erkek bakmaktadır.⁵⁷



Şekil 8: Karacaali köyü periferisindeki Tahtacı topluluğunun fizyolojik tipolojisini gösteren grafik.

51 Ergin olup-olmama noktasında 15 yaş ve üzeri kıstas alınmıştır.

52 Mehmed (38), iki oğluyla abisi Tahtacı Bektaş'ın (42) haymesinde sakindi.

53 Hemen bir üst dipnotta zikrettiğimiz Mehmed'in (38) oğulları Mustafa ve Mehmed.

54 Defterde doğrudan "*torun*" göstergesi yoktur. Bunun yerine "*hâfid*" terimi kullanılır. Nitekim ikinci terim olmasaydı bile ailevi ilişkileri belirten "bin" yapısıyla kimlerin torun olduğu ortaya çıkartılabiliyor: İbrahim Kethüda'nın (62) çadırındaki Hasan (25) oğlu Ali (1), Tahtacı Pîrzâde Mehmed (67)'in haymesinde Satılmış (21) oğlu Hüseyin (1), Tahtacı Ali'nin (59) çadırında Hüseyin (26) oğlu Mehmed (7), Tahtacı İsa'nın (78) çadırında Tahtacı Halil (29) oğlu Ahmed (6).

55 Tahtacı 'Aşır (42)'in İbrâhim sulbundan üvey oğulları İsmail ve Cafer, 'Aşır'ın öz oğlu Hamza ile müşterek yaşıyordu. Buna karşılık, İbrâhim oğlu Hasan'a babalık yapan Tahtacı Dürtül Ali'nin de iki öz oğlu vardı. Tüm üveylerin baba adları İbrâhim'e işaret etmekle beraber, bunlar tek bir İbrâhim midir, açıklanması belgenin kısıtlayıcı doğası gereği mümkün değildir.

56 Öz çocuklardan ikisi, oğullarıyla beraber babalarının evinde yaşayan tek çocuklardı (25'lik Hasan ve 29'luk Tahtacı Halil). İki öz kardeş iki yeğeniyle, bir öz oğul iki üvey ve iki öz kardeş bir üvey abiyle aynı çatıyı paylaşıyordu.

57 Doru Ali oğlu Tahtacı Yusuf (16) ayrıca bahsedilmeye değerdir. O, çadırına tek olarak kayıtlı erkeklerin en küçüğüydü.

Kızılçukur Tahtacıları gibi, Karacaali Tahtacıları da bahse layık özgüllükler taşır. Örneğin Abdullah oğlu İbrâhim Kethüda, kendisini Kızılçukur yakınlarındaki ilk Tahtacı grubuna bağlayan “*muhtâr-ı sâni*” unvanını taşır. Ayrıca yine Kızılçukurlu topluluğu hatırlatacak biçimde, Tahtacı çocuklarının okullaşmasının boyutunun görülebileceği veriler vardır. Öyle ki, Tahtacı evlâdından dokuzu “*mekteb-nişîn*” derkenarıyla kaydedilmiştir. Söz konusu Tahtacı çocukları; Tahtacı Dürtül Ali oğulları üvey Hasan (8) ve öz Ali (5), Tahtacı Velî oğlu Hüseyin (8), Tahtacı Ali oğlu Mehmed (7), Tahtacı Bektaş oğlu Hasan (14), Mehmed oğlu Mustafa (8), Tahtacı Ali oğlu Ali (9), Tahtacı İbrâhim oğlu Hüseyin (6) ve Tahtacı Halil oğlu Ahmed’dir (6).

Toplulukta tahtacılık ile uğraşan 16 profesyonel kişi bulunur. İsmi önüne sıfat/meslek olarak “Tahtacı” yazılan en küçük kişinin yaşı 16’dır: Doru Ali oğlu orta boylu, ter bıyıklı Tahtacı Yusuf. Defterde isminin önüne başka türde meslek adı girilen bir kişi yoktur. Karacaali Tahtacıları’nda en erken evlenme yaşı, Tahtacı İbrâhim (22)’in *mekteb-nişîn* oğlu Hüseyin’den (6) çıkardığımız sonuca göre 15’dir.

3. Kızılçukur ile Karacaali Köyleri Çevresi Tahtacı Topluluklarının Müşterek Bağı ve İskân Biçimleri

Genel ölçekte, 2973 numaralı Aydın eyaleti Müslim-aşiret nüfus defterinden üretilen verilerin kapsayıcılığında, iki topluluğun müşterek bir ilişkiyle birbirlerini tamamladıkları görülüyor. Öyle ki, Karacaali yakınlarındaki Tahtacı topluluğunun ilk ferdinin hane numarası, Kızılçukur yakınlarındaki Tahtacıların tahririnin bitimini müteakip ayrı başlık altında kaydedilmesine rağmen, 1 değil 14’tür. 14. hane, Kızılçukur Tahtacıları’nın son üyesinin hane numarası olan 13’ün ardından gelir. Bu durum, tahrir görevlilerinin aynı nitelikteki iki farklı aşireti ardı sıra yazma tercihinden daha öte bir anlam ifade etmelidir. Çünkü bir toplulukta, *muhtâr-ı evvel* ve *muhtâr-ı sâni* unvanını taşıyan kişilerin alt alta yahut aynı topluluk içinde farklı sıralarda yazılmasını beklenirdi. Hâlbuki bahsedilen unvanların ilki Kızılçukur’da, ikincisi Karacaali çevresinde yaşayan aşirette olacak biçimde ayrı yazılmıştır. Bir toplulukta yönetsel pencereden sadece birinin bulunması, diğerini de takviye edici doğasındandır. Keza *muhtâr-ı sâni* unvanlı kişinin ikinci topluluğunun ilk sırasına yazılan İbrâhim Kethüdâ olması, bu noktada oldukça anlamlıdır. Çünkü her iki grup içinde, yaşayan kişiler nezdinde *kethüdâ* nitelemesini taşıyan tek birey odur. Buna kıyasla, aşiret imâmı da sadece ilk grupta bulunur ve birinci sıraya yazılmıştır. Mevzûbahis imâm ve kethüdanın, Kızılçukur-Karacaali Tahtacıları’nın müşterek sorumluları olduğu düşünülebilir. Çünkü böylece, ilki ikinci muhtarlarından (*muhtâr-ı sâni*) ve dolayısıyla kethüdalarından, ikincisi ise aşiret imâmılarından (*imâm-ı ‘aşiret*) yoksun kalmayacaktır.

Esasen yukarıda belirtilenler, defterin kendisinden de sınanabilecek çıkarımlardır. Çünkü nüfus tahririnin bitimini takip eden sayfada, “*‘aşiret-i mezbûrun yekûn-ı nüfusundan hiçbir ferdî gerüye kalmayarak işbu mahalle şerh ve parmak basılmışdır.*” cümlesinin altında soldan sağa “*imâm-ı ‘aşiret-i mezbûr, muhtâr-ı evvel, muhtâr-ı sâni*” unvanlarının yazıldığı görülmektedir. Bu ibarelerin aşağısında ilgili unvana sahip kişilerin defter yüzüne basmış olduğu parmaklarının izleri vardır. Denildiği gibi, aşiret imâmı sadece ilk toplulukta bulunurken, muhtarlar ise iki topluluğa dağılmış durumdaydı. Fakat iki farklı topluluktan gelen üç kişinin temsil ettiği tek bir üst-yapı vardır: Tahtacı Aşireti. Nitekim aşiret sorumlularınca parmak basılarak tasdik edilen

cümlenin üst tarafına eklenen toplam (*yekûn*) bilgileri, her iki topluluğun verilerini topladığımızda elde edilebilecek sayılardır: “‘*Aşiret-i mezbûrun cem‘ân iblâğı hane 28*” ve “‘*mezbûr ‘aşiretin cem‘ân nüfusu numero 82*”.⁵⁸ İki topluluğun haneleri sayılırsa toplamda 28, üyeleri sayılırsa da toplamda 82’ye ulaşılır.

Nihâyetinde Kızılçukur-Karacaali Tahtacıları’nın gerek birbirlerine yakın konumları gerekse de resmî unvanlı kimliklerin aralarında paylaşılması bağlamında, tek bir aşiret olarak ortaya çıktıkları saptanabilmektedir. İkinci topluluğun *hayme-nişîn* nitelenmesi, eğer ilki topyekûn yerleşik yaşama geçmemişse, ikisini de kapsar niteliktedir. Ki ilk topluluğun tümünden yerleşik bir iskân yöntemi benimsemesi, meslekî profesyonelliklerinin gerektirdiği şartlar ve 19. yüzyılın ilk yarısı itibarıyla gerçekçi bir tez olmaktan uzaktır. Zaten sırasıyla Kızılçukur ve Karacaali karyeleri için tutulan 1413/1454 numaralı temettuât defterlerinde bu Tahtacı topluluklarına rastlanılmamaktadır. Bununla birlikte, her iki Tahtacı teşekkülü, söz konusu karyelerin içinde değil, “*kurbunda*” ifadesiyle, yakınına konumlandırılmışlardı.⁵⁹ Böylelikle ilk topluluk, kendi bünyesinde bir yerleşiklik pratiği tesis ediyor veya etmek üzereyse bile, bu olgusal süreç, Kızılçukur köyünün merkezî coğrafyasında değil, etrafındaydı.

Sonuç

Osmanlı Devleti’nin 19. yüzyılda tecrübe ettiği sosyo-politik gelişmelerin, askerî sarsıntıların, bir bakıma da dönüşümlerin doğal çıktısı olan nüfus sayımlarının çağdaş bir örneğini ele alan bu makalenin, Osmanlı Kızılbaş-Alevilik çalışmalarında ihmâl edilmiş bir noktaya parmak bastığını söylemek, yanlış olmayacaktır. Öyle ki, İmparatorluk bürokrasisince hazırlanan ve BOA’da (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi) bulunan *NFS.d* fon koduna bağlı binlerce defter vardır. Fakat bugün neredeyse hiçbiri, Kızılbaş-Alevilik çalışmaları için kullanılmış veya içeriği verisel kullanılabilirlik açısından sorgulanmış değildir. Bu anlamda, 2973 numaralı Aydın eyaleti Müslim-aşiret nüfus defterinde tahrir edilmiş, dinî-mezhebî eğilim açısından Kızılbaş-Alevî bir evrende yeşerdiğini savladığımız Tahtacı aşiretinin demografik ve sosyo-ekonomik parametrelerce değerlendirilmesi, sözü geçen gediğin kapatılmasında mütevazı bir adımdır.

Defterden üretilebilen bilgiler kapsamında, 19. yüzyılın ilk yarısında, iki ayrı topluluğu birbirine yakın yerlerde sakin bir Tahtacı aşiretinin bölgedeki varoluşu rahatlıkla imlenebilmektedir. Bu Tahtacı aşiretinin ilgili zaman dilimindeki iskân biçiminin konar-göçerlik çerçevesinde şekillendiğini, defterdeki “*hayme-nişîn*” ve “*kurbunda*” kavramlarından açıkça çözümlenmek mümkündür. Alaşehir kazasının Kızılçukur ve Karacaali köyleriyle ilişkilendirilen iki ayrı uzantısının birleşiminden müteşekkil Tahtacı aşireti, ilgili karyelerin içinde değil, çevrelerinde (yani “*kurbunda*”) yaşamaktaydı. Ki bu bağlamda, Tahtacı aşiretinin Karacaali köyü yakınında sakin ikinci topluluğunun doğrudan çadırlarda oturduğunun (*hayme-nişîn*) belirtilmesi, oldukça kıymetlidir. Çünkü Tahtacı aşiretinin bulunduğu yer ile kurduğu bu gevşek-dokulu bağ, yine aynı yıllarda tahrir edilen Kızılçukur ve Karacaali’nin temettuât defterlerine yansımalarıyla çağdaştır.

58 BOA, NFS.d., 2973, s. 84.

59 19. yüzyılın ilk yarısında Aydın, İzmir, Muğla ve çevresindeki Tahtacı toplulukların ekseriyetle konar-göçer bir yaşam biçimine içkin olduklarını nüfus/temettuât defterleri ışığında söylemek mümkündür (Kaftanlı, 2022a, 117-118). 18. yüzyılın ikinci yarısı ile 19. yüzyılın ilk evresinde Teke sancağında yaşadıkları arşiv kaynaklarından izlenebilen Tahtacı aşiretinin de konar-göçer oldukları idrak edilebiliyor (Kaftanlı, 2022b, 181, 187-205). Bu açıdan Kızılçukur ve Karacaali Tahtacıları’nın iskân tutumları, hiç şaşırtıcı değildir.

Tahtacı aşiretinin tespit edilen 28 hanesinde (çadır), 82'si erkek toplamda 138/166 kişi sakindir. 82 erkeğin yaş ortalaması 22.53, 48 ergin bireyin 33.64, 34 çocuğun 6.87'dir. Kadınlara da dahil edildiği 138/166 kişinin, hanelerinde oluşturduğu ortalama ev-içi doluluk 4.91/5.91 bireyden müteşekkildir. Tahrir sırasında bulunmayan/müteveffa ata adlarının da kapsama sokulduğu 111 kişinin en fazla tercih ettiği dokuz isim: Mehmed (15), Mustafa (14), Ali (14), Hüseyin (12), Hasan (8), İbrahim (7), Yusuf (7), Ahmed (5) ve Cafer (4)'dir. Geri kalan isimler bir yahut iki kez kullanılmışlardır. 'Aşır (2), Velî (2), Murtaza (1), Bektaş (1) gibi isimler, aşiret bağlularına en sık vurulan dokuz adın içinde başı çeken; Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve İmâm Cafer es-Sâdık'a izafetle konulan isimlerle beraber düşünüldüğünde, bu Tahtacı aşiretinin Kızıldaş-Alevî doğası açığa çıkar.⁶⁰ Tahtacı Alevîlerin "meşru" İslâm halifesi İmâm Ali ile soyunun hilafet hakkını çaldıklarına inandıkları Ebû Bekir ve Osman b. Affân'ın adlarının, niceliği çok az olmakla birlikte, isim olarak kullanıldığı da görülüyor. Öyle ki aşirette 2 tane Bekir, 1 adet Osman adına rastlanır: 63 yaşında Bekir oğlu Tahtacı Osman, 35 yaşında Bekir oğlu Tahtacı Ali. Bekir adındaki 2 kişi, sayımın yapıldığı sırada aşiretin yaşayan kitlesinden değildi. Esasen Bekirlerden birinin oğluna Ali adını koyması, diğerinin oğlu Tahtacı Osman'ın defterden takip edilebilen herhangi bir erkek çocuğunun bulunmaması gibi etmenler düşünüldüğünde, 111 toplam adın içinde önemsiz bir yer işgal ederler. Tahtacıların hilafet hırsızları olarak değerlendirildikleri bir diğer tarihî figür Ömer b. el-Hattâb'ın adına hiç rastlanmamasının, bilinçli bir mezhebî tavrın dışavurumu olup olmadığı tartışmaya değerdir.

Tahtacı aşiretinin ailevî, tipolojik-fizyolojik, eğitimsel, meslekî ve yönetsel durumlarına ilişkin bilgi üretmek, defterin olanak tanıdığı diğer çok-yönlü bir noktadır. Ailevî yapıda, 28 hanenin 21'i birer babanın yönetimi altındadır. Bu ev reisleri, hanelerinde üvey/öz toplamda 40 oğul; çeşitli sayılarda erkek kardeş, yeğen ve torunlardan sorumludur. Ayrıca içlerinde birinin takribî 12/13, diğerinin 15/16 yaşlarında ilk çocuklarını kollarına almış olduklarının altını çizmek, önemlidir. Çünkü topluluktaki erken evliliğin boyutunu sunabilme çabasında, kıymetli bir değer ortaya koyarlar. Kalan yedi hanenin altısında birer erkek yaşamakta, birinde kardeşler birlikte bulunmaktadır. Çocuklardan dokuzu şâbb-ı emred, 10'u sagır biçiminde nitelenmiştir. Yetişkinlerle küçükler birlikte düşünüldüğünde; tahrir sorumlularınca 82 kişiden 16'si musinn, 36'sı tûvânâ ve 30'u sabî şeklinde tasnif edilmektedir.

Tipolojik-fizyolojik yapıda, 82 erkekten boy, sakal-bıyık, fiziksel engel gibi bilgilerine ulaşılabilen 49'u orta, beşi uzun boyludur. Biri kumral, biri sarı kumral, dördü sarı, 12'si ter ve 14'ü kara bıyıklı; dördü kara, beşi kır ve sekizi aksakallıdır. Bu veriler değerlendirildiğinde, aşiret içinde orta boylu erkeklerin çokça bulunduğu, uzunların nadiren görülmesine mukabil kısıların hiç olmadığı anlaşılıyor. Aşiret erkekleri çoğunlukla bıyık bırakır, daha az rastlanmakla beraber sakallarını uzatırlardı.

60 19. yüzyıl Kızıldaş-Alevîleri, erken modern dönem Osmanlı Anadolu'sundaki atalarının tersine isimsel çeşitlilik açısından çözülmüş bir durumdaydı. Öyle ya, 16. ve 18. yüzyılda bahsedilen topluluklarda rastladığımız Şâh Ali, Yâr Ali, Pîr Ali, Alıku, Alıverdi, Nûr Ali, Şâh Hüseyin, Hüseyinkulu, Şâh Hasan, Şâhkulu, Şâhbende, Şâhverdi, Şâh Velî, Şâh Haydar, Haydarkulu, Velikulu, Yârkulu, Niyâzkulu, Ocakulu, Yolukulu, Pîrkulu, Pîrsultân, Pîrbende ve benzeri adlar, 19. yüzyıl Kızıldaş-Alevîlerince neredeyse hiç kullanılmamaktadır. Bu açıdan, Aydın eyaleti ile Teke sancağı için hazırlanmış nüfus defterlerinde tespit ettiğimiz Tahtacı aşiretleri de ayrı bir izlekte değillerdir. Bu bölgelerdeki Tahtacı toplulukların ayrıntılı ad dökümü için bkz. (Kaftanlı, 2022a; 2022b). Bu "çözülme" olgusunun tarihsel-sosyolojik nitelikteki varoluşsal koşullarını tanımlamak, sorunsallaştırmak, sınıflandırmak ve kavramsallaştırmak için derinlemesine analizler yürütülmesi gerektiği, izahtan varestedir.

Sakal-bıyık noktasında izlenebilen renk dağılımı, genç ve orta yaşlı erkeklerin bıyık bırakmaya; yaşlıların da sakal uzatmaya meyilli olduklarına işarettir. Kara ve beyaz renk popülasyonu bir kenara koyulursa, sarı-kumrula çalan tenlerde erkeklerin varlığı, ilgili sakal-bıyık renkleriyle imlenebilmektedir. Defterin tutulduğu zaman diliminde, 82 erkekte sadece biri fiziksel engellidir. Bu kişinin, ayağının total olduğu belirtilmiştir. Bu açıdan, topluluğun bedensel anlamda mesleklerini rahatlıkla icra edebilecek bir sağlamlığa sahip olduklarını öne sürmek, mümkündür.

19. yüzyılın ilk yarısında konar-göçer bir Tahtacı aşiretinin, Osmanlı eğitim kurumlarıyla kurduğu ilişki, birçok yönüyle ilgi çeken bir tabana oturur. Nihayetinde Kızılçukur ve Karacaali Tahtacıları'nın 16 üyesi, "mekteb-nişîn" diye adları önüne not düşülen 3-14 yaş arasındaki çocuklardı. Bu veri, iki yönden çok değerlidir. Birincisi, Tahtacı aşireti, Kızılbaş-Alevî dinsel formasyonuna rağmen, Osmanlı'nın Sünnî-odak resmî eğitim sistemiyle bir şekilde bağlantı tesis etmiş ve bu da açıkça deftere yansımıştır. İkincisi, yerleşiklik ve konar-göçerlik ayrımının sınırlarının sorgulanmasının, çokça gecikmiş olduğudur. Çünkü literatürde, özellikle Kızılbaş-Alevîlik çalışmalarında, ilgili toplulukların Osmanlı yönetim ve hizmet aygıtlarından uzakta kalmalarının, içe-dönük, "medeniyetten uzak" ve izole bir inanç geliştirmeleriyle bağdaştırılması, tarihyazımsal çerçevenin kurgulanmasında, bugüne değin layıkıyla sorgulanmamış temel bir söylem biçimidir. Bu yeterince sınanmamış ön-kabulün, keşfedilecek yeni verilerle ne gibi bir değişikliğe uğrayacağını tartışmak, belki de kıymetli bir başlangıç noktasıdır.

Topluluk, geçimini profesyonel ölçekte tamamen tahtacılıktan sağlamaktadır. Çünkü meslekî noktada, isimleri önüne bir iş dalı yazılan 30 kişinin niteliği, sadece "tahtacı" şeklindedir. Defterde farklı aşiretlerin fertleri için girilen türlü meslek dalları göz önüne alındığında, bu saptamaya ilişkin bir şüphe kalmamaktadır. Tahtacı aşiretinin idarî işlerini ise, diğer aşiretler ve köyler/mahalleler örneğinde de rastlandığı üzere, *imâm-ı 'aşiret*, *muhtâr-ı evvel* ve isminde *kethüdâ* da bulunan *muhtâr-ı sâni* unvanlı üç erkek çekip çevirmekte, İmparatorluk ile ilgili resmî ilişkilerini bu kişiler düzenlemektedir.

Alaşehir kazasında 19. yüzyılın ilk yarısında konar-göçer biçimde yaşamış, 20. yüzyıla doğru da çoğunlukla yerleşik hayata geçmiş (ya da geçirilmiş) bir Tahtacı aşiretinin sosyo-ekonomik, demografik boyutlarını irdeleyen bu makalenin, başka tarihsel-sosyolojik ve antropolojik açılardan da detaylandırılması gerektiği belirtilmelidir. Beklenen sınırları içinde, geniş bir arşiv taramasıyla erişilen tarihî belgelerin belli bir düzen ve sınıflandırılmayla sunulduğu bu çalışmanın, türlü araştırmalarca zenginleştirilebilmesi için Denizli-Manisa kentlerinde günümüz Alandız mahallesi, Osmaniye (eski adıyla Tahtacı) mahallesi ve Bektaşlar köyünde etnografik alan araştırmaları düzenlemenin fayda getireceği de muhakkaktır. Öyle ki böyle bir çalışmanın, geç 20. ve erken 21. yüzyıl Batı Anadolu Kızılbaş-Alevî, Bektaşî ve diğer gayr-ı müteşerri toplulukları özelinde literatüre katkı yapması mümkündür.

Kaynaklar/References

Açıkel, Tekin. *48 Numaralı (1030/1620) Tarihli Manisa Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*. Manisa: Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Akbayar, Nuri. *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001.

- Altı, Aziz. “Nüfus Defterlerine Göre Pirevi (Hacı Bektaş Veli Tekkesi) (1830-1846)”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 90 (2019), 77-98. <https://dx.doi.org/10.34189/hbv.90.006>
- Atalay, Besim. *Bektaşilik ve Edebiyatı*. çev. Vedat Atila. İstanbul: Ant Yayınları, 2. Basım, 1924 [1991].
- Baha Said Bey. “Memleketin İç Yüzü: Anadolu’da Gizli Mabetler II”. *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*. yay. haz ve çev. İsmail Görkem. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1. Basım, 1919 [2000].
- BCA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi. *Bakanlıklararası Tayin Daire Başkanlığı [30-11-1-0]*. Kutu No. 248, Gömlek No. 41-20. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BCA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi. *Bakanlıklararası Tayin Daire Başkanlığı [30-11-1-0]*. Kutu No. 181, Gömlek No. 10-12. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Ahmed III [AE.SAMD.III]*. Kutu No. 203, Gömlek No. 19588. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Mehmed IV [AE.SMMD.IV]*. Kutu No. 31, Gömlek No. 3487. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Ali Evrak Odası [BEO]*. Kutu No. 3438, Gömlek No. 257812. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maliye [C.ML]*. Kutu No. 406, Gömlek No. 16665. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH.MKT]*. Kutu No. 2669, Gömlek No. 99. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH.MKT]*. Kutu No. 2643, Gömlek No. 72. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *İrade - Dâhiliye [İ.DH]*. Kutu No. 1470, Gömlek No. 93. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *İrade Dosya Usulü [İ.DUİT]*. Kutu No. 173, Gömlek No. 122. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Maliye Varidat Muhasebesi Temettuat Defterleri [ML.VRD.TMT.d]*. No. 1444. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Maliye Varidat Muhasebesi Temettuat Defterleri [ML.VRD.TMT.d]*. No. 1413. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Maliye Varidat Muhasebesi Temettuat Defterleri [ML.VRD.TMT.d]*. No. 1454. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Nüfus Defterleri [NFS.d]*. No. 2973. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Çakmak, Yağın. *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Devleti’nin Kızılbaş-Alevî Siyaseti (1876-1909)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Demir, Hüseyin. *I. Süleyman Döneminde Aydın Sancağı’nın Demografik Yapısı*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Doğtekin, Abdullah. “19. Yüzyıl Ortalarında Alaşehir Kazası’nda Eğitim ve Eğitim Kurumları”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/18 (2018), 1-39.
- Doğtekin, Abdullah. *Tanzimat’ın II. Meşrutiyet’e Alaşehir (1839-1908)*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Google. *Google Maps, Alandız, Buldan/Denizli*. Erişim: 11 Aralık 2022. <https://www.google.com.tr/maps/place/Aland%C4%B1z,+20400+Buldan%2FDenizli>

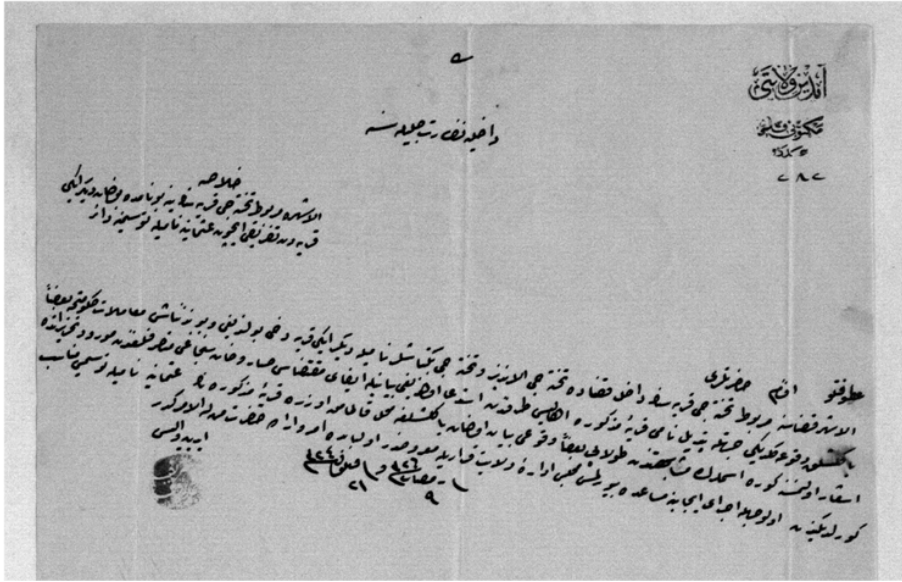
- Google. *Google Maps, Karacaali, Sarigöl/Manisa*. Erişim: 13 Haziran 2021. <https://www.google.com.tr/maps/place/Karacaali,+45470+Sarıgöl%2FManisa>
- Google. *Google Maps, Kızılçukur, Sarigöl/Manisa*. Erişim: 13 Haziran 2021. <https://www.google.com.tr/maps/place/Kızılçukur,+45470+Sarıgöl%2FManisa>
- Great Britain, War Office, General Staff, Geographical Section. *Asia Minor: Alashehr (Feb. 1916)*. 15 Kasım 2021. <https://maps.princeton.edu/catalog/princeton-c247dt91c>
- Gülten, Sadullah. “Kökler ve Dallar: Tahtacı Alevilerinin Menşei ve Tahtacı Cemaatleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 95 (2020), 143-167.
- Kaftanlı, Ufuk Ali. “Tâife-i Tahtacıyan: Teke Sancağı’nda Bir Kızılbaş-Alevî Aşiret (1767-1831)”. *Antalya’nın Sosyal ve İktisadi Tarihi (Osmanlı Dönemi)*. ed. Erdal Taşbaşı, 167-218. Ankara: Gazi Kitabevi, 1. Basım, 2022b.
- Kaftanlı, Ufuk Ali. *Osmanlı Akdenizi’nde Bir Türkmen-Alevî Cemâati: Mikro-Tarih, Nüfus ve İskânıyla Aydın Vilâyeti’nde Tâife-i Tahtacıyan (19. Yüzyılın İlk Yarısı)*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Akdeniz Uygurlukları Araştırma Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022a.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı, 1831*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 1995.
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı Nüfusu, 1830-1914: Demografik ve Sosyal Özellikleri*. çev. Bahar Tırnakçı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.
- Karpat, Kemal H. *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985.
- Kaynaklarıyla Osmanlı Coğrafyası Yer Adları Sözlüğü*. yay. haz. Ali Coşkun ve Abdullah Sivridağ vd. İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, 2020.
- Kökel, Coşkun vd. “Buldan Örneğinde Denizli Yöresi Alevi-Bektaşî Kültürü”. *Buldan Sempozyumu*. ed. Turgut Tok – İrfan Ertuğrul. 2/873-878. Denizli/Buldan: Pamukkale Üniversitesi, 2006.
- Kökel, Coşkun. “Tokat Bölgesinde Yerleşik Bir Alevi Topluluk: Güvenç Abdal Ocaklıları-Kürtünlüler”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu 25-26 Eylül 2014 Tokat Bildiriler*. ed. Ali Açıkcel vd. III/47-64. Tokat: Tokat Valiliği Özel İdaresi, 2014.
- Köylerimiz: Köy Kanunu Tatbik Olunan ve Olunmayan Köy İsimlerini Alfabe Sırası ile Gösterir*. nşr. Dâhiliye Vekâleti Mahallî İdareler Umum Müdürlüğü. İstanbul: Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi, 1933.
- Osmanlı Yer Adları*. yay. haz. Murat Şener ve Salih Dutoğlu vd. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2017.
- Şahin, Aslı. *XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Aydın Sancağı’nın Demografik Yapısı (1550 ve 1676 Tarihli Aşiret ve Avarız Defterlerine Göre)*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Şimşir, Sebahattin ve Şimşir, Nahide. “Arşiv Vesikalarına Göre XIX. ve XX. Yüzyıl Başlarında Edremit Tahtacıları”. *II. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Hoşgörü ve Barış Sempozyumu Bildirileri*. ed. Filiz Kılıç ve Tuncay Bülbül, 144-153. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Telci, Cahit. “Cemaat-i Tahtacıyan: Aydın Sancağında Vergiden Muaf Tahtacı Topluluğu (XV-XVI. Yüzyıllar)”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 13 (2016), 5-34.
- Yıldırım, Rıza. “Dervishes, Waqfs, and Conquest: Notes on Early Ottoman Expansion in Thrace”. *Held in Trust: Waqf in the Islamic World*. ed. Pascale Ghazaleh, 23-40. Cairo: The American University in Cairo Press, 1. Basım, 2011.

Yörükân, Yusuf Ziya, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*. sad. Turhan Yörükân. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 4. Basım, 2015.

Yusuf Ziyâ. "Tahtacılar". *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* III/13 (1929), 55-80.

Ekler/Appendices

Ek 1: Erken 20. yüzyılda Alaşehir kazasındaki Tahtacı varlığına dair toponomik veri içeren, Yusuf Ziyâ'nın (Yörükân) seyahat notlarında zikrettiği Tahtacı köylerine ilişkin ilk belgenin aslı görsel ve transkripsiyonu. (BOA, İ.DH., 1470/93).



Şekil 9: Alaşehir kazasında bulunan Tahtacı, Tahtacı Alandız ve Tahtacı Bektaşlar köylerine ilişkin arşiv vesikası. (Belge görüntüsü, ilgili arşivden satın almak suretiyle kişisel)

Hû

Aydın Vilâyeti

Mektûbî Kalemî

'Aded

282

Dâhiliye Nezaret-i Celîlesi

Hulâsa

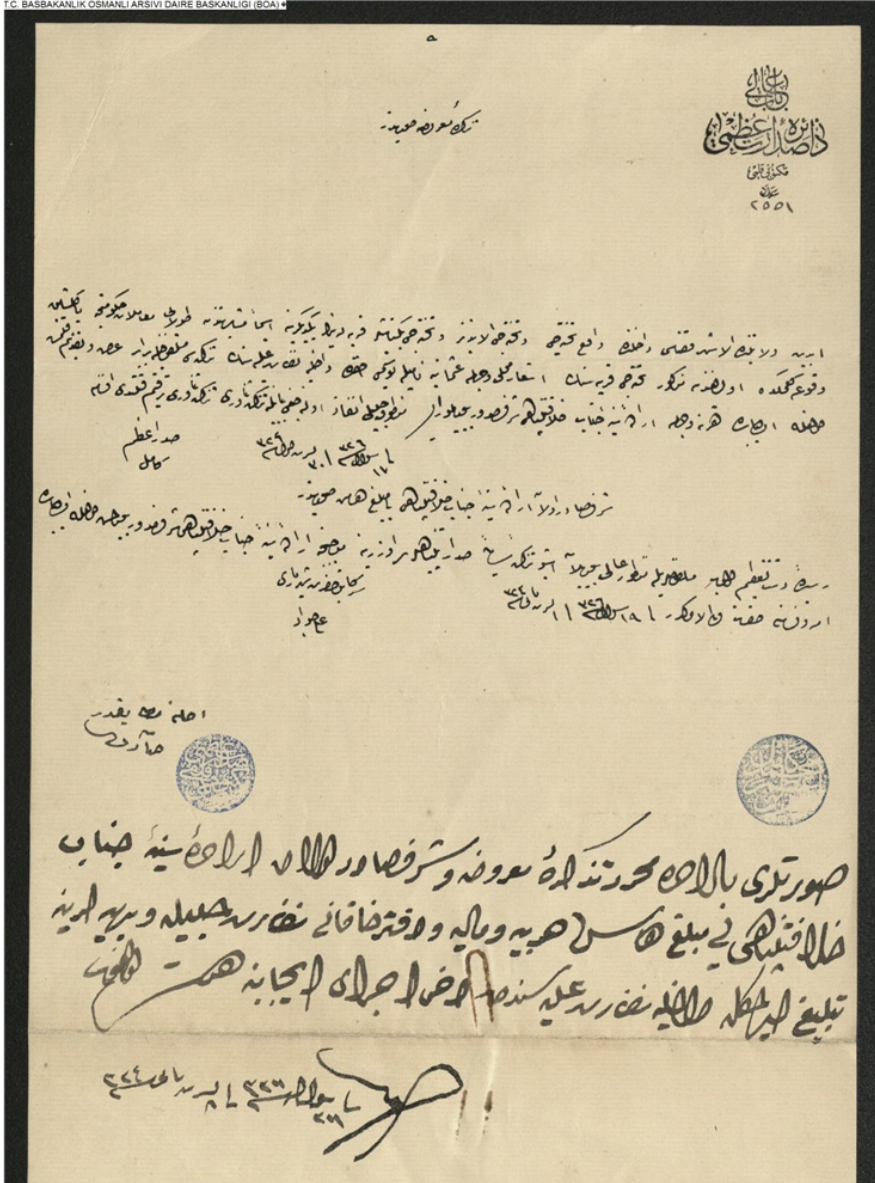
Alaşehir'e merbût Tahtacı karyesinin yine bu nâmnda bulunan diğer iki karyeden tefrîki için Osmâniye nâmıyla tevsîmine dâ'ir

'Atûfetlü Efendim Hazretleri

Alaşehir Kazası'na merbût Tahtacı karyesinin dâhil-i kazada Tahtacı Alandız ve Tahtacı Bektaşlar nâmıyla diğer iki karye dahi bulunduğu ve bundan-nâşîmu'âmelât-ı Hükümet'ceba'zan yanlışlık vukû'a geldiği cihetle tebdil-i nâmı karye-i mezkûre ahâlîsi tarafından istid'â olunduğu beyânıyla ifâ-yı muktezâsı Saruhan Sancağı Mutasarrıflığı'ndan mevrûd tahrîrâtında iş'âr olunmasına göre isimlerin müşâbetetinden dolayı ba'zan vukû'u beyân olunan yanlışlığa mahall kalmamak üzere karye-i mezkûrenin Osmâniye nâmıyla tevsîmi münâsib görüldüğünden ol-vechle icrây-ı icâbına müsâ'ade buyurulması Meclis-i İdâre-i Vilâyet kararıyla ma'rûzdur. Ol-bâbda emr ü irâde hazret-i

menlehü'l-emrindir. Fi 9 Ramazân sene (1) 326⁶¹ ve fi 21 Eylül sene (1) 324.
Aydın Vâlisi
(Mühür)

Ek 2: Erken 20. yüzyılda Alaşehir kazasındaki Tahtacı varlığına dair toponomik veri içeren, Yusuf Ziyâ'nın (Yörükân) seyahat notlarında zikrettiği Tahtacı köylerine ilişkin ikinci belgenin aslı görsel ve transkripsiyonu. (BOA, DH.MKT., 2669/99).



Şekil 10: Alaşehir kazasında bulunan Tahtacı, Tahtacı Alandı ve Tahtacı Bektaslar köylerine ilişkin arşiv vesikası.

Hû

Bâb-ı ‘Alî
Dâire-i Sadâret-i ‘Uzmâ
Mektûbî Kalemî
‘Aded
2551

Tezkire-i ma‘rûza sûretidir.

Aydın Vilâyeti’nde Alaşehir Kazâsı dâhilinde vâki‘ Tahtacı ve Tahtacı Alandız ve Tahtacı Bektaşlar karyelerinin yek-diğerine ismen müşâbehetinden dolayı yanlışlık vukû‘a gelmekte olduğundan mezkûr Tahtacı karyesinin iş‘âr-ı mahallî vechle Osmâniye nâmıyla tevsîmi hakkında Dâhiliye Nezaret-i ‘Aliyyesi’nin tezkiresi melfûfuyla beraber ‘arz ü takdîm kılınmış olmağla ol-bâbda her ne vechle irâde-i seniyye-i cenâb-ı Hilâfet-penâhî şeref-sûdur buyurulur ise mantûk-ı celîlî infâz olunacağı beyânıyla tezkire-i senâverî⁶² terkîm kıldını efendim. Fî 17 Şevvâl sene (1) 326 [ve] fî 30 Teşrîn-i Evvel sene (1) 324.⁶³

Sadr-ı Â‘zam

Kâmil

Şeref-sâdır olan irâde-i seniyye-i cenâb-ı Hilâfet-penâhî’yi mübellîğ-i hâmiş sûretidir. Resîde-i dest-i ta‘zîm olub melfûflarıyla manzûr-ı ‘âlî buyurulan işbu tezkire-i sâmiye-i Sadâret-penâhîleri üzerine mücebince irâde-i seniyye-i cenâb-ı Hilâfet-penâhî şeref-sûdur buyurulmuş olmağla ol-bâbda emr ü fermân hazret-i veliyyü’l-emrindir. Fî 19 Şevvâl sene (1) 326 [ve] fî 1 Teşrîn-i Sâni sene (1) 324.⁶⁴

Ser-kâtib-i Hazret-i Şehr-i Yârî

‘Alî Cevâd

(Mühür)

Aslına mutabıktır.

(İmza ve mühür)

Sûretleri bâlâda muharrer tezkire-i ma‘rûza ve şeref-sâdır olan irâde-i seniyye-i cenâb-ı Hilâfet-penâhî’yi mübellîğ-i hâmiş Harbiye ve Mâliye ve Defter-i Hâkânî Nezaret-i Celîle ü Behiyyeleri’ne tebliğ idilmekle Dâhiliye Nezaret-i Celîlesi’nden dahi icrây-ı icâbına himmet olunmak. Fî 26 Şevvâl sene (1) 326 [ve] fî 8 Teşrîn-i Sâni sene (1) 324.⁶⁵

62 Mükerrerrdir.

63 12 Kasım 1908.

64 14 Kasım 1908.

65 21 Kasım 1908.

Ek 3: 2973 Numaralı Müslim-Aşiret Nüfus Defterindeki Tahtacı Aşireti'nin İlk Topluluğu: "Kızılıçukur Karyesi Kurbunda Bulunan Kâ'in Tahtacı Aşireti Defteridir"

Hane	Sıra	Kişi Adı	Baba Adı	Dış Görünüş ve Ailevi Nitelik	Çadır Sahipliği	Sinn (Yaş)
1	1	Tahtacı Mehmed	Apûş Kibâr Ali	İmâm-ı 'Aşiret-i Mezbûr, Orta Boylu-Kır Sakallı	√	32
	2	Tahtacı Hüseyin	Apûş Mehmed	Oğlu, ⁶⁶ Orta Boylu-Ter Bıyıklı	X	25
	3	Süleymân	Tahtacı Mehmed	Diğer oğlu, Orta Boylu-Ter Bıyıklı	X	11
	4	Ali	Tahtacı Mehmed	Mekteb-nişin, Diğer oğlu-Orta Boylu	X	8
	5	Mustafa	Tahtacı Mehmed	Diğer oğlu, Sağır	X	6
2	1	Tahtacı Hüseyin	Yusuf	Muhtâr-ı Evvel, Orta Boylu-Kara Bıyıklı	√	25
	2	Yusuf	Tahtacı Hüseyin	Mekteb-nişin, Oğlu	X	3
	3	Tahtacı Mehmed	Yusuf	Karındaşı, Orta Boylu-Kara Bıyıklı	X	28
	4	Mustafa	Tahtacı Mehmed	Oğlu, Şâbb-ı Emred	X	9
	5	İbrâhim	Tahtacı Mehmed ⁶⁷	Mekteb-nişin, Diğer Oğlu	X	6
3	1	Hasan	Kara Hüseyin	Orta Boylu-Sarı Bıyıklı	√	20
	2	Tahtacı Mehmed	Kara Hüseyin	Karındaşı, Orta Boylu-Ter Bıyıklı	X	16
	3	Ali	Kara Hüseyin	Diğer karındaşı, Şâbb-ı Emred	X	13
	4	Veli	Kara Hüseyin	Mekteb-nişin, Diğer Karındaşı	X	10
4	1	Tahtacı Ali	Kiber Ali	Orta Boylu, Kara Bıyıklı	X	22
	2	Mustafa	Tahtacı Ali	Oğlu, Şâbb-ı Emred	X	9
	3	Hüseyin	Tahtacı Ali	Mekteb-nişin, Diğer Oğlu	X	6
5	1	Tahtacı Mustafa	Kiber Ali	Orta Boylu, Ter Bıyıklı	√	28
6	1	Hüseyin	Ca'fer	Orta Boylu-Sarı Bıyıklı	√	25
	2	Ca'fer	Hüseyin	Mekteb-nişin, Oğlu	X	4
	3	Tahtacı Mehmed	Ca'fer	Karındaşı, Orta Boylu-Ter Bıyıklı	X	18
7	1	Tahtacı Deli ⁶⁸ Hüseyin	Hüseyin	Orta Boylu, Ak Sakallı	√	62
	2	Mustafa	Tahtacı Deli Hüseyin	Oğlu, Orta Boylu-Şâbb-ı Emred	X	12
	3	Mehmed	Tahtacı Deli Hüseyin	Diğer oğlu, Orta Boylu-Şâbb-ı Emred	X	9
	4	Hüseyin	Tahtacı Deli Hüseyin	Mekteb-Nişin, Diğer Oğlu	X	5

66 Baba adı farklı olduğundan, "üvey" kabul ettik.

67 Mustafa ve İbrâhim'in babaları, dizgesel ilerleme noktasında hane sahibinin kardeşi Tahtacı Mehmed olmalıdır.

68 "Veli" şekli mümkünse de dal (ذ) harfi çok ince yazılmıştır. Bu yüzden kişiye bir psikolojik rahatsızlık notu düşülmemesine rağmen lakap mâhiyetinde "Deli" dedik.

8	1	Veli Hasan	Sarı Mustafa	Orta Boylu, Sarı Kumral Bıyıklı	√	36
	2	Mustafa	Veli Hasan	Oğlu, Sagır	X	3
	3	Mehmed	[Sarı] Mustafa	Karındaşı, Orta Boylu-Şabb-ı Emred	X	11
9	1	Tahtacı Ahmed	Yusuf Kethüdâ	Orta Boylu, Sarı Bıyıklı	√	22
	2	Yusuf	Tahtacı Ahmed	Oğlu, Sagır	X	1
10	1	Tahtacı Himmet	Abdurrahman	Orta Boylu, Sarı Bıyıklı	√	28
11	1	Tahtacı Mehmed	Abdullah	Ayağı topal, Orta Boylu-Kır Sakallı	√	52
	2	Kara Ali	Mehmed ⁶⁹	Üveği oğlu, Orta Boylu-Kara Bıyıklı	X	19
12	1	Tahtacı Murtaza	Çakır Oğlu	Orta Boylu, Kara Bıyıklı	√	35 ⁷⁰
13	1	Tahtacı Deli Ahmed	Hasan	Orta Boylu, Kır Sakallı	√	68
	2	Hasan	Tahtacı Deli Ahmed	Oğlu, Orta Boylu-Şabb-ı Emred	X	9

Şekil 11: Tahtacı Aşireti'nin ilk topluluğu olan KızılçukurTahtacıları'nın ilgili defterdeki bölümü.

Ek 4: 2973 Numaralı Müslim-Aşiret Nüfus Defterindeki Tahtacı Aşireti'nin İkinci Topluluğu: "Karacaali Karyesi KurbundaHayme-nişinKâ'in Tahtacı 'Aşiret(-leri)'"

Hane	Sıra	Kişi Adı	Baba Adı	Dış Görünüş ve Ailevi Nitelik	Çadır Sahipliği	Sinn (Yaş)
1 [14] ⁷¹	1	İbrâhim Kethüdâ	Abdullah	Muhtâr-ı Sâni, Uzun Boylu-Kır Sakallı	√	62
	2	Hasan	İbrahim [Kethüdâ]	Oğlu, Orta Boylu-Kara Bıyıklı	X	25
	3	Ali	Hasan	Hafidi, ⁷² sagır	X	1
2 [15]	1	Tahtacı DürtülAli	İbrahim	Uzun Boylu, Kara Bıyıklı	√	28
	2	Hasan	İbrahim ⁷³	Mekteb-nişin, [Üvey] ⁷⁴ Oğlu	X	8
	3	Ali	Tahtacı Dürtül Ali	Mekteb-nişin, Diğer Oğlu	X	5
	4	Şâkir	Tahtacı Dürtül Ali	Diğer oğlu, Sagır	X	1

69 Kara Ali, üvey olduğu için baba kısmına yazılan Mehmed'i ayrı bir kişiyi gösterecek şekilde aldık.

70 İmlâsı: 

71 Hane sayıları, ilk topluluğu izlemek suretiyle 14'ten başlar ve artarak devam eder.

72 Çadır sâhibi İbrâhim Kethüdâ'nın torunu.

73 İbrâhim'i ilk sıradaki bireyin babası olan İbrâhim'den ayrı bir kişi olarak aldık. Tahtacı Dürtül Ali'nin babası İbrâhim ise İbrâhim Kethüdâ olmalıdır.

74 "Üveği" kavramı bulunmamaktadır. Baba adı farklı olduğu için ekledik.

3 [16]	1	Tahtacı Veli	Zeybek Mustafa	Uzun Boylu, Ak Sakallı	√	62
	2	Mustafa	Tahtacı Veli	Oğlu, Orta Boylu-Ter Bıyıklı	X	16
	3	İsmail	Tahtacı Veli	Diğer oğlu, Şâbb-ı Emred	X	11
	4	Hüseyin	Tahtacı Veli	Mekteb-nişin, Diğer Oğlu	X	8
4 [17]	1	Tahtacı Ali	Köse Yusuf	Orta Boylu, Ak Sakallı	X	61
5 [18]	1	Tahtacı Osman	Bekir	Orta Boylu, Ak Sakallı	√	63
6 [19]	1	Tahtacı Ali	Mehmed	Orta Boylu, Ak Sakallı	√	59
	2	Hüseyin	Tahtacı Ali	Oğlu, Uzun Boylu-Kara Bıyıklı	X	26
	3	Mehmed	Tahtacı Ali	Hafidi, ⁷⁵ Mekteb-nişin	X	7
7 [20]	1	Tahtacı 'Aşır	Hamza	Orta Boylu, Kara Sakallı	√	42
	2	Hamza	Tahtacı 'Aşır	Oğlu, Şâbb-ı Emred	X	9
	3	İsmail	İbrahim	Üveği oğlu, Orta Boylu-Kara Bıyıklı	X	19
	4	Ca'fer	İbrahim	Diğer üveği oğlu, Ter Bıyıklı	X	16
8 [21]	1	Tahtacı Bektâş	Ahmed	Orta Boylu, Kara Sakallı	√	42
	2	Mehmed	Tahtacı Bektâş	Oğlu, Orta Boylu-Kara Bıyıklı	X	16
	3	Hasan	[Tahtacı] Bektâş	Mekteb-nişin, Diğer Oğlu	X	14
	4	Mehmed	Ahmed	Karındaşı, Orta Boylu-Kara Sakallı	X	38
	5	Mustafa	Mehmed	Mekteb-nişin, Oğlu	X	8
	6	Mehmed	Mehmed	Diğer oğlu, Sagır	X	5
9 [22]	1	Tahtacı Pirzâde Mehmed	Mustafa	Orta Boylu, Ak Sakallı	√	67
	2	Satılmış	[Tahtacı Pirzâde] Mehmed	Oğlu, Orta Boylu-Kara Bıyıklı	X	21
	3	Hasan	Tahtacı Pirzâde Mehmed	Diğer oğlu, Orta Boylu-Ter Bıyıklı	X	16
	4	Hüseyin	Satılmış	Hafidi, ⁷⁶ sagır	X	1
10 [23]	1	Tahtacı 'Aşır	Himmet	Orta Boylu, Kır Sakallı	√	58
	2	Veri yok. ⁷⁷	[Tahtacı] Koca 'Aşır	Oğlu, Orta Boylu-Kumral Bıyıklı	X	21
	3	Yusuf	Tahtacı 'Aşır	Diğer oğlu, Orta Boylu-Ter Bıyıklı	X	18
	4	Ca'fer	Tahtacı 'Aşır	Diğer [oğlu], Orta Boylu-Ter Bıyıklı	X	15
11 [24]	1	Tahtacı Ali	Bekir	Orta Boylu, Kara Sakallı	√	35
	2	Ali	Tahtacı Ali	Mekteb-nişin, Oğlu	X	9
	3	Mustafa	Tahtacı Ali	Diğer oğlu, Sagır	X	1

75 Çadır sâhibi Tahtacı Ali'nin torunu.

76 Tahtacı Pirzâde Mehmed'in Satılmış adlı oğlu aracılığıyla torunudur.

77 "bin" ibaresinin önünde bir isim yoktur.

12 [25]	1	Tahtacı İbrâhim	İbrâhim	Orta Boylu, Kara Bıyıklı		22
	2	Hüseyin	Tahtacı İbrahim	Mekteb-nişin, Oğlu	X	6
13 [26]	1	Tahtacı İsa	Mustafa	Orta Boylu, Ak Sakallı	√	78
	2	Tahtacı Halil	[Tahtacı] İsa	Oğlu, Orta Boylu-Kara Bıyıklı	X	29
	3	Ahmed	[Tahtacı] Halil	Hafidi, ⁷⁸ Mekteb-nişin,	X	6
14 [27]	1	Tahtacı Mustafa	Ahmed	Orta Boylu, Ak Sakallı	√	70
	2	Tahtacı Halil	Tahtacı [Mustafa]	Oğlu, Orta Boylu-Kara Bıyıklı	X	25
	3	İbrahim	Tahtacı Mustafa	Oğlu, Orta Boylu-Ter Bıyıklı	X	18
15 [28]	1	Tahtacı Yusuf	Doru Ali	Orta Boylu, Ter Bıyıklı	√	16

Şekil 12: Tahtacı Aşireti'nin ikinci topluluğu olan Karacaali Tahtacıları'nın ilgili defterdeki bölümü.

78 Tahtacı İsa'nın, oğlu Halil vasıtasıyla torunudur.

BAYAT BOYUNUN NEVŞEHİR'DEKİ UZANTILARI: AYHAN KÖYÜ MEZAR TAŞLARI

EXTENSION OF THE BAYAT TRIBE IN NEVŞEHİR: AYHAN VILLAGE GRAVESTONES

ENES KAVALÇALAN  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Nevşehir'in Avanos ilçesine yerleşerek burada varlıklarını devam ettirmiş olan Oğuzların Bayat boyunun Şambayadı kabilesinin kurdukları Ayhan köyü ve köydeki bezemeli mezar taşları bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Köyün kuruluşu hakkında yazılı belgeler bulunmadığından yerleşimin tam olarak ne zaman başladığı bilinmemektedir. Anlatılara göre, köy 13. yüzyılda Ayhan Baba tarafından kurulmuştur. Ancak ne köyde ne de civarında bu döneme ait herhangi bir eser mevcuttur. Yapılan bu çalışmayla köyün mezar taşları ve üzerlerindeki yazıtlardan yola çıkılarak köyün tarihine dair elde edilen verilerin aktarılması amaçlanmıştır. Çalışmanın amaçlarından birisi de mezar taşlarındaki süslemelerin incelenerek bilim dünyasına tanıtılması ve diğer Türkmen boylarının kullandığı motiflerle aralarındaki benzerliğin ön plana çıkarılmasıdır. Bu kapsamda Ayhan köyündeki 31 adet süslemeli ve yazılı mezar taşı incelenmiş, mezarların ölçüsü alınmış, süslemeler ayrıca fotoğraflanmış ve gerekli görüldüğü durumlarda çizimleri yapılmıştır. Bezemeler arasında bir adet kuş figürüne rastlanırken çoğunlukla bitkisel ve geometrik motiflerin tercih edildiği görülmektedir. Değerlendirmeye alınan diğer bir unsur ise başlıklardır. Mezar taşlarındaki 18 başlığın 13'ü silindirik biçimli 5'i ise taşkın sarıklıdır. Kitabelerde aktarılan bilgiler yalnızca kişinin adı, soyadı ve ölüm yılıyla sınırlı kaldığından, başlıkların sosyal statüye göre değişip değişmediği tespit edilememiştir. Sonuç kısmında ise en erken tarihi kitabenin 1810 yılına ait olmasından yola çıkılarak köyün 17. yüzyılın sonlarına doğru kurulmuş olduğu öne sürülmüş ve bunun sebepleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mezar taşı, Ayhan Köyü, Avanos, Şambayadı, Alevi.

Abstract

The Ayhan village of Avanos district of Nevşehir and the decorated tombstones in the village is the subject of this study. The village was founded by the Shambayadi tribe of the Bayat tribe of the Oghuzs. Because of there are no written documents about the foundation of the village, it is not known exactly when the settlement started. According to the narratives, the village was founded by Ayhan Baba in the 13th century. However, there are no artifacts from this period in the village or its surroundings. With this study, it is aimed to transfer the data obtained about the history of the village based on the tombstones of the village and the inscriptions on them. One of the aims of the study is to examine and introduce of ornaments on the tombstones and show the similarities between them and the motifs that used by other Turkmen tribes. In this context, 31 decorated and inscribed tombstones in Ayhan village were examined, the measurements of the tombs were taken, the decorations were also photographed and drawings were made. While a bird figure is found among the decorations, it is seen that mostly herbal and geometric motifs are preferred. Another factor taken into consideration is the headdresses. Of the 18 headdresses on the tombstones, 13 are cylindrical and 5 are overflow turbans. Because of the information that conveyed in the inscriptions was limited to the name, surname and year of death of the person, it could not be determined whether the titles changed according to social status. In the conclusion part, based on the fact that the earliest inscription belongs to 1810, it is suggested that the village was founded towards the end of the 17th century and reasons of this are emphasized.

Keywords: Tomb Stone, Ayhan Village, Avanos, Shambayadi, Alevi.

Giriş

Türk sanatıyla ilgili yapılan çalışmalar artış göstermesine rağmen özellikle mezar taşlarıyla ilgili kaynaklar konusunda eksiklik göze çarpmaktadır. Yapılan bu çalışmanın konusunu Nevşehir'in Avanos ilçesine bağlı Ayhan köyündeki mezar taşları oluşturmaktadır. İncelenen mezar taşlarının büyük çoğunluğu 20. yüzyılın ikinci yarısına ait olmasına rağmen bölgede süregelmekte olan Alevi ve Bektaşî geleneğini devam ettirmeleri ve bu geleneğin sembolik dilini taşlara yansıtmaları bakımından önem taşımaktadır.

Bu konuyu seçmemize neden olan etkenlerin başında mezar taşlarına gereken önemin verilmemiş olması yatmaktadır. Özellikle bahse konu olan mezar taşlarının yer aldığı gömü alanı artık kullanılmadığından buradaki taşlar bakımsız kalmıştır. Bunlara ilaveten yağmur ve rüzgâr gibi dış etmenlerin aşındırıcı etkisiyle de taşlardaki bezemelerin yıprandığı ve bir kısmının da tamamen kaybolduğu gözlenmiştir. Ayrıca Nevşehir ve çevresinde Hacı Bektaş Veli Dergâhı'ndakiler dışında Bektaşî mezar taşları hakkında fazla araştırma yapılmamış olması ve Alevi köylerindeki mezar taşlarının neredeyse hiçbir çalışmada ele alınmamış olması bu konuyu seçmemizdeki etkenler arasında sayılabilir.

Mezar taşları bizlere yalnızca ölünün kimliğini aktarmakla kalmaz aynı zamanda bizlere yer aldıkları coğrafyanın ölüme yaklaşımı ve yerel uygulamalar hakkında da bilgi verirler. Bu bağlamda mezar taşları tarihi belge niteliği taşımalarının yanı sıra dönemin süsleme programı hakkında da bilgi sahibi olmamıza olanak tanır.

Bu çalışmayla birlikte hazirede yer alan eserler ilk defa sistemli bir şekilde ele alınacak ve katalog haline getirilerek tanıtılacaktır. Böylelikle üslupsal olarak diğer benzer örneklerle karşılaştırılabilecek ve bu eserlerin sanat tarihi açısından önemi ortaya konmaya çalışılacaktır.

Çalışmamız dört bölümden oluşmakta olup Giriş bölümünde konunun tanımı yapılmış; amacı ve sınırları belirlenmiş; önemi vurgulanmış ve izlenecek yöntem aktarılmıştır. Daha sonra alt başlık halinde Ayhan köyü ve mezarlığı hakkında bilgilendirme yapılmıştır. Katalog kısmından oluşan ikinci bölümde mezarlar tarihlerine göre sıralanarak her bir mezarın kimlik bilgisi, ölçüleri, form ve bezeme özelliklerine ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. Karşılaştırma ve Değerlendirme bölümünde ise mezarlıklar form, süsleme, malzeme ve bezeme özellikleriyle ele alınmış; süslemede kullanılan ve sembolik anlamları olduğu düşünülen motifler alt başlıklarda açıklanarak inanç-ölüm-bezeme arasındaki ilişkiye değinilmiştir. Sonuç kısmında ise elde edilen veriler ışığında incelenen eserlerin sanat tarihi açısından önemi belirlenmeye çalışılmıştır.

1. Ayhan Köyü ve Mezarlığı

1.1. Ayhan Köyü

Köy günümüzde Nevşehir'in Avanos ilçesine bağlıdır. Yerleşimin kuzeyi Büyükayhan, güneyi ise Küçükayhan olarak anılmaktadır. Bazı yayınlarda iki köyü birlikte ifade etmek için "Ayhanlar köyü" ibaresi de kullanılabilir. Köyün yaşlılarının aktarımlarına göre ise yerleşimin asıl adı "Ayanlar"dır (Bahadır, 2022). Köyün ve bölgenin tarihi hakkında yazılı kaynaklar olmadığından ne zaman ve kim tarafından kurulduğu kesin olarak bilinmemektedir. Bu konuda bilgi veren kaynaklar ise köy sakinlerinden aldıkları veriler doğrultusunda bizleri aydınlatmaktadır.

Bu anlatılara göre Avanos'un tek Alevi köyü olan Ayhanlar 13. yüzyılda Anadolu'da çıkan Babai İsyanı'ndan kaçarak bu bölgeye sığınan Oğuzların Şambayadı Boyu'na mensup Türkmen Kocası Ayhan Baba tarafından kurulmuştur (Kılıç-Kılıç, 05 Kasım 2022). Diğer bir aktarıma göre ise Ayhan Baba Hacı Bektaş Veli'yi görmek için Horasan coğrafyasından Anadolu'ya gelmiş ve burada vefat ederek gömülmüştür (Çalı, 2022). Günümüzde Ayhan Baba'nın türbesi köyün Büyükayhan kısmında 38°49'37.5"N 34°43'43.8"E koordinatlarında, etrafı duvarlarla çevrili küçük bir avlu içerisinde yer almaktadır (Şekil 1). Türbe onikigen planlı olup yapıda malzeme olarak sarı küfeki taşı, bağlayıcı olarak ise çimento kullanılmıştır. Yapının duvarları sıvasız bir şekilde bırakılmıştır. Türbenin yarım daire kemerli girişi batı cephesi üzerinde yer almaktadır. Süsleme bakımından oldukça sade olan türbenin, çatısının giriş cephesine bakan kenarına tek bloktan oluşan ve yüzeyinde aslan başı kabartması bulunan bir taş konumlandırılmıştır (Şekil 2). Ayrıca türbenin önünde üzerine Kayı Boyu damgasının kazındığı bir taş daha bulunmaktadır (Şekil 3). Yapının içerisinde ise doğu-batı yönlü uzanmış bir lahit yer almaktadır. Yapıya dair herhangi bir kitabeye rastlanmamıştır. Yapılan gözlemlerde gerek inşa malzemesinden, gerekse bağlayıcı olarak çimentonun kullanılmış olmasından türbenin yakın zamanda inşa edildiği anlaşılmaktadır.



Şekil 1: Ayhan Baba Türbesi.



Şekil 2: Girişin üzerindeki aslan kabartmalı taş.



Şekil 3: Avludaki Kayı damgalı taş.

Köyde bulunan diğer türbe ise Abdullah Dede'ye aittir. Abdullah Dede'nin Yozgat'ın Bozok sancağından geldiği ve Arzuman Ocağı'na tabi olduğu söylenmektedir (Çalı, 2022). Abdullah Dede'nin ne zaman doğduğuna dair bir veri bulunmamasıyla birlikte 1969/70 yılında vefat ettiği bilinmektedir. Yine anlatılanlara göre türbe, Abdullah Dede'nin kendisi tarafından yapılmış ve öldüğü zaman buraya defnedilmeyi istemiştir (Kılıç-Kılıç, 05 Kasım 2022).



Şekil 4: Pir Abdullah Dede Türbesi



Şekil 5: Pir Abdullah Dede'nin Mezarı

38°49'37.5"N 34°43'43.8"E koordinatlarında yer alan türbenin iç ölçüleri 5,25 x 2,65 metre olup duvar kalınlığı ise 0,60 metredir (Şekil 4). Açık arazide doğu-batı yönlü olarak konumlandırılmış olan türbe beşik çatıyla örtülmüştür. Yapının dışa taşkın giriş kapısı güney cephesi üzerine konumlandırılmıştır. Türbenin ortasında 2 x 0,90 metre ölçülerinde beyaz mermerden yapılmış açık sandık mezar yer almaktadır (Şekil 5). Mezarın orijinal baş ve ayak taşları nemden dolayı eridiğinden yüzeyindeki yazılar okunamamakta ancak Latin karakterli harflerin bazıları algılanabilmektedir. Mezara yeni eklenen hece taşının doğu yüzünde “Pir Abdullah Dede Arzumanlı Ruhuna Fatiha” yazarken batı yüzünde “Y.P. (Yaptıran) Azgın Mehmet Göl” ifadesi yer almaktadır. Türbenin içerisinde yer alan ve sarı taş üzerine kazıma tekniğiyle oluşturulmuş diğer bir yazıtta ise İmam Hüseyin’in bir kadının ağzına tükürerek çocuk sahibi olduğu kıssa anlatılmıştır. Metnin Abdullah Dede tarafından hakkedildiği söylenmektedir (Çalı, 2022).

Köyün üçüncü türbesi olan Sarı Abdal Ocağı Türbesi ise eski mezarlık alanı içerisinde 38°49'27.0"N 34°44'03.7"E koordinatlarında yer almaktadır (Şekil 6). Sarı Abdal’ın Horasan’dan Anadolu’ya geldiği söylenilmektedir (Çalı, 2022). Türbe sekizgen planlı bir şekilde tamamen betonarmeden yapılmış ve üzeri de yayvan konik külahla örtülmüştür. Türbenin içerisinde üçü eski, dördü yeni olmak üzere toplamda yedi adet mezar bulunmaktadır (Şekil 7). Yeni mezarlıklar beyaz mermerden açık sandık mezar şeklinde yapılmışlardır. Hepsinin hece taşı olmasına rağmen yalnızca birinin üzerinde yazıt bulunmaktadır. Bu yazıtta “İsmail Ergül D. 1327 (M. 1911/1912) Ö. 1961 Ruhuna Fatiha” yazmaktadır. Eski mezarların ise baş ucu taşları alttan halka şeklinde tek sıra sarılmış, silindirik formlu, dilimli başlıklarla yukardan sonlanmaktadır. Bunların bir tanesinde kitabelik bulunmakta, ancak yazıt yıprandığından dolayı okunamamaktadır. Türbenin içerisinde yer alan mezarların Sarı Abdal Ocağına Bağlı Sülük (Süleyman) Abdal ve onun ailesinden kişilere ait olduğu ve Sülük Abdalın ise Sarı Abdal’ın soyundan geldiği söylenmektedir (Çalı, 2022).



Şekil 6: Sarı Abdal Ocağı Türbesi



Şekil 7: Sarı Abdal Ocağı Türbesi, iç görünüş

Şambayadlarının bir kısmı Kızılbaş Kaçar boyu ile beraber Akkoyunlular zamanında¹ İran'a gelmişlerdir. Anadolu'da kalanlar ise daha çok Bozok ve Yeni İl bölgelerine yerleşmişlerdir. Özellikle Bozok sancağındaki Bayatların bir kısmı kış mevsimini Şam taraflarında geçiriyor olmalarından dolayı Şambayadı olarak adlandırılmışlardır (Sümer, 1952).

Alevi ocakları aşiret gruplarından bağımsız bir şekilde örgütlenmekteydiler. Ancak 15. yüzyılda Arzuman Ocağı'nın taliplerinin büyük bir kısmının Şambayadlarından oluşuyor olması ikisi arasındaki bağı güçlendirmiştir. Yine aynı yüzyıl içerisinde Arzumanlar/Şambayadları Nevşehir ve Bozok arasındaki bölgeye gelerek buranın ilk yerleşimcileri olmuşlardır. Şambayadları ile Arzuman Ocağı arasındaki ilişki daha sonraki yüzyıllarda da devam etmiş hatta bu bağlılık günümüze kadar sürdürülmüştür (Bahadır, 2022). Ayhan köyünün Şambayadı kimliği ile Arzuman Ocağı taliplerini bir arada barındırması bu bağlılığın en güzel örneklerinden birini teşkil etmektedir. Ayrıca Arzuman Ocağı'na tabi olan Abdullah Dede'nin Bozok sancağından Ayhanlar köyüne gelmesi ocakla köy arasındaki bağın bir göstergesi niteliğindedir.

Köyün adı, Nevşehir ve Kırşehir şer'iyeye sicilleri üzerine yapılmış çalışmalarda geçmemekle birlikte (Karaca, 2007; Atalay, 2007; Aktuğ, 2013; Akaröz, 2020; Kuş, 2010; Açıkgöz, 2019; Kabakçoğlu, 2019) bu bölgelerin hurufat ve tahrirat defterlerini konu edinen herhangi bir kaynağa da rastlanmamıştır. 15. yüzyıl ortalarından 17. yüzyıl ortalarına kadar olan dönemde aşiretler ve yerleştikleri yerler üzerine yapılmış çalışmalarda da ne köyün adı geçmekte ne de bölgede Şambayadı yerleşimi olduğuna dair bir bilgi yer almaktadır (Halaçoğlu, 2011).

Yerleşim yerine ilişkin en erken yazılı kayıt Cumhurbaşkanlığı arşivinde karşımıza çıkmaktadır. R. 5 Mayıs 1331 / M. 18 Mayıs 1915 tarihli bu kayıttan Arapsun (Gülşehir) kazasına bağlı Ayhan ve Sarılar köylerinin daha yakın olduğu gerekçesiyle Kırşehir sancağının Avanos kazasına bağlanmak istedikleri anlaşılmaktadır. Bunun üzerine yapılan incelemeler neticesinde Sarılar köyünün Arapsun'a altı Avanos'a ise beş saat; Ayhan Köyü'nün ise Avanos'a üç, Arapsun'a iki saat mesafede bulunduğu anlaşılmış, sonuç olarak bu istek R. 13 Mayıs 1331 / M. 26 Mayıs 1915 tarihli kararla uygun görülmemiştir.² Ancak daha sonra 31 Mart 1932 tarihli diğer bir kararla Kırşehir'in Arapsun (Gülşehir) ilçesine bağlı Ayhan, Sarılar, Kışlalar ve Baraklar köyleri Avanos'a bağlanmışlardır. Bu değişikliğe sebep olarak Arapsun ile Avanos kazaları arasında yer alan bu köylerin mezra ve mera itibarıyla sıkışık konumda bulunmaları ve bu yüzden her iki kaza arasında daima ihtilaf konusu olduğu gerekçe gösterilmiştir.³

Köyün adına rastlandığı diğer bir kayıt ise 23 Ekim 1960 tarihli Genel Nüfus Sayımı'dır. Bu sayımda köy Avanos ilçesinin Genezin (Özkonak) bucağına bağlı görünmektedir. Kayıttan köyün Ayhan ve Küçükayhan olmak üzere ikiye ayrılmış olduğu anlaşılmaktadır. Ayhan köyünde 237 erkek ve 242 kadın olmak üzere toplamda 479 kişi yaşamaktayken Küçükayhan köyünde 135 erkek ve 173 kadın olmak üzere toplamda 308 kişinin yaşadığı anlaşılmaktadır (Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 1963). Köyün Büyükayhan ve Küçükayhan olarak ne zaman ikiye ayrıldığı bilinmemektedir.

1 15. yüzyılda.

2 Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye İdare-i Umumiye [DH. İ.UM.], Dosya No. 45, Gömlek No. 45.

3 Cumhuriyet Arşivi (BCA), Başbakanlık Bakanlıklararası Tayin Daire Başkanlığı, Kutu No. 69, Gömlek No. 10, Sıra No. 6.

Son olarak da 18 Ocak 1968 tarihli belgede Gülşehir ilçesi merkez bucağına bağlı Gümüşyazı (Arafa) köyü ile Ayhan köyü arasında sınır anlaşmazlığı olduğundan bahsedilmektedir. Kayıtlardan sınır anlaşmazlığının 1964 yılına kadar uzandığı anlaşılmaktadır. İl idare kurulunun görevlendirdiği heyet tarafından yapılan inceleme sonucunda sınırlar kesin olarak belirlenmiş ve köy nihai şeklini almıştır.⁴

1.2. Ayhan Köyü Mezarlığı

Mezarlık, Küçükayhan köyü sınırları içerisinde yer almaktadır. Günümüzde ortasında geçirilen bir yolla ikiye bölünmüş olan mezarlık alanının iki yakası da yerden yaklaşık 1,5 metre yüksekliğindeki duvarlarla çevrelenmiştir. Mezarlık sınırları dâhilinde toplamda 32 adet kabir tespit edilebilmiştir. Bu kabirlerin 30'u yolun kuzeyinde 2'si ise güneyinde yer almaktadır⁵. Yolun güneyinde daha fazla kabir olduğu ancak bunların ya yol açma çalışmaları sırasında ya da başka bir sebeple dağıtıldığı hem düzensiz bir şekilde yerleştirilmiş mezar taşlarından hem de burada bulunan lahit parçalarından anlaşılmaktadır.

Kabirlerin hepsi de kenarları yekpare taşlardan meydana getirilmiş açık sandık mezar grubuna girmektedir (Çal, 2015). Bu yekpare taşların baş ve ayak kısmında yer alanlar uzatılarak aynı zamanda bu taşlara birer şahide işlevi kazandırılmıştır. Bunun dışında üst köşeleri yuvarlatılmış birden çok dikdörtgen karakterli taşın dik bir şekilde yan yana dizilmesiyle oluşan kurgan tipi örnekler de bulunmaktadır (Şekil 8). Bu örneklerde şahide yer almamaktadır. Ayrıca toprak mezar (Çal, 2015) denen ve yalnızca baş taşı bulunan kabirlere de rastlanmıştır. Bu kabirlerin baş taşı üzerinde yazıt bulunmamakta ancak şu an için bir boy işareti olabileceğini düşündüğümüz semboller yer almaktadır (Şekil 9). Üzerine sembol kazılı taşların üç tanesi mezarlığın kuzey yakasında bir tanesi ise güney yakasında bulunmaktadır. Araştırma esnasında yakın örneklere rastlanmışsa da (Qurbanov, 2013) bu sembollerin herhangi bir damga veya işaret ile doğrudan benzerliği tespit edilememiştir (Gülensoy, 1989). Köy halkı tarafından da sembolün anlamına dair herhangi bir açıklama getirilememiştir.



Şekil 8: Kurgan tipi mezar örneği



Şekil 9: Toprak mezar, baş ucu taşı

4 Cumhuriyet Arşivi (BCA), Başbakanlık Bakanlıklararası Tayin Daire Başkanlığı, Kutu No. 332, Gömlek No. 3, Sıra No. 5.

5 Kuzeydeki kabirlerin iki tanesi tek bir çerçeve içerisinde yerleştirilmiştir. Bu sebeple katalogta 31 adet mezarlık yer almaktadır.

2. Katalog

Katalog No. 1

Kitabesi ve Tarih: 1225/1810-1811

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 217 (boy) x 115 (genişlik) x 42 (yükseklik)

Baş Taşı: 123 (yükseklik) x 47 (genişlik)

Ayak Taşı: 117 (yükseklik) x 48 (genişlik)



Şekil 10: Genel görünüm, güneydoğudan Şekil 11: 1 numaralı mezar, baş ucu taşı Şekil 12: 1 numaralı mezar, ayak ucu taşı

Tanımı: Baş ucu taşının üst kısmı taşkın sarıklı kavuk şeklinde son bulmuştur. Kavuk 24 cm, boyun kısmı ise 27 cm yüksekliğe sahiptir. Şahidenin doğu yüzünde 28 x 20 cm ölçülerindeki dikdörtgen şeklinde çökertilmiş boş bir kitabelik yer almaktadır. Mezarın ayak ucu taşı yukardan yarım daire kemer şeklinde sonlandırılmıştır. Kemerin iki yanı da birer dilimle hareketlendirilmiştir. Taşın batı yüzünde yer alan 29 x 22 cm ölçülerinde çökertilmiş dikdörtgen kitabeliğin içerisine tarih kazınmıştır. Mezarın güney ve kuzeydeki yan taşları yekpare olup üzerine herhangi bir bezeme yapılmamıştır.

Katalog No. 2

Kitabesi ve Tarih: Ali Bey 1235/1819-1820

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 160 (boy) x 80 (genişlik) x 63 (yükseklik)

Baş Taşı: 155 (yükseklik) x 28 (genişlik)

Ayak Taşı: 125 (yükseklik) x 30 (genişlik)



Şekil 13: Baş ucu taşı, batı cephe Şekil 14: Ayak ucu taşı, doğu cephe



Şekil 15: Güney yan taşı



Şekil 16: Kuzey yan taşı

Tanımı: Baş ucu taşının üst kısmı dışa taşkın sarıklı bir kavukla sonlandırılmıştır. Başlığı taşıyan boyun kısmı 16 cm, başlık ise 26 cm yüksekliğe sahiptir. Taş gövdesinin doğu cephesi üzerinde 18 x 16 cm ölçülerinde çökertilerek meydana getirilmiş bir kitabelik bulunmaktadır. Kitabe kazıma tekniğiyle yazılmıştır. Batı cephesi üzerinde ise bir dairenin altına dikine bir çizgi çekilmesi suretiyle oluşturulmuş, yukarıda bahsettiğimiz şahidelerden farklı bir sembol bulunmaktadır.

Ayak ucu taşı dikdörtgen prizma formulu olup tepesinde 37 cm yüksekliğinde haçvari kesitli bir uzantı yer almaktadır. Taşın doğu cephesi üzerine 20 x 20 cm ölçülerinde çökertilmiş boş bir kitabelik yerleştirilmiştir. Hem boyun kısmına sahip olması hem de kitabelik taşımamasından dolayı bu taşın başka bir mezarın baş ucu taşı olabileceği düşünülmektedir.

Mezar çerçevesinin güney yan taşının ortası çökertilmiş ve çökertilen alan üzerine batıdan doğuya doğru sırasıyla altı kollu güneş, üst kısmı sağa yatmış bir selvi ve sekiz kollu bir rozet kabartılmıştır. Tüm bu kompozisyon iki kısa kenardan ve üstten dolaşan bir sıra kaval silme ile çevrelenmiştir. Kuzey taşı üzerinde de bazı kazımlar görülmesine rağmen bezemeler toprak altında kaldıklarından motifler çözümlenememiştir.

Katalog No. 3

Kitabesi ve Tarih: 1245?/1829-1830

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 290 (boy) x 110 (genişlik) x 35 (yükseklik)

Baş Taşı: 145 (yükseklik) x 65 (genişlik)

Ayak Taşı: 70 (yükseklik) x 47 (genişlik)



Şekil 17: Genel görünüm, güneydoğudan



Şekil 18: Baş ucu taşı, doğu cephe

Tanımı: Baş ucu taşı yukarıda alt ucu halka şeklinde sarılmış kısa silindirik başlık biçiminde sonlanmaktadır. Kavuk kısmı 25 cm, boyun kısmı 15 cm yüksekliğindedir.

Şahidenin doğu yüzünde 16 x 24 cm ölçülerinde çökertilmiş dikdörtgen kitabeliğin içerisinde Arapça karakterli dört satırlık bir metin algılansa da dış etkenlerden dolayı yazı yıprandığından ancak son satırda yer alan tarih okunabilmiştir. Kitabelik belirli aralıklarla yerleştirilmiş dokuz adet küçük daire ile çevrelenmiş ve tüm bu kompozisyon yine kazıma ile oluşturulmuş dairesel bir çerçeve içerisine alınmıştır. Mezarın ayak ucu taşı dikdörtgen şekilli olup tepesinde 5 cm yüksekliğinde silindirik bir çıkıntı bulunmaktadır. Bu çıkıntının boyun kısmına ait olduğu ve üst tarafının kırıldığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple bu parçanın başka bir mezarın baş ucu taşı olabileceği düşünülmektedir. Mezarın güney ve kuzeydeki yan taşları yekpare olup üzerine herhangi bir bezeme yapılmamıştır.

Katalog No. 4

Kitabesi ve Tarih: Ümmüsün (Ümmügülsüm) 1937

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 180 (boy) x 80 (genişlik) x 55 (yükseklik)

Baş Taşı: 100 (yükseklik) x 33 (genişlik)

Ayak Taşı: 106 (yükseklik) x 36 (genişlik)

Tanımı: Baş ucu taşının üst kısmı yarım daire bir şekilde sonlandırılmıştır. Taşın batı yüzünde 24 x 17 cm ölçülerinde çökertilmiş dikdörtgen bir kitabelik yer almaktadır. Oldukça sade bir şekilde tasarlanmış olan şahide kuzey ve güney yandaki ikişer kertikle hareketlendirilmiştir.

Ayak ucu taşı, tepesi yuvarlatılmış üçgenimsi bir yapıya sahiptir. Sade bir şekilde tasarlanmış olan taşın kuzey ve güney kenarları ikişer kertikle hareketlendirilmiştir.

Kuzey ve güney yan taşlar kompozisyon olarak bir birlerine benzemektedirler. Yukarıdan yüzeyi 45° açılı çizgisel kazımlarla bir ters bir düz olacak şekilde taranarak doldurulmuş enlice bir kuşakla sınırlandırılmış, kuşağın altında ise dört dilime bölünmüş yuvarlak yer almaktadır.



Şekil 19: Baş ucu taşı, batı cephe



Şekil 20: Güney yan taş

Katalog No. 5

Kitabesi ve Tarih: 1.2.(1)944

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 150 (boy) x 85 (genişlik) x 40 (yükseklik)

Baş Taşı: 120 (yükseklik) x 35 (genişlik)

Ayak Taşı: 115 (yükseklik) x 35 (genişlik)

Tanımı: Baş ucu taşı yukarıda iki sıra halinde taşkın bir şekilde sarılmış kavuk biçiminde sonlanmaktadır. Taşın batı yüzünde çerçevesi kazınarak belirlenmiş 35 x

24 cm ölçülerinde dikdörtgen bir kitabelik yer almaktadır. Kitabe metni kazınarak yazılmıştır. Ayak ucu taşı yukarıda yarım daire şeklinde sonlanmakta olup sade bırakılmıştır. Taşın kuzey ve güney kenarları üçer kertilikle hareketlendirilmiştir. Mezarın yan taşları ise bezemesiz bir şekilde bırakılmıştır.



Şekil 21: Genel görünüm, güneydoğudan



Şekil 22: Baş ucu taşı

Katalog No. 6

Kitabesi ve Tarih: Karaçay / 1944

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 190 (boy) x 80 (genişlik) x 60 (yükseklik)

Baş Taşı: 152 (yükseklik) x 30 (genişlik)

Ayak Taşı: 145 (yükseklik) x 32 (genişlik)



Şekil 23: Genel görünüm, güneydoğudan



Şekil 24: Baş ucu taşı

Tanımı: Baş ucu taşının üst kısmı yarım daire şeklinde sonlanmıştır. Taşın batı yüzünde 30 x 18 cm ölçülerinde çökertilerek oluşturulmuş kitabelik yer almaktadır. Taşın kuzey ve güney yanları ikişer kertilikle hareketlendirilmiştir. Ayak ucu taşı da baş ucu taşı gibi yukarıda yarım daire şeklinde sonlanmakta olup yalnızca kuzey ve güney kenarlardan ikişer kertilikle hareketlendirilmiştir. Mezarın yan taşları sade bırakılmıştır.

Katalog No. 7

Kitabesi ve Tarih: 1949 / Kanber / Kılıç

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 170 (boy) x 90 (genişlik) x 55 (yükseklik)

Baş Taşı: 123 (yükseklik) x 34 (genişlik)

Ayak Taşı: 120 (yükseklik) x 35 (genişlik)

Tanımı: Baş ucu taşının üst kısmı silindirik bir başlıkla sonlandırılmıştır. Başlık 17 cm, boyun kısmı ise 14 cm yüksekliğindedir. Taşın batı yüzünde 17 x 14 cm ebadında çökertilerek oluşturulmuş kemerli niş şeklinde bir kitabelik yer almaktadır. Kitabe metni kazınarak yazılmıştır. Taşın kuzey ve güney kenarları ikişer kertikle hareketlendirilmiştir.

Ayak ucu taşı tepesi yuvarlatılmış üçgen şeklinde sonlanmaktadır. Taşın kuzey ve güney kenarları ikişer kertikle hareketlendirilmiştir.



Şekil 25: Baş ucu taşı



Şekil 26: Güney yan taş

Güney yan taşı iki kenardan ve üstten yüzeyi 45° açılı taramalarla hareketlendirilmiş enlice bir kuşakla sınırlandırılmıştır. Taşın iki kenarında ve orta aks üzerinde kazıma tekniğiyle yapılmış üç adet çiftli ok ucu motifi görülmektedir. Çiftli ok uçları iki adet ok ucu motifinin yan yana getirilerek birleştirilmesiyle elde edilmiştir. Kenarlardaki motiflerin sivri uçları üst köşelere, ortadakinin ucu ise tam yukarıya bakmaktadır. Kuzey yan taşında ise sadece güneydekine benzer bir şekilde kazınmış kuşak bulunmaktadır.

Katalog No. 8

Kitabesi ve Tarih: Murtaza Çavuş / 1959.6.11

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 170 (boy) x 80 (genişlik) x 40 (yükseklik)

Baş Taşı: 115 (yükseklik) x 35 (genişlik)

Ayak Taşı: 100 (yükseklik) x 32 (genişlik)

Tanımı: Baş ucu taşı yukarıda yarım daire şeklinde sonlanmaktadır. Batı yüzündeki 30 x 26 cm ölçülerinde çökertilerek oluşturulmuş dikdörtgen şekilli kitabelik iki satır halinde düzenlenmiştir. Taşın kuzey ve güney kenarları üçer kertikle hareketlendirilmiştir. Ayak ucu taşı da aynı baş taşı gibi tasarlanmıştır. Yalnızca kitabeliği bulunmamaktadır. Mezarın kuzey ve güney yan taşları sade bir şekilde bırakılmıştır. Mezarın üzeri çimentoyle kaplanmış ve çimento üzerine Murtaza Özdo(ğan?) yazılmıştır. Bu ölenin kimliğini bildiren bir ibare olmalıdır. Anlaşıldığı üzere mezar taşına lakabı kazınmış, daha sonra mezar taşlarının ayrılmasını önlemek için üzerine dökülen çimentoya ise isim ve soy ismi yazılmıştır.



Şekil 27: Genel görünüm, güneyden



Şekil 28: Genel görünüm, kuzeybatıdan

Katalog No. 9

Kitabesi ve Tarih: H. Polat / 1960 / Şubat / 20

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 205 (boy) x 77 (genişlik) x 55 (yükseklik)

Baş Taşı: 145 (yükseklik) x 31 (genişlik)

Ayak Taşı: 110 (yükseklik) x 30 (genişlik)

Tanımı: Baş ucu taşı yukarıda yarım daire şeklinde sonlandırılmıştır. Batı yüzünde kazınarak yapılmış yarım daire kemer, kemerin ise altında 35 x 20 cm ölçülerinde çökertilerek oluşturulmuş yarım daire kemerli niş şeklinde kitabelik yer almaktadır. Kitabeliğin içinde sağdan sola doğru Osmanlıca rakamlarla yazılmış “١٩٦٠ (1960)” tarihi okunabilmektedir⁶. Baş ucu taşının doğu yüzü ise farklı bir şekilde tasarlanmıştır. Bu cephenin üst kısmında kabartma şeklinde yapılmış boyun üzerine oturtulmuş bir fes, alt kısmında ise yarım daire kemerli niş formunda kitabelik yer almaktadır. Ortası çökertilerek meydana getirilen 50 x 20 cm boyutlarındaki kitabeliğin metni çökertililen alan üzerine kazınarak işlenmiştir. Taşın kuzey ve güney kenarları dörder kertikle hareketlendirilmiştir. Ayak ucu taşı ise yukarıda yarım daire şeklinde sonlandırılmıştır. Oldukça sade bir şekilde düzenlenmiş olan taşın kuzey ve güney kenarları dörder kertikle hareketlendirilmiştir.



Şekil 29: Baş ucu taşı, batı cephe



Şekil 30: Baş ucu taşı, kitabe



Şekil 31: Baş ucu taşı, doğu cephe

6 Rakamlar Latin kökenli olarak düşünüldüğünde sağdan sola doğru 1950 olarak da okunabilmektedir. Ancak sıfırın nokta şeklinde verilmesi tarihin Osmanlıca yazıldığını düşündürmektedir. Bu sefer de ١٩٦٠'nın yazım şekli sorun teşkil etmektedir. ١٩٦٠ gibi yazılmıştır. Her iki durumda da rakamların sağdan sola doğru yazılmış olması dikkat çekmektedir. Yine de 1960 yılı taşın diğer yüzündeki tarihle de uyduğundan daha akla yakın gelmektedir.

Mezarın güney yan taşı, çökertilerek oluşturulmuş tek sıra silme ile üç yönden çerçevesiyle. Çerçevenin içinde batı kenarda 15 kollu rozet, ortada çok kollu bir çarkıfelek, doğu kenarda ise yuvarlağın içerisine işlenmiş altı yapraklı çiçek (pençberk) bezemesi bulunmaktadır. Bu motifler üst üste yerleştirilmiş, kare çökertme içerisine kabartılmış ve kolları çapraz eksende uzanan yıldızlarla ayrılmaktadır.



Şekil 32: Güney yan taş

Kuzey yan taş yarıya kadar toprak altında kalmıştır. Görülebildiği kadarıyla çökertilerek oluşturulmuş düz bir silme ile üç yönden çerçevesiyle. Bu çerçevenin içi iki panoya ayrılmıştır. Bu panolardan batıdaki daire içerisine alınmış bir ağaç bulunmaktadır. Bezeme kazınarak meydana getirilmiştir. Doğudaki panoda ise çok kollu bir rozet görülmektedir. Bu motif çökertilmiş orta zeminin üzerine kabartma şeklinde işlenmiştir.



Şekil 33: Kuzey yan taş

Katalog No. 10

Kitabesi ve Tarih: Halil / Yeter / 1963

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 176 (boy) x 87 (genişlik) x 50 (yükseklik)

Baş Taşı: 125 (yükseklik) x 30 (genişlik)

Ayak Taşı: 100 (yükseklik) x 30 (genişlik)



Şekil 34: Baş ucu taşı



Şekil 35: Güney yan taşı

Tanımı: Baş ucu taşı yukarıda yarım daire şeklinde sonlanmaktadır. Taşın batı yüzünde 45 x 20 cm ölçülerinde yarım daire kemerli niş şeklinde çökertilmiş kitabelik yer almaktadır. Kitabe metni kazıma tekniğiyle işlenmiştir. Taşın kuzey

ve güney kenarları üçer kertikle hareketlendirilmiştir. Ayak ucu taşı da form ve hareketlendirme unsurları bakımından baş taşına benzemekte ancak yüzeyinde herhangi bir kitabe bulunmamaktadır.

Mezarın güney yan taşı oldukça yıpranmış durumdadır. İzlerden anlaşıldığı üzere üç yönden sınırlandırılmıştır. Kısa kenarlardaki enlice kuşakların yüzeyi 90°'lik taramalarla hareketlendirilmiştir. Üstteki silme ise tek sıra halinde çökertilerek yapılmıştır. Ortada yarım rozet yer almaktadır. Bu rozetin iki yanında sivri uçları üst köşelere bakan birer ok ucu bulunmaktadır. Kuzey yan taş ise sade bırakılmış yalnızca üç yönden çökertilerek oluşturulmuş silmelerle sınırlandırılmıştır.

Mezar taşlarının üzeri, ayrılmalarını önlemek amacıyla çimento ile kapatılmıştır. Çimentonun yüzeyine “Yeter Özbay” adı yazılmıştır.

Katalog No. 11

Kitabesi ve Tarih: Nazmi / Özbay / d. 928 / ö. 967

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 168 (boy) x 96 (genişlik) x 57 (yükseklik)

Baş Taşı: 110 (yükseklik) x 29 (genişlik)

Ayak Taşı: 86 (yükseklik) x 30 (genişlik)

Tanımı: Mezarın baş ve ayak ucu taşları yukarıda yarım daire şeklinde sonlandırılmış, kuzey ve güney kenarları ikişer kertikle hareketlendirilmiştir. Baş taşının batı yüzündeki 35 x 20 cm ölçülerinde çökertilerek meydana getirilmiş dikdörtgen kitabesi dört satıra ayrılmıştır. Kitabe metni kazılarak yazılmıştır. Kuzey ve güneydeki yan taşlarda herhangi bir süsleme ögesi bulunmamaktadır.



Şekil 36: Baş ucu taşı



Şekil 37: Kuzey yan taşı

Katalog No. 12

Kitabesi ve Tarih: 1967 / Hasan / Yüksel

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 190 (boy) x 90 (genişlik) x 60 (yükseklik)

Baş Taşı: 133 (yükseklik) x 35 (genişlik)

Ayak Taşı: 132 (yükseklik) x 33 (genişlik)

Tanımı: Baş ucu taşı yukarıda alt ucu halka şeklinde sarılmış silindirik başlıkla sonlandırılmıştır. Başlık 26 cm, boyun kısmı ise 12 cm yüksekliğe sahiptir. Taşın batı yüzünde yarım daire kemerli niş şeklinde çöktürülmüş 30 x 21 cm ölçülerinde kitabelik yer almaktadır. Mezarın ayak ucu taşı yukarıda yarım daire şeklinde sonlandırılmış ve kuzey ve güney kenarlarından üçer kertikle hareketlendirilmiştir.

Mezarın güney yan taşı iki panoya ayrılmıştır. Batıdaki panoda karşılıklı iki zikzak dişi yer almaktadır. Doğudaki panoda ise çok kollu bir çarkıfelek motifi bulunmaktadır. Kompozisyonun tamamı iki kenardan ve üstten çerçeve içerisine alınmıştır. Çerçevenin üst kısmı çöktürülerek oluşturulmuş tek bir sıra silmeden meydana gelmekteyken iki kenardaki enlice kuşakların yüzeyi 90°'lik taramalarla hareketlendirilmiştir.



Şekil 38: Baş taşı.

Mezarın kuzey yan taşı da iki panoya ayrılmıştır. Batıdaki panoda sekiz parçaya bölünmüş bir daire, doğudaki panoda ise sekiz kollu bir rozet bulunmaktadır. Rozetin batısında stilize bir ağaç motifi yer almaktadır. İki pano da ortada yine stilize edilmiş bir hayat ağacıyla (Qurbanov, 2013, 164) ayrılmıştır. Tüm kompozisyon enlice bir silmeden oluşan çerçeve içerisine alınmış ve silmenin yüzeyi yanlarda 90°, üstte ise 45° derecelik taramalarla hareketlendirilmiştir.



Şekil 39: Güney yan taş.



Şekil 40: Kuzey yan taş.

Katalog No. 13

Kitabesi ve Tarih: 1969 / KÜT / Süley/man

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 180 (boy) x 74 (genişlik) x 70 (yükseklik)

Baş Taşı: 140 (yükseklik) x 29 (genişlik)

Ayak Taşı: 122 (yükseklik) x 27 (genişlik)

Tanımı: Baş ucu taşı yukardan alt ucu halka şeklinde sarılmış silindirik bir başlıkla sonlandırılmıştır. Başlık 24 cm, altındaki boyun kısmı ise 18 cm. yüksekliğe sahiptir. Taşın batı cephesi üzerinde 32 x 16 cm ölçülerinde çökertilerek oluşturulmuş kemerli niş şeklinde kitabelik yer almaktadır. Ayak taşı ise yukarıda yarım daire şeklinde sonlanmaktadır. Her iki taşın da kuzey ve güney kenarları üçer kerkikle hareketlendirilmiştir.

Mezarın kuzey ve güneydeki yan taşları bezeme ve düzen açısından birbirlerine benzemektedirler. 5 sıra halinde düzenlenen yan taşların 3. ve 5. sıraları boş bırakılmıştır. 8 cm genişliğindeki 1. sıra ve 6 cm genişliğindeki 4. sıranın yüzeyi 45°'lik taramalarla hareketlendirilmiştir. 17 cm genişliğindeki 3. sıra, yan yana dizilmiş 9 adet kare çökertmenin içerisinde kolları köşelere uzanan dört kollu yıldızların yerleştirilmesiyle oluşturulmuştur.



Şekil 41: Baş ucu taşı



Şekil 42: Güney yan taşı

Katalog No. 14

Kitabesi ve Tarih: Yener / Kılıç / 1970

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 160 (boy) x 84 (genişlik) x 60 (yükseklik)

Baş Taşı: 110 (yükseklik) x 36 (genişlik)

Ayak Taşı: 110 (yükseklik) x 36 (genişlik)

Tanımı: Baş ucu taşı yukarıda sivri kemer şeklinde sonlanmıştır. Taşın batı yüzünde yarım daire kemerli niş formunda çökertilmiş 35 x 22 cm ölçülerinde bir kitabelik yer almaktadır. Kitabe metni üç satır halinde düzenlenmiş ve kazıma tekniğiyle yazılmıştır. Ayak ucu taşı da yukarıdan üçgen biçiminde sonlanmıştır. Ayak ve baş taşlarının kuzey ve güney kenarları ikişer kerkikle hareketlendirilmiştir.



Şekil 43: Baş ucu taşı



Şekil 44: Güney yan taşı

Güney yan taşı yüzeyi 45° derecelik taramalarla hareketlendirilmiş enlice bir kuşakla üç yönden çerçevelenmiştir. Çerçevenin iki kenarında sivri uçları üst köşelere bakan ikişerli ok ucu motifleri yer almaktadır. Kuzey yan taş yarıya kadar toprak altında kalmıştır. Görülebildiği kadarıyla taşın iki panoya ayrıldığı, doğudaki panoya çok kollu bir rozet motifinin işlendiği algılanmaktadır. Rozetin sol üst köşesine ok ucu motifi kazınmıştır. Batıdaki panoda ise stilize bir ağaç motifinin yer aldığı yanına ise çarkifelek motifinin yerleştirildiği anlaşılmaktadır. Tüm kompozisyon, yüzeyi 45° derecelik taramalarla hareketlendirilmiş enlice bir kuşakla üç yönden çerçevelenmiştir.



Şekil 45: Kuzey yan taş

Katalog No. 15

Kitabesi ve Tarih: 1972 / HAS (AN?)

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 175 (boy) x 85 (genişlik) x 65 (yükseklik)

Baş Taşı: 130 (yükseklik) x 38 (genişlik)

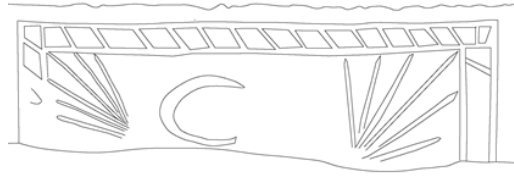
Ayak Taşı: 107 (yükseklik) x 35 (genişlik)

Tanımı: Baş ucu taşı yukarıda taşkın sarıklı kısa silindirik bir başlıkla sonlandırılmıştır. Başlık 29 cm, boyun kısmı ise 24 cm yüksekliğe sahiptir. Taşın batı cephesi üzerinde çöktürülerek oluşturulmuş 25 x 25 cm ölçülerinde bir kitabelik yer almaktadır. Ayak ucu taşı ise yukarıda tepesi pahlanmış bir üçgen şeklinde sonlanmaktadır. Taşın kuzey ve güney kenarları birer sıra kertikle hareketlendirilmiştir.

Mezarın kuzey yan taşının merkezde bir hilal-yıldız motifi yer almaktadır. Yıldız motifi oldukça yıpranmış durumdadır. Hilal-yıldız motifinin iki yanında da tek merkezden çıkmış ve zıt yönlerde ilerleyen altışar ışınsal hat yer almaktadır. Tüm bu kompozisyon, yüzeyi 45°'lik taramalarla hareketlendirilmiş enlice bir kuşakla üç yönden çerçevelenmiştir.



Şekil 46: Baş ucu taşı



Şekil 47: Kuzey yan taş

Katalog No. 16

Kitabesi ve Tarih: MHS (Muhsin?) / 11.1.973

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 170 (boy) x 90 (genişlik) x 66 (yükseklik)

Baş Taşı: 120 (yükseklik) x 35 (genişlik)

Ayak Taşı: 116 (yükseklik) x 33 (genişlik)

Tanımı: Baş ucu taşı yukarıda silindirik bir başlıkla sonlandırılmıştır. Başlık 26 cm, boyun kısmı ise 21 cm yüksekliğindedir. Taş üzerinde herhangi bir kitabelik bulunmamaktadır. Yazıt doğrudan baş ucu taşının batı cephesi yüzeyine kazınmıştır. Ayak ucu taşı yukarıda yarım daire şeklinde sonlanmaktadır. Güneydeki yan taş, yüzeyi 45°'lik taramalarla hareketlendirilmiş enlice bir kuşakla üç yönden çevrelenmiştir. Taşın yüzeyinde başka bir süsleme bulunmamaktadır. Kuzey yan taş ise sade bırakılmıştır.



Şekil 48: Baş ucu taşı ve kuzey yan taş



Şekil 49: Güney yan taş

Katalog No. 17

Kitabesi ve Tarih: Seyfan / Hüseyin / 973

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 172 (boy) x 77 (genişlik) x 56 (yükseklik)

Baş Taşı: 95 (yükseklik) x 35 (genişlik)

Ayak Taşı: 91 (yükseklik) x 30 (genişlik)



Şekil 50: Baş ucu taşı ve detayı



Şekil 51: Güney yan taş

Tanımı: Baş ucu taşı yukarıda yarım daire şeklinde sonlanmaktadır. Taşın batı yüzünde 28 x 21 cm ölçülerinde dikdörtgen şeklinde çöktürülmüş bir kitabelik yer almaktadır. Metin kazıma tekniğiyle yazılmıştır. Kitabenin üzerinde kanatlarını açmış ve ağzında dikdörtgen bir nesne tutan kuş figürü bulunmaktadır. Taşın kuzey ve güney kenarları üçer kertikle hareketlendirilmiştir. Ayak ucu taşı ise tepesi pahlanmış üçgen şeklinde sonlanmaktadır. Kuzey ve güney kenarları üçer kertikle hareketlendirilmiştir.

Mezarın güney yan taşı oldukça yıpranmış olup doğu kenarında yer alan hilal motifinin üst kısmı algılanabilmektedir. Kuzey yan taş ise bezemesiz bırakılmıştır. İki yan taş da çöktürülerek oluşturulmuş tek sıra silmeyele çerçevelenmiştir. Mezarın üstü çimentoyle kapatılmış ve çimentonun üzerine de “Şeref” adı yazılmıştır.

Katalog No. 18

Kitabesi ve Tarih: 1974

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 175 (boy) x 97 (genişlik) x 70 (yükseklik)

Baş Taşı: 101 (yükseklik) x 37 (genişlik)

Ayak Taşı: 110 (yükseklik) x 30 (genişlik)

Tanımı: Mezarın baş ucu taşı yukarıda yarım daire şeklinde sonlanmaktadır. Taşın batı yüzünde 25 x 25 cm ölçülerinde bir kitabelik yer almaktadır. Kitabeliğin kenarları çöktürülerek belirlenmiştir. Taşın kuzey ve güney kenarları üçer kertikle hareketlendirilmiştir. Mezarın ayak ucu taşı da form ve bezeme olarak baş taşına benzemektedir.

Mezarın yan taşları sade bırakılmış, yalnızca yüzeyi 45°'lik taramalarla hareketlendirilmiş enlice bir kuşakla üç yönden çerçevelenmiştir.



Şekil 52: Baş ucu taşı



Şekil 53: Güney yan taşı

Katalog No. 19

Kitabesi ve Tarih: İsmail / Şahin / d. 1331 / ö. 1.2.1975 / Ruhuna / Fatih

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 160 (boy) x 84 (genişlik) x 70 (yükseklik)

Baş Taşı: 115 (yükseklik) x 42 (genişlik)

Ayak Taşı: 110 (yükseklik) x 36 (genişlik)

Tanımı: Baş ucu taşı yukarıda alt ucu taşkın şekilde sarılmış silindirik bir başlıkla sonlanmıştır. Başlık 21 cm, boyun kısmı ise 19 cm yüksekliğe sahiptir. Taşın batı yüzünde yer alan 52 x 30 cm ölçülerindeki kitabe beyaz mermerden yapılmış olup baş ucu taşına alçıyla tutturulmuştur. Ayak ucu taşı ise yukarıda yarım daire formunda sonlanmaktadır. Ancak üst kısmı kırılmıştır. Taşın kuzey ve güney kenarları ikişer kертikle hareketlendirilmiştir.

Mezarın iki yan taşı da benzer şekilde bezenmiştir. Merkezde hilal ve beş kollu yıldız motifi yer almaktadır. Kompozisyon, yüzeyi 45°'lik taramalarla hareketlendirilmiş enlice bir kuşakla üç yönden çerçevelemiştir.



Şekil 54: Baş ucu taşı



Şekil 55: Güney yan taşı

Katalog No. 20

Kitabesi ve Tarih: Fad / ime 19?5

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 170 (boy) x 95 (genişlik) x 50 (yükseklik)

Baş Taşı: 88 (yükseklik) x 37 (genişlik)

Ayak Taşı: 100 (yükseklik) x 35 (genişlik)

Tanımı: Mezarın baş ve ayak ucu taşları yukarıda yarım daire şeklinde sonlanmaktadır. Baş ucu taşının batı cephesi üzerinde çökertilerek oluşturulmuş 33 x 24 cm ölçülerinde dikdörtgen şekilli bir kitabelik yer almaktadır.

Güney yan taşı üzerinde çizgisel üslupla oluşturulmuş ve yan yana konumlandırılmış iki tane stilize ağaç motifi yer almaktadır. Kuzey yan taş ise yalnızca çökertilerek oluşturulmuş bir sıra silme kuşağıyla üç yönden çevrelenmiştir. Mezarın üzeri daha sonradan çimentoyla kapatılmış, çimentonun da üzerine "Fadime Yüksel" ve "Bayram" isimleri yazılmıştır.



Şekil 56: Güney yan taşı

Katalog No. 21

Kitabesi ve Tarih: Senem Seyey

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 190 (boy) x 105 (genişlik) x 65 (yükseklik)

Baş Taşı: 105 (yükseklik) x 35 (genişlik)

Ayak Taşı: 102 (yükseklik) x 30 (genişlik)

Tanımı: Mezarın baş ucu taşı yukarıda yarım daire şeklinde sonlanmaktadır. Batı yüzünde 28 x 20 cm ölçülerinde çökertilerek oluşturulmuş dikdörtgen şekilli ve üçgen tepelikli bir kitabelik yer almaktadır. Taşın kuzey ve güney kenarında ikişer kertik bulunur. Ayak ucu taşı da form ve bezeme olarak baş taşına benzer şekilde biçimlendirilmiştir.



Şekil 57: Genel görünüm, güneybatıdan



Şekil 58: Güney yan taşı

Güney yan taşı çökertilerek oluşturulmuş tek sıra silmeyle dört kenardan da çerçeve içine alınmıştır. Çerçevenin üst kenarının alt kısmı kısa taramalarla hareketlendirilmiştir. Taramaların altında batı uçta çizgisel üslupta stilize bir hilal kazanmıştır. Diğer uçta ise dört dilime bölünmüş daire yer almaktadır. Kuzey yan taşı ise yarıya kadar toprağa gömülmüş vaziyettedir. Yalnızca taşın üst kısmındaki, yüzeyi 45°'lik taramalarla hareketlendirilmiş enlice kuşak algılanabilmektedir.

Katalog No. 22

Kitabesi ve Tarih: Sür / meli

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 175 (boy) x 90 (genişlik) x 65 (yükseklik)

Baş Taşı: 95 (yükseklik) x 30 (genişlik)

Ayak Taşı: 110 (yükseklik) x 32 (genişlik)

Tanımı: Baş ucu taşı tepesi yuvarlatılmış üçgen şeklinde sonlanmaktadır. Taşın batı yüzünde 22 x 17 cm ölçülerinde çökertilerek meydana getirilmiş dikdörtgen bir kitabelik bulunmaktadır. Ayak ucu taşı ise yukarıda yarım daire şeklinde sonlanmaktadır. Her iki taşın da kuzey ve güney kenarları ikişer kertikle hareketlendirilmiştir.

Mezarın güney yan taşında iki adet içi boş daire yer almaktadır. Taş üç yönden de yüzeyi 45°'lik taramalarla hareketlendirilmiş enlice bir kuşakla çevrelenmiştir. Kuzey yan taşın ise yalnızca üst kısmında enlice bir kuşak yer almaktadır. Kuşağın yüzeyi 45°'lik tarama çizgilerinin bir ters bir düz şeklinde aralıklı olarak sıralanmasıyla hareketlendirilmiştir.



Şekil 59: Genel görünüm, güneybatıdan

Katalog No. 23

Kitabesi ve Tarih: Arap / Dönmez / İpza

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 170 (boy) x 100 (genişlik) x 65 (yükseklik)

Baş Taşı: 90 (yükseklik) x 40 (genişlik)

Ayak Taşı: 65 (yükseklik) x 37 (genişlik)

Tanımı: Mezarın baş ve ayak ucu taşları yukarıda yarım daire şeklinde sonlanmaktadır. Baş ucu taşının batı yüzünde 24 x 16 cm ölçülerinde çökertilerek oluşturulmuş dikdörtgen kitabelik yer almaktadır. Kitabe metni kazınarak yazılmıştır. Taşın kuzey ve güney kenarları birer kerkle hareketlendirilmiştir. Mezarın baş ucu taşının ayak taşından daha küçük boyutlara sahip olması ilgi çekici bir özelliktir.

Güney yan taşı yukarıda enlice bir kuşakla sınırlandırılmış, kuşağın yüzeyi ise 45°'lik tarama çizgilerinin bir ters bir düz şeklinde aralıklı olarak atılmasıyla hareketlendirilmiştir. Kuşağın altında yan yana konumlandırılmış iki adet beş dilime bölünmüş yuvarlak yer almaktadır. Kuzey yan taş ise yarıya kadar toprağa gömülmüştür. Yalnızca taşın üst kısmındaki enine uzanan kuşak algılanabilmektedir. Bu kuşağın da yüzeyi güneydekine benzer şekilde taramalarla hareketlendirilmiştir.



Şekil 60: Güney yan taş

Katalog No. 24

Kitabesi ve Tarih: -

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 167 (boy) x 80 (genişlik) x 65 (yükseklik)

Baş Taşı: 130 (yükseklik) x 40 (genişlik)

Ayak Taşı: 108 (yükseklik) x 32 (genişlik)

Tanımı: Baş ucu taşı yukarıda kalp şeklinde sonlanmaktadır. Bu özelliğiyle gömü alanındaki tek örnektir. Taşın batı yüzünde 30 x 19 cm ölçülerinde çöktürülerek oluşturulmuş yatay dikdörtgen şeklinde bir kitabelik yer almaktadır. Kitabelik kısmı boş bırakılmıştır. Ayak ucu taşı ise yukarıda üçgen biçiminde sonlanmaktadır.

Güney yan taşın yüzeyi çimentoyla sıvanmış, kuzey yan taşın ise yüzeyi sade bırakılmıştır.



Şekil 61: Baş ucu taşı



Şekil 62: Güney yan taş

Katalog No. 25

Kitabesi ve Tarih: -

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 168 (boy) x 90 (genişlik) x 46 (yükseklik)

Baş Taşı: 106 (yükseklik) x 38 (genişlik)

Ayak Taşı: 92 (yükseklik) x 40 (genişlik)



Şekil 63: Genel görünüm, güneybatıdan

Tanımı: Başucu taşı yukarıdan taşkın sarıklı silindirik bir başlıkla sonlandırılmıştır. Başlık 31 cm, boyun kısmı ise 20 cm yüksekliğindedir. Taşın batı yüzünde 25 x 22 cm ölçülerinde çöktürülerek oluşturulmuş boş bir kitabelik yer almaktadır⁷. Ayak ucu taşı ise yukarıda tepesi pahlanmış bir üçgen şeklinde sonlanmaktadır. Taşın kuzey ve güney kenarları ikişer kertikle hareketlendirilmiştir.

Güney yan taşı, yüzeyi 45°'lik taramalarla hareketlendirilmiş enlice bir kuşakla üç yönden çevrelenmiştir. Kuzey yan taşı ise oldukça yıpranmış olup kalan izlerden yola çıkılarak güney yan taşındakine benzer bir kuşak düzenlemesine sahip olduğu düşünülmektedir.

Katalog No. 26

Kitabesi ve Tarih: -

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 160 (boy) x 72 (genişlik) x 77 (yükseklik)

Baş Taşı: 125 (yükseklik) x 33 (genişlik)

Ayak Taşı: 95 (yükseklik) x 33 (genişlik)

Tanımı: Baş ucu taşı yukarıda çapraz dilimli, dışa taşkın sarıklı sonlanmaktadır. Ancak diğerlerinden farklı olarak bu örnekte sarığın hatları kazımlarla vurgulanmıştır. Başlık kısmı 23 cm, boyun kısmı ise 14 cm yüksekliğe sahiptir. Taşın batı yüzünde 30 x 26 cm ölçülerinde çöktürülerek oluşturulmuş boş bir kitabelik yer almaktadır. Mezarın ayak ucu taşı ise yukarıda yarım daire şeklinde sonlanmaktadır. Taşın yüzeyinde herhangi bir hareketlendirme unsuruna yer verilmemiştir.



Şekil 64: Baş ucu taşı



Şekil 65: Güney yan taşı

Güney yan taşı iki panoya ayrılmıştır. Batıdaki panoda yan yana konumlandırılmış iki adet kare yer almaktadır. Karelerin her biri çapraz eksenle ikiye bölünmüş ve her bir parçanın içerisine bir üçgen işlenmiştir. Doğudaki panoya ise sivri uçları sağ ve sol üst köşelere bakan ok uçları kazınmıştır. Sağdaki ok ucu çiftli şekilde işlenmiştir. İki pano da üç yönden yüzeyi 45°'lik taramalarla hareketlendirilmiş enlice bir kuşakla sınırlandırılmıştır. Kuzey yan taşı ise yalnızca güneydekine benzer formda bir sıra kuşakla üç yönden çerçeveselendirilmiştir.

⁷ 20.18.2022 tarihinde kızıyla yapılan röportajda (adını vermek istememiştir) mezarlığın İsmail Özdamar'a ait olduğu, kendisinin Almanya'da çalıştığı ve 1973 yılının Ocak ayında vefat ettiği öğrenilmiştir. Ayrıca kızı, İsmail Özdamar'ın köyedeki Alevi dedeleri ile de arasının iyi olduğunu, her Türkiye'yi ziyaretinde dedeleri de ziyaret ettiğini belirtmiştir.

Katalog No. 27

Kitabesi ve Tarih: -

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 210 (boy) x 102 (genişlik) x 55 (yükseklik)

Baş Taşı: 120 (yükseklik) x 55 (genişlik)

Ayak Taşı: 70 (yükseklik) x 45 (genişlik)

Tanımı: Yolun güneyinde yer alan mezarın baş ucu taşı yukarıda, alt ucu halka şeklinde sarılmış kısa silindirik bir başlıkla sonlanmaktadır. Başlık kısmı 16 cm, boyun kısmı ise 15 cm yüksekliğe sahiptir. Ayak ucu taşı ise dikdörtgen şekillidir. Yan taşlar da dâhil mezarda hiçbir süsleme unsuruna yer verilmemiştir.



Şekil 66: Genel görünüş, kuzeybatıdan

Katalog No. 28

Kitabesi ve Tarih: -

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 230 (boy) x 185 (genişlik) x 25 (yükseklik)

Baş Taşı: 124 (yükseklik) x 46 (genişlik) ve 120 (yükseklik) x 36 (genişlik)

Ayak Taşı: 102 (yükseklik) x 46 (genişlik) ve 106 (yükseklik) x 40 (genişlik)

Tanımı: Mezar bir çerçeve içerisine alınmış, birer ayak ve birer baş ucu taşı bulunan iki kabir ihtiva etmektedir. İki baş taşı da yukarıda aynı şekilde biçimlendirilmiş dışa taşkın sarıklı bir kavukla sonlanmaktadır. Güneydeki taşın başlığı 27, boynu 13 cm; kuzeydeki taşın başlığı 26 cm boyun kısmı ise 11 cm yüksekliğindedir. Ayak ucu taşları ise yukarıda üçgen biçiminde sonlandırılmıştır. Mezarın yan taşları sade bir şekilde bırakılmıştır. İki kabrin de sarıklı kavuklara sahip olmasından dolayı ikisinin de erkek mezarı olduğu, dolayısıyla kardeş olabilecekleri düşünülmektedir.



Şekil 67: Genel görünüş, kuzeybatıdan

Katalog No. 29

Kitabesi ve Tarih: -

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 180 (boy) x 88 (genişlik) x 51 (yükseklik)

Baş Taşı: 118 (yükseklik) x 34 (genişlik)

Ayak Taşı: 113 (yükseklik) x 35 (genişlik)

Tanımı: Sarı Abdal Ocağı Türbesi içerisinde yer alan mezarın baş ucu taşı yukarıda alt ucu halka şeklinde sarılmış silindirik şekilli dilimli başlıkla sonlanmaktadır. Başlık 23 cm, boyun kısmı ise 17 cm yüksekliğe sahiptir. Baş ucu taşının batı cephesi üzerinde yarım daire kemerli niş şeklinde çöktürülmüş kitabelik yer almaktadır. 37 x 20 cm ölçülerindeki kitabeliğin yüzeyinde bazı kazımlar algılansa da bunlar oldukça yıpranmış olduğundan okunamamaktadır. Ayak ucu taşı yukarıda yarım daire kemer şeklinde sonlandırılmış olup kuzey ve güney kenarları üzer kerktilerle hareketlendirilmiştir.

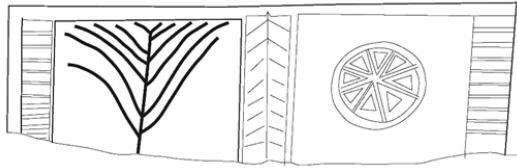
Mezarın güney yan taşı iki panoya ayrılmıştır. Batıdaki panoda çizgisel üslupla oluşturulmuş stilize bir ağaç motifi yer almaktadır. Doğudaki panoda sekiz kollu bir rozet bulunmaktadır. Panolar yukarıdan çöktürülerek oluşturulmuş bir silme sırası ile iki yandan ise yüzeyi 90°lik taramalarla hareketlendirilmiş enlice kuşaklarla çerçevelenmiştir.



Şekil 68: Baş ucu taşı



Şekil 69: Güney yan taşı



Mezarın kuzey yan taşı, yüzeyi üç adet zikzak dişiyile hareketlendirilmiş enlice bir kuşakla iki panoya ayrılmıştır. Her iki panonun da üst köşelerinde üçgen şekilli birer köşebent yer almaktadır. Batıdaki panoda daire içerisine alınmış yedi kollu bir çarkıfelek kazınmışken doğudaki panonun yüzeyine yedi kollu bir rozet işlenmiştir. Bütün kompozisyon çöktürülerek oluşturulmuş bir sıra silme ile üç yönden çevrelenmiştir.



Şekil 70: Kuzey yan taşı

Katalog No. 30

Kitabesi ve Tarih: -

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 175 (boy) x 90 (genişlik) x 55 (yükseklik)

Baş Taşı: 100 (yükseklik) x 30 (genişlik)

Ayak Taşı: 95 (yükseklik) x 35 (genişlik)

Tanımı: Sarı Abdal Ocağı Türbesi içerisinde yer alan mezarın baş ucu taşı yukarıda alt ucu halka şeklinde sarılmış silindirik şekilli dilimli başlıkla sonlanmaktadır. Başlık kısmı 23 cm, boyun kısmı ise 16 cm yüksekliğe sahiptir. Ayak ucu taşı yukarıda yarım daire şeklinde sonlanmaktadır. Her iki taşta da ne bir kitabelik ne de bir yazıt bulunmaktadır. Benzer şekilde güney yan taş da sade bırakılmıştır. Yalnızca kuzey yan taşın tam merkezinde stilize bir ağaç motifi yer almaktadır.



Şekil 71: Genel görünüm, güneydoğudan



Şekil 72: Kuzey cephe, detay

Katalog No. 31

Kitabesi ve Tarih: -

Ölçüler(cm):

Çerçeve: 165 (boy) x 89 (genişlik) x 59 (yükseklik)

Baş Taşı: 118 (yükseklik) x 30 (genişlik)

Ayak Taşı: 90 (yükseklik) x 35 (genişlik)

Tanımı: Sarı Abdal Ocağı Türbesi içerisinde yer alan mezarın baş ucu taşı yukarıda alt ucu halka şeklinde sarılmış silindirik şekilli dilimli başlıkla sonlanmaktadır. Başlık kısmı 32 cm, boyun kısmı ise 16 cm yüksekliğe sahiptir. Ayak ucu taşı ise yukarıda yarım daire şeklinde sonlanmaktadır. Yan taşlar sade bırakılmıştır.



Şekil 73: Genel görünüm, güneydoğudan

3. Karşılaştırma ve Değerlendirme

Bu bölümde katalogta ele alınarak incelenen ve kısaca tanımlanan 31 adet mezar, tipolojisine, malzemesine, kitabesine, süsleme tekniği ve süslemede kullanılan motiflere göre alt başlıklarda değerlendirilecek ve benzer örnekleriyle karşılaştırılacaktır.

3.1. Mezar Tipolojisi

Nevşehir'in Avanos ilçesine bağlı Ayhan köyü mezarlığından yapılan araştırma neticesinde mezarların tek bir şekilde yapıldığı anlaşılmaktadır. Mezarlar iki yan taştan ve şahidelerden meydana gelmektedir. Baş ve ayak ucu taşları iki yan taşın arasına konumlandırılmıştır. Bu parçaların hiçbir şekilde birbirine sabitlenmediği anlaşılmaktadır. Sonradan ayrılan taşların metal şeritlerle⁸ ya da mezarın üzeri çimento harcıyla kapatılmak suretiyle⁹ bir arada tutulmaya çalışıldığı görülmektedir. Gösterdikleri bu özellikler nedeniyle mezarların hepsi de açık sandık mezar tipine girmektedir (Çal, 2015).

Tekli mezarların boyları ortalama 1,80 ile 1,60 m arasında; enleri ise 0,74 ile 1,15 m arasında değişmektedir. Bunların dışında 2,30 x 1,85 m ebatlarında bir de çiftli kabir bulunmaktadır. Mezarları oluşturan taşların et kalınlığı ise ortalama 0,15-0,20 m arasında değişmektedir.

3.2. Mezarı oluşturan Unsurlar

3.2.1. Şahideler

3.2.1.1. Baş Ucu Taşları

Mezarların baş ucu taşlarının hepsi batı yönünde yer almaktadır. Hepsi de tek parça blok taşlardan yapılmış olup yükseklikleri 1,55 ile 0,88 m arasında, genişlikleri ise 0,65 ile 0,29 m arasında değişmektedir.

Mezarlıkta yer alan 32 adet baş ucu taşının 12 tanesi yukarıda yarım daire şeklinde¹⁰, 1 tanesi ise sivri kemerli şekilde¹¹ sonlanmaktadır. Bunlar arasında yalnızca 9 numaralı baş ucu taşı farklı bir şekilde düzenlenmiş ve taşın doğu cephesi üzerine silindirik bir başlık ile boyun kısmı kabartılmıştır (Şekil 75). 24 numaralı örneğin ise yukarıda kalp şeklinde mi yoksa bir çeşit stilize başlık olarak mı sonlandırıldığı belirsizdir. Yapılan katalog taramalarında bunun bir benzerine rastlanmamıştır (Şekil 74). Geri kalan örneklerin hepsi dikdörtgen bir gövde üzerine yerleştirilmiş bir başlıkla son bulmaktadır.



Şekil 74: Kat. No. 24 Şekil 75: Kat. No. 9

8 Kat. No. 6, 12.

9 Kat. No. 4, 5, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 29.

10 Kat. No. 4, 6, 8, 9, 10, 11, 17, 18, 20, 21, 22, 23.

11 Kat. No: 14.

Yarım daire şekilli baş ucu taşlarının 3 tanesi tarihsiz olup¹² birinin 20. yüzyıla ait olduğu tespit edilmesine rağmen kesin tarihi bilinmemektedir.¹³ Geri kalan örnekler 1937-1974 yılları arasına tarihlenmektedir. Sivri kemerli olan tek örnek ise 1970 tarihlidir.

Baş ucu taşları genellikle süslemesiz ve sadedir. Yalnızca gövdelerinin batı cepheleri üzerinde bir kitabelik bulunabilmektedir. Kitabesi olmayan mezarlarda bu kısım boş bırakılmıştır.

3.2.1.1.1. Başlık Tipleri

Araştırmaya konu olan 32 baş ucu taşının 18 tanesinde başlık bulunmaktadır. Başlıkların tamamı bir boyun üzerine oturmaktadır. Başlıkların yükseklikleri genel olarak 0,16 m. - 0,32 m arasında değişmekteyken, boyun kısımları ortalama 0,11 m. - 0,24 m arasında yüksekliğe sahiptir. Katalog bölümünde kısaca tanımlanan başlıklar iki ana grupta toplanabilir.

1. Grup: Bu gruba giren başlıklar silindirik biçimlidir. Bu silindirik başlıklar biçimlerine ve sarıklarının şekline göre üç alt grupta ele alınabilir.

1a: Başlıkların 8 tanesi enine sarılmış taşkın sarıklı silindirik başlık formundadır.¹⁴ Bu başlıkların sarıkları başlığın alt tarafında enlemesine bir şerit halinde sarılmış olup ne başlıkta ne de sarıkta herhangi bir hareketlendirme unsuru bulunmamaktadır. 15 ve 25 numaralı örneklerde sarık diğerlerine göre daha enlice tutulmuştur. Erzurum Tuzcu Köyü Mezarlığı'nda (Işık, 2018), Tunceli - Hozat Dervişcemal Köyü Mezarlığı'nda (Kulaz, 2018) ve Kayseri Büyük Bürüngüz Mezarlığı'nda (Çaylar, 2016) bu tipin benzerlerine rastlanmıştır.

26 numaralı örnekte ise sarık hem enlice tutulmuş hem de yüzeyindeki çapraz taramalarla konturları vurgulanmıştır. Buna benzer bir örneğe Elazığ Harput'ta 1986 tarihli Nakşibendi halifesine ait bir mezarda (Güzel, 2018) ve Tunceli - Malazgirt Gelincik Köyü Mezarlığı'nda (Kulaz, 2018) rastlanmaktadır.

Başlıklardan 5 tanesinin¹⁵ tarihi bilinmektedir. Aralarında en erken örnek 1829-1830 tarihli 3 numaralı mezarın başlığıdır. Diğer 4 örnek ise 1967-1975 yılları arasına tarihlenmektedir.



Şekil 76: Kat. No. 13



Şekil 77: Kat. No. 25



Şekil 78: Kat. No. 26

12 Kat. No. 21, 22, 23.

13 Kat. No. 20.

14 Kat. No. 3, 12, 13, 15, 19, 25, 26, 27.

15 Kat. No. 3, 12, 13, 15, 19.

1b: Bu gruba giren 3 başlık da dilimli bir forma sahip olup alttan taşıntı yapmayan tek sıra destarla enlemesine sarılmıştır.¹⁶ Bu örneklerin 12 terklı Bektaşî başlıklarına (Hüseynî tac) benzetilmeye çalışıldığı düşünülmektedir. Ancak Ayhan köyü mezarlığındaki örneklerin hiçbirinde 12 dilim bulunmamaktadır. Bu gruba giren 3 örneğin de tarihi bilinmemekle birlikte üçünün de Sarı Abdal Ocağı içerisinde yan yana yer alması aynı dönem içerisinde yapıldıklarını düşündürmektedir.



Şekil 79: Kat. No: 29 Şekil 80: Kat. No. 30 Şekil 81: Kat. No. 31

1c: Bu grupta silindirik biçimli sarıksız başlıklar yer almaktadır.¹⁷ Şekil itibarıyla bu başlıklar fesi andırmaktadır ancak bunların tepelerinde püskül yer almamaktadır. 7 numaralı mezar 1949, 16 numaralı mezar ise 1973 tarihini taşımaktadır. Başlığın benzer örneklerine Muğla, Şeyh Külliyesi Haziresi'nde (Kürüm–Nazlıay, 2018), Erzurum Tuzcu Köyü Mezarlığı'nda (Işık, 2018, 300), Yozgat Cevheri Ali Efendi Haziresinde (Çerkez, 2013), Boyabat Köyü Mezarlığı'nda (Çal, 2015) ve Kastamonu Atabey Gazi Camisi Haziresi'nde (Çal –Ataoguz Çal, 2008) rastlanmaktadır.



Şekil 82: Kat. No. 7 Şekil 83: Kat. No. 16

2. Grup: Bu gruba giren 5 başlık da taşkın sarıklı kavuklar şeklinde yapılmışlardır.¹⁸ Bu tip başlıkların Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde benzer örnekleri bulunmaktadır. Ancak bu örnekler çubuklu, kafes dilimli veya yıldız desenli olarak gruplandırılabilir (Çal, 2000). Ayhan köyündeki mezarlarda ise 2 numaralı örnek dışında böyle bir detaylandırma söz konusu değildir. 2 numaralı örnek her ne kadar yıpranmış olsa da çubuklu başlıklı, taşkın sarıklı bir kavuk olduğu anlaşılmaktadır. Bu gruptaki 1 (1810-1811) ve 2 (1819-1820) numaralı mezarlar en erken tarihli örneklerdir. 28 numaralı mezardaki iki mezar taşında da tarih bulunmamaktadır.

16 Kat. No. 29, 30, 31.

17 Kat. No.7, 16.

18 Kat. No. 1, 2, 5, 28.

5 numaralı mezar ise 1944 tarihli olup erken dönemdeki örneklerinin bir kopyası niteliğindedir. Sonuç olarak bu tip başlıkların mezarlıktaki en erken tarihli örneklerde kullanıldığı söylenebilir.

Bu başlıkların benzerlerine Kayseri Zamantı Irmağı çevresinde (Sağiroğlu Arslan, 2018) ve Tunceli - Malazgirt Gelincik Köyü Mezarlığı'nda (Kulaz – İğit, 2018) rastlanmaktadır.



Şekil 84: Kat. No. 1 Şekil 85: Kat. No.2 Şekil 86: Kat. No. 5

3.2.1.2. Ayak Ucu Taşları

İncelenen mezarların ayak ucu taşlarının hepsi de doğu yönde yer almaktadır. Yekpare blok taşlardan yapılan bu şahidelerin yüksekliği 1,45 – 0,65 m; genişliği ise 0,48 – 0,27 m arasında değişmektedir. Ayak ucu taşlarının 24 tanesi yukarıda yarım daire şeklinde son bulmaktayken 4 tanesi üçgen biçiminde¹⁹; 2 tanesi tepesi pahlanmış üçgen biçiminde²⁰ sonlanmaktadır. 2 tane ayak ucu taşı kare şekillidir.²¹ 2 numaradaki örneğin ise ayak ucu taşı dikdörtgen şekilli olup tepesinde 0,37 m yüksekliğinde haçvari kesitli bir uzantı bulunmaktadır.

Şahidelerde görülen diğer bir özellik ise kuzey ve güney kenarları üzerine iki ya da üç sıra halinde kazınmış kertiklerdir. Bu kertikler genellikle hem baş ucu hem de ayak ucu taşları üzerine kazınmış olup²² altı örnekte sadece ayak ucu taşında²³, bir mezarın ise²⁴ yalnızca baş ucu taşında karşımıza çıkmaktadır.

3.2.2. Yan taşlar

Yan taşların hepsi yekpare blok taşlardan yapılmış olup boyları 2,30 m ile 1,50 m arasında; yükseklikleri ise 0,77 ile 0,25 m arasında değişmektedir. Mezarlarda yer alan süslemelerin neredeyse tamamı yan taşlar üzerinde yer almaktadır. Özellikle güney yan taşlar kuzeydekilere göre daha süslüdür.

3.3. Malzeme

Kataloğa dahil edilen mezarlar malzeme açısından değerlendirildiğinde bölge taşının tercih edildiği görülmektedir. Mezarlarda kullanılan taşlar açık sarı - krem ve kiremit rengi olmak üzere iki grupta toplanabilir. Bu taş çok sert olmamakla birlikte

19 Kat. No: 14, 24, 28.

20 Kat. No: 15, 25.

21 Kat. No: 3, 27.

22 Kat. No: 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 21, 22.

23 Kat. No: 1, 5, 15, 16, 19, 25.

24 Kat. No: 23.

kolay işlenebildiğinden dolayı tercih edilmiş olmalıdır. Yine yumuşak yapısından dolayı çabuk yıpranabilen bu taşlar mezarlar üzerindeki bezemelerin bir kısmının günümüze ulaşmamasında ana etken olmuştur.

Bölgede bir taş ocağının varlığına dair herhangi bir veri bulunmamakla beraber taşların mezarlığın hemen yanındaki veya çevredeki kayalardan temin edilerek şekillendirildiği düşünülmektedir.

3.4. Kitabe

Mezar taşları üzerinde toplamda 29 adet kitabe tespit edilebilmiştir. Bu kitabeliklerin 22 tanesi dikdörtgen şekillidir. Bu 22 örneğin 2'si yatay şekilde konumlandırılmıştır.²⁵ 2 kitabelik üçgen şekilli bir tepeliğe sahipken²⁶, 2'sinin de yarım daire şekilli bir tepeliği vardır.²⁷ Kitabeliklerin 5 tanesi yarım daire kemerli niş formundadır.²⁸ 18 numaralı kitabe kare formudur. 16 numaralı örnekte kitabe metni doğrudan baş ucu taşının batı cephesi üzerine kazınmıştır. 1 ve 2 numaralı mezarlar hem baş ucu hem de ayak ucu taşlarında bir kitabelik barındırması bakımından ilginç örneklerdir. Ayrıca 9 numaralı mezarın baş taşının iki cephesinin üzerinde de birer kitabe bulunması dikkat çekici bir özelliktir.

Kitabeliklerin 21 tanesi çöktürülerek oluşturulmuştur. Yalnızca 5 ve 18 numaralı mezarlıkların kitabeleri çerçeve içerisine alınmıştır. 19 numaralı örnekte ise ölen kişinin bilgileri beyaz mermer üzerine işlenerek baş taşının batı yüzüne alçıyla tutturulmuştur.

Kitabelerin 23 tanesi okunabilmiştir. Bu yazıtların 3 tanesi Arap harfli olup²⁹ 1810-1811, 1819-1820 ve 1829-1830 tarihlerini taşımaktadırlar. Kitabesinde tarih taşıyan diğer 16 örnek ise 1937-1975 yılları arasına aittir.³⁰ Bir mezar da 20. yüzyıla ait olmasına rağmen tam tarihi tespit edilememiştir.³¹ En erken ve en geç mezarlar arasında 165 yıl olduğu anlaşılmaktadır. Bu da köydeki bezemeli mezar taşı yapımının uzun yıllardır süren bir gelenek haline geldiğini göstermektedir. Ancak 1830 ile 1937 arasındaki 107 yıllık döneme ait mezar taşları kayıp görünmektedir. Elimizde şimdilik bu kaybın sebebini açıklayabilecek bir veri bulunmamaktadır.

Kitabelerde yer alan bilgiler oldukça sınırlı olup çoğunlukla bir isim, soy isimi ve tarihten ibarettir.³² Bazılarında sadece isim ve tarih³³, sadece kimlik bilgisi³⁴ veya sadece tarih³⁵ yer alabilmektedir. Yalnızca 1 ve 3 numarada kitabe metni olduğu tespit edilebilmiş ancak bunlar da yıpranmış olduklarından çözümlenememiştir.

3.5. Süsleme

Ayhan köyü mezarlığındaki mezar taşlarının tamamı kazıma tekniğiyle süslenmiştir. Yalnızca 2 numaralı mezarın güney yan taşındaki motifler zeminden kabartılarak

25 Kat. No. 15, 24.

26 Kat. No. 6, 23.

27 Kat. No. 7, 13.

28 Kat. No. 9, 10, 12, 14, 29.

29 Kat. No. 1, 2, 3.

30 Kat. No. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19.

31 Kat. No. 20.

32 Kat. No. 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 19.

33 Kat. No. 2, 4, 6, 8, 15, 16, 20.

34 Kat. No. 21, 22, 23.

35 Kat. No. 5, 18.

yapılmıştır. Bu mezardaki süslemeler nitelik bakımından mezarlıktaki en kaliteli örnekleri sergilemektedir. Süsleme kompozisyonunda daha çok geometrik ve bitkisel motiflere rastlanmaktayken sadece bir örnekte figürlü süsleme görülmektedir.³⁶ Mezar taşlarında yer alan bu motif ve işaretlerin sembolik anlamlarının yanı sıra geçmişten gelen kültürel hafızanın da bir yansıması olabileceği düşünülmektedir. Ne yazık ki mezar taşlarında mevtanın bilgileri ayrıntılı bir şekilde aktarılmadığından süslemelerin cinsiyetlere veya meslek gruplarına göre değişip değişmediği tespit edilememiştir.

3.5.1. Bitkisel Süsleme

Mezar taşlarında en çok rastlanan örnek stilize ağaç motifidir. Eski Türklerde avcılık-toplayıcılık döneminin orman ve ağaç kültürüne bağlanan ağaç Türk mitolojisinin esas unsurlarından biri olup insanın yaratılışıyla ilişkilendirilmiştir (Bayat, 2015). Bu bağlamda ele alınacak olursa mezar taşları üzerinde gördüğümüz ağaç motifleri de ölümden sonraki yeniden doğuşu simgeliyor olmalıdır.

İncelenen örneklerde bu motifin bir gövdenin iki yanından çıkan çizgisel üsluplu dallardan meydana getirildiği görülmüştür³⁷ (Şekil 87). 20 numaralı mezarın güney yan taşında diğerlerinden farklı ağaç tipleri görülmektedir. Doğudaki ağacın dalları uçlarından budaklanmaktadır (Şekil 89). Bunun benzerlerine Sivas'ın İmrallı yöresindeki Arık ve Karacaören köy mezarlıklarında rastlanmaktadır (Taşkın, 2022). Batıdaki ağaç motifinde ise dalların uçlarında nar ağacını andırır şekilde yuvarlak meyveler yer almaktadır (Şekil 90). Nar da hayat ağacı sembeleri arasında yer almakta olup neredeyse tüm uygarlıklarda bereket simgesi olarak kullanılmıştır. Günümüz Anadolu'sunda Türkmen aşiretlerinde Fatma Ana'yı ve onunla ilgili inançları simgelemektedir (Elitez, 1996). Bunun bir benzeri Karapınar Köyü Mezarlığı'nda karşımıza çıkmaktadır (Taşkın, 2022).

9, 12 ve 14 numaralı mezarlar 1960-1970 arasına tarihlendirilirken 20 numaralı mezarın 20. yüzyıla ait olduğu bilinmektedir. Diğer iki mezarın tarihi bilinmemekle birlikte bunlar da üslupsal olarak diğerleriyle benzerlik gösterdiklerinden 20.yüzyıla tarihlenebilir.



Şekil 87: Kat. No

Şekil 88: Kat. No. 29

Şekil 89: Kat. No. 20

Şekil 90: Kat. No. 20

Diğer bir ağaç motifi ise daha stilize şekilde karşımıza çıkmaktadır. Ortada gövdeyi temsil eden dikey çizginin iki tarafındaki taramalar dalları simgelemektedir³⁸ (Şekil 91). Bu tipin çeşitli varyantları bulunabilmektedir (Qurbanov, 2013). Bazı kaynaklarda benzer düzenlemeler başak olarak da anılmakta ve kilimler üzerinde de karşımıza çıkmaktadır (Gülensoy, 1989).

Yukarıda bahsedilenler dışında 2 numaralı mezarın güney yan taşı üzerine konumlandırılmış ve uç kısmı sağa doğru eğilmiş bir selvi ağacı yer almaktadır

36 Kat. No.17.

37 Kat. No. 9, 12, 14, 20, 29.

38 Kat. No. 12, 29, 30.

(Şekil 92). Selvi motifine Osmanlı Dönemi mezar taşlarında yaygın bir şekilde rastlanmaktadır. Selvi sürekli yeşil kalmasıyla ölümsüzlüğü simgeleyen bir ağaçtır. Servilerin tepelerinin yana yatık olması ise ya doğrudan tabiatın bir taklidi ya da kutsal bir varlığa riayet veya teslimiyet nişanesi olarak görülebilir (Oğuz, 1983). Diğer yandan serviyi İslamiyet öncesi Türk inançlarında önemli bir yer tutan hayat ağacıyla da ilişkilendirmek mümkün görünmektedir (Güzel, 2018).

9 numaralı mezarda ise rozet içerisine alınmış altı yapraklı bir çiçek (pençberk) bulunmaktadır (Şekil 93). Mezar taşlarında yaygın olarak kullanıldığı anlaşılan motifin benzer örneklerine Kayseri Zamantı Irmağı çevresinde (Sağiroğlu Arslan, 2018), Talas - Akçakaya Köyü Mezarlığı'nda (Ünsal, 2019), Erzincan - Çayırılı Sarıgüney Köyü Mezarlığı'nda (Çal, 2011), Erzincan - Çayırılı Eşmepınar Köyü Mezarlığı'nda (Çal, 2007), Kastamonu Atabey Gazi Camisi Haziresi'nde (Çal-Ataoguz Çal, 2008) rastlanmaktadır.



Şekil 91: Kat. No. 30



Şekil 93: Kat. No. 9

3.5.2. Geometrik Süsleme

Kataloga dahil edilen mezarların üzerindeki geometrik süslemeler çarkifelekler, rozetler, üçgenler ve dairelerden oluşmaktadır.

Rozetler: Geometrik bezeme arasında en çok rastlanan örnek rozetlerdir.³⁹ Rozetler dairenin merkezinden kenarlarına doğru uzanan ışınsal hatlardan oluşmaktadır. Bu ışınsal hatlar genellikle 8 tane⁴⁰ olmakla birlikte (Şekil 94) 9 numaralı mezarın güney yan taşındaki rozette 15 (Şekil 95), 29 numaralı örneğin kuzey yan taşındaki ise 7 tane ışınsal hat bulunmaktadır. 10 numaralı örneğin güney yan taşı üzerinde ise bir yarım rozet yer almaktadır. Ancak aşınmış olduğundan yüzeyindeki ışınsal hatların sayısı bilinmemektedir.

Bu örneklerden yalnızca 2 numaralı mezar 1819-1820 yılına ait olup geri kalan mezarlar⁴¹ 1960-1970 yılları arasına tarihlendirilmektedir. 29 numaralı mezarın ise tarihi bilinmemektedir.

Rozet şekilleri çok eski devirlerden beri mezar taşları üzerinde ve şaman asaları üzerindeki bayraklarda (Çoruhlu, 2011) kullanılmaktadır. Erken devir örnekleri daha çok astrolojik semboller olarak anlandırılmışlardır. Güneşi veya ayı sembolize eden dairenin içerisinde yer alan ışınsal hatlar özellikle güneşin simgesi olarak yorumlanmıştır (Esin, 2004). Ancak bu sembollerin Anadolu Türkmen/Alevi-Bektaşî

39 Kat. No. 2, 9, 10, 12, 14, 29.

40 Kat. No. 2, 9-kuzey yan taş, 12, 14, 29.

41 Kat. No. 9, 10, 12, 14.

inançları içerisinde ne gibi anlam değişikliklerine uğradığını ve nasıl yeni anlamlar kazandığını kesin hatlarla ortaya koymak güç görünmektedir.

Erzincan - Çayırılı Eşmepınar Köyü Mezarlığı'nda (Çal, 2007), Erzincan - Çayırılı Başköy Mezarlığı'nda (Çal, 2011) ve Kastamonu Atabey Gazi Camisi Haziresi'nde (Çal-Ataoguz Çal, 2008) benzer örnekler görülmektedir.



Şekil 94: Kat No. 2



Şekil 95: kat. No. 9



Şekil 96: Kat. No. 29



Şekil 97: Kat. No. 10

Çarkifelekler: İncelenen örnekler arasında 3 tanesinde çarkifelek motifine rastlanmıştır. 12 numaralı örnekte çarkifeleğin kolları 13 tane olup bu kollar düzensiz bir şekilde sıralanmıştır. 29 numaralı örnek 7 kolludur. 9 numaralı örnek ise aşınmış olduğundan kollarının sayısı bilinmemektedir.

Çark sembolü merkezden dışa doğru açılan kollar ve bu kolları kuşatan bir daireden meydana gelmektedir. Çarkın çevresindeki daire sürekliliği sembolize etmekte böylelikle çarkifelek motifi de bir merkeze bağlı olarak devamlılığı simgelemektedir (Çaycı, 2015).

Çayırılı Eşmepınar Köyü Mezarlığı'nda (Çal, 2007), Kahramanmaraş - Keklikoluk Köyü Mezarlığı'nda (Polat, 2017), Tokat Müzesi'ndeki Erenler Mezarlığı'ndan gelmiş olan mezar taşlarında (Karamağralı, 1971) ve Talas - Akçakaya Köyü Mezarlığı'nda (Ünal, 2019) benzer örneklere rastlanmaktadır.

Daireler: Mezar taşlarına kazınmış olan daireler ya içi boş⁴² (Şekil 98) ya da dilimlenmiş şekilde karşımıza çıkmaktadırlar. Dilimli olanlar 4⁴³ (Şekil 99) ya da 5⁴⁴ (Şekil 100) dilimli şekilde yapılmışlardır. 5 dilimli örneğin merkezi başka bir daire ile vurgulanmıştır.



Şekil 98: Kat. No. 22



Şekil 99: Kat. No. 4



Şekil 100: Kat. No. 23

Mezar taşlarındaki içi boş daire motifi MÖ 10. yüzyılın başından beri görülmektedir (Çoruhlu, 2019). Türk ikonografisi içerisinde dairevi şekillerin gün ve/ ya ayı temsil ettiği bilinmektedir (Esin, 2004). Mezar taşlarında görülen diğer bir motif ise dörde bölünmüş daire motifidir. Türklerde yeryüzü dörtgen biçimli kabul edilmekte, ortasında yer alan daire ise gökyüzünü temsil etmekteydi. Şeklin ortasındaki

42 Kat. No. 22.

43 Kat. No. 4, 21.

44 Kat. No. 23.

bir dağ ve dünya ağacı çeşitli katlara ayrılmış göğü ve yeri birleştirmekteydi. Bu motif de yüzünün bu merkezden dört yöne ayrılmasını simgelemektedir (Çoruhlu, 2011). Başka bir yoruma göre ise Daire evreni, ortasındaki işaret ise dört yönü dolayısıyla evrenin mekânsal bölümünü simgelemektedir. Ayrıca daire hayatın temelini, zamanın ve mekânın sonsuzluğunun simgesidir. Bu durumda ebedi ve ezeli bir varlık olan evrenin hâkimi Tanrı'nın sembolü olarak da kabul edilebilir (Bayat, 2015).

Bu motifler o zamandan günümüze kadar mezar taşları üzerinde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla zaman içerisinde anlamsal değişimlere uğramış olsalar da ölümlerle ilişkilerini korudukları görülmektedir.

Üçgenler: Ayhan köyündeki mezar taşlarında üçgen motifine 29 numaralı mezarın kuzey yan taşı üzerindeki panoların köşebentlerinde rastlanmaktadır. Ayrıca 5 numaralı mezarın baş şahidesinin batı cephesinde, başlığın üzerine tepe noktasından başlayan bir çizgiyle ikiye bölünmüş eşkenar bir üçgen işlenmiştir (Şekil 101). Şeklin benzerleri Nevşehir Hacı Bektaş Veli Külliyesi haziresindeki başlıklarda (Bayrakal, 2011) ve İstanbul Şahkulu Tekkesi'ndeki Ömer Baba'ya ait mezar başlığında (Çal, 2022) görülmektedir.



Şekil 101: Kat. No. 6



Şekil 102: Kat. No. 26

Kareler: Yalnızca bir mezar yan taşı üzerinde kare motifine rastlanmaktadır.⁴⁵ Yan yana getirilen iki kare de çapraz eksende ikiye bölünmüştür (Şekil 102).

3.5.3. Gök Cisimleri

Mezar taşlarında kullanılan gezegen motifleri arasında en çok rastlanana yıldızdır. Yıldızlar dört kollu⁴⁶ (Şekil 104) ya da hilalle beraber kullanıldığı durumda beş kollu⁴⁷ (Şekil 105) olarak karşımıza çıkabilmektedir. Özellikle 15 numaralı mezarda hilal-ay motifinin iki yanında çıkan altışar ışınal hattın Atatürk ilkelerinin sembolize edildiği altı oka benzetilmesi dikkat çekicidir (Şekil 103). İki örnekte ise yalnızca hilal motifine dair izlere rastlanmıştır.⁴⁸



Şekil 103: Kat. No. 15

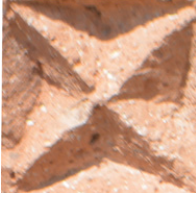
45 Kat. No. 26.

46 Kat. No. 9, 13.

47 Kat. No. 15, 19.

48 Kat. No. 17, 21.

Hilal-yıldız motifi Kahramanmaraş - Keklikoluk Köyü Mezarlığı'nda (Polat, 2017), Kastamonu Atabey Gazi Camisi Haziresi'nde (Çal-Ataoğuz Çal, 2008) karşımıza çıkmaktadır.



Şekil 104: Kat. No. 9



Şekil 105: Kat. no. 19



Şekil 106: Kat. No. 2

2 numaralı mezarlıktaki altı kollu uygulama daha çok güneşi andırmaktadır (Şekil 106). Bunun yedi kollu bir benzerine Çayırılı Eşmepınar köyü mezarlığında (Çal, 2007) rastlanmıştır.

Bu başlık altında değerlendirilebilecek diğer bir kompozisyon ise 3 numaralı mezarın baş ucu taşı üzerinde yer almaktadır. Süsleme merkezdeki dikdörtgen kitabeliğin çevresinde yer alan 9 adet daire ve tüm bunları çevreleyen daha büyük bir daireden meydana gelmektedir. Kompozisyonun bir benzerine de Turfan'daki bir mezarda bulunmuş ve 6. ve 7. yüzyıllara tarihlendirilen tabut örtüsünde de rastlanmaktadır. Kompozisyonun merkezinde yer alan büyük daire güneş ve hilal simgesi, etrafındaki küçük daireler ise yıldızlar şeklinde yorumlanmıştır (Esin, 2004). İki örnekte de dokuz adet yıldız bulunmaktadır. Aradan geçen zamana rağmen kompozisyonun ölümle ilişkisini korumuş olması ve mezar taşlarında karşımıza çıkması oldukça dikkat çekicidir.



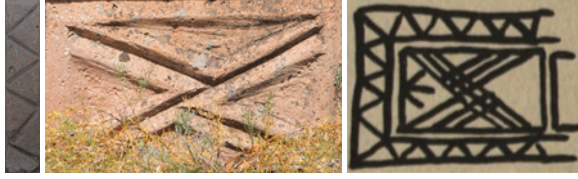
Şekil 107: Kat. No. 3



Şekil 108: Turfan mezarında bulunmuş tabut örtüsü (6-7.yy.)

3.5.4. Zikzak

İki örnekte zikzak motifine rastlanmaktadır. 29 numaralı mezarda kuzey yan taşı üzerindeki panoları ayırmak için kullanılmışken (Şekil 109) 12 numaralı örnekte güney yan taşı üzerindeki panoların biri karşılıklı yerleştirilmiş iki dişle doldurulmuştur (Şekil 110). Pano içindeki kompozisyona Şavak Türkmenlerinin keçelerinde de rastlanmaktadır (Şekil 111) (Gülensoy, 1989).



Şekil 109: Kat. No. 29 Şekil 110: Kat. No. 12 Şekil 111: Şavak Türkmenlerinin keçe motiflerinden

3.5.5. Ok Ucu

Ok ucu motifine 4 mezarda rastlanmaktadır. Bunların üçünde çiftli şekilde kullanılmışken⁴⁹ yalnızca birinde hem çiftli hem de tekli uygulandığı⁵⁰ görülmektedir. Ok uçları kenarlarda yer aldığı durumda sivri uçları üst köşelere, ortada olduğu durumda ise tam tepeye bakmaktadır. Bu motifin daha çok köşelik olarak kullanıldığı gözlenmiştir. Ok uçlarının görüldüğü örnekler 1949, 1963 ve 1970 yıllarına tarihlendirilmektedirler. 26 numaralı mezarın tarihi bilinmemektedir.



Şekil 112: Kat. No. 14

Şekil 113: Kat. No. 14

Şekil 114: Kat. No. 26

3.5.6. Figürlü Süsleme

Yalnızca 1973 tarihini taşıyan 17 numaralı mezarın baş ucu taşının alınlık kısmında kanatlarını açmış ve ağzında dikdörtgen bir nesne taşıyan kuş figürüne rastlanmıştır (Şekil 115). Kuşun cinsi belli olmamakla beraber güvencin olduğu düşünülmektedir. Mezar taşlarında rastlanan ve türü tam olarak belirlenemeyen kuş figürleri Bektaşilikle birlikte yeni bir mana kazanarak Hz. Ali'yi ve Hacı Bektaş Veli'yi temsil etmişlerdir (Karamağralı, 1971). Diğer yandan İslamiyet'ten önceki Türk topluluklarında kuş ruhun bir simgesi olarak görülmüştür. Buna bağlı olarak Türkçede uçmak sözcüğü de ölümü ifade etmektedir (Çoruhlu, 2011). Mezar taşına işlenen figür de bu inancın bir yansıması olmalıdır.

Bu kuş figürünün benzerleri Erzincan - Çayırılı Eşmepınar Köyü Mezarlığı (Çal, 2007) ve Erzincan-Çayırılı Sarıgüney Köyü Mezarlığı'nda (Çal, 2011) görülmektedir.

3.5.7. Semboller

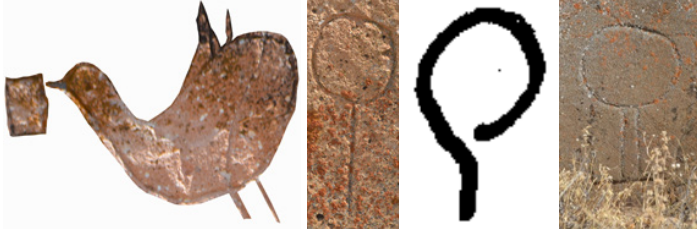
İncelenen mezarlar arasında yalnızca 1819-1820 tarihini taşıyan 2 numaralı örneğin baş ucu taşının batı cephesi üzerinde bir sembole rastlanmaktadır (Şekil 116). Bir dairenin altına çekilmiş düz bir çizgiden ibaret olan bu sembol *Şecere-i Terakime*'de Oğuzların Bayat boyunun damgası olarak tanıtılmıştır (Şekil 117).⁵¹ Buna

49 Kat. No. 7, 10, 14.

50 Kat. No. 26.

51 Ebulgazi Bahadır Han.

bağlı olarak toprak mezarların şahidelerinde yer alan sembollerin de bu damganın bir çeşidi olduğu düşünülebilir (Şekil 118).



Şekil 115: Kat. No. 17 Şekil 116: Kat. No. 2 Şekil 117: Bayat Boyu damgası Şekil 118: Toprak mezar, baş ucu taşı

3.5.8. Kuşaklar

Mezarların yan taşlarındaki kompozisyonu çerçevelemek için çeşitli şekillerde kuşaklar kullanılmıştır. Bunlardan en yaygın kullanılanı yüzeyi 45°'lik taramalarla hareketlendirilmiş olanıdır. Bu taramaların kuşağa burgu görünümü kazandırmak için yapıldığı düşünülmektedir.⁵² Kuşaklarda görülen diğer bir uygulama 45° eğimli çizgilerin ters-düz olacak şekilde sıralanmasıyla meydana gelmektedir.⁵³ Burada da zikzaklı bir görünüm elde edilmeye çalışılmıştır.

Mezarın yan taşlarını çerçevelemek için kullanılmış diğer bir unsur ise çöktürülerek oluşturulmuş silmelerdir.⁵⁴ Genellikle mezar yan taşının üst uzun kenarı çöktürülerek oluşturulmuş silmeyle, kısa kenarları ise yüzeyi 90° taranmış enlice bir kuşakla sınırlanmıştır.⁵⁵ Tarihi bilinen örneklerden yola çıkılarak bu uygulamaların 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaygın bir şekilde kullanılmış olduğu söylenebilir.

Yalnızca 1819-1820 tarihli bir örnekte mezar yan taşı üzerinde kaval silmelere rastlanmıştır.⁵⁶ Kaval silmeler yan taşın üst kenarıyla iki yandaki kısa kenarlardan taşı çerçevelemektedir.

Sonuç

Mezar taşları ölen kişilerin kimliklerini ve dönemlerinin/yörelerinin sanat anlayışlarını gelecek nesillere aktarmalarının yanı sıra yer aldıkları beldenin tarihine ışık tutmaları açısından da önem arz etmektedirler. Ayhan köyü mezarlığı da bu açıdan bizler için aydınlatıcı bilgiler ihtiva etmektedir.

Yerel anlatılara göre köy halkı Oğuzların Şambayadı (Bayat) aşiretine mensup olup köy ise Ayhan Baba tarafından 13. yüzyılda kurulmuştur. Ancak yapılan arazi çalışması sırasında yerleşkede bu döneme tarihlendirilebilecek herhangi bir mimari eser bulunmamaktadır. Bazı kaynaklarda Arzumanların/Şambayadlarının 15. yüzyılda Nevşehir ve Bozok arasındaki bölgeye gelerek yerleştikleri zikrediliyor olsa da 15. yüzyıl ortaları ile 17. yüzyıl ortalarında bölgede Şambayadı yerleşimi olduğuna dair

52 Kat. No. 7, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 20, 23, 24.

53 Kat. No. 6, 21, 22.

54 Kat. No. 10, 12, 17, 20, 21, 29.

55 Kat. No. 10, 12, 29.

56 Kat. No. 2.

herhangi bir kayda da rastlanmamıştır. 19. yüzyıla tarihlenen Nevşehir ve Kırşehir şer'iyye sicillerinde de köyün adı geçmemektedir. Bölgenin tahrirat ve hurufat defterleri üzerine yapılmış herhangi bir çalışma bulunmadığından köyün kuruluş tarihi hakkında kesin bir görüş öne sürmek mümkün görünmemektedir.

Köydeki en erken tarihli mezar taşının 1810 yılına ait olması köyün de 18.yüzyılın sonlarına doğru kurulmuş olabileceği düşündürmektedir. Belki de 18. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin aşiretlere karşı yürüttüğü iskân politikası neticesinde Şambayadı aşireti de bu topraklara göç etmek zorunda bırakılmıştır. Bu durumda iki olasılık görünmektedir. Birincisi Ayhan Baba gerçekten 13. yüzyılda yaşamış Horasanlı bir dervıştır ve bölgeye geldiğinde vefat edip burada gömülmüş ve üzerine türbe yapılmıştır. Şambayadı aşireti buraya göç ettirildiklerinde ise bu türbe çevresinde bir yerleşim kurmuşlardır. Bu olası görülmektedir. Zira günümüzde de Nevşehir civarında Selçuklu veya Osmanlı döneminden kalmış ıssız yerlerde kurulmuş türbeler mevcuttur. İkinci ihtimalde ise Ayhan Baba'yı 18. yüzyılda köy halkı ile birlikte göç etmiş ve köyün kurulmasında öncü olmuş bir karakter olarak düşünebiliriz. Her iki durumda da cevap Ayhan Baba Türbesi ve çevresinde saklıdır. Türbe ve çevresinde yapılacak kazı çalışmaları belki de bu sorunun aydınlatılmasına yardımcı olacaktır.

Nevşehir'in Avanos ilçesine bağlı Ayhan köyünde 31 adet mezar tespit edilmiştir. Mezarların tamamı açık sandık mezar tipinde yapılmış olup iki yan taş ile şahidelerden meydana gelmektedir. Taşlar doğrudan toprağın üzerine oturtulmuşlar ve birbirlerine hiçbir şekilde tutturulmamışlardır. Mezarların baş ucu taşları batı yönde, ayak ucu taşları ise doğuda yer almaktadır. Şahideler çok detaylandırılmadan ana hatlarıyla şekillendirilmişlerdir. Genellikle cepheleri düz bırakılmıştır.

Mezar taşlarında 13 örnekte silindirik, 5 örnekte ise taşkın sarıklı başlıkların kullanıldığı görülmektedir. Bir örnekte ise mezar taşının batı yüzü üzerine fes şekilli bir başlık kabartılmıştır.

Süslemenin yan taşlar üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Kuzeydeki yan taş çoğunlukla kuşaklarla çevrelenmişken süsleme unsurlarının büyük kısmı güney yan taş üstünde toplanmıştır. Süslemeler daha çok bitkisel ve geometrik karakterli olup bunların yanında gök cisimleri de görülmektedir. Kullanılan motiflerin benzer örnekleri İç Anadolu bölgesindeki Alevi-Türkmen yerleşimlerinde de karşımıza çıkmakla birlikte mezar taşlarında hiçbir Bektaşî sembolüne rastlanmamıştır.

Yapılan inceleme sonucunda mezar taşlarında işlenmesi kolay sarı-krem ve kiremit rengi taşların kullanıldığı görülmüştür. Bu taşlar üzerine görülen süslemelerdeki çizgisel üslup, orantı bozuklukları ve daha çok geometrik şekillerde karşımıza çıkan asimetrik kompozisyonlar bunların yerel ustalar tarafından yapıldığını düşündürmektedir.

Mezarlardaki kitabelerin büyük çoğunluğu dikdörtgen biçimli olup çökertilerek oluşturulmuştur. Metinler kazınarak yazılmıştır. Sadece 3 kitabede Arap harfli yazılar görülmekle birlikte diğerlerinde Latin harfleri kullanılmıştır. Kitabelerde yer alan bilgiler oldukça sınırlı olup bazen yalnızca ad, ad-soy ad veya ad, soy ad ve ölüm tarihini bildirmektedir. Yazıtlı taşlarda en erken 1810 en geç 1975 tarihi okunmaktadır.

Sonuç olarak Ayhan köyündeki mezar taşları köyün tarihine ışık tutmasının yanı sıra köy halkının kültürel belleğini ve yerel sanat anlayışını bezemeler vasıtasıyla yansıtması açısından önem taşımaktadır. Zaman içerisinde bir birine karışmış ve farklı anlamlar kazanmış olan motifler mezar taşlarında yeniden gün yüzüne çıkmış ve yakın

zamanlara kadar kullanılmaya devam etmişlerdir. Kültürel belleğin canlandırıldığı bu mezar taşları günümüzde harap durumda olup yok olmaya yüz tutmuşlardır. Temennimiz bu eserlerin bir an evvel koruma altına alınıp gelecek nesillere aktarılması yönündedir.

Kaynaklar/References

- Açıkgöz, Ümit. *12 Numaralı Nevşehir Şer'iyeye Sicili (H.1324/M.1906 - H.1331/M.1913) (Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi)*, Nevşehir: Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Akaröz, Barış. *H. 1299-1305 / M. 1881-1887 tarihli 5 Numaralı Kırşehir Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Atalay, Çetin. *24 numaralı Kırşehir Şer'iyeye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirme*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Bahadır, İbrahim. "13. Yüzyıldan Günümüze Arzuman Ocağı", *Edeb Erkan* 1 (2022), 95-124. <https://doi.org/10.59402/EE001202204>
- Bayat, Fuzuli. *Türk Mitolojik Sistemi-Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi I*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015.
- Bayrakal, Sedat. "Ölümsüzlüğe Uzanan Taşlar: Hacı Bektaş Veli Külliyesi Haziyesi'ndeki Mezar Taşları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 59 (2011), 15-70.
- Bekdemir, Mustafa. *H. 1 Mart 1323 / M. 14 Mart 1907 Tarihli 19 Numaralı Kırşehir Şer'iyeye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Dahiliye İdare-i Umumiye [DH. İ.U.M.]*, Dosya No. 45, Gömlek No. 45.
- BCA, Cumhuriyet Arşivi, *Başbakanlık, Bakanlıklararası Tayin Daire Başkanlığı*, Kutu No. 332, Gömlek No. 3, Sıra No. 5.
- BCA, Cumhuriyet Arşivi, *Başbakanlık, Bakanlıklararası Tayin Daire Başkanlığı*, Kutu No. 69, Gömlek No. 10, Sıra No. 6.
- Çal, Halit ve Ataoğuz Çal, Özlem. *Kastamonu Atabey Gazi Camisi ve Türbesi Hazirelerindeki Mezar Taşları*. Kastamonu: Kastamonu Belediyesi, 2008.
- Çal, Halit. "17-20. yüzyıl Mezar Taşlarında Bektaşilik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 104 (2022), 491-552.
- Çal, Halit. *Boyabat Mezar Taşları*. Ankara: Boyabat Belediyesi, 2015.
- Çal, Halit. "Erzincan Çayırılı Eşmepınar Köyü Mezar-Mezar Taşları", *Sanat Tarihi Araştırmaları Prof. Dr. Haşim Karpuz'a Armağan*. Ed. Mustafa Denктаş, Osman Eravşar, 125-154, Kayseri: Kıvılcım Kitabevi, 2007.
- Çal, Halit. "İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğler*. 208- 225, İstanbul: Eyüp Belediyesi, 2000.
- Çal, Halit. "Malatya Kırklar Mezarlığı Mezar – Mezar Taşlarında Bezeme", *Bilgi* 94 (2020), 159-187.
- Çal, Halit. "Türklerde Mezar – Mezar Taşları", *Aile Yazıları* 8, Ankara: TC. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayını, 2015, 295-332.
- Çalı, Metin. *Horasan'dan Nevşehir'e Yazılı ve Sözlü Kaynaklara Göre Horasan Erenleri*, Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Çaylar, Tuğba. *Kayseri Büyük Bürümgüz Mezarlığı Mezar Taşları*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2011.
- Ebulgazi Bahadır Han. *Türklerin Soy Kültüğü (Şecere-i Terakime)*. haz. Muharrem Engin, İstanbul: Kervan Kitapçılık.
- Elitez, N. Gülgün. *Türk Mezar Taşlarında Bitki Motifleri*, İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Esin, Emel: *Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Sanatında İkonografik Motifler*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2004.
- Faruk Sümer, "Bayatlar", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 4/4 (1952), 373 – 398
- Gülensoy, Tuncer. *Orhun'dan Anadolu'ya Türk Damgaları - Damgalar, İmler, Enler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1989.
- Güzel, Emine. "Osmanlı Mezar Taşlarında Servi Motifi", *I. Uluslararası Türk-İslam Mezar Taşları Kongresi Bildiriler Kitabı*. Ed. Muvaffak Duranlı, Ramazan Kemal Haykıran, Kuzey Demir, 251-281, Aydın: Yeni Fikir Dergisi Yayınları, 2018.
- Halaçoğlu, Yusuf. *Anadolu'da Aşiretler Cemaatler Oymaklar (1453-1650)* 1-6, İstanbul: Togan Yayıncılık, 2011.
- Halaçoğlu, Yusuf. *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.
- Kabakçıoğlu, Mustafa. *5 numaralı Nevşehir Şer'iyye Sicilinin Değerlendirilmesi*, Niğde: Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karaca, Zülfiye. *23 numaralı Kırşehir Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Karamağaralı, Beyhan. "Sivas ve Tokat'taki Figürlü Mezar Taşlarının Mahiyeti Hakkında", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* II (1971), 75- 109.
- Kılıç, Filiz ve Kılıç, Mehmet. "Avanos'ta Bir Türkmen Köyü Ayhanlar", *Avanos ve Çevresi Kültür Tarih Araştırmaları sitesi (AVKÜTA) Erişim 05 Kasım 2022*. https://www.avanosarastirmalari.com/avanosta-bir-turkmen-koyu-ayhanlar/#_ftn_ref3
- Kulaz, Mehmet ve İğit, İlter. *Tunceli'deki Mezarlıklar ve Mezar Taşları*. İstanbul: Hiper Yayın, 2018.
- Kuş, Sevgi. *20 Numaralı Nevşehir Şer'iyye Sicili Transkripsiyon ve Genel Değerlendirme*, Nevşehir: Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Oğuz, Burhan. *Mezartaşında Simgeleşen İnançlar*. İstanbul: AAV Yayınları, 1983.
- Polat, Cavit. "Kahramanmaraş Keklikoluk Köyü Mezar Taşlarının Şekil ve Süsleme Bakımından Değerlendirilmesi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 61 (2017), 523-538.
- Qurbanov, Araz. *Damğalar, rəmzlər... mənimsəmələr*. Bakı: Strateji Araştırmalar Mərkəzi, 2013.
- Sağıroğlu Arslan, Aslı. *Kayseri Zamanı Irmağı Çevresindeki Bezemeli Mezar Taşları*, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 2018.
- T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, *23 Ekim 1960 Genel Nüfus Sayımı- İl, İlçe, Bucak ve Köyler İtibariyle Nüfus*, Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası, 1963. <https://kutuphane.tuik.gov.tr/pdf/0015128.pdf>
- Taşkın, Yasemin. "İmranlı Yöresi Mezar Taşlarında Hayat Ağacı Motifi ve Çağdaş Türk Resim Sanatında Hayat Ağacının Kullanımı", *Social Sciences Studies Journal* 8/99 (2022) 2137-2151.
- Ünal, Özhan. *Akçakaya Köyü Geç Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

ZÂKİR VE MÜRÂİ: ZİKİR AÇISINDAN RİYA KAVRAMINA FARKLI BİR YAKLAŞIM

ZAKIR AND MURAI: A DIFFERENT APPROACH TO THE CONCEPT OF HYPOCRISY
IN TERMS OF DHIKR

MAHMUT DEMİRDİL  

Sorumlu Yazar/Correspondence

MUHAMMED ALİ YILDIZ  

Öz

İnsan, ibadeti yahut zikri esnasında içinde bulunduğu feyzin tesiriyle birtakım hallerde bulunabilir. Bu davranışların, duruma şahit olanlar nezdinde aşırılık, abartı, gösteriş olarak da algılanabilme ihtimali vardır. Özellikle bu gibi hallerde bulunanlara dini bir kavram olarak mürâi, mütezehhid gibi sıfatlar verildiği görülmektedir. Riya konusu farklı yansımaları açısından; şekli, amelî, bedenî, şifahi olarak geniş bir yekûn tutmaktadır. Bundan dolayı çalışmamız zikir özelinde mürâilîğe olan yaklaşımlar ile sınırlandırılmıştır. İnsanların bu kalbî hastalıktan kurtulabilmesi üzere ulema ve urefa, eserlerinde riya meselesini ayrıntılarıyla ele almışlardır. Özellikle bu düşünce yahut niyetin tehlikesine değinildiği gibi birtakım hallerde de gerçekleşme payı verilebilmiştir. Araştırmamızdaki amaç: Zikir esnasında yaşanan birtakım haller karşısında insanlarda oluşabilecek riyakârlık/mürâilik algısının incelenmesidir. Riya meselesinin detayları ile ele alındığı çalışmalar elbette mevcuttur. Ancak üzerinde durduğumuz meselenin ilgili hadisler üzerinden incelendiği müstakil bir çalışma görülebilmiştir. Bundan dolayı mevcut konuda yapılabilecek yeni araştırmalara dikkat çekmek hedeflenmiştir. Çalışmamızda nitel araştırma yöntemi kullanılmış olup konu kaynakları tarama modeliyle bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Araştırmamızın çerçevesini oluşturan hadislerin karışık sıhhat durumuna sahip olduğu görülmüştür. Ancak Allah'ı (c.c) zikretmeye dikkat çeken, hayra teşvik edici nitelik taşıyan muhtevaları dolayısıyla çalışmada ele alınması gerektiği düşünülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Riya, Mürâilik, Zikir, Cezbe, Mütezehhid.

Abstract

A person can be in some states during his worship or dhikr due to the situation he is in. Those who witness these behaviors may perceive the situation as exaggeration and showing off. It is seen that especially those who are in such situations are given adjectives such as murai (hypocrite) and mutazehhid (non ascetic) as a religious concept. The subject of hypocrisy has a wide scope in terms of its different reflections. For this reason, our study is limited to the approaches to murailik (hypocrisy) in particular dhikr. Scholars have expressed their views in detail in their works so that people can get rid of this disease. In particular, the danger of this thought or intention has been mentioned as well as a share of realization. The aim of our research is to examine the perception of hypocrisy/mürâism that may occur in humans in the face of a number of cases during dhikr. Of course, there are studies on the details of the hypocrisy issue. However, a detached study could not be seen in which the issue we examined was examined through the relevant hadiths. Therefore, it is aimed to draw attention to new research. In our study, the subject resources were combined with the scanning model using qualitative research method. It has been seen that the hadiths that constitute the framework of our research have a mixed health status. However, the weakness of these narrations in the category of weak hadith is not advanced; It was thought that it should be addressed in the study because it encourages goodness.

Keywords: Mysticism, Hypocrisy, Hypocrite, Dhikr, Attraction, Non Ascetic.

Giriş

Kişi ya da zâkir, zikir ibadetini ifâ ederken tattığı ilâhî feyzin tesiriyle başkasının idrak edemediği hâller yaşayabilmektedir. Bu davranışlar, duruma şahit olanlar nezdinde aşırılık, abartı, gösteriş şeklinde algılanabildiği gibi kişinin; divâne, meczup, riyakâr olarak itham edilmesine de neden olabilmektedir. Zühd ve takvâyı sıkı bir şekilde hayatına uygulayan, zikir hallerinde anlık duygu değişimleri gösterebilen kimselere karşı sosyal yaşantıda tepkilerin oluşabilmesi normal görülebilecek bir durumdur. Ancak biz bu çalışmada bir zâkirin mürâi izlenimi verebilmesi meselesine farklı açıdan yaklaşılması gerektiğini vurgulamaya çalışacağız. Bundan dolayı zikir açısından mürâilik kavramı, beş başlık altında ele alınacaktır. Çalışmada öncelikle rıyanın ne olduğu izah edilerek mürâilik kavramına açıklık getirilmeye çalışılmış, akabinde zühd ve takvâyı sıkı bir şekilde hayatına uygulayan kimselere karşı insanlarda oluşabilecek riya algısı üzerinde durulmuştur. Zikirde bulunan kişiye yaklaşım açısından iyi bir örnek teşkil eden iki hadis, sıhhat durumu ve kaynaklardaki farklılıkları ile incelendikten sonra Gazâlî, Fudayl bin İyâz, Hücvirî, Abdülmecid-i Sivâsî, Ahmed-i Yesevî gibi bazı mutasavvıfların konu ile ilgili dikkat çekici yaklaşımları ele alınmıştır. Son olarak da Hacı Bektaş-ı Velî'nin zikir ve mürâilîğe yaklaşımına yer verilerek bir değerlendirmede bulunulmuştur. Özellikle dikkat çekeceğimiz üzere çokça zikirde bulunma ve zikir halinde iken vecde gelerek inleyen bir kişiye Hz. Peygamber (s.a.v)'in yaklaşımı üzerine aktarılan iki hadis, mürâilik kavramına farklı açıdan bakılmasına vesile olduğu gibi aynı zamanda çalışmamızın hareket noktasını da teşkil etmiştir. Hz. Peygamber'den bize aktarılan bu iki hadisin kaynak taramalarıyla zayıf bir isnada sahip olduğu anlaşılmıştır. Ancak incelemelerimiz sonucu hadislerin zayıflığının ileri düzeyde olmadığı, bilakis sahih ibarelerinin geçtiği kaynaklara da rastlanılmıştır. Dolayısıyla ilgili hadisin konumuzla bağlantılı olması, Allah'ı zikretmeye dikkat çekmesi ve hayra teşvik edici nitelik taşımasından dolayı diğer yaklaşımlarla ele alınması gerektiği düşünülmüştür.

Araştırmamızdaki amaç; zikir esnasında yaşanan birtakım hallerin, şahit olanlar tarafından riyakârlık / mürâilik şeklinde algılanabilmesi üzerine bu hususta dikkat çekici görüşlerin, hadis ve bazı mutasavvıfların görüşlerine yansımaları üzerinden incelenerek değerlendirilmesidir. Riya meselesi ile ilgili çalışmalar elbette mevcuttur ve bu çalışmalarda konu, detaylarıyla ele alınmıştır.¹ Ancak meselenin ilgili hadisler üzerinden incelendiği müstakil bir çalışma görülememiş, bundan dolayı mevcut konuda yapılabilecek yeni araştırmalara dikkat çekmek hedeflenmiştir. Nitel araştırma yöntemi kullanılan bu derleme tipi çalışmada konu kaynakları, tarama modeliyle bir araya getirilmeye çalışılmıştır.

1. Zikir ve Riya Kavramları

İnsanın yaratıcısını sürekli hatırdâ tutması, pek çok ayet ve hadiste sıkça belirtilmektedir. *Kur 'ân-ı Kerîm*'de "Ey iman edenler, Allah'ı çok zikredin" (*Kur 'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 2011, el-Ahzâb 33/41), "...unuttuğun zaman Rabbini an..." (el-Kehf 18/24) şeklinde toplamda 256 ayette zikre, Allah'ı (c.c) anmanın ehemmiyetine vurgu yapılmıştır.² Allah'ın anılması, hatırlanması, yüceliğinin hatırdâ

1 Özellikle ilk dönem sûfilerinin riya konusundaki görüşleri hakkında bk. İhsan Memişbey, *İlk Sûfilerde Riyâ Kavramı, Muhâsibî Örneği*, İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

2 Bu konuda bk. Ahzâb Suresi 33/41, Bakara Suresi 2/152, Âl-i İmran Suresi 3/135, Âl-i İmran Suresi 3/191, Enfâl Suresi 8/45, Cuma Suresi 62/10, Müzzemmil Suresi 73/8, İnsân Suresi 76/25, A'lâ Suresi 87/15.

tutulması anlamlarına gelen *zikir* (Karagöz vd., 2006 ; Tenik-Göktaş, 2014), aynı zamanda kişinin yaratılış gayesini tefekkür ederek hayatına yayması, Allah'ın sürekli gözetiminde olduğunu bilerek ihsan boyutuna göre hareket etmesi (Şimşek, 2020) ve zihinde var olanın sürekli anılmasıdır (İsfahâni, 2010). İhsan, tasavvufun temelini oluşturan kavramlardan biri olduğu gibi mana yolcusu olan sûfi'nin; Allah'ın her şeyi kuşattığını, nerede olursa olsun O'nun kendisiyle beraber olduğunu aklı, kalbi ve ruhunda hissetmesidir. Riya ise kişinin Allah'ın rızasını kazanmak üzere yerine getirmesi gereken ibadet, güzel halleri kendini beğendirmek, gösterişte bulunmak amacıyla yaptığı (Karagöz vd., 2006), ihlas ve samimiyet bulunmayan ibadetlerdir (Uludağ, 2001). Bu kelimeden türeyen *mürâi* kavramı da Arapça bir kelime olup “görmek” (رَأَى / râe) fiilinin ism-i fail sıygası olarak “gösteriş yapan” anlamında bir kelimedir. Riya'nın; şekli, amelî, bedenî, şifahi olarak insanda farklı tezahürleri bulunmaktadır. Bundan dolayı riya, insanın imtilhan dünyasında geniş yekûn tutan bir konu, “karıncanın ayak hareketinden daha gizli” (Muhâsibî, 2012, 159; Gazâlî, 2012, 3/660) şeklinde tanımlandığı gibi bir o kadar hassas meseledir. Bu kalbî hastalıktan kurtulabilmek için zâhidler ve mutasavvıflar çokça mücadeleler vermiş, hatta eserlerinde bu gibi konular oldukça geniş yer tutmuştur. Özellikle el-Muhâsibî'nin (öl. 243/857) *er-Riâye li Hukûkillah*'ı ile Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde riya konusu detaylı bir şekilde, ayrı bölümlerde ele alınmaktadır. Bundan dolayı incelememiz, tasavvufî perspektifle mürâilîğin zikir haline yansımaları açısından ele alınacaktır.

2. Sosyal Yaşantıda İnsanların Riya Algısı

Kişinin yaratıcısını anması, dil ile olduğu gibi kalp, beden yoluyla da gerçekleşebilecek bir faaliyettir. Dolayısıyla kul ile rabbi arasındaki iletişim yolları çeşitlilik arz eder (Tenik-Göktaş, 2014). Kul, kendisini ve kalbini bir meşguliyete tabi tuttuğunda şeytan, nefsanî nedenler ile o kulu faziletten alıkoymaya çalışır. Zikri yaşam ilkesi olarak hayatına uygulayan sûfi, kendi nefsiyle mücadelede bulunduğu gibi Hakk'a yakınlaşmak üzere halktan da uzaklaşmaya çalışır. Odaklanmış bir şekilde kendisini zikri meşguliyete tabi tutar, aksi takdirde zihni onu Allah dışında pek çok şey (*mâsivâ, ağyâr*) ile meşgul edecektir. Manevi bir atmosferle feyiz içerisinde zikrine, ibadetine odaklanmış olan sûfi, bulunduğu halin ruhi tesiriyle anlık duygu değişimleri gösterebilir, birtakım hallerde / cezbede bulunabilir. Böylece sûfinin zikri, sırasıyla hâl ve makama dönüşmüş olur (Özgen, 2015). Gelip geçici bir durum olan hâl, *salik*³ için Allah'ın lütuf ve ikramıdır yani vehbîdir. Bundan dolayıdır ki Allah âşıklarına divâne denilir. Hâl sahipleri hâllerleriyle yükselirler. Ancak tasavvufta bu durumun muhtelif şekilleri, etkileri ve yansımalarının bulunduğunu da ifade etmemiz gerekir. Dolayısıyla insanların sosyal yaşantıda bu gibi hallere şahit olmasının yanı sıra bunu bilmesi, duyması; aşırılık, abartı, gösterişte bulunulduğu algısına kapı aralayabilir. Şahit olan kişide kırgınlık, haset dahi oluşabilir (Gazâlî, 2012). Ancak aşağıda ele alacağımız üzere sûfinin bu durumu, ona dokunulmazlık sağlayan bir ehliyet niteliği de taşır. Zühd ve takvâyı sıkı bir şekilde hayatına uygulayan kimselere karşı insanların böyle bir düşüncede ve yaklaşımda bulunmaları normal görülebilir. Çünkü halkın ilk gördüğü, kişinin bâtını durumu değil, zahirî durumudur. Burada Melâmîliğe kısaca değinmek yerinde olacaktır. Nefsî mücahedede “...kınayanın kınamasından

3 Bir yola giren kimse.

korkmazlar” (el-Mâide 5/54) ayetini kendileriyle ilişkilendiren Melâmîler, süreç içerisinde halka dönük yaşamı esas alarak kendilerini sıradan vatandaş şeklinde gösterdikleri gibi, bilinçli olarak da kötü bir izlenim bırakabilmişlerdir. Bunu, Kalenderî harekette uygulanan ve toplum içerisinde bulunarak toplumdansayırlma diyebileceğimiz yöntemde de görebiliriz. Bundan dolaydır ki gizliliğe önemle riayet ederek manevî hallerini gizlemeye çalışan Melâmîler, süreç içerisinde özellikle cezbe hallerinin dikkat çekmesiyle haklarındaki şikâyet ve olumsuz algıların daha da artmasına neden olmuşlardır (Aytekin, 2019). Örneğin duruma farklı açıdan yaklaşıldığında bir *evvâh*⁴ ya da sûfi için halk nezdinde *mecnûn*, *meczûb*, *muvelleh*⁵ yakıştırmasını taşımak, esasında ona bir yandan dokunulmazlık sağlayan unsur olarak da görülebilir. Sûfi'ye bu gözle yaklaşan halk ona herhangi bir muamelede bulunmaz, bilakis “meczûb” diyerek anlayışla karşılar ve o kişi Allah ile olan iletişimini adeta “meczûb ehliyeti” sayesinde rahatça yerine getirebilir (Öztürk 2016). Bu örnek, Melâmîlik ve Kalenderîlik uygulamaları için de ele alınabilecek bir durumdur. Örneğin İbn Teymiyye (öl. 728/1328), dervişlerin böyle bir yöntemi bilinçli bir iradeyle tercih etmelerinde sorumluluğun devam edeceğini, bilinçsizce mecnûnluk yapıyorsa da sorumluluğun olmayacağını belirtir (Öztürk, 2016). Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (öl. 672/1273) de yedi öğüdünün birinde kişinin ya olduğu gibi görünmesi yahut görüldüğü gibi olması gerektiğini ifade eder. Fakat erken dönem zâhidlerinin dini konuların en ufak detaylarıyla ilgilenmeleri, toplum nezdinde adalet, dürüstlük üzere bilinmelerini ve büyük bir hüsnûk kabul görmelerini sağlamış, hatta devlet tarafından görevlendirilmeye çalışılmışlarsa da bu vazifeyi almamak için mecnûn rolünde dahi bulunabilmişlerdir (Anttila, 2022). İsrâ suresi 110. ayetinde belirtildiği üzere kişi, rabbine mutedil bir sesle “Allah” diyerek yakarabileceği gibi “Rahman” diyerek de yakarabilir. Hz. Ömer (r.a.)'in de belirttiği gibi kişi iyi niyet üzere oldukça niyetine riya karışmamış olur. Buradan hareketle kişi, kendisi hakkında söylenenlere kulak vermemesi gerektiği gibi insanlar onu görse dahi teyakkuzda olmalı, *havf*⁶ durumunu korumalıdır (Gazâlî, 2012). Bu durumda olan için Gazâlî: “mülk âleminde saklanır, melekut âleminde bilinmiş olursunuz” (Gazâlî, 2012, 610) der. Konuyu incelememize Hz. Peygamber'e dayandırılan iki hadis ile devam ederek mürâilik hakkındaki diğer görüşleri sırasıyla ele almak istiyoruz.

3. Hz. Peygamber'in Zikir Konusunda Dikkat Çeken İki Hadisi

Hz. Peygamber'in riya ile ilgili hadisleri genellikle riyanın kötülüğüne dikkat çeker. Ancak aşağıda bu husus ile ilgili Hz. Peygamber'e dayandırılan, zayıf bir isnada sahip olduğundan dolayı münker, zayıf, mürsel şeklinde notlar düşülen, Allah'ı çokça zikretmeye davet eden muhtevası itibarıyla “O kadar zikirde bulunun ki sizi mecnûn zannetsinler” hadisi ile “O, mürâi değil, belki de çok inleyen (evvâh) biridir” rivayeti incelenmeye çalışılacaktır. “Ebû Saîd el-Hudrî'den (r.a) rivayet olunmuştur ki, Rasûlullah Efendimiz (s.a.v) şöyle buyurmuşlardır: Allah'ı öyle çok zikredin

4 Çok inleyen, ah ederek duada bulunan, yalvaran kimse.

5 Yaygın kullanımı olmayan bu sıfatın Kalenderî, Rifâî, Haydarî vb. tarikat mensuplarının meczupları için kullanıldığı anlaşılrsa da süreç içerisinde anlamı genişlemiş bir tabirdir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Eyüp Öztürk, *Velîlik ile Delîlik Arasında; İbnu's-Serrâc'ın Gözünden Muvelleh Dervişler* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016). Ayrıca meczuplar için kullanılan birtakım deyim ve istihlamlar için bk. Süleyman Uludağ, *Dört Kapı Kırk Eşik: İslâm Toplumlarında Sûfi Gelenekler ve Derviş Tipleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 133.

6 İlâhî haydan kaynaklanan huzursuzluk ya da kaygı.

ki, (insanlar) size mecnûn / deli desinler” (Hâkim, 1971, 677).⁷ Hadisin isnadına bakıldığında Derrâc tarafından Ebu'l-Heysen yoluyla Ebû Saïd el-Hudrî'den (öl. 74/693-94) nakledildiği görülmüştür. Sıhhatine bakıldığında ise isnadda yer alan Derrâc Ebû's-Semh (126/743) 'in Mısır'ın meşhur vaiz ve kıssahanlarından olduğu ve müdrec⁸ kategorisinde yer alarak isnadlarının -özellikle Ebu'l-Heysen'den nakillerinde- zayıf olduğu belirtilmektedir (Paksay, 2005).⁹ Derrâc hakkında daha fazla malumata sahip olabilmek için zayıf ve rivayeti kabul edilmeyen ravilerin ele alındığı *Duafâ ve Metrûkîn* adlı eserlerde de taramalar yapılmıştır. İbnü'l Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Kitâbü 'd-duafâ ve 'l-Metrûkîn* adlı eserinde Derrâc Ebû's-Semh'in asıl adının Abdurrahman bin Sem'an el-Mısrî olduğu (İbnü'l-Cevzî, 1985), hadislerinin münker, zayıf, kuvvetli olmayan olarak görüldüğü belirtilmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1985). Nesâî'nin (öl. 303/915) *Kitâbü 'd-duafâ ve 'l-Metrûkîn* adlı eserinde de aynı şekilde Derrâc'ın zayıf ve kuvvetli olmadığı ifade edilmiştir (Nesai, 1976). Hadis, matbu haliyle inceleyebildiğimiz *Câmiu's-sağîr*, *el-Müstedrek* gibi eserlerde görüldüğü gibi Arapça kaynak eserlerin derlenerek oluşturulduğu *el-Mektebetü's-şâmîle* arşivinde de taranarak seksen iki yerde geçtiği görülmüştür. Şunu belirtmek gerekir ki bu hadisler daha birçok kaynaktan birtakım küçük farklılıklarla yer almaktadır. Bu farklılıkların ekseriyeti aşağıda belirtilecektir. Ancak genel çerçevenin anlaşılabilmesi adına ilgili hadisler bu çalışmada çok kapsamlı bir tarama ile ele alınmamıştır. Çünkü belirtileceğimiz üzere elde edilen veriler, ilgili hadislerin genel sıhhat durumunu açıkça göstermektedir.

İncelemelerimiz sonucu “Allah'ı öyle çok zikredin ki, (insanlar) size mecnûn / deli desinler” hadisi otuz yerde “zayıf”, yirmi bir yerde sıhhatine yönelik herhangi bir bilgi bulunmadığı, on iki yerde “sahih/güvenilir”, beş yerde küçük değişikliklerle farklı şekli, üç yerde “münker” ve bir yerde “mürsel” olarak vasfedilmiş, diğer geçtiği yerlerde ise herhangi bir duruma değinilmediği görülmüştür. Hadisin güvenilirliği hususunda bazı kaynaklarda bu isnadın Mısırlılar için geçerli bir zincire sahip olduğu, aynı şekilde Hâkim en-Nisâbü'rî'nin hadisin altına “sahih” olarak not düştüğü, Ebu'l-Heysen'in Mısır'ın güvenilir insanlarından olduğu belirtilmiştir (Hâkim, 1971). Hadisin farklı kaynaklarda mana açısından küçük değişikliklerinin olduğu da görülmüş ve tercümeleriyle aşağıda sıralanmıştır:

- 1) “اكثرُوا ذِكْرَ اللَّهِ حَتَّى يَقُولَ الْمُنَافِقُونَ اِنَّكُمْ مَرَاوُونَ” (Schâvî, 1975, 138; Beyhakî, 2000, 397). Münafıklar sizin gösterişçi olduğunuzu söyleyene kadar Allah'ı çokça anın.
- 2) “اَذْكُرُوا اللَّهَ حَتَّى يَقُولَ الْمُنَافِقُونَ: اِنَّكُمْ مَرَاوُونَ” (Suyuti, 2010, 620). Münafıklar: Siz ikiyüzlüsünüz, deyinceye kadar Allah'ı zikredin.
- 3) “اَذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ: اِنَّكُمْ مُرَاوُونَ” (Hanbelî, 2008, 929). Siz Allah'ı zikrederken münafıklar: "gösteriş yapıyorsunuz" derler.
- 4) “اَذْكُرُوا اللَّهَ حَتَّى يَقُولَ اِنَّهُ مَجْنُونٌ” (Tekrurî, 2000, 556). “O delidir” söylenene kadar Allah'ı zikredin.
- 5) “اَذْكُرُوا اللَّهَ حَتَّى يَقَالَ مَجْنُونٌ” (İbn Asâkir, 1995, 220). Deli denilinceye kadar Allah'ı zikredin.

7 Ayrıca bk. Ebû'l-Fadl Celaledin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyuti, *El-Cami'us-Sağîr Fi Ahadisil-Beşîrî'n-Nezir* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1397/1977), 86.

8 Ravi tarafından isnad ve metinde ilave yapılmasına “idrâc”, bu hadise de “müdrec” hadis denir.

9 Ayrıca bk. Samet Onur, *Riyazü's-Salihîn'de Zayıf Olduğu İddia Edilen Rivayetlerin Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 124.

Belirteceğimiz ikinci hadiste de aynı şekilde Hz. Peygamber'in, zikir halinde iken inleyen bir kişiye yaklaşımı görülecektir: "Bir zat, zikir esnasında sesini yükseltiyordu. Başka bir kişi: 'Şu adam keşke sesini kıssaydı' dedi. Resûlullah (s.a.v) da: O evvâhtır / çok inleyen biridir buyurdular" (Hâkim, 1971, 522).

Bu hadis, zikirde bulunan kişiye yaklaşım açısından iyi bir örnek teşkil etmektedir. Rivayetin sıhhat durumu önceki hadiste yaptığımız gibi *el-Mektebetü's-şâmile* arşivinde taranarak incelenmeye çalışılmış, böylece ilgili hadisin yirmi altı yerde geçtiği görülmüştür. İncelemelerimiz sonucu mevcut hadisin yirmi yerde sıhhatine dair bir bilginin vermediği, bir yerde isnadın sorunlu olduğu (Beyhakî, 2000), bir yerde isnadda bazı kelimelerin değişmiş olabileceği ihtimalinin belirtildiği (Beyhakî, 2003), bir yerde cehaletten kaynaklı isnadın zayıflığı (Bûsîrî, 1999), iki yerde el-Hâkim tarafından hadisin Müslim'in şartlarına göre sahih olduğu (İbn Hacer, 1998) ve bir yerde de "iyi bir isnad" olduğu (*Mevsû'atu't-Teşîri'l-Me'sûr*, 2017) belirtilmiştir. Konuyu destekler nitelikte dikkat çekici bir örnek daha vermemiz yerinde olacaktır: Bir kişi Hz. Peygamberin yanına gelerek amelini duyulmaması için gizli yaptığını, ancak bu amelinin yine de duyulduğunu, duyulduğu için de buna sevindiğini belirtir. Hz. Peygamber de: "Senin için iki ecir vardır, biri yapma mükâfatı, diğeri de duyulmasının mükâfatıdır" (Gazâlî, 2010, 3/308) buyurarak amelinde bir sıkıntı olmadığını belirtmiştir.

4. Bazı Süflerin Mürailiğe Yaklaşımları

Buraya kadar insanların riya algısındaki haklı gerekçeleri ve Hz. Peygamber'in böyle bir duruma farklı bir açıdan yaklaşılabilceğini gösteren hadislerini aktarmaya çalıştık. Şimdi ise bazı mutasavvıfların bu konu hakkındaki görüşlerini olumlu-olumsuz yaklaşımlar özelinde bir arada ele almaya çalışacağız.

Eşrefoğlu Rûmî'nin ibadete karışan kibri taş üzerine tohum ekmeye benzetmesi gibi (Bilgin, 2019) gizli yapılan ibadetler aşikâr edildiğinde rıyanın karışma ihtimali de yüksektir. Fudayl bin İyâz'a göre (öl. 187/803), amelleriyle riyada bulunanlar ve bunu alışkanlık haline getirenler, yapmadığı işlerle de riyada bulunabilir (Yıldız, 2016). Fakat bir mürainin amelini aşikâr etmesinde dahi insanlar için fayda görülebilir. Her şeyin zıddıyla kaim olması gibi ihlas da riya ile ilişkilidir (Kayacı, 2015). Bu hususta Gazâlî'nin şu sözü çalışmamız için önemli bir örnek teşkil eder: "Nice ihlas sahipleri vardır ki, ihlasına sebep olan riyakârlardır" (Gazâlî, 2012, 685). Bundan dolayıdır ki Gazâlî: "Kuvvetli ihlas sahiplerinin örnek olabilme maksadı ile bu gibi işşaları caizdir" (Gazâlî, 2012, 685) der. Aynı şekilde aşikâr edilen amelin örnek teşkil etmek niyetiyle ve bu durumu örnek alabilecek kimselere karşı yapılması durumunda bir problem oluşturmayacağını, aksi durumda yapılan amelin fayda vermeyeceğini belirtir (Gazâlî, 2012).

Süflere göre nefsi ölü olan -nefsini kötülüklerden arındıran- kişinin, riyaya karışma ihtimali de yoktur. Hasan-ı Basrî'nin (öl. 110/728); "Biz öyle insanları gördük ki (gördüğü sahabe ve büyük tabiini kastediyor), eğer siz onları görseydiniz, 'bunlar mecnûndu' diyecektiniz" (Uludağ, 2014, 134) yaklaşımını burada belirtmek gerekir. Ahmed-i Kuddûsî'nin (öl. 1265/1849) divanındaki bazı ifadeler de ele aldığımız mevzu bakımından ayrı bir önem taşımaktadır: "Ol kadar iksâr-ı zikir it ki münâfıklar sana / Diyeler mecnûn mürâî aklı yok erkânı yok desinler" (Tenik, 2014, 119). Yani Kuddûsî'ye göre kişinin zikri arttıkça münafıklar o kişiye mecnûn, akli olmayan,

gösterişte bulunan derler yahut böyle düşünürler. Örneğin Veysel-i Karânî'nin (öl. 37/657) zâhidâne yaşamını görenlerde de mecnûn olduğu düşüncesi oluşmuştur. Hatta İbn Muhammed-i Nişâburî (öl. 406/1015), Veysel-i Karânî'den ilk mecnûn olarak bahsetmiştir (Uludağ, 2014). Kuddûsî'nin beytindeki “münafıklar” ifadesiyle imanlı olduğunu söylediği halde riyada bulunanların kast edildiği anlaşılabilir (Muhâsibî, 2012). Bu yaklaşımı “Allah’ın çok hatırlandığı bir ibadette gösteriş olmaz” (Karaoğlan, 2019, 65) ifadesinden hareketle “hatırlamak” çerçevesinde ele alacak olursak: Kişi, eğer insanları hatırlayarak ibadette bulunuyorsa “Allah” az anılacak, bundan dolayı da ibadetne gösteriş karışacaktır. Ancak “Allah” hatırlanarak ibadet ifa ediliyorsa burada gösterişin olmayacağı ifade edilir (Karaoğlan, 2019). Abdülmecîd-i Sivâsî (ö. 1049/1639) de benzer görüşe sahip olduğunu, şu şekilde belirtir: “Eğer mürâi derlerse elem çekme müminde riya olmaz” (Sönmez, 2022, 137).

Zâkir, içinde bulunduğu hali fark edemez (Uludağ, 2001). Bu durum mürâi için de geçerlidir. Sahâbî olan Şeddâd bin Evs (öl. 58/678) de bu hastalığa maruz kalanların farkında olamayacaklarını ifade eder (Memişbey, 2014). Fakat ihlasını yeterli bulamadığı için riyakâr olduğunu söyleyenler de vardır. Tıpkı Fudayl bin İyâz’ın “Riyakâr bir kimse görmek isteyenler bana baksınlar” (Memişbey, 2014, 44) dediği gibi. İlk dönem sûfilerinden olan, birtakım kaynaklarda sûfi arkadaşları tarafından eleştirildiği, kendisiyle alay edildiği ve büyük bir mürâi olduğu bilgisi yer alan (Sobieroj, 1999)¹⁰ Ruveym b. Ahmed’in (öl. 303/915-16) sözü oldukça dikkat çekicidir: “Âriflerin riyası, mürîdlerin ihlasından hayırlıdır” (İsfahânî, 2015, 8/471). Onun bu ifadesinden maksadı şu şekilde izah edilebilir: Ârif kişi, amelini kendinden görürse bunun riya olduğunu düşünür, bu yüzden amelini sürekli rabbinden görmeye çalışır. Ancak bir mürîd, amelini kendinden gördüğü için rabbinin rızası haricinde amelne başka bir şey dâhil etmez. Ruveym’in bu ifadesini yukarıda zikrettiğimiz “Allah’ı hatırlayarak ibadette bulunma” görüşüne örnek gösterebiliriz.

Nâbî (öl. 1124/1712), *Hayriyye* adlı nasihatnamesinin Nehy-i Âludeğî-i Kizb ü Hilâf başlıklı bölümünde mürâiler hakkında; mûsikî üzere çaldıkları ve söylediklerinin baş ağrısı yapmaktan başka bir şey olmadığı, insanlar yemek yerken zâhidâne gözükmek üzere oruçlu olduklarını söylemeleri, taçlarının, hırkalarının, söz ve tavırlarının taklidî olduğunu, cezvelerinin sahteliğini belirtir (Nâbî, 2019). Ebü'l-Hayr-i Teynatî, amelini açığa vuran kimsenin mürâi, manevi halini yansıtanın da müddei yani sahteci olduğunu ifade eder (Uludağ, 2004). Şakîk el-Belhî (öl. 194/810), zühdünü amelikle gösterenin zâhid olduğunu, mürâinin ise zühdünü sadece lisanına yerleştirdiğini belirtir (İzmirli, 2019). Fakat Yûnus Emre'nin (öl. 720/1320?) bir beytinde ifade ettiği üzere: “Kişi neyi sever ise dilinde sözi ol olur” (Güzel, 2021, 303). Öyle ki “Dervişin fikri ne ise zikri de odur” (Güzel, 2021, 303) sözü, tasavvufta sıkça kullanılmaktadır. Ahmed-i Yesevî (öl. 562/1166) de *Dîvân-ı Hikmet* adlı eserinde riya konusuna sıkça değinir. Mürâilerin cezveleri hakkında Nâbî'ye benzer bir şekilde: “Âh u âfgan kılgaylar / Hâyran bolup kalgaylar” (Kartal, 2017, 465) ifadeleriyle görüşünü belirtir ve mürâilerin sebepsizce boş yere bağırıp çağırdıklarını, böylelikle kendilerinden geçtiklerini ifade eder. Onun bu meseleye ağırlık vermesi, esasında içinde bulunduğu dönemin mevcut durumuna, şeyh ve mürîdlerin birtakım hallerine eleştiri mahiyetindedir (Kartal, 2017). Genel itibarıyla eserinde; riya bulaşan

10 Eserin tercümesi için bk. “Mutezile ve Tasavvuf” (trc. Salih Çifti), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 273-296.

ibadetin boş olduğunu, dervişin riya yerine ibadetine bakması gerektiğini, riya karışan amelin imanı zayıflatacağını belirtse de gözyaşının riyası olmayacağına sıkça vurgu yapar. Ahmed-i Yesevî, bir müridin en nihayetinde Mevlânâ'nın ifade ettiği üzere ya olduğu gibi, yahut görüldüğü gibi olması gerektiğini düşünmektedir (Tatçı, 2017). Onun özellikle “Dervişim deyip ibadet eyler halk içinde / Riya eyleyip dolaşip yürür orada burada / Allah için ibadet eyleyen derviş nerede? / Gerçek dervişler dağ ve ovayı mekân eyler” (Tatçı, 2017, 265) yaklaşımı konumuz açısından dikkat çekicidir. Burada Gazâlî'nin yaklaşımını da belirtmek gerekir. Gazâlî'ye göre kişi تنها yerde bulunsa dahi farkında olarak veya olmayarak halk nezdinde bilinme, sayılma düşüncelerinde bulunabilir, bu düşünceye kapılabilir (Gazâlî, 2012). Süfyan es-Sevrî (öl. 161/778) de bu düşünce yahut niyetin tehlikesine değinir (Memişbey, 2014).

Vecd halinde gerçekleşen birtakım haller, dönemin önde gelen uleması tarafından fetvalara neden olabilmıştır. Örneğin; devran, raks ve sema meselelerinde aleyhte verdiği fetvaları ile bilinen Kemâlpaşazâde (öl. 940/1534), dervişin ihlaslı olmasını, vecd halini aşikâr etmemeye çalışmasını, zikirini de gösteriş amaçlı yapmaması gerektiğini belirtir (Öngören, 2010). Ebü's-suûd Efendi (öl. 982/1574) ise bu hususta Kemâlpaşazâde kadar sert tutum göstermez, fakat sınırlayıcı bir yaklaşım sergiler. Ebü's-suûd Efendi, zikir esnasında ayakların sabit olması şartıyla bel ile başın hareketinde herhangi bir aykırılık oluşmayacağını, bu haliyle zikir edebine uygunluğunu, aksi takdirde raksa benzeyerek durumun haramlığına dikkat çeker (Öngören, 2010). Hücvîrî de (öl. 465/1072?) *Keşfü'l-mahcûb* eserinde vecd halinde gerçekleşen birtakım hallerin raksa benzediğine değinir (Hücvîrî, 2016). Konumuzla ilgili dikkat çekici yaklaşımı da şöyledir:

“...kalpte bir haflik peyda olur, dalgalanmalar (helecanlar ve heyecanlar) başa hakim olur ve vakit kuvvetlenirse o zaman halde ızdırıp ve sallantı hasil olur, tertip ve rüsum ortadan kalkar. Peyda olan bu ızdırıp ve sallantı ne rakstır, ne ayakla yeri tepmektir (pâ-bâzî) ve ne de tab'ı beslemektir. Tam tersine ruhu eritmektir” (Hücvîrî, 2016, 470).

Görüldüğü üzere Hücvîrî, zikir halinde yaşanabilecek birtakım hallere gerçekleşme payı vermekte ve bu durumu “ruh erimesi” olarak nitelemektedir. Yine kendisinin belirttiği gibi bu durum, en nihayetinde tatmayanın bilemeyeceği, Hakk'tan gelen bir haldir (Hücvîrî, 2016).

5. Hacı Bektaş-ı Velî'nin Zikir ve Mürailiğe Yaklaşımı

Hacı Bektaş-ı Velî'ye (öl. 669/1271?) göre Allah'ı zikir ile meşgul olan kimse, güçlüklerden kurtulur, rahata ulaşır. Riyanın kendisini bırakmamasına rağmen zâkir, sevgisinden dolayı rabbine yalvarır, yakarır. Hacı Bektaş-ı Velî'nin bu yaklaşımı, *Makâlât* adlı eserinde: “Pes zâhid ibâdet eylemek, bilmedin mu'âmele eylemekdür. Ve ârif tefekkürü Hâlık sun'ıyla mu'âmeledür. Ve hem muhibb münâcâtı sevgiliye mu'âmeledür. Velâkin riya...” (Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî, 2007, 64) ifadeleriyle yer almaktadır. Aynı şekilde “Derviş” lafzının her bir harfini tasavvufî açıdan açıklar ve bu kelimenin ra'sının riya'ya tekabül ettiğini, yapılan her işin Allah için olması gerektiğini ifade eder (Özcan, 2012). Ona göre ârif kişi; rabbinin ilâhî sanatı karşısında tefekkürde bulunurken zâhid bir kimse; kendinde olmadan, bilmeden -vecd halinde- ibadette bulunur (Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî, 2007, 64). Sonuç olarak Hacı Bektaş-ı Velî de zâkirin birtakım hallerinin doğallığına dikkat çekmekte ve olumlu bir yaklaşım sergilemektedir.

Sonuç

İbadete bulaşma oranı değişiklik gösteren, kalbî hastalık olduğu gibi kaçınılmaz bir durum olan riya, oldukça derin ve incelenmesi hassas konulardan biridir. Böyle bir durum, yapılan amelin boşa gitmesine neden olabileceği gibi ilahi bir cezayı da beraberinde getirmektedir. Çalışmamızda görüşlerine yer verdiğimiz ulemanın çoğunluğu; riyanın zikir halinde kulu rahat bırakmadığını kabul etmektedir. İnsanların bu kalbî hastalıktan kurtulabilmesi üzere ulema ve urefa, eserlerinde riya meselesini ayrıntılarıyla ele almış, bu düşünce yahut niyetin tehlikesini açıklayarak pek çok tavsiyelerde bulunmuşlardır. Ele aldığımız birtakım görüşlerden hareketle zikirde riya meselesine yönelik farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Genel itibariyle görüşlerini belirttiğimiz mutasavvıfların, sadece zikir boyutuyla ele aldığımız meselede dahi olumlu-olumsuz açılardan çeşitli yaklaşım sergileyebildikleri anlaşılmaktadır. Bu durum, riyanın diğer yansımalarında da geniş bir muhtevaya sahip olabileceğini göstermektedir. Ele alınan görüşler arasında müminde ve onun zikrinde riya olup olmayacağı üzerine muhtelif yaklaşımlar görülmektedir. Ulemanın bir kısmı: riyanın kaçınılmaz olduğunu belirterek zikir halinde yaşanabilecek birtakım hallere gerçekleşme payı vermiş ve bu durumu tatmayanın bilemeyeceği, Hak'tan gelen bir hal olarak tanımlamıştır. Ulemanın diğer kısmı ise manevi halin yahut vecd durumunun aşikâr edilmemesi gerektiğini; kulun ya olduğu gibi yahut görüldüğü gibi olmasını, birtakım hareketlerin raksa benzeyerek zikir edebine uygunsuz bir duruma dönüşebileceğini, böyle bir yaklaşımda sahteliğin bulunduğunu ve amelin boşa gideceğini ifade etmektedir. Bu yaklaşımlara nazaran çalışmamızın ana çerçevesini oluşturan iki hadisin kaynak taramalarıyla zayıf bir isnada sahip olduğu anlaşılmıştır. Ancak hadis ilmi açısından sağlıklı olmayan bir hadisin tasavvuf erbabının manaya verdiği önemden dolayı değerli görüldüğünü belirtmek gerekir. Elde edilen veriler, ilgili hadislerin genel sıhhat durumunu açıkça göstermektedir; Sahih, zayıf, mürsel, münker, müdrec şeklinde karışık bir sıhhat durumu bulunan hadislerin zayıflığının ileri düzeyde olmadığı; sahih, iyi bir isnad ibarelerinin geçtiği kaynaklara da rastlanılmıştır. Riya konusunda yapılan çalışmalarda “O kadar zikirde bulunun ki sizi mecnûn zannetsinler” hadisi ile “...o, mürâi değil, belki de çok inleyen biridir” rivayeti görülememiştir. Bunun sebebi olarak ilgili rivayetlerin zayıf kabul edilmelerinin etkili olabileceği söylenebilir. Sonuç olarak bu hadislerin zikirde bulunan kişiye yaklaşım açısından iyi bir örnek teşkil ettiği düşünülmektedir. Her ne kadar zayıf addedilmiş olursa da Allah'ı zikretmeye dikkat çekilen, hayra teşvik edici bir muhtevaya sahip olduğu gibi Hz. Peygamber'in böyle bir durum karşısında olumlu yaklaşım sergileyebildiği de anlaşılmaktadır. Tasavvufta meczupluk ve cezbeye ayrı bir önem verilmiştir. Zikir ise şevke giden yollardan biridir. Mutasavvıflar, gönülde olanın dile yansımalarıyla meydana gelebilecek birtakım sıkıntıları yapmış oldukları açıklamalarla ortaya koymaktadırlar. En nihayetinde ibadet yahut zikir esnasında şahit olunan durum, kişinin zahirî halidir. Kul, rabbine mutedil bir sesle “Allah, Rahman” diyerek yakarabileceği gibi dikkat çekici birtakım hallerde bulanarak da yakarabilmektedir. Bu yüzden zühd ve takvâyı sıkı bir şekilde hayatına uygulayan, nefislerine paye vermemeye çalışan insanların sosyal hayatta tepkilere maruz kalabilmeleri, kınanmaları, mecnûn olarak görülebilmeleri normal bir durumdur. Evvâh ya da sûfi için halk nezdinde mecnûn, meczûb şeklinde birtakım yakıştırılmaları taşımak, esasında ona dokunulmazlık sağlayan unsur olarak da görülmelidir. Çünkü

sûfi'ye bu gözle yaklaşan halk ona herhangi bir muamelede bulunmaz, bilakis "mecnûn" diyerek anlayışla karşılar ve o kişi Allah ile olan iletişimini adeta "mecnûn ehliyeti" sayesinde rahatça yerine getirebilir. Dolayısıyla riya, nice ihlas sahibinin ihlasına sebep olduğu gibi yeri geldiğinde kızgınlık, haset gibi algı ve şikâyetler karşısında kişiye dokunulmazlık sağlayan bir ehliyet işlevi de görmüş, duruma göre bilinçli olarak mecnûnluk dahi yapılabilmektedir.

Kaynaklar/References

- Anttila, Jaakko Hameen. *Hak Sarhoşları*, çev. Esko Naskali-Mehmet Sümer. İstanbul: Fidan, 2022.
- Aytekin, Ülker. "Bayrâmî-Melâmîlerde Gizlilik Esâsi". Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi 3/2 (Ağustos 2019), 218-231.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî. *Şuabu'l-İman*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî. *Şuabu'l-İman*. 2 Cilt. Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1423/2003.
- Bilgin, Ayşe Kübra. *Klasik Türk Edebiyatı Mesnevilerinde Bir Sağaltım Olarak İbadetler (XV. Yüzyıla Kadar)*, İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Büsürî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmail. *İthâfî'l-Hiyeretü'l-Mehere bi-Zevâ'idü'l-Mesani'dü'l-Aşere*. 2 Cilt. (Riyad: Darül-İhsan İlin-Neşr, 1420/1999.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroglu. 3 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2012.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1431/2010.
- Güzel, Abdurrahman. *Bizim Yunus (Giriş-Hayati, Eserleri, İnceleme, Konularına Göre Metinlerin Tasnifi, Bibliyografya ve Sözlük)*. İstanbul: Eyüpsultan Belediyesi Kültür Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri. *el-Müstedrek Ale's-Sahîhayn*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 5. Edisyon, 1391/1971.
- Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb. *Câmiul-ulûm ve l-Hikem*. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1429/2008.
- Hücvirî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*. nşr. Ali Yılmaz vd. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2007.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasen. *Tarihi Dimaşk li-İbn Asakir*. 17 Cilt. Beyrut: Dar el-Fikr, 1415/1995.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *El-Metâlibü'l-Âliye*. 5 Cilt. Darü'l-Asime, 1419/1998.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Kitâbü'd-Duaâfâ ve'l-metrükîn*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1985.
- İsfahânî, Ebu Nuaym. *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtu'l-Aşfiyâ*. 6-7-8. Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 1. Basım, 2015.
- İsfahânî, Ragıb. *Müfredat; Kur'an Kavramları Sözlüğü*, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İzmirli, Betül. "Erken Dönem Tasavvufunda Mütezehhid Tipler". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2019), 213-232.
- Karagöz, İsmail vd. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006.

- Karaoğlan, Arslan. "Kur'an'da Anlatılan Münafık Tipolojilerinin En Belirgin Karakteristik Özellikleri (Nisâ 142-143. Ayetleri Örneği). *Eskiyeini* 38 (Mart 2019), 45-76.
- Kartal, Ahmet. "Ahmed-i Yesevî'de Kişiyi Allah'tan Uzaklaştıran Bir İlet: Riyâ". I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu. ed. Ahmet Kartal. 457-474. Ankara: Merkez Reprö Basım Yayın, 2017.
- Kayacı, Eyyüp. *Hüsn-i Güzlâri'nin Hayatı, Dîvân'ı ve Tasavvufî Görüşleri*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay. İstanbul: Akit, 2011.
- Kuşeyrî. *Tasavvuf'un İlkeleri (Risâle-i Kuşeyrî)*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eserler, 1978.
- Memişbey, İhsan. *İlk Süfîlerde Riyâ Kavramı, Muhâsibî Örneği*, İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Merkezu'd-Dirasat ve'l-Ma'lumatı'l-Kur'anıyye (haz.). *Mevsû'atu't-Tefsîri'l-Me'sûr*. 10 Cilt. Beyrut: Darü İbn Hazm, 1439/2017.
- Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*. çev. Abdülhakim Yüce. İzmir: Işık Yayınları, 2012.
- Nâbî, *Hayriyye*. haz. Mahmut Kaplan. Ankara: Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü Kültür Eserleri Dizisi, 2019.
- Nesai, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Kitâbü'd-Duafâ ve'l-metrükîn*. Halep: Dâru'l-Vaî, 1396/1976.
- Onur, Samet. *Riyâzî's-Salihin'de Zayıf Olduğu İddia Edilen Rivayetlerin Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Öngören, Reşat. "Osmanlılar Döneminde Sema ve Devran Tartışmaları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 25 (Ocak 2010), 123-132.
- Özcan, Hüseyin. "Hacı Bektaş Veli'nin Eserlerinde ve Bektaşî Erkânâmelerinde Dervişin Nitelikleri". *Turkish Studies* 7/1 (2012), 1695-1705.
- Özgen, Mehmet. "Tasavvuf Felsefesinde Zikir Kavramı", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2015), 215-227.
- Öztürk, Eyüp. *Velilik ile Delilik Arasında; İbnu's-Serrâc'ın Gözünden Muvelleh Dervişler*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2. Basım, 2016.
- Paksoy, Kadir. "Hadis Metodolojisinde İdrâc ve Müdrec Hadisler –II". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005), 213-230.
- Şehâvî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân, *el-Mekâsdü'l-Hasene*. Beyrut: Darü'l-Kitabî'l-Arabî, 1405/1975.
- Sobieroj, Florian. "The Mu'tazila and Sufism". çev. Salih Çift. *Islamic Mysticism Contested*. ed. Frederck de Jong - Bernd Radtke. 68-92. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1999.
- Sönmez, Faruk. "Abdülmeçîd Sîvâsî'nin İmâm Ebü Hanîfe'ye İsnad Edilen Nasihat-nâme Tercümesi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Haziran 2022), 119-143.
- Suyuti, Ebü'l-Fadl Celaledin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Ed Dürrül Mensur Fit-Tefsir Bil-Mesur*. 6 Cilt. Beyrut: Dar el-Fikr, 1431/2010.
- Suyuti, Ebü'l-Fadl Celaledin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *El-Cami'us-Sağir Fi Ahadisil-Beşiri'n-Nezir*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye , 6. Edisyon, 1397/1977.
- Şimşek, Halil İbrahim (ed.). *Tasavvuf Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru* İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2020.

- Tatçı, Mustafa (ed.), *Dîvân-ı Hikmet, Hoca Ahmed Yesevî*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2017.
- Tekrurî, Ahmed b. Baba b. Ahmed et-Tekrurî es-Sudânî. *Neylül'İbtihac bi Tatrîzi'd-Dibac*. Libya: Dar Al-Katib, 2000.
- Tenik, Ali - Göktaş, Vahit. *Allah'la Varolmanın Hakikati Zikir*. İstanbul: İlahiyât Yayınları, 2014.
- Tenik, Ali. *Ahmed Kuddusi Hz. Divanı*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2014.
- Uludağ, Süleyman. *Dört Kapı Kırk Eşik: İslâm Toplumlarında Sûfî Gelenekler ve Derviş Tipleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Kültüründe Keramet Anlayışı*. Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları (Ekim 2004), 15-36.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Yıldız, Abdulvahap. "Hz. Eyyûb'un (a.s.) Hastalıklar Karşısındaki Sabrı ve Manevî Hastalıklarımız". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/36 (Temmuz-Aralık 2016), 128-142.

AHMET YESEVİ'NİN HİKMETLERİNDEKİ VAROLUŞ KATEGORİLERİ YORUMUNA YÖNELİMSSEL YAKLAŞIM

INTENTIONAL APPROACH TO THE INTERPRETATION OF EXISTENTIAL CATEGORIES IN THE “KHİKMETS” OF AKHMET YASSAWI

NURSULTAN SARSENBEKOV  

Sorumlu Yazar/Correspondence

AINUR ABDINA 

Öz

Bu makalede, Ahmet Yesevi'nin *Divân-ı Hikmet*'indeki varoluş kategorileri, kavramsal ve fenomenolojik araştırma yöntemleri yardımıyla incelenmektedir. Makalenin amacı, insan doğası, yaşamın anlamı, varlık ve zaman arasındaki ilişki, Yaradan'a olan gerçek sevgi ve yaşam ile ölüm arasındaki ilişki türünden konuları incelemektir. Makalede, insan doğasını tanımlayan varoluşsal nitelikler Ahmet Yesevi'nin bilgeliğinden yararlanılarak analiz edilmiştir. Varoluşçular arasında yer almamasına rağmen, varoluşsal kategoriler Ahmet Yesevi'nin bilgeliğinden açıkça ayırt edilebilir “Bilgelik kitabının” kavramları, varoluşsal krizdeki ruhlar için aşkın soruların cevaplarının bir hazinesidir. “Hikmetlerin” temel amacı dinseldir ve Ahmet Yesevi, varoluşsal kategorileri kullanarak dünya yaratılışı ve insan doğası (varlık) gibi hayati konularda yönelimsel öğütler vermektedir. Varoluşsal kategorilerin yönelimselliğinden bahsettiğimizde, Husserl'in fenomenolojisindeki yönelimselliğin anlayışını kastediyoruz; bu, oryantasyon eylemini, öznenin, diğer bilişsel yapılara dikkat dağıtmadan, yalnızca belirli bir felsefe nesnesinin analizine dahil edilmesi olarak görmektedir. Ahmet Yesevi'nin Hikmetlerinde açıkça ifade edilen, bu sübjektif tecrübe ve tefekkür hareketinin yaşanmasıdır. Günümüzde varoluşçu felsefe, önemli kavramların ve metafizik olguların insan hayatındaki anlamını ve yerini tartışabilecek noktaya gelmiştir. Ahmet Yesevi, yaşam ve ölüm gibi öylesine derin ve hususi varoluşsal kategorilerinden bahsetmiştir. Modern felsefede, bu kavram ve fenomenlere dikkat çeken varoluşçuluktur. Varoluşçuların bakış açısından, yaşam saçma bir durumda bile en yüksek değere sahiptir. Ama yaşam, her zaman ölümle sınırlıdır. Ölümün eşliğindeki yaşam, kayıp ve yaşamın anlamını arama, Ahmet Yesevi'nin yirminci yüzyılın varoluşçuluğundan çok önce gündeme getirdiği konulardır.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Yesevi, Hikmetler, Varoluşsal Motifler, Yönelimsellik, Transandantal Deneyimler.

Abstract

In the article helped by conceptual and phenomenological research methods, existential categories in the “*Diwani Khikmets*” by Akhmet Yassawi are studied. The aim of the article is to analyze human existence problems, the meaning of life, the relationship of being and time, true love for the Creator, and the phenomenon of life and death. Although Akhmet Yassawi does not belong to the existentialists, existential categories can be clearly distinguished in the “*Khikmets*”. The concepts of “*The Book of Wisdom*” are a storehouse of answers to transcendental questions for people in existential crisis. The main purpose of the “*Khikmets*” is religious, and Akhmet Yassawi presents “intentional” advice on vital issues such as world creation and human nature (being), using existential categories. When we talk about the intentional meaning of existential categories, we mean the understanding of intentionality in Husserl's phenomenology, which considers the act of orientation as the inclusion of the subject in the analysis of an exclusively given object of philosophizing without distraction to other cognitive constructs. It is this subjective experience and living of the act of contemplation that is vividly expressed in “*Khikmets*” by Akhmet Yassawi. Akhmet Yassawi talks about such deep and exclusively existential categories as life and death. In modern philosophy, it was existentialism that revived attention to these concepts. From the point of view of existentialists, life, even in a situation of absurdity, is of the highest value. But this is life, always “borderline” with death. Life on the verge of death, loss and the search for the meaning of life are situations that Akhmet Yassawi raised long before the existentialism of the twentieth century.

Keywords: Akhmet Yasawi, “Khikmets”, Existential Motives in Intentionality, Transcendental Experiences.

Giriş

Bir insan için en önemli değer, hayattır. Yaşam, bir insanı oluşturanın tek, mutlak olasılığıdır. İnsan yaşarken, hayatın anlamı hakkında düşüncelerini ve ilkelerini oluşturur. İnsan varlığı ile hayatının özüne yönelik soruları yanıtlama hususunda bilim insanları hatta ruh bilim araştırmacıları çaresiz kalmışlardır. Böyle aşkın sorularla ancak felsefe, özellikle varoluşçuluk akımı uğraşmaktadır. Hayat insana verilmiş bir varlıktır, varlığın özü ise, insanın bu varlığın tüm tezahürlerinde anlam arayışı içinde bilinçli bir hayat yaşamasıdır. Varoluşsal akış bunu önermektedir.

Varoluşçu akım, ahlak meselelerini merkezine alır. Hayat kaidelerini varoluşsal problemlerden hareketle oluşturan toplumlarda insan(lık) sevgisinin yükselmesi ihtimal dâhilindedir. Kamu hayatında ahlaki kaideleri oluşturabilmek çağdaş hayatın küresel problemlerinden biridir. Bu ancak bir ülkenin yahut bir milletin değil, bütün cihan seviyesinde evrensel dünya görüşünü yayan varoluşçuluk sahasıyla doğrudan ilgilidir.

İnsan varlığını oluşturan unsurlar felsefede geniş bir şekilde tartışılmaktadır. Bunlar, insanı oluşturan nitelikleri içerir. Yani ‘hakikat’, ‘insanlık’, ‘vicdan’, ‘utanç’, ‘onur’, ‘teşvik’, ‘sorumluluk’, ‘umut’ ve benzeri şeylerdir. Bunlar, insan yaşamının anlamını netleştiren varoluşsal temalardır. Bunlar, Ahmet Yesevi’nin hikmetinin özü olan, aynı zamanda insanı insan olarak da oluşturan kavramlardır. Yani, yukarıda sayılan varoluşsal unsurlar üzerinden “mükemmel Müslüman” kavramının oluşmasıdır. Varoluş filozoflarının gündelik olana karşı öne çıkardıkları otantiklik arayışı, genel olarak tasavvuf düşüncesinde taklidî olanın aşılması tahkiki olana geçiş fikriyle bir anlamda paraleldir. Gündelik kaygılar arasında varlığın unutulmasına karşı otantik varoluş, iskanlanan varlığı derinlemesine yaşamak, tecrübe etmek anlamına gelir. Taklitten tahkike geçiş sürecinde de ‘kâl’de veya ‘bilgi’ düzeyinde kalan ve henüz içselleştirilmemiş olan, içselleştirilerek ‘hâl’e ve bizzat tecrübeye dönüşür. Hayatın, derinlemesine yaşanması, böylelikle bilişsel bir anlam da taşıyan ‘zevk’e dönüşmesi ve gündelik kaygıların sığılğında unutulmaması yukarıda sıralanan varoluşsal unsurlar sayesinde mümkün olur. Öte taraftan varoluş felsefesi (/felsefeleri) ile genel olarak tasavvufun, özel olarak ise Ahmet Yesevi, düşüncesinin taşıdıkları bu türden paralelliklere rağmen birtakım farklılıkları da taşıdığını belirtmek gerekir.

Büyük Turan bölgesi, dünya bilimine katkıda bulunmuş birçok ünlü ilim ve fikir doğum yeridir. Türk oğulları, yani dinî ve ahlaki ilkelere bağlı olan düşünürler, halkları birbiri ile yaklaştırmış ve onların arasındaki manevî ilişkiyi devam ettirebilmişlerdir. Aslında Ahmet Yesevi, dinî ve ansiklopedik bilgi konusunda uzman, bir mutasavvıftır. Hoca Ahmet ilk önce insanı sevmiş, insanı saymış, insana özel bir sevgiyi ve merhameti salıklayan evrensel ve ahlaki kaideden yana olmuştur. Bu, *Divân-ı Hikmet*’inde açıkça görülmektedir. Hoca Ahmet, her şeyden önce evrensel birer ilke olan sevgi ve saygı çerçevesinde insanlara karşı şefkatli davranmıştır. *Divân-ı Hikmet*’in içeriği bu ilkeyi yüceltir. Yesevi’yi insanlara anlamlı yaşam biçimlerini göstermeye iten de bu aşktır.

Varoluşsal problemler, insanın fitratına ilişkin daha derinden bir fikir edinmemizde bize yardımcı olur. Karakter, insanın içini de dışını da güzelleştiren bir parfüm gibidir. Kazaklar, “yüzü güzel görünen kişiden korkma” derler. Güzel huyun bu yaşama ve sonsuz yaşama katkısı çok büyüktür. Öyleyse, hayatın özünü arayanlar için Ahmet Yesevi’nin “hikmetler”inde bulunan ‘varoluşsal’ temalar çözümlenmeye çalışılacaktır. Burada transandantal deneyim yoluyla “varoluşsal” durumları anlamaya

dönük bir dikkat bulunmaktadır. Öyleyse yaşamın anlamını arayan insanlar için Ahmet Yesevi'nin “hikmetler”indeki varoluşsal hususiyetlerin incelenmesi teklif edilebilir. Husserl'in eserlerini inceleyen bilim adamları:

“Filozofun yönelimsel yaklaşımının içeriğinin iki boyutu ayırt edilir: Bilince içkin olan gerçek deneyimler (hisler) ve amaçlananlar yani bilincin içeriğine dâhil edilen, içkin olmayan, deneyime aşkın olan yönelimsel deneyimler. Nesnel gerçek deneyimlerde “gizli” değildir ve nesnelere ve süreçlerin nesnel dünyası (yani yönelimsel nesnelere), “bilinç akışına” girip özü bulmaya dayalı fenomenolojik bir yöntemle tefekkür sırasında bilinç tarafından nesneleştirilir” (Gagarin, 2015, 42) demiştir.

Aslında varoluşsal durumların yönelimsel deneyimleri, Ahmet Yesevi'nin eserlerine derin bir felsefi anlam kazandıran “Hikmetler”indeki özelliğidir.

Çalışmanın yöntemine gelince insan yaşamının özü ve anlamına dair meseleler hakkında kavramsal ve fenomenolojik analiz yapılmıştır. Varoluşsal fikirleri tartışmak için *hermeneutik* yönetime önem verilmiştir. Hikmetleri felsefi açıdan incelemek insan varlığına ve hayatın özüne ait *gnoseolojik* soruları etraflıca araştırmayı imkân sağlar. Bu kendini tanımaya gayret eden öznel arayışlara metafizik bakımdan yanıt vermenin bir usulüdür. Varoluş kategorilerini araştırma amaçlı fenomenolojik yönün ana yöntemlerinden biri, yönelimsel yaklaşımı gerçekleştirmek için Ahmet Yesevi'nin “*Divân-ı Hikmet*” eserinden faydalanılmıştır.

Varoluşçuluğun ahlaki gücünü ortaya koyan araştırmacılar hümanizmin varoluşçulukla karşılıklı bağlantılarını göstermektedir. M. Heidegger, yönelimselliği hiçlikten bir harekete; K. Jaspers (1991, 376), var olma arzusu ve N. Abbagnano (1998, 43), varoluşun kendisine giden yol olarak anlamıştır. Çalışmada yönelimsellik kavramını Husserl'in yorumu açısından kullanıyoruz. Bununla birlikte bu tür araştırmacılarından S. Kerimbay'ın “*Yesevi Olgusu- Yassauî Olayları. Okuyucunun Otbasy'si*” eserini ayrıca dile getirmek mümkündür. Bu eserde hikmetlerin varoluşçu felsefe perspektifinden dikkat çeken boyutları tartışılarak ahlaki sorunlar etraflıca anlatılmıştır. Ayrıca, Ahmet Yesevi'nin dünya görüşüne ait varoluşsal meseleler üzerinde çalışan bilim adamlarından Mekemtas Mirzahmetoğlu, Mehmet Fuat Köprülü, İbrahim Kalın, Muzaffer Tan ve Dosay Kenjetayev'in eserlerinden istifade edilmiştir.

1. Yesevi Görüşünde “Varlık ve Zaman” Arasındaki İlişki

“Zaman ile mekânı, insan ile evreni metafizik bir bütünlük içinde ele alan Hoca Ahmet Yesevi, zahir ile batinın, mana ile suretin, hüküm ile hikmetin ancak doğru bir ontolojik ve epistemik çerçevede ele alındığı zaman insanı hakikate ve kurtuluşa ulaştırabileceğini söyler” (Kalın, 2017, 2).

Ahmet Yesevi, dünyadaki en yüksek dindarlık biçimini uygulayan Türk sufilerinin ruhani lideridir. Orta Çağ Türk dünyası felsefesinin önemli bir temsilcisi ve Türk dünyasının kültürel hayatını İslam'la uzlaştırmayı başarmış bir tasavvuf padişahıdır. XI-XII. yüzyıllarda Türk topraklarında doğan dehanın hayatının ve eserinin araştırılmasının uzun yıllar yasaklandığı, kendisinin dinî ve tasavvufi konularda tehlikeli görüşlere sahip olduğunun iddia edildiği bilinmektedir. Amacımız, Ahmet Yesevi'nin insan hayatının anlamı hakkındaki düşüncelerine bakmak, varoluşsal yönlerini göstermektir.

Hoca Ahmet Yesevi, “*Divân*”ı ile İslam'ın zayıfladığı bir dönemde hikmetini ilân ederek İslam dünyasını diriltmiş ve Türk dünyasına sunmuştur. İnsan varlığının

oluşumunda dinin rolü özeldir. Çünkü dinî normlar sayesinde kişi yaptığı kötülüklerden kurtulur. Kalbinde iman olan, cehaletin düşmanıdır. Dinsiz insan “kibr”e yenik düşer. Ahmet Yesevi, bu konuları ahlaki standartlar üzerinden tartışır ve insanlara çıkış yolları önerir. Yani, varoluşçuluk prensibine yönelik manevi arınma, insan ruhu bilimi, öz varlığına ve mükemmelliğine odaklanan vicdan bilimidir.

İslam’ın Orta Asya ve Kazakistan’da yaygın bir kolu olan tasavvuf, Hoca Ahmet Yesevi adıyla yakından ilişkilidir.

“Tasavvuf, İslam’ın ruhu ve özüdür, bilincin büyümesinin, ruhun arınmasının, vicdanın uyanmasının, manevi olgunluğun bir işaretidir. Dürüstlük, arlı olmak, Allah’ı sevmek ve insan sevmektir”.

Yesevi bunu başaran düşünürlerden birisidir.

“Kendisi tasavvufun en üst mertebesine ulaşmakla kalmamış, başkalarını da ulaştırmaya çalışmış ve bu amaçla meşhur “*Divân-ı Hikmet*” kitabını yazmıştır. “*Hikmet Kitabı*” olarak anılan bu eseri, Arapça ve Farsça olarak *Kur’an* ve İslam’ın esaslarını Türk halklarına tanıtan bir eser olarak görmek yeterli değildir. Yesevi’nin amacı bunun ötesinde veya derindedir: İnsana insani sorumluluklarını açıklamak, onun hayattaki amacını belirlemek, kalbini ve ruhunu uyandırmaktır” (Nuryшева, 2002, 53).

Varoluşsal niteliklerinin en yüksek kategorilerinden biri varlıktır. Varlık, insanoğlunu oluşturan ‘anlam’dır. Vicdan, utanç gibi iyi özelliklerin bulunması da insanın varlığı ve anlamıdır. M. Heidegger’e göre, ‘utanç’, ‘varlığın’ ve ‘anlamın’ çağrısıdır. Ancak ‘varlığın’ ve ‘anlamın’ kalıplaşması doğrudan ‘zamana’ bağlıdır. Zamanın üç aşamasında: - geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanın ilişkisinde - insan kendini oluşturmanın çeşitli aşamalarından geçer. Bu diyalektik bir yasadır. Yesevi’ye göre analiz edildiğinde:

*“Yedi yaşta Arslan Baba ’m arayıp buldu;
Her sırrı görüp perde ile sarıp kapadı;
Allah’a hamd olsun, gördüm’ dedi, izimi öptü;
O nedenle altmış üçte girdim yere,*

*Yaşım yetti yirmiye, geçtim makâm
Allah’a hamd olsun, pîr hizmetini tam eyledim
Dünyadaki kurt ve kuşlar eyledi selâm
O nedenle Hakk’a yakın oldum ben işte”* (*Divân-ı Hikmet*, 3)

öz varlığının oluşumunun doğrudan zaman kanallarıyla ilgili olduğunu belirtir.

“Varoluşun” (mevcudiyet-yazar) varoluşsal-ontolojik yapısı doğrudan zamana bağlıdır. Bu nedenle, varlık ufku olarak zaman, farklı modlarda belirleyici bir rol oynar.

Herhangi bir yaşamda olduğu gibi, insan varlığı ‘zaman’da gerçekleşir. Ayrıca ‘zaman’, bir nesnenin gelişimindeki aşamaları işaretlemenize olanak tanır; örneğin, çocukluk-yetişkinlik-ergenlik, yetişkinlik-yaşlılık-ölüm bu aşamaların kendi zaman çerçeveleri vardır. Zaman, tüm varoluş, değişim ve gelişim süreçlerinin özelliklerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Zaman hiçbir şey üretmese de tüm ilişkiler ‘zaman’ içindedir (Nugman-Shaimukhanova, 2008, 93).

Ahmet Yesevi 6. hikmette zaman ve kendi varlığının uymadığına yakınır:

*“Elli yaşta ‘Yiğidim’ dedim, amelim zayıf;
Kan dökmedim gözlerimden, bağırum ezip;
Neşim için yürür idim, it gibi gezip,
Zâtu ulu Rabbim, sığınıp geldim sana” (Divân-ı Hikmet, 6).*

Anlam, yaşadıkdan sonra oluşur. İnsan, yaşamı boyunca bir anlam yaratır ve anlar. Ahmet Yesevi’de yaşamının son yıllarında yaşam “özünü” kavradığını böylece anlatmaktadır. Örneğin, önde gelen varoluşçu M. Heidegger “*Varlık ve Zaman*” adlı çalışmasında insan doğasının ‘zamana’ doğrudan bağımlılığını bir kez daha gösterir: “*Dasein*” kavramının anlamı da bunu ima eder. M. Heidegger’in dünya görüşündeki insan varlığının şu anda görülmesini ve canlılığını yansıtan “*Dasein*” kavramı, doğa ve zamanın diyalektik bağlantısını göstererek, birbirine bağımlılığını da kanıtlamaktadır (Heidegger, 2003, 264). Bu, Kazak dünya görüşündeki “var ol!” kavramıyla aynıdır. Dolayısıyla insanın, kendisine verilen zamanın değerinin ve onun ölçülemez armağanının zamanında farkına varması, insan doğasının oluşması için bir ön koşuldur. Yani “var olması”. Bu da insanın tüm gücüyle elinden gelenin en iyisini yapması anlamına gelir. Daima “var ol!” anlayışını günlük dua dilek olarak kullanmayı uygun gören bilgin Kazak şöyle der: “Olursan ateş gibi ol!”, “Demiri kızgınken vur!” veya “Düşersen nardan düş!” diye cesur olmayı önerir. Kazak şairi ve filozofu Şakarım (Kudaiberdiuly, 2008, 383) şöyle demiştir:

*“Tekrar dönüp kavime gelmezsin,
Var olanı, emeğini yaşarken vermelisin”,*

diye zamanın ve hayatın bir defaya mahsus verilmesini, insanın onu kendi varlığını oluşturmak ve ispat etmek için elinden geldiğince kullanmasını, zamana müdahale etmemesini tembih eder. İnsan hayatı ölçülüdür, geçicidir.

Sufilere göre, “Kâmil insan, Allah ile birliğini tam olarak idrak etmiş, yani Allah’ın huyunu ve suretini kabul etmiş ve bütün ona katılmış kimsedir” (Nısanbayev, 1998, 32). Mükemmellik mertebesine ulaşmak kolay değildir, ancak tüm insanların olgunlaşma fırsatı vardır. Erişim kişiye bağlıdır. Ve en olgun, mutlak mükemmel insan olan Peygamber Muhammed’in hayatını ve öğretilerini Hoca Ahmet örnek alarak izlemiş, onun davranışlarını tekrarlamış ve başkalarına aktarmıştır. Kâmil insan olmanın yolu, tasavvuf, Allah’tan başkasını tanımamak, dünyayı, evlatları ve şehveti terk ederek takvanın yolundan gitmektir. Bunun için her şeyden önce kalbi uyandırmak, Allah’ı sevmek, ona karşı sevgi yaratmak gerekir ve bunun temelinde Allah’a olan inanç mevcuttur.

Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevi’nin hikmeti de bu hikmetler yolculuğunun nadide duraklarından biridir. Onun hikmet mirasını hatırlamak, giderek karanlıklara ve zulme boğulan dünyamızda elbette yolumuzu aydınlatacak ve hakikat nurunun daha fazla insana ulaşmasına imkân sağlayacaktır (Kalın, 2017, 12).

İnsan yaşamının anlamı hakkındaki Eski Yunanlılardan günümüzdeki varoluşçuluk akımlarına kadar insanı rahatsız eden sorulara Ahmet Yesevi kendi yaşamı ve ilmi aracılığıyla şöyle cevap vermiştir.

1.1. Allah’a Olan Sevginin Öznitelikleri

Aşk, varoluşun gerçeğidir, yaşamın anlamında belirleyici faktördür. ‘Varlığın gerçeği’, ‘mutlak’ gerçektir.

Yesevi, Allah'a âşık olmadan önce Allah'ın yoluna girmenin yollarını önerir:

*“Zâhir ilmini okuyarak, hâl ilmine ulaşarak,
Yokluk içine batarak varlıklardan alınız.
Yırtıp şefkat perdesini, dileyip cemâl vadesini,
Açıp gönül gözünü müşâhede eyleyiniz” (Divân-ı Hikmet, 91).*

Bu nedenle, gerçek aşk için gerekli nitelikler vardır. Bunlar, âşık olmayı tamamlayan varoluşsal unsurlardır. Bu, bir yandan Kazak halkının yaşam felsefesidir. Çünkü kişinin karakterini düzeltmeden Tanrı'ya âşık olmasının imkânsız olduğunu 88. ve 217. hikmetlerinde kanıtlamaktadır:

*“Cemâlini talep eyleseniz ey zakirler,
Cândan geçip halka içinde görün cemâl,
Şevkin ile Allah deyip, doğruya dönüp,
Gece uykusunu harâm eyleyip olun uykusuz.*

*Nefsin senin, bakıp dursan, neler demez;
Ağlasan Allah'a doğru boyun bükmez
Ele alsan, yaban kuşu gibi ele konmaz;
Ele alıp gece uykusunu, eyle uykusuz.*

*Nefs yoluna giren kişi rezil olur,
Yoldan çıkıp, kayıp, tozup günâhkâr olur,
Yatsa, kalksa şeytân ile yoldaş olur,
Nefsi tep, nefsi tep, ey kötülükler işleyen” (Divân-ı Hikmet, 88).*

*“Halka içine cimri girse, sohbet olmaz,
Zâkir kullar zikrederek feyz alamaz,
O sohbetden erenlerin kokusu gelmez,
Zâkirlerin ömrü zâyi geçer imiş” (Divân-ı Hikmet, 217).*

Yesevi, dinî ve tasavvufî irfanıyla mutlak ahlaki faziletleri, eşitliği, adaleti ve iyiliği savunmuş, Karahanlı Devleti'nin ve onun üst düzey yöneticilerinin yozlaşmasını eleştirmiştir. Bu tür hareketler, mistisizm yaftasıyla küçümsenseler de, insanların büyük çoğunluğunun arzularını, taleplerini ve niteliksel anlamda çıkarlarını ifade ettikleri için ilericidir. Çünkü birçok insanın iradesini, isteklerini ve ihtiyaçlarını göstermiştir (Kenjetay, 2003, 221).

Akıl, yönlendirici güçtür. Türk-Müslüman düşünürlerin zihinlerinde yaygın olan ve “akıl - ilim – kalp” birlikteliği içerisinde yer alan fazilet öğretisinin en basit özelliklerinden biri de Yesevi irfanında bulunmaktadır. Türk-Müslüman düşünürlerinin, gönülleri akıl ve ilim birliğine götürmesinin nesnel sebebinin takip edersek, İslami değerlere yaklaşıyoruz (Abdigaliev, 2021, 13).

Büyük Kazak şairi ve filozofu Abay Kunanbayev'in 38. *Kara Sözü*'ne bakarsak, bunu şöyle tartışır:

“Belki adalet bütün iyiliklerin anasıdır. İnsaf, hayâ bu adaletten doğar. Onun için adalet insanın gönlünden gelir. O kendi gönlünde halk benimle beraberdir o adalet bütün iyiliklerin başı değil midir? Şimdi zinhar adaletten ayrılmayın, eğer ayrılırsanız iman da insanlık da gider. Şimdi bizim başta tarif ettiğimiz gibi Allah ilim sahibi, adaletli, merhametli,

kudretlidir. Sen de bu ilim, merhamet, adalet gibi sıfatlarla kendini sıfatlandırmayı kendine şiar kıl. Hem Müslüman hem de insan olursun. İyi insan olmak üç şeyle olur: Doğruluk, samimiyet, akıl. Bunların içinden doğruluk adaleti, samimiyet şefaati, akıl da bilgiyi doğurur. Bunlar her adamın üzerine Allah tarafından yüklenmiştir ama onu yükseltmek güzelleştirmek kendi başına kemale erdirmek istiyorsan, halis niyetle arar ve uğraşırsan olur. Yoksa olmaz. Bu söylenen üç özelliğin sahipleri önce peygamberler, onlardan sonra veliler, onlardan sonra hikmet sahibi olanlar, en son da kâmil Müslümanlardır. Bu üç türlü niyet Allah'ı takip eder, kendini kul sayan, bu niyetlere aşk olmayı, tutmayı peygamberler öğretti, veliler okudu, aşk oldu. Fakat ahiretteki faydasını gözettiler. Sevgileri o hale geldi, dünyaya ait faydaları unuttu, belki de onu hesaba almadılar”.

Abay Kunanbayev'e göre, yalnızca ahlaki normları zihinsel olarak bir yaşam biçimine dönüştüren kişi “insan-ı kâmil” olarak kabul edilebilir. Yesevi dünyasındaki “mükemmel Müslüman” ile Abay'ın “insan-ı kâmil” kavramlarının paralellliğini bir kez daha görebiliriz (Ayan, 2017, 101).

Allah'ın zâtı, insanoğlu için transandantal bir fenomen ve herhangi bir ampirik yönetime tabi olmayan en üstün değerdir. Ancak, Allah'ın kudretini tanımayı hedefleyen Ahmet Yesevi, 50. Hikmette şöyle söyler:

*“Muhabbetin bahçesine bülbül gibi,
Seherlerde feryâd edip konasım gelir,
O vakitte Allah'ımın cemâlini,
Mânâ gözü ile açıkça göresim gelir” (Divân-ı Hikmet, 50)*

diye, Allah'ın yüzünü görmek için acele eder. Bu, Allah'ın zatını tanıma arzusudur. Tanrı'nın mahiyetini tanımak, en yüksek varlığın ustalığını tanımaya çalışmak demektir, Allah'ın suretini öğrenmek için, yaratılışın başlangıcını bencillik etmeden, hiçbir karşılık beklemeden sevmeyi, ona yakın olmayı, onun gözüne âşık olmayı teklif eder:

*“Muhabbetin şevki ile yâr iste,
Oruç, namâz Rabb'imın farzı olur,
Mahşer yerinde adâleti ile sorar olsa,
Âşıkların bir Allah'a arzı olur.*

*Âşıkların yaş yerine kanı akar,
Melekler her taraftan nûrlar yakar,
Gâfil olsa, 'Hâzır ol' deyip kendi bakar;
Gerçek âşıklar bu dünyânın süsü olur” (Divân-ı Hikmet, 100).*

Yine 233. Hikmette ise:

*“Didârını talep eyleyip, yola girsem,
Mahşer günü didârını görür müyüm?
Feryad edip, gözyaşımı saçsam,
Can verirken didâr görüp ölür müyüm?”*

*İyilerin sohbetinde cefâ çeksem,
Yaşım akıp, Hakk'a bakıp, gözüm diksem,
Namaz okuyup, riyâzette dizim büksem,
Ey mü'minler, Hakk'a yakın olur muyum?” (Divân-ı Hikmet, 233).*

Ve 238. Hikmette

*“Muhabbetin deryâsından gevher derdim,
Akşam, geceler başım ile kâim durdum,
Bihamdillah, mihnet çekip, didâr gördüm,
Allah deyip didârını gördüm işte” (Divân-ı Hikmet, 238).*

diye, Allah'ın varlığına sonsuz sevgiyi ve kâmil Müslümanlığın değerlerini belirler. Adnan Ömerustaoglu (Ömerustaoglu, 2016, 74), Yesevi'nin dünya görüşündeki felsefi fikirleri hakkında şunları ifade eder:

“Yesevi düşüncesinde nefsin eğitimi çok önceden bir yerde tutuldu. Kamil insan benliğini yenen insandır. Benliği yenmek, onu terbiye etmek çok zor ve sabır gerektiren bir süreçtir. Elde edilen her güzellik bir çabanın, emeğin ürünüdür”.

Hoca Ahmet Yesevi'ye göre nefse hâkim olan ve Allah'ı seven insan, ruhen arınır. Böylece hayatın yoğun sorunlarını aşarak ahlak, kanaat, dürüstlük, iyilik gibi ahlaki nitelikler kazanır. Ancak o zaman şeriatın ve öğretilerin aşamalarından geçerek hakka, Allah'a ulaşabilecektir. Şeriat, Allah'ı sevmenin bilgisidir. Tarikat ise, kişinin bu bilgiyi gerçekleştirme eylemidir. Gerçeğe ulaşmak zordur ama onun için çabalamak, nefse hâkim olmak, Allah'a sevgi ve imanı tesis etmek her Müslüman'ın görevidir (Nurysheva, 2002, 76). Avrupalı varoluşçuların dünya görüşlerine dayanarak, temel fikrin, insanın kendine bakarak hayatın anlamını bulma arzusu olduğu sonucuna varılabilir. Hoca Ahmet Yesevi'nin 207. Hikmetine dikkat edersek, en önemli amacın, “kâmil insan”ın oluşum yollarını önermek olduğunu anlayabiliriz. Yesevi'nin dünya görüşünde “kâmil insan” kavramının hayata geçirilmesi için temel görevlerin yerine getirilmesi gerekmektedir. Yani 207. Hikmette,

- Şeriat (Teori);
- Tarikat (Deneyim);
- Marifet (Ruhunu güçlendirerek, insanın Allah'ı gerçek sevgiyle tanıma arzusu);
- Hakikat (Yaratıcının özünü görmek)”.

Bu basamaklara hâkim olduktan sonra insan, nefsinin üstesinden gelecek, ruhunu güçlendirecek ve “kâmil âdem” unvanına ulaşacaktır. Şeriatın yerine getirilmesi ile imanın güçlenmesi, ‘namaz kılmak’ ya da ‘sadaka vermek’; tarikat aşamasında ‘şükür etme’, ‘zikir etme’, ‘korku ve umut’, ‘nefsinden arınmak’ buna dayanmak yarına bakmak. Bizce, marifetin koşulları: ‘Abdestin alınması’ ile ‘huzur’, ‘içten oruç tutma’, ‘yeni bilgi edinme’, ‘dünyadan vazgeçme’, ‘ahiretin tefekkürü’, ‘Allah'ın farkındalığı’ gibi varoluşsal deneyimler yaşanır. Sonuç olarak, gerçek ‘teslimiyet’, ‘iyiliğin ve kötülüğün bilgisi’, ‘kanaat’, ‘şeriatın, tarikatın ve hakikatın bilgisi ve yerine getirilmesi’, ‘açık gönüllülük’ gibi niteliklere hâkim olarak hakikat temsilcileriyle tanışma fırsatı açılır. Yesevi'nin iliminde insan hayatının anlamını ortaya koyan “kâmil insan” fikri budur. Bunun nedeni, insanın Allah'a varoluşsal ilişkisinin bir sonucu olarak, insan kendisinin en yüksek bilinçli varlık olduğunu hisseder.

Hoca Ahmet Yesevi, halkın millî âdetlerini ve dinini birleştirmeyi başarmıştır. Kişiliğinin itibarı ve öğretilerinin gücünden dolayı bütün Türk halkı Baba yolunu hatırlar. İnsanlar her zaman onun türbesinin başında *Kur'an* okumuş ve türbesini ziyaret etmişlerdir. İslam'a bürünen yabancı akımlar Yesevi'nin ilmini de türbesini de yok edip, onu yeryüzünden silmek istemişlerdir. Çünkü Yesevi varken kendilerinin

kötü niyetlerini gerçekleştiremeyeceklerini iyi bilirler. Onlar Kazakların zihnini zehirleyip, millet olarak onları yok edemezler (Myrzakhmetuly, 2016, 2).

Herhangi bir varlık fenomeni, ancak sonsuz sevgi olduğunda ortaya çıkacaktır. Sadece sonsuz sevgi sayesinde nesnelerin içsel anlamını öğrenebiliriz. Bu epistemolojinin bir gereğidir. Dolayısıyla konu dinî ilimlere geldiğinde Yesevi, şüpheciliği ortadan kaldıran manevi bir öğretmendir.

Ve Ahmet Yesevi 100. Hikmette şöyle vaaz veriyor:

*“Ateşe koysa, ateşten yanmaz âşık kişi;
Yer ve göğü bostân kılar akan yaşı;
Allah dese, şüphesiz parlar içi-dışı;
Yakılmak-yanmak Âşıklara adet olur”*,

diye, Allah’a olan sevginin en yüksek biçimini sunar.

1.2. Yaşam ve Ölüm Fenomeni

Ahmet Yesevi'nin ilminde yaşam ve ölüm olgusunun özel bir anlamı vardır. Nefis kötülüğün kaynağıdır, ruh iyiliğin kaynağıdır. Nefis ve ruh bir arada var olamaz. Bir kılıfa iki bıçağın sığmaması gibi. Ruhun varlığı, nefisten kurtulma görevidir. Hayatın özü, ruhun bütünlüğünde, zihnin aynasının saflığındadır. Ahmet Yesevi, Hak dışındaki tüm dünyalardan vazgeçilmesini ve böylece gerçek hayatın anlamının idrak edilmesini ister. Ona göre gerçek hayatın özü, ruhun üstünlüğündedir. Ruh galip gelirse, insan hayatın anlamını anlayabilir. Sonsuzluğun özünü elde etme fırsatına sahip olabilir. Ve nefisle hareket edenler için hayatın bir anlamı yoktur. Sadece geçici olarak iğindir.

Akl, imanın koruyucusudur. Akıllı başında ve imanı kuvvetli olan kimse, hiçbir kötülüğe, hıyanete ve zulme başvurmaz. Bir insanı kabalık ve baştan çıkarma dünyasından ancak akıl ve inanç ayırabilir. Bu nedenle hikmetin muhtevası, ahlakın, hikmetin, adaletin, dürüstlüğün, tek kelimeyle ahlakın özüdür.

Ayet-i Kerimelerde ‘dünya hayatının bir oyun ve eğlenceden ibaret olduğu’ kayıtlıdır. Dünya, insanlar arasında bir oyun, eğlence, süs ve bir anlamda yarıştan ibarettir. Bu bakımdan oyunda fazla oyalanmamak veya oyunda, eğlencede ömrü harcamamak gereklidir (Ay, 2020, 281).

Bilge düşünür, Allah'ın hakikatine ulaşmak için gönüllü olarak hayattan vazgeçer, hayatını bir kereden fazla feda eder ve yaşam ile ölüm arasındaki sonsuz çatışmayı kendi başına çözer. Yesevi, eski Yunanlılardan günümüze kadar varoluş akımlarını ilgilendiren insan yaşamının özüne ilişkin soruları, yaşamı ve öğretileri aracılığıyla yanıtlamıştır.

Varoluş kavramının anlamını ortaya çıkaran olgu ölümdür. Ölüm olgusunu keşfederek hayatın ‘anlamı’ kavramına sahip olabiliriz.

Ölüm fenomeni nerede? Kişi ancak ölüm gerçekleştiğinde yaşamın anlamı hakkında düşünmeye başlar. Sevilen biri öldüğünde, iki dünyayı birbirine bağlayan ölüm olgusunu yaşar. Korku, kişinin kendi hayatı için bir sorumluluk duygusu yaratır. Hayatın ve ölümün tam ortasında olduğunu fark eden kişi, “sınır durumu” yaşar. Hayatını analiz edebilecek, iyi ve kötüyü ayırt edebilecektir. Öyleyse ölüm hayatın anlamını açıklamanın bir yoludur. Çünkü her şeyin değerini açıklayan, “yok”tur. Yok

aracılığıyla “var”ın değerini anlamak doğal bir yasadır. İnsan için şu anda yaşadığı dünyası “yaşam”, “var” ise, “ölüm”, “yok”tur. Yani “ölüm” “yok” olarak “yaşam”ı “var”ı anlatır. Ancak Yesevi hikmetiyle, hayatın anlamını sadece “ölüm” “yok” aracılığıyla değil, “hayat” içinde de yani “var” iken anlamamız için bizi teşvik eder.

Örneğin 26. Hikmette:

*“Bir gün olup ecel vakti yakın yetse,
Sana bana asıl vatan hükmünü söylese,
Ölmeden kalıp cân acısının zehrini tatsa,
Ne yüz ile Hazreti’ne varayım ben işte.” (Divân-ı Hikmet, 26)*

Veya 28. Hikmette:

*“Ömrüm sona erdiğinde ne eylerim Allah’ım;
Cân alıcı geldiğinde ne eylerim Allah’ım?
Cân vermenin vehminden, Azrâil’in zahmetinden,
Şefkat olmasa senden, ne eylerim Allah’ım?*

*Cân vermek işi zor, kolay eyle yâ Cebbâr,
Senden başka yok gâm gideren, ne eylerim Allah’ım?
Cânım ayrı olduğunda, bedenim burada kaldığında,
Sal üzere aldığında ne eylerim Allah’ım?” (Divân-ı Hikmet, 28)*

diye ölüme önceden hazırlanır. Sonra 10’cu Hikmette özetler:

*“Yer üstünde ölmeden önce diri öldüm,
Altmış üç yaşta sünnet dedi iştîp bildim,
Yer altında cânım ile kulluk eyledim,
İştîp okuyup yere girdi Kul Hoca Ahmet” (Divân-ı Hikmet, 10).*

Başkalarının ölümü daha dramatik olabilir. Varoluşun sonu “nesnel olarak” mevcuttur. Varoluş, olaylarda başkalarıyla birlikteyken bile ölümü deneyimlemeye muktedirdir. Ölümün “nesnel” sunumu, “varoluşun” bütünlüğünü ve ontolojisini tanımlamamızı sağlar (Heidegger, 2003, 503).

102. Hikmette:

*“Ömrün sonunda olacaktır bir gün tamâm,
Bu iş ile gitsen eğer selâm ‘yurdu’,
Helâli bırakıp yemiş olsan dâimâ harâm,
Azâbını gidip orada çekmek gerek.*

*Kul Hoca Ahmet tevbe eyle ölmeden önce,
Al yanağın kabirde yatıp solmadan önce,
Yılan-çıyan kabrin içine dolmadan önce,
Kazâ kalsa râzı olup durmak gerek” (Divân-ı Hikmet, 102)*

diye ölüm acısını hafifletme biçimleri sunar.

Varoluşsal tema çerçevesinde kendi düşüncelerini yazan Kazakistanlı bilimadamı Sanjar Kerimbay, ölüm olgusunu şöyle açıklamaktadır: “Varoluşçular, ‘ölüm’ faktörünü olumlu bir ışıkta görürler. Onunla yüzleşmek insanı güçlendirir. Sonuç olarak, birey bireyselleşir, akılsız kalabalıktan ayrılır” (Kerimbay vd. 2021, 170).

Hoca Ahmet Yesevi, İslam tasavvufunun ayrılmaz bir parçasıdır. Bu yolun ana ilkeleri şunlardır: Öğrencinin öğretmenine saygısı, adalet ve mükemmellik, Allah'ın tanınması, cömertlik, inanç ve tefekkür (Kenzhetayev-Tan, 2020, 347).

Yesevi'nin dünya görüşünde ölüm korkusu yoktur. Aksine, 'hayatın anlamı'nı anlayarak ölümlle yüzleşmeye hazır olunması açıktır. Çünkü Türk görüşünde 'ölüm' yoktur. Aksine aslına "döndü" söylenmektedir. Fani ve baki arasındaki "yaşam" yolu, "iki dünyada da şöhret kazanın" nimetinin özü budur. Bu, Türk dünyasının geleneklerinden türeyen metafizik bir ilkenin sonucudur. Baba'nın konumu ayrıca aşağıdakileri ima eder:

*"Ey müminler bu dünyânın sonu yok,
Doğru bilersen aslâ bunun yalanı yok,
Kim bilmese vallahi onun imânı yok,
İşitip okuyup yere girdi Kul Hoca Ahmet" (Divân-ı Hikmet, 10).*

Yaradan insanoğluna iyilik ve kötülük, hayırseverlik ve cahillik gibi hareketleri, iyi ile kötüyü ayırtedebilen bir beceri kazandırmıştır. Yaradandan inen kutsal kitaplarla evrensel derecede rehberlik edebilen öncü şahsiyetlerin kaidelerini örnek almak insanı ahlaki hareketlere sürükler. Bu, insanın kendisini insan olarak korumanın, hayatın özünü idrak ederek ölümden korkmamanın tek yoludur.

Sonuç

Ahmet Yesevi'nin hikmetlerinin özü de buna işaret etmektedir. Çalışmadaki Ahmet Yesevi, Hikmetlerinde transandantal deneyim yoluyla insanın dünyaya karşı olan açıklığını açıkça göstermektedir. Ahmet Yesevi'nin hikmetlerinde varoluş kategorilerinin yorumlanmasındaki yönelimsel yaklaşımı dikkate alarak aşağıdaki sonuçlara buluşuruz:

Öncelikle varoluş kategorilerinin derin felsefi özünü anlamak için Ahmet Yesevi'nin hikmetlerinde de olduğu gibi yönelimsel yaklaşımı kullanmak gerekmektedir.

İkinci olarak varoluşsal durumların yönelimsel deneyimi, varlıkların keşfedilmesine katkıda bulunmaktadır.

Üçüncü olarak transandantal deneyimler, insanın doğal bir özelliği ve bütünlüğü ilkesi olarak açıklık yoluyla ortaya çıkabilir.

Çalışmaya konu olan Ahmet Yesevi'nin hikmetinin dinî-varoluş güdüsünü (özünü) tartışırken, hikmetin faydaları hakkında şu sonuçlara geldik:

- Hikmetlerde rastlanan varoluşçuluk kategorilerini iyi bir şekilde uygulayan bir toplumda insan(lık) sevgisi hâkim olur;
- Yesevi'nin hikmetleri varoluşsal buhranları önleme usulüdür;
- "Kâmil Müslüman" Yaradana gerçekten âşık olma sayesinde meydana gelir;
- İnsan varlığı hakkındaki sorulara dinî-varoluşçu cevaplar almanın bir yolu.

Hoca Ahmet Yesevi'nin türbesi, uzun zamandan bu yana Türkistan'ın mimarî mirasını canlandıran bir eserdir. Yine de bu türbe, sadece mimarî medeniyetin değil, Türk ülkelerinin bir araya geldiği bir manevî yerdir. Onun önemi gün geçtikçe artmaktadır. Evrensel düşüncüyü yayan Ahmet Yesevi "hikmetlerinin" varoluşsal özünü bir hayat ilkesine dönüştürebilmek gelecek nesillere kalmıştır! Düşünürün sözüyle özetlersek:

“Benim hikmetlerim Hakk’ın övgüsü
 Muhabbet ehlinin derdinin devâsı.
 Benim hikmetlerim şeker ve baldır
 Bütün sözler içinde paha biçilmezdir” (Divân-ı Hikmet: Münacat).

Ahlakın altın direği, varoluşçuluğun tartışılmaz kategorileridir. İnsan doğasını şekillendiren faktörler olarak Ahmet Yesevi’nin hikmetlerindeki varoluş niteliklerini modern dünya görüşüne uygun yaparak yaşam ile ilgili meselelerin cevabı olarak yerinde kullanmak mantıklıdır.

Kaynaklar/References

- Abbagnano, Nikolo. *Varoluşun yapısı. Varoluşçuluğa giriş. Pozitif Varoluşçuluk*. İtalyanca çeviri: A.L. Zorin. St. Petersburg: Aleteia, 1998.
- Abdgalieva, Laura. “İzgilik filofosyalıq uğım retinde”, *Al Farabi* 73 (Mart 2021), 43-59.
- Ay, Alper. *Divân-i Hikmet’te Manevî Ayet İktibasları*. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2020.
- Ayan, Ekrem. *Bir Devrin Aynası Abay Kunanbay ve Kara Sözler*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2017.
- Gagarin, Anatolii. “Kontseptsiya İntentsiyonalnosti v Ekzistentsiyalnoy Filofosfiyi”. *Manuskript* 62 (Aralık 2015), 39-42.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Almanca çeviri: V.V. Bibikhin. Kharkov: Folio. 2003.
- Jaspers, Karl. *Tarihin Anlamı ve Amacı*. Moskova: Siyasi Yayınevi, 1991.
- Kalın, İbrahim. “Hoca Ahmet Yesevi, Hüküm ve Hikmet”. *Bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 80 (Kış 2017), 1-15.
- Kenjetay, Dosay. *Hoca Ahmet Yesevi’nin Düşünce Sistemi*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Yayınları, 2003.
- Kenzhetayev Dosay-Tan Muzaffer. “Tarihi Marksist Diyalektik Karşısında Yesevi Kültürü”. *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 95. (Eylül 2020), 335-347.
- Kerimbay, Sanzhar. *Yassauı Olayları. Okuyucunun Otbasy’si*. 2-Basylym. Almatı: Otbaşı Chrestomatiyası, 2021.
- Kudaiberdiuly, Şakarım. “Qazhıma Oiyum, Qazhıma”. *Üç Tomdık Zhinaq*, Almatı: Abay Halıkaralık Klubu, 2008.
- Myrzakhmetuly, “Mekemtas. Mangilik Shamshyrak: Yassauı ilimi men Abay Zholy”. Erişim 06 Eylül 2016. <https://kozhalar.kz/20162887-mangilik-shamshyra-q-yassauı-ilimi-men-abaj-zholy>
- Nısanbayev, Abdimalik. “Diuanı Hikmet Danaly, Kazynasy”. *Hakikat* 7 (Temmuz 1998), 16.
- Nugman, G. Bakhredde – Shaimukhanova, Saule. *Göçebe Medeniyet Tarihinde Kazakistan: Ders Kitabı*. Yarar. Karaganda Devlet Teknik Üniversitesi. Karaganda: KSTU yayınevi, 2008.
- Nurışeva, Zh. Gulzhıhan. *Adam Omiri Mani Maselesinin Qazaq Filofosfiasyndagy Korınisi (Kazak Felsefesinde İnsan Hayatının Özünün Sorununun Yansıması)*. Almatı: Al Farabi Atındağı Kazak Ulttık Universiteti, Filofosfiya Jane Sayası Ğılımdar Fakülteti, Doktora tezi, 2002.
- Ömerustaoğlu, Adnan. “Ahmet Yesevi Felsefesi”. *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevi Uluslararası Sempozyumu (26-28 Eylül 2016)* Editörler: Ömer Kul, Ümran Yaman, Emine Temel, Filiz Ferhatoğlu, Seda Aksüt Çobanoğlu, Emre Kurban, Cezmi Bayram, C.1/ 68-81. İstanbul, 2016.
- Tatçı, Mustafa. *Yesevi, Ahmet Divan-ı Hikmet*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2017.

MÜBAHAT TÜRKER KÜYEL VE TÜRK-İSLAM DÜŞÜNÇESİNE KATKILARI

MUBAHAT TURKER KUYEL AND HER CONTRIBUTIONS TO THE TURKISH- ISLAMIC THOUGHT

MEHMET DUGAN  

Sorumlu Yazar/Correspondence

ALİ KÜRŞAT TURGUT  

Öz

Bu çalışma Türkiye Cumhuriyeti'nde felsefe alanında akademik çalışmalar yapan ilk felsefecilerden biri olan Mübahat Türker Küyel'i özetle tanıtp onun Türk-İslam düşünce tarihine katkılarını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Mübahat Türker Küyel de bu dönemde yetişmiş olup Türkiye'de felsefe alanında önemli katkılar sağlamıştır. Bu araştırmanın yapılma amacına dair temel nedenlerden biri Küyel hakkında yapılan çalışmaların yok denilecek kadar az olmasıdır. Az sayıdaki bu çalışmalara örnek olarak onun hayatı, eserleri ve temel görüşleri üzerine hazırlanan bir yüksek lisans tezi verilebilir. Buna ek olarak Küyel hakkında yazılan birkaç önemli kitap bölümü de mevcuttur. Bizim çalışmamız Küyel'in hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verdikten sonra onun özellikle Türk ve İslam düşüncesine katkılarını eserleri üzerinden tespit etme yönüyle diğer çalışmalardan farklılık göstermektedir. Küyel'in eserleri dikkatle incelendiğinde onun Fârâbî, Harezmi, Beyrûnî ve İbn Sînâ gibi Türk filozofları üzerinde çeşitli müstakil çalışmaları bulunduğu görülecektir. Onun İslam felsefesinin önemli meselelerini kapsayan *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* adlı doktora tezi halen önemi korumaktadır. Özellikle Fârâbî hakkındaki yaptığı çeviri ve neşirleri ile beraber Küyel'in Türkiye'de yapılan İslam felsefesi çalışmaları açısından oldukça önemli yerde durduğunu söylemek gerekmektedir. Bunların yanı sıra o gerek Bilge Kağan ve Tonyukuk gibi İslam öncesi Türk devlet adamlarının gerekse Yusuf Has Hacip, Ahmet Yesevî ve Yunus Emre gibi Müslüman Türk düşünürlerin önemine vurgu yapıcı yazılar kaleme almıştır. Çalışmaları bütüncül bir şekilde incelendiğinde Küyel'in Türk-İslam düşüncesine katkıları daha net görülecektir. Monografi özelliği gösteren bu çalışmada literatür taraması yapılmış ve deskriptif yöntem kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Mübahat Türker Küyel, Türk-İslam Düşüncesi, Fârâbî, İbn Sînâ, Ahmet Yesevî, Yunus Emre.

Abstract

This study aims to briefly introduce Mübahat Türker Küyel, who was one of the few people who did academic studies in the early years of the Republic of Turkey, and to reveal her contributions to the history of Turkic-Islamic thought. Mübahat Türker Küyel made important contributions in the field of philosophy in Turkey. One of the main reasons for presenting the study is that there are almost no studies on Küyel. As an example of these few studies, the master's thesis on his life, works and basic views can be given. In addition, there are several book chapters written about Küyel. However, although this article gives brief information about Küyel's life and academic works, our study essentially differs from other studies in terms of identifying her contributions to Turkish thought through her writings. When the works of Küyel are examined carefully, It will be seen that she has various works on Turkish philosophers and thinkers such as al-Fârâbî, Khawârizmî, al-Bîrûnî, Ibn al-Sînâ, Yusuf Has Hâjib, Ahmad al-Yasawî and Yunus Emre. Küyel's doctoral dissertation titled *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, which covers the important issues of Islamic philosophy, still maintains its importance. It also should be said that her both translations and publications about al-Fârâbî have a very important and original position in terms of Islamic Philosophy studies conducted in Turkey. As well as These studies she wrote about Pre-Islamic Turkish president such as Bilge Qaghan and Tonyukuk. When her works are examined in a holistic way, Küyel's contributions to Turkish culture and thought will be seen more clearly. In this study, which indicates the characteristics of a monograph, the literature was searched, and the descriptive method was used.

Keywords: Islamic Philosophy, Mübahat Türker Küyel, Turkish-Islamic Thought, al-Fârâbî, Ibn al-Sînâ, Ahmad Yasawî, Yunus Emre.

Giriş

Mübahat Türker Küyel, 1927’de Ankara’da doğmuştur. İlk ve orta öğrenimini Ankara’da tamamlamıştır. Ülkemizin köklü kurumlarından biri olan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi felsefe bölümünde yükseköğrenimini bitiren Küyel, burada çok önemli hocalardan ders almıştır. Bu hocalar arasında kendisinin de doktora tezinin danışmanı Necati Akder ile birlikte Aydın Sayılı, Fuat Sezgin ve Necati Lugal gibi isimler bulunmaktadır. Aynı üniversitede 1954 yılında, “*Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*” başlıklı teziyle doktora eğitimini tamamlamıştır. 1959 yılında ise “*Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*” adlı çalışması ile doçent unvanını almıştır. 1968’de profesör olan Küyel, bu tarihten başlayarak 1994 yılına kadar Felsefe Tarihi Kürsüsünde başkanlık görevinde bulunmuştur. Üç doktora ve altı yüksek lisans tezi yönetmiştir.

Mübahat Türker Küyel, 1983 yılında Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumuna bağlı olarak kurulan Atatürk Kültür Merkezinin asli üyesidir ve ayrıca yürütme kurulu üyeliği de yapmıştır. Aynı zamanda Societe Internationale pour l’Etude de la Philosophie Medievale adlı topluluğun da asli üyesidir. Çok yönlü bir araştırmacı olan Küyel, Araştırma ve Erdem dergilerinin yayın kurulunda bulunmuş ve ayrıca Erdem’in yazı işleri müdürlüğünü yapmıştır. Washington Üniversitesinin daveti üzerine 1987-1988 yıllarında ders vermek üzere, Amerika’da bulunmuş olup yurt içi ve yurt dışı birçok bilimsel kongrede ülkemizi temsil etmiştir. Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu, Milli Kütüphane ve Atatürk Kültür Merkezinin düzenlediği birçok Uluslararası Kongreye bildirimleriyle katkı sunan Küyel, 9. Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel tarafından verilen İLESAM 1994 yılı Üstün Hizmet Ödülü’nün de sahibidir (Demir-Atılğan, 2008, 107; Çelikkol, 2006, 4-5).

Fransızca, İngilizce, Arapça ve Almanca bilen Mübahat Türker Küyel, telif ettiği kitap, makale ve bildirilerinin dışında yaptığı neşir ve çeviriler ile de Türk düşüncesine büyük bir katkı sağlamıştır. Bazı eserleri ise İngilizce, Fransızca, Farsça, Rusça ve Arapçaya çevrilerek yurt dışında da yayımlanmıştır. Zira kendisinin 150’ye yakın bilimsel eseri bulunmaktadır. Makaleleri üç cilt halinde konularına göre derlenerek Atatürk Kültür Merkezi tarafından yeniden basılmıştır. İlk cilt Türk kültür ve düşüncesi ile ilgili çalışmalarını ihtiva etmektedir. İkinci ve üçüncü cilt ise kendisinin de üzerinde yoğun olarak çalıştığı İslam felsefesine aittir. Bunlardan ilki tamamen Fârâbî (ö. 957) çalışmalarına ait olup diğeri Harezmi (ö. 997), İbn Sînâ (ö. 1037), Beyrûnî (ö. 1061) ve Gazzalî (ö. 1111) gibi düşünürler ile ilgili eserlerdir. Ayrıca aynı kurum tarafından tehâfüt geleneği açısından büyük bir önemi haiz olan *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* adlı doktora tezi kitap olarak basılmıştır (Çelikkol, 2006, 4-5). Ortaya koyduğu çalışmaların kalitesi, alana katkıları ve orijinalliği ile önemli bir bilim insanı olan Mübahat Türker Küyel 2022 yılında vefat etmiştir (AKM, 19 Kasım 2022).

Küyel, Cumhuriyet Döneminin felsefe alanındaki ilk müelliflerindedir. Bu döneme bakıldığında birçok alanda olduğu gibi felsefe alanında da eğitimin kalitesini artırmak için yabancı akademisyenlerin davet edildiğini görmekteyiz. Bunun yanı sıra yurt dışına gönderilen öğrencilerle de nitelikli akademisyen yetiştirmek için yoğun çabalar sarf edilmiştir. Örnek olarak Fransa’da felsefe doktorası yaparak 1934’te Türkiye’ye dönen Nurettin Topçu verilebilir (Kara, 2012, 41/249). Berlin’e araştırma yapmaya giden ve döndüğünde İstanbul Üniversitesi ve Ankara Üniversitesinde

felsefe dersleri veren Hilmi Ziya Ülken ise bir başka örnektir (Sanay, 2012, 42/291). Mübahat Türker Küyel ile aynı dönem ve sonrasında da İonna Kuçuradi, Ahmet Arslan, Ahmet Cevizci, Oruç Aruoba, Teoman Duralı gibi felsefeciler Türkiye’de felsefe çalışmalarının artmasına neden olmuşlardır. Çalışmamız açısından Küyel’in bu dönemdeki önemi ise İslam felsefesine dair ilk çalışmaları yapmış olmasıdır. Bu anlamda özellikle *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* adlı doktora tezi halen önemini korumaktadır. Çeviri ve makaleleriyle Fârâbi konusunda ise otorite haline gelmiştir (Doğrucan, 2021, 112). İslam felsefesinin yanı sıra Türk düşüncesi ve kültürü hakkında makaleleri de bulunmaktadır.

Küyel’in Türk-İslam düşünce tarihine katkıları anlamda iki kategoride incelenebilir. Bunlardan ilki doğrudan İslam filozoflarının eserlerinin çeviri ve neşirleri ile İslam felsefesi alanındaki çalışmalarıdır. Bu çalışmalarda ortaya koyduğu tavır İslam felsefesinin Batı felsefesinden ayrı okunamayacağı ve dolayısıyla düşünce tarihinin bir parçası olduğu yönündedir (Türker-Küyel, 1965, 65). Bu nedenle o, felsefe tarihinde İslam felsefesi şeklinde bir başlık açmayıp onu Orta Çağ felsefesi içinde değerlendirmiştir (Doğrucan, 2021, 127-128). İkincisi ise Türk düşüncesine dair yaptığı çalışmalarıdır. Burada Küyel’in İslam öncesi Orta Asya Türk kültür ve düşüncesinden başlayarak gerek toplumsal konularda gerekse felsefi meselelerde bir süreci takip ettiği görülmektedir. Küyel’in felsefe tarihine ve köklerini Türk tarihinden aldığı toplum anlayışına bakışı birlikte düşünüldüğünde milletlerin bilim ve teknik yanında mutlak suretle milli karakter ve değerlerin üzerinde bir ilerleme kaydedebileceği üzerinde durduğunu belirtebiliriz. Bu nedenle o, Türk düşüncesinin epistemolojik köklerini tespit etmeye çalışmıştır. Özellikle bu konuda eğitim için yurt dışına gönderilmiş ve bir bilim tarihçisi olan Aydın Sayılı’nın düşüncelerinden etkilendiği anlaşılmaktadır (AYK, 21 Kasım 2022; Doğrucan, 2021, 143-144). Genel olarak karşılaştırmalı bakış açısıyla kendinden sonraki bu türden çalışmalara kaynaklık eden Küyel, aynı zamanda kendi düşüncelerini de ortaya koyarak yakın tarihimizde önemli bir yer edinmiştir (Doğrucan, 2021, 116-117). Nitekim bu çalışmada Küyel’in kendi kullandığı terminolojiyi değiştirmemeye de özen gösterilmiş, onun Türk-İslam düşünce tarihine katkılarını eserleri üzerinden tespit etmeye çalışılmıştır.

1. Küyel’e Göre Felsefe ve Filozofun Mahiyeti

Mübahat Türker Küyel’e göre felsefe, kelime kökeni itibarıyla Eski Yunanca *φιλοσοφία* (philosophia) sözcüğünden türemiş ve Arapçalaşmış bir sözcüktür. *Filos* (sevgi) ve *sofos* (bilgelik) sözcüklerinin birleşiminden oluşan felsefe; bilgelik sevgisi, bilgeliği sevme anlamlarına gelmektedir. Küyel, bilgeliği “adamlık ya da tanrılık şeyleri, bütün olanların kökenini bilmek” olarak tanımlamaktadır. Bu türden bilginin sadece tanrıların indinde olacağı, insanların da onu sadece sevebileceği gerekçesiyle ilk kez Pisagorasçıların kullanmaya başladığını söyleyen düşünür; felsefenin olup bitene bakmak, olanları görmek, onların üzerine düşünmek ve bilgi edinme işi olduğunu belirtmektedir. Böylece o, bilgelik ile bilgelik sevgisi arasındaki ayrıma dikkat çekmektedir (Türker-Küyel, 1976, 9-10). Ayrıca Küyel, bilgelik ya da hikmetin doğru ve yakını bilgi manasına geldiğini belirtmiş ve o bilgiye göre davranma olarak da tanımlamıştır (Türker-Küyel, 2003, 521).

Bilgelik tanımında kullanılan “adamlık şeyler” ile Sofistlerin uğraş alanı olan *nomos* kastedilmektedir çünkü *nomos* insan eliyle koyulmuş olan yasaları

ifade etmektedir ki bu kavram felsefi anlamda ahlak ya da değer sorunu olarak kullanılmaktadır. “Tanrılık şeyler” ile kastedilen ise doğa filozoflarının uğraş alanı olan tabiattır. *Nomos*’tan farklı olarak tabiatın beşer ürünü olmadığına değinen Küyel’e göre bu alana giren şeyler şaşırtıcı derecede bir düzen içerisinde ve kutsal olarak görülmektedir. Zira Küyel’e göre felsefe; en başından beri varlık, bilgi ve değer konuları üzerinde duran bir uğraştır (Türker-Küyel, 1976, 10-11). Küyel, felsefenin çeşitli tanımlarına yönelik yaptığı eleştirisi sonucu onun zorunlu olarak sistemli ve tutarlı bir bilgi olmasının gerekmediğini belirtmektedir. Nitekim felsefe; varlık, bilgi ve değer alanlarında görmek, düşünmek ve bilmek demektir (Türker-Küyel, 1976, 12). Felsefe yapmak bilgeliği severcesine davranmak veya bir felsefi öğretiyi benimsemek değildir. Aksine o, bilgelik sevgisi ile davranmayı, bilgeliğin nasıl sevilleceğini öğrenmeyi, sorun bilincine varmayı, düşünmeyi ve eleştirel bakış açısını benimsemektir (Türker-Küyel, 1976, 22).

Yukarıda da değinildiği üzere felsefenin varlık, bilgi ve değer alanlarında eleştirel bir düşünüş olduğunu vurgulayan Küyel, felsefenin bu alanlarda Tanrı, evren, insan, toplum ve insanın kültürü gibi konuları ele aldığını belirtmektedir. İnsanın olmadığı bir doğada değerden bahsetmenin mümkün olmadığını savunan Küyel’e göre insan, yüksek değer yaratması vasfıyla bitki ve hayvandan ayrılmaktadır. Hiçbir filozof insan olmayı bitki ve hayvan ile ortak olan yanlarını temel alarak tanımlamaz. Zira insan ürettiği yüksek değer ile Tanrı ile yarışmaya çalışmaktadır (Türker-Küyel, 1972, 72). Ayrıca düşünürü göre felsefe, Berossos (ö. MÖ 290 sonrası), İbn Nebaht (ö. 924), Fârâbî ve Roger Bacon (ö. 1292)’ın da aynı görüşte olduğu üzere sırasıyla Keldânilerden, Mısırlılara, Yunanlara, Süryanilere ve İslam âlemine intikal etmiştir (Türker-Küyel, 1988, 507-508). Yöntemi ise yine kökeninden itibaren süre gelen tanzim ve tasnif üzerinedir (Türker-Küyel, 2003, 521). Bu suretle Küyel’in felsefenin menşeyini Mezopotamya’ya dayandırdığı söylenebilir. Oysa Kramer, bir Sümerolog olan Muazzez İlmiye Çığ’ın çevirdiği *Tarih Sümer’de Başlar* adlı eserinde, Sümerlerin bir felsefi sistem geliştiremediklerini ifade etmektedir (Kramer, 1990, 63-85).

Küyel, kimin filozof olarak niteleneceği sorusuna ise felsefe ile her uğraşan kişinin bu sıfatı alıp alamayacağını sorgulayarak cevaplamaya başlamaktadır. Zira derin tefekkür, sebep-sonuç ilişkisi kurma gibi eylemler herkesin yapabileceği türden şeyler değildirler (Saruhan, 2017, 17). Ancak ona göre şu soru gerçek filozofu bulmak adına önemlidir:

“Filozof kime diyeceğiz? (...) Bilimsel bilginin desteği ile geçerli olan, tutarlı yapılı, genel, örgütlü ve özgün bilgiler getiren ve o bilgilere göre bireysel ya da toplumsal davranışlar öngören ve ününü reklam endüstrisi yoluyla değil ama liyakat yoluyla, belli yeryüzlü bölgelerine yayarak, ülkesi içinde ve dışında etkide bulunan, etkisini sürdüren ve bir okul kurana mı?” (Türker-Küyel, 1976, 20)

O, yukarıda zikredilen soruda geçen kavramlarla ilişkili olarak bir kişiye gerçek anlamda filozof denilebilmesi için üç özellik saymaktadır: i) fikirlerinin tutarlı, örgütlü (sistemli) bir yapıda olması, ii) özgünlüğü, iii) okul kurması. Mübahat Türker Küyel’e göre tutarlı ve sistemli yapıda olan filozof; varlık, bilgi ve değer alanlarında varlık adına olan her bir bilgiyi bir ya da birkaç ilke yardımıyla bağlaşıklık, sistemli ve tutarlı bir biçimde kurabilen kişidir. Bu açıdan bakıldığında günümüzde söz konusu tanıma uyan filozofların azalmasının nedeni ise ona göre uzmanlaşmanın getirdiği problemlerden

dolayı felsefi sorunların üzerinde bütüncül değil parça parça çalışılmasıdır. Özgün filozof ise yeni sorunlara yeni yöntemler ile çözüm arayan kişiyi ifade etmektedir. Küyel, bu tanıma göre özgün filozoflara bilimi temellendiren Platon (ö. MÖ 347)'u, din-felsefe uyumu açısından Fârâbî'yi, bilgideki birliğin kökenini arayan Kant'ı (ö. 1804) ve değer konusunda ise Nietzsche'yi (ö. 1900) örnek göstermektedir. Ancak Küyel, özgünlüğün salt bir özgünlükten ziyade önceki bilgilerden faydalanarak yeni bir bakış açısı geliştirmek, yeni sorunlara yeni felsefi içerikler sunmak olduğunu belirtir. Okul kuran filozof ise fikirlerini geniş bir kitleye benimsetmeyi başarmış ve bunu birkaç kuşak sürdürebilen kişidir. Bu kişinin özgün de olabileceğini belirten Küyel, bununla birlikte böyle bir zorunluluğun olmadığını söylemektedir.

Sonuç olarak Mübahat Türker Küyel'e göre bu özelliklerden birini veya birkaçını barındıran kişiler gerçek filozof olarak adlandırılabilirler (Türker-Küyel, 1976, 21). Ancak bir lisede felsefe dersi veren de felsefe yazılarını tercüme eden de felsefi sorunlar üzerine düşünen de felsefe ile uğraşmasına rağmen filozof olarak adlandırılmazlar. Örneğin bir felsefe tarihçisi her ne kadar felsefe ile meşgul ise de temel olarak yaptığı şey filozofların düşüncelerini araştırmak, toplamak ve irdelemektir. Pek tabii olarak bir felsefe tarihçisi -söz konusu yetkinlikleri haiz olmak şartıyla- aynı zamanda filozof olabilir fakat bu her felsefe tarihçisini filozof olarak nitelendirmeyi gerektirmemektedir (Saruhan, 2017, 24).

1.1. Felsefenin Doğuş Koşulları

Mübahat Türker Küyel, sadece felsefenin değil bilim, sanat, din ve teknik gibi bir alanın veya toplumsal bir olayın doğabilmesi için en az, genel ve ayrımlık olmak üzere üç koşulunun olması gerektiğini belirtmektedir. En az koşul; bir olayın en temelinde ontolojik, biyolojik ve fizyolojik bir etmen olarak var olan koşuldur. Genel koşul da bu olayların hepsi için toplumda gerekli olan bolluk, siyasal güdüm, devlet koruması ve dil gibi koşulları barındırmaktadır. Söz konusu her bir toplumsal olayın varlık alanlarının birbirinden ayrılıp kendi başlarına oluşabilmesinde ise ayrımlık koşulu devreye girmektedir. Felsefe özelinde değerlendirildiğinde bu koşul; bireyin felsefeye ilgi duyması, felsefi bir sorunun varlığı, bir geleneğin oluşması ve dil gibi unsurlar ile beslenmesini ihtiva etmektedir.

Bir filozofun yetişmesi için her şeyden önce bir geleneğin kurulu olmasının önemine dikkat çeken Küyel, bu geleneğin belli ekole ait değil geneli kapsamı gerektiğini ifade etmektedir. Zira bu, Küyel'in Aristoteles (ö. MÖ 322)'e atıf yaparak vurguladığı şekliyle felsefenin özünü veren şeydir.

“Felsefeyi felsefe yapan öz herhangi bir belli felsefeyi yinelemek, onu durmadan dinlenmeden öne sürmek ya da çözüm önerilerini bıkmadan usanmadan sunmak değil ama uyumlu evren önünde saygılı şaşkınlıktan doğan, gündelik çıkarlar dışında, eleştirel düşünceyle araştırmak, soru sormak, irdelemek, sorun görmek, ortaya koymak ve çözmeye çalışmak ya da çözümler denemektir.” (Türker-Küyel, 1976, 28-29)

Felsefe, bir araç değil bir amaç olarak görüldüğünde böyle bir geleneğin oluşmasından söz edilebilir ki filozof da felsefeyi araç değil amaç olarak gören kişidir. Kısacası felsefe, felsefe için olmalıdır çünkü Küyel'e göre felsefe, felsefi konunun kendisine başka bir açıdan değil ona, doğrudan felsefi konu olarak duyulan ilginin ürünüdür. Buna karşın kişi bu tür konularla tersi yönden ilgilenirse bunun adı felsefe

değil Küyel'in tabiri ile felsefe eylemi olur (Türker-Küyel, 1976, 23). Zira bu ilginin özü felsefi değildir. Felsefe burada kendisi için değil başkası içindir.

Felsefe geleneğinin kurulması her ne kadar felsefenin doğması ve bir filozof için önemli olsa da tek başına yeterli değildir. Küyel, ikincil olarak bir bilim geleneğinin kurulması gerektiğini söyler çünkü felsefenin yapılabilmesi için gerekli araştırma ve soruşturma alanlarına ait bilgi birikiminin olması gerekmektedir. Onun ana konularına eleştirel yaklaşması ve bu alanları deney ve gözlem ile açıklamaya çalışan bilim, felsefe ile temelde örtüşmektedir. Bu nedenle birçok filozofun aynı zamanda bilim insanı oldukları da bilinmektedir (Türker-Küyel, 1976, 30). Ancak bu filozof-bilim insanı ayrımının belirginleşmesi Yeni Çağ ile başlamıştır.

Mübahat Türker Küyel'in bir filozofun yetişmesi için zikrettiği diğer bir husus ise siyasal güdüm ve onunla bağlantılı olarak devlet korumasıdır çünkü felsefe özgür düşünce ortamında kendisine yer bulur. Bu yüzden o, felsefenin despot yönetimlerin olduğu yerlerde değil demokratik eski Yunan'da doğduğunun söylendiğini belirtmektedir. Yine de Küyel, bu ifadeye şerh koyarak bunun her zaman için doğru olmayabileceğini nitekim Endülüs Emevileri, Abbasiler ve demokratik olmayan pek çok Orta Çağ Hristiyan devletlerinde felsefenin kendine alan bulabildiğini ifade etmektedir. Felsefe tüm toplum tarafından olmasa bile bir grubun ilgisi ve dolayısıyla korumasında olmalıdır ama en önemlisi devletin korumasıdır. Küyel'in devlet korumasından kastı aslında felsefenin toplumsal bir kuruluşa dönüştürülmesidir. Kısacası felsefenin kurumsallaştırılmasıdır (Türker-Küyel, 1976, 34-38).

Diğer koşullar ise felsefe yapacak kişinin öncelikle ruhen ve bedenlen sağlıklı olması gerekmektedir. Sonrasında bu kişinin felsefeye gerçekten ilgi duymalı ve onu merak edip uğraşmaya değer görmelidir. Ayrıca bu kişi doğruluk, güzellik, iyilik ve gerçeklik gibi erdemleri haiz olmalıdır. Felsefeyi bir araç değil amaç olarak idrak etmelidir. Nihayetinde ise ortada ele alınacak felsefi sorunlar bulunmalıdır. Ayrıca filozofun düşünce dünyasında felsefenin ne olduğuna dair nesnel, açık, doğru ve belirli kavramlar olmalı ve bunlarla yetiştireceği öğrencinin zihin yapısı şekillenmelidir. Bu bağlamda, dil öğrenimini de en önemli konulardan biri olarak gören Küyel'e göre son koşul ise felsefenin doğrudan kendisi ile ilgilidir. Bu ise felsefi bir sorunun, çözülüp ya da çözülmediğini saptayabilme yeteneğidir (Türker-Küyel, 1976, 38-39). İşte Mübahat Türker Küyel'e göre felsefenin doğması ve bir geleneğin oluşması bağlamında ortaya koyduğu koşullar bunlardan ibarettir.

1.2. Bir İlim Olarak Felsefe

Felsefenin klasik tasnifine kadim filozoflara atıf yaparak başlayan Mübahat Türker Küyel, buna göre ilk olarak Platon'un bilgi ve değerın yanına varlık konusunu eklediğini belirtir. Ondan sonra ise Akademinin başına geçen Ksenokrates (ö. MÖ. 314) bu ilimleri üçe ayırmıştır: i) bilgi teorisi ve mantık, ii) doğa üzerine felsefe (fizik, ontoloji ya da varlık bilimi), iii) değer (ahlak). Küyel, Aristoteles'in fiziği ikinci felsefe, teolojii (ilahiyat) ise ilk felsefe olarak isimlendirdiğini aktarır. Bunun nedeni Küyel'e göre ilk felsefenin ilk nedenler, ilk ilkeler ve töz gibi konuları ele almasıdır (Türker-Küyel, 1976, 9-10). Buna göre Küyel'in "adamlık şeyler" diye isimlendirdiği konuları fiziğin alanında, "tanrılık şeyler" diye isimlendirdiği konuları ise ilk felsefe yani teolojinin alanında değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Küyel'in Aristoteles'in ilk felsefesini Orta Çağ teolojisinden ayırdığını görmekteyiz çünkü Aristoteles'in anlayışında bu ilmin temel kaidesi tanrısal

esine yani ilhama değil akla dayalı idi. Küyel'e göre felsefe, Platon'dan beri dinin karşısında durmaktadır. Bu durum ilk olarak Yahudilikte daha sonra ise Orta Çağ Hristiyanlığında devam etmiştir. Nitekim Küyel, Tanrıyı düşüncenin merkezine alarak felsefi problemlerle uğraşan kimselerin Sanctus (ermiş, kutsal, ilahi), filozof olarak ise simyacılar ve doğa bilimleri ile uğraşan kimselerin anıldığını söylemektedir. Felsefe, dinden ayrıldığı gibi asıl itibarıyla bilimsel olandan da ayrılmaktadır. Küyel bunun delili olarak Platon'un matematik ve tarih gibi ilimleri felsefe olarak değerlendirmedini belirtmektedir. Zira doğa bilimlerinin felsefeden ayrılması 18. yüzyıldan itibaren olmaya başlamıştır.

Genel tanımını itibarıyla ifade edilirse felsefe, varlığı var olması bakımından incelemektedir. Küyel, bir daraltma gibi algılandığından bu tanımda sakınca gördüğünü belirtir. Ancak ona göre bilgi ve değer de asıl olarak birer varlık alanları (*to on*) olması nedeniyle varlığın, en geniş anlamı ile tahayyül edilmesi bu sakıncayı ortadan kaldırmaktadır. Küyel, Rodoslu Andronikos'un (MÖ. 1) Aristoteles'in eserlerini tanzim etme sürecinde ilgili bölümü doğa bilimlerinden sonraya koyduğu için metafizik adını aldığını belirtmektedir. Arapçaya ise etimolojik anlamı yitirilmeden başarıyla *mâ ba'd at-tabi'a* şeklinde çevrildiğini ifade etmektedir.

Orta Çağ'da metafizik teriminin, Aristoteles'in ilk felsefe şeklinde adlandırdığı konular için kullanılması nedeniyle uğraş alanında daralma meydana gelmişti. Buna karşılık ise teoloji hem anlam kayması yaşayarak din şekline dönüşmüş hem de metafiziğin aksine uğraş alanı bakımından genişlemişti. Dolayısıyla din, felsefeden üstün sayılmıştı çünkü bu fikir ona göre duyusalı aşan yegâne konunun Tanrı olduğu üzerinedir. Oysa Küyel, bu düşünce biçimine itiraz ederek duyusalı aşan daha birçok konunun olduğunu belirtmektedir. Sonuç olarak Andronikos'un tanzimi sonrası ortaya çıkan metafizik terimi tanrısal şeyleri, bilimin ilkelerini ve erdem ilkelerini verdiğine göre, felsefenin konuları olan varlık, bilgi ve değeri ihtiva etmektedir (Türker-Küyel, 1976, 13-14).

2. Küyel'in Türk-İslam Düşüncesine Dair Görüşleri

Mübahat Türker Küyel'in, doktora tezi de dâhil olmak üzere, çalışmalarının çoğu Türk-İslam düşüncesi üzerine olup telif ettiği eserlerinin geneli de yine bu alandadır. Çalışmalarının yoğunluk gösterdiği filozoflar arasında Fârâbî, Harezmi, Beyrunî, İbn Sînâ, Gazzalî, İbn Rüşd (ö. 1196) ve İbn Meymûn (ö. 1204) gibi isimler bulunmaktadır. Biz bu çalışmada Küyel'in Fârâbî ve İbn Sînâ hakkındaki görüşlerini ayrı başlıklar altında inceleyeceğiz. Ancak bu başlıklara geçmeden önce onun İslam felsefesiyle ilgili genel görüşlerini ortaya koymak yerinde olacaktır.

2.1. İslam Felsefesinin Tanımı ve Kaynakları

Küyel'e göre İslam felsefesi ifadesiyle İslamiyet'te felsefe, İslam çevresinde felsefe ve İslam coğrafyası ve medeniyeti içinde yapılan felsefe anlaşılmalıdır. Zira İslami felsefe, Müslüman felsefesi ya da Arap felsefesi şeklindeki tanımlar İslam felsefesinin muhteviyatına uygun değildir. Bunun sebebi ise İslam felsefesi tabirinin din, dil ve millet açısından bu ifadeleri tam olarak karşılamaması ve İslam felsefesi tabirinin İslami felsefe, Müslüman felsefesi ya da Arap felsefesi gibi ifadelerden daha geniş bir anlama sahip olmasıdır. Küyel, bu ifadeleri inceleyerek neden uygun olmadığını ve mana yönünden nasıl eksik kaldığını açıklamaktadır. Buna göre İslami

felsefe tabirinde özellikle din vurgusu ön plana çıkar. Dolayısıyla da yapılan felsefe İslam dini üzerindeki çeşitli düşünsel problemlerle sınırlanır. Müslüman felsefesi tabiri ise hem İslam dini ile alakalı olmayan ya da aykırı düşen Yunan düşüncesi gibi farklı kaynaklarla uğraşanları bu dine mensup saymak ve Müslüman olmayan ve felsefeyle uğraşan Yahudi, Hristiyan ve Sabîî dinlerinin mensuplarını dışarıda bırakmak anlamına gelmektedir. Arap felsefesi tabiri ile ise Arap dili ile yapılan felsefe anlaşılır ki bu da eksik kalmaktadır. Zira teliflerin büyük çoğunluğu Arapça olsa da içerisinde Aramca, Süryanice, İbranice, Farsça ve Türkçe yazılmış eserler bulunmaktadır. Dahası Küyel, günümüzde artık Arap sözcüğünün ulusal ve siyasal içerik kazanmış olmasından dolayı da Arap felsefesi tabirinin aldatıcı olacağı kanaatindedir. Nitekim Küyel'e göre İslam felsefesi, Arapların yanı sıra Türk, Fars, Afgan, Hintli, Pakistanlı ve Yahudi gibi milletlerin katkısıyla oluşmuş bir felsefedir (Türker-Küyel, 1976, 46-47).

İngilizce yazılmış akademik metinlerde de genel olarak *Islamic Philosophy* ya da *Arabic Philosophy* tabirleri kullanılmaktadır. Zira P. Adamson ve R. C. Taylor, tercüme hareketinin önemine dikkat çekmek için *Arabic Philosophy* ifadesini tercih ettiklerini belirtmektedirler. Onlara göre bu felsefe Arapça bir felsefe olup Yunan felsefesinin anlaşılması zor kavramlarına rağmen büyük bir titizlikle Arapça'ya çevrilebilmiştir. Ancak pek az Arap filozofun bulunduğunu vurgulayarak bu felsefenin Arap felsefesi olarak adlandırılmasının yanlış olacağı hususunda Küyel ile mutabıktırlar (Adamson-Taylor, 2008, 3). Bu yüzden Küyel, İslam medeniyeti içerisinde hikmet arayışı adına yapılan her eylem için kullanılması gereken en uygun tabirin İslam felsefesi olması gerektiği görüşündedir.

Küyel'e göre İslam felsefesi hem kendi içerisindeki hem de dış kaynakların etkisi ile oluşmuştur. Düşünür, İslam felsefesinin oluşumuna etki eden iç etkilere Kur'an, hadis, tefsir, kelim ve tasavvufu örnek vermektedir. Dış etkiler ise Hint, Fars ve Helenistik kaynaklardır. Özel olarak İslam felsefesinin doğuşuna -asıl olarak İslam düşüncesinin geneline- etkinin temelinde Kur'an'ın yazılması, okunması, anlaşılması ve özellikle savunulması için yapılan entelektüel uğraşlar bulunmaktadır. Küyel, söz konusu entelektüel uğraşların dört yönde geliştiğini belirtmektedir: i) din, ii) tarih, iii) felsefe ve bilim, iv) güzel yazı yazmak ve söz söylemek (Türker-Küyel, 1976, 47-48).

Din yönündeki entelektüel uğraşların içinde gördüğü kelim ilmini Küyel, Kur'an ayetlerine anlam vermek, onu anlamak ve anlaşmazlıkları çözmek olarak tanımlarken onun aynı zamanda karşı görüşteki kişiyi temel inançlar konusunda istidlal yoluyla çürütmeye çalışan bir ilim olduğu şeklinde niteler. Ayrıca kelim, düşünürün ifadesiyle, yaratılanı yaratana tanıklık etmesi yönünden inceler. Kelimin konuları arasında Tanrı'nın zati ve nitelikleri, yaratan-yaratılan ilişkisi ve varlıklar bulunur. Nitekim Küyel'in savına göre İslami felsefe ya da Müslüman felsefesi ifadesi ancak kelim ve onun yanında tasavvuf için kullanılabilir. Tasavvuf ise -her ne kadar sonraları içerisine sudur gibi felsefî teori ve terminoloji girse de- menşini ilk olarak Kur'an, sonrasında ise hadis ve sünnetten alır. Tasavvufun felsefeye dayanan yanının halka ahlak üzerinden aksettirildiğini belirten Küyel, kulun Allah'a yönelmek için zühd, takva, zikir, teşbih gibi uygulamaları tatbik ettiğini ifade etmektedir (Türker-Küyel, 1976, 48, 52).

Bu düşünsel birikimin oluşturduğu zeminin içerisinde kendisini bulan felsefe, Küyel'e göre İskenderiye'den Bağdat'a oradan da İslam coğrafyasına geçmiştir. Küyel bunu Fârâbî'ye dayandırdığı bir anekdot ile aktarır. Zira Fârâbî, felsefenin

İskenderiye’den önce Antakya’ya geçip orada tek bir hoca kalana kadar devam ettiğini belirtir. O hocadan ise biri Harranlı, diğeri Mervli iki kişi ders alır ve kitaplarıyla birlikte oradan ayrılırlar. Mervli olandan ders alanlar İbrahim el-Mervezi ve Yuhanna b. Haylan’dır. Harranlı olandan ise papaz olan İsrail ile Kuveyrî ders almışlardır. Bu öğrenciler de Bağdat’a giderek felsefenin oraya taşınmasını sağladılar (Rescher, 2004, 180-181). Zira Fârâbî, Yuhanna b. Haylân ile Kuveyrî’nin öğrencisi Ebu Bîşr Metta b. Yunus’tan ders almıştır (Kaya, 1995, 12/146). Bu silsilenin sonucu olarak Küyel İslam filozoflarının etkilendiği kaynakları sırasıyla Platon ve takipçileri, Aristoteles ve takipçileri, Aristoteles’e ait olduğu sanılan eserler, yeni Platoncular ve bilimsel yapıtlar olarak verir (Türker-Küyel, 1976, 54-55).

Görüldüğü üzere Küyel, İslam felsefesi tabirini Arap felsefesi veya Müslüman felsefesi ifadelerine tercih etmiştir. Ayrıca o, İslam felsefesinin kaynakları konusunda da Kur’an ve Hadisi yerli ve birinci kaynak olarak değerlendirirken, Antik Yunan, Helenistik, İran ve Hint felsefelerini de yabancı kaynaklar arasında zikretmektedir. Şimdi biz burada Küyel’in felsefe tarihinde özellikle de Türk-İslam düşünce tarihindeki en önemli filozoflardan biri olan Fârâbî hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

2.2. Fârâbî’ye Dair Görüşleri

Fârâbî, İslam filozofları arasında müstesna yere sahip bir düşünürdür. İslam coğrafyasında Muallim-i Sâni (ikinci öğretmen) olarak anılan Aristoteles’in ardından verdiği eserler, mantık ilmini sistemleştirmesi, ilimler tasnifindeki orijinalliği ve daha birçok yönü ile Muallim-i Sâni (ikinci öğretmen) olarak anılmayı hak etmiş bir filozoftur. Mübahat Türker Küyel, böylesine önemli bir Türk-İslam filozofunu Cumhuriyet tarihinde incelemiş olan ilk bilim insanlarından olmasının yanı sıra birçok eserini Türkçeye kazandırmış ve Batı dillerine de tercüme etmiştir.

Fârâbî’nin Türk olduğu konusunda hiçbir şüphenin bulunmadığını söyleyen Küyel, gerek atalarının Tark(h)an ve Uzluk gibi adlara sahip olmasının gerek doğduğu yer olan Farab’ın bir Türk şehri olmasının gerekse giyim kuşamının bu savı desteklediğini belirtmektedir (Türker-Küyel, 1972, 75).

Mübahat Türker Küyel, İslam coğrafyasında Yunan felsefe okullarının yöntem ve kavram analizlerinden yararlanılarak özgün bir felsefenin Fârâbî eliyle ortaya çıktığını iddia etmektedir. Bu özgünlük ise ona göre Tanrı’da varlık ve mahiyetin bir, mevcudatta ayrı oluşu görüşüdür (Türker-Küyel, 1976, 55). Aristoteles’te bulunmayan bu görüş İslam’ın kaideleri ile uzlaşma sağlamak bağlamında Tanrı ile onun yarattıkları arasındaki ilişki ile alakalı görünmektedir (Görgün, 2003, 27/336). Fârâbî’ye göre felsefe, varlığı varlık olması sebebiyle bilmektir. Küyel, onun felsefeyi nazari ve amelî olarak tasnif ederek tüm varlıkları kapsayan üst bir başlık olarak düşünür. Böylece filozof, felsefeyi hikmet ile aynı çizgide görmekte, ontoloji ve metafizik ile bir tutmakta, ahlak ve siyasete bağlamakta ve mutluluğu elde etmede bir ulaşım yolu olarak görmek ve göstermek istemektedir (Türker-Küyel, 1990, 727).

Fârâbî’ye göre felsefe Küyel’in de dikkat çektiği üzere ilk olarak Keldanîler ile başlamış oradan Mısır’a, Yunan’a, Süryanilere geçmiş ve en nihayetinde İslam coğrafyasına ulaşmıştır. Bir önceki başlık altında belirttiğimiz gibi Fârâbî’nin hocaları felsefenin kalan son mensuplarıydılar. Ona intikal eden Platon, Aristoteles ve Plotinus felsefeydi. Küyel, bu bağlamda Fârâbî’yi İslam coğrafyasının ilk filozofu olarak görmektedir:

“Kindî'nin daha çok bir hekim, sayılar ve yıldızlar bilgini olduğu, kaynakların gerçek bilgelik sever olarak Fârâbî'yi andığı, İbn Sînâ'nın önünde Fârâbî'nin bulunmasında olduğu gibi, Fârâbî'nin önünde bir başka Fârâbî daha olmadığı göz önünde bulundurulacak olursa onun, Muallim-i Sâni (ikinci öğretmen, birincisi Aristoteles'tir) adıyla anılacak kadar yüce bir bilgelik sevmeye olgunluğuna ancak Platon, Aristoteles ve Plotinos üzerinde düşüne düşüne ve kendi kendisine varmış olduğunu söylemek doğru olur.” (Türker-Küyel, 1972, 76)

Anlaşılabacağı üzere Küyel, Kindî'yi tam anlamıyla bir filozof olarak görmemekte; onu bir hekim, matematik ilimler ile uğraşan bir düşünür olarak değerlendirmektedir. Zira bu durum Kindî'nin söz konusu alanlarla meşguliyeti ortaya koyduğu eserleri ile de sabittir. Burada önemli olan husus Mübahat Türker Küyel'in ilk filozof olarak Kindî'yi değil Fârâbî'yi görmesidir. Hatta ona göre Fârâbî, ilk filozof olmasının yanı sıra İslam düşüncesinde tutarlı bir yapı kurmayı başaran da ender filozoflardandır (Türker-Küyel, 1972, 76). Nitekim Küyel, filozofun felsefeye yaptığı katkıları üç maddede şu şekilde özetlemektedir:

Gerçek, doğru, iyi ve güzelin bir ve özdeş olduklarını göstermek.

Din ile felsefe ve bilim arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmak, onları uzlaştırıp aralarında uyum sağlamak.

İnsanın ve toplumun mutluluğu sorununa bir çözüm getirmek.

Fârâbî'nin bu yaklaşımları ile geliştirdiği akli teoriler Küyel'in ifadesine göre Aristoteles'in nefis üzerine olan yazılarında çözümsüz bıraktığı bazı meseleleri Platon'un idealarını da düşüncesinin içine katarak aşmıştır (Türker-Küyel, 1972, 80-81).

Küyel, Fârâbî'nin felsefesindeki asıl varlığın Tanrı olduğunu ifade eder. Tanrı, Vâcibu'l-vücûd bi-zatihî olduğundan dolayı var olmaması imkânsızdır. Diğer tüm varlıklar ise Vâcibu'l-vücûd bi-gayrihî yani Tanrı olmadan var olmaları mümkün değildir. Bu durumda Tanrı mutlak varlık olup mahiyeti ve varlığı özdeştir. İşte bu sebeple gerçek mutluluğu en faziletli ve makul olan Tanrı'yı ve onun fiillerini bilmekte arayan insan Tanrı'nın hikmet ve hayat vasıflarını taklide yönelmiştir. Küyel'in ifadesi ile insan *Creatio Dei* (Allah'ın fiilleri)'ye *Imitatio Dei* (Allah'ın tecellisi) ile cevap verir. O, bunun Fârâbî'den mülhem olarak İbn Sînâ'da, tecelli yerine ittisal olarak görüldüğünü ifade eder. Zira Küyel, felsefe öğrenmekten maksadın Fârâbî'ye göre elden geldiği kadar, Tanrı'ya benzemek için, Tanrı hakkında bilgi edinmek olduğunu belirtir (Türker-Küyel, 1990, 727).

Fârâbî, ittisal fikri bağlamında ay üstü âlem ile kevn ve fesada tabi ay altı âlemin tam arasında Ay'ı devindiren akıl olan Faal Akıl kavramını ortaya atar. Küyel, bu Faal Akıl'ın kökenini Sabîiler özelinde Mezopotamya'ya dayandırır. Bu görüşün, çekim kavramı ortaya atılınca dek varlığını sürdürdüğünü belirtir. Faal Akıl, hep etkin olarak gölgelerin değil ideaların, özlerin ve gerçek varlıkların yeridir. Hiç edilgen bir durumda olmaması onun durmadan gerçek, doğru, iyi ve güzel idealarını düşünmesini sağlar. Zira bu idealar Tanrı'nın onları akletmesi sonucu Tanrı'dan taşmıştır. Akıl, akıl ve makul olan Tanrı'dan taşan bu gerçek, doğru, iyi ve güzel ile özdeş olmaktadır. Zira bu idealar Tanrı'nın düşünceleridir. İşte Küyel, Faal Akıl'dan bu ideaları alabilecek olanların edilgen akıllarını etken tutabilen kişiler olduğunu belirtir. Ona göre bu kişiler arasında peygamberler, filozoflar, bilim adamları, gerçek yöneticiler ve gerçek sanatçılar yer almaktadır. Küyel, bu türden insanları “kültür ve uygarlık

yüksek değerini yaratmış olanlar” şeklinde tanımlamaktadır. Bu sıfatları haiz insanlar görünüş olarak farklı olsalar da öz olarak birdirler. Zira filozof gerçek olmak, bilim adamı doğru olmak, peygamber ya da yönetici iyi olmak, sanatçı ise güzel olmak bakımından hakikati arar (Türker-Küyel, 1972, 82).

Doğru, iyi ve güzel olan ve gerçeğe götüren din de Fârâbî’ye göre felsefenin hakikatlerine aykırı olamaz çünkü gerçek gerçeğe aykırı olamaz. İşte bu bağlamda Fârâbî din ile felsefeyi uzlaştıracaktır. Küyel’e göre din ve felsefe arasındaki problemi ilk olarak gören ve ortaya koyan Fârâbî’dir. Bu sorunu filozof yukarıda değinildiği üzere hakikatin bir olduğu tezi üzerinden çözmeye çalışmıştır. Fârâbî, dinin halk için felsefenin ise seçkin sınıf için olduğunu belirterek ikisi arasındaki ayrımı ortaya koyar. Dolayısıyla felsefe, dine aykırı değildir. Hatta dinin teşvik ettiği bir eylemdir (Türker-Küyel, 1976, 56).

Din ve felsefe uzlaştırması konusu Fârâbî tarafından hakikatin iki ayrı görünümü şeklinde ifade edilse de Mübahat Türker Küyel, bunun için yeterli argümanın olmadığını belirtmektedir. Zira ona göre Fârâbî’nin -ve hatta İbn Rüşd’ün- kurmaya çalıştığı uyum, din ve felsefenin ne yapısına ne de dokusuna sinmiştir. Aralarında olduğu gösterilen uyum gerçek ve özden bir uyum değildir. Nitekim din ve felsefenin temel önermeleri arasında bir aynılık sağlanamamıştır. Fârâbî’nin ortaya koyduğu bu uyum bir kabuk gibi dışta kalan ve sadece görünüş olarak var olmakla birlikte toplumun davranışlarını düzenleme üzerine kurulmuş bir uyumdur. Ancak bir uyumdan bahsedilmesi için yapılması ve ortaya konulması gereken hususu Küyel şöyle ifade etmektedir:

“Bu çabanın özden, gerçek, yapısal bir uyum sağlayabilmesi için -felsefeden bilimsel bilginin de anlaşılmalı olduğunu göz önünde bulundurulursa- bilimin genel, doğru ve zorunlu önermelerinin, apodiktik denen önermelerin olduğu gibi dinde de bulunduğu gösterilmiş olmalıydı [...] Eğer diyalektik önermeler apodiktik önermelere dönüştürülebilirse ya da bunlar hep bir olurlarsa -felsefenin apodiktik önermeler kümesi olduğu var sayıldığında- din de yapıcı felsefeye dönerdi.” (Türker-Küyel, 1976, 56-57).

Fârâbî’nin felsefeye yaptığı katkıların sonuncusu ise mutluluk meselesidir. Mutluluğu elde etmek kişinin Faal Akıl ile ittisal edebileceği kemal derecesine ulaşması ile mümkündür. Küyel’in ifade ettiği gibi bu, kültür ve uygarlık yüksek değerlerini edinmek, öğrenmek benimsemek, korumak, saklamak, biriktirmek, başkasına geçirmek, artırmak, genişletmek ve yaratmaktan başka bir şey değildir. İşte Fârâbî felsefesinde bireyin ve toplumun mutluluğunun yolu buradan geçmektedir.

Nitekim Küyel, Fârâbî’nin hayatını bu yolda geçirdiğini, yaşamı boyunca siyasete bulaşmadan, sadece ve sadece akıllı bir varlık olması bakımından insan ve onun sorunları ile uğraştığını belirtmektedir. Bununla birlikte Küyel, her kim olursa olsun öğrenmek isteyen herkese yardım etmiş olması da ona mantıkçı, filozof, bilim adamı, sanatçı gibi sıfatlarını en anlamlı biçimde yansıtan Muallim-i Sâni adının verilmesini sağladığını söylemektedir. Ona göre Fârâbî’ye gerçek hümanist gözüyle bakmanın da bir anakronizm olmayacağını ifade etmektedir (Türker-Küyel, 1972, 83). Mübahat Türker Küyel, Fârâbî’nin bu vasıflarının onun zamanından günümüze kadar yaşamış olan Müslüman, Hristiyan ve Yahudi düşünürler, bilim adamları, filozoflar ve sanatçılar üzerinde derin etkiler bıraktığını belirtmektedir. Hatta Küyel, özellikle XIX. yüzyıl sonlarına doğru başlayan Fârâbî üzerine yapılan araştırma ve incelemelerin

1930'lardan bu yana, Batı'daki ilgili çevrelerde niçin bir yarışma halini almış olduğu sorusunun yanıtını işte onun bu niteliklerinde bulmaktadır (Türker-Küyel, 1972, 83).

Fârâbî'nin özellikle mantık sahasındaki eserlerinin hem neşrini yapması hem de bunları Türkçeye çevirmesi genelde ilim dünyasına özelde ise Türk düşüncesine önemli bir katkıdır. Küyel'in neşrettiği bu eserlere birçok yabancı bilim insanının da referansta bulunması onun yaptığı çalışmaların kıymetini göstermesi açısından da ayrıca önemi haizdir.

2.3. İbn Sînâ'ya Dair Görüşleri

İslam filozofları arasında Şeyhü'r-reis olarak anılan İbn Sînâ gerek sistematik felsefî yazıları gerekse bir hekim olması sebebiyle kendisinden sonraki düşünürlerde ciddi etkiler bırakmıştır. Bu bakımdan Mübahat Türker Küyel onu Hippokrates ve Galen'in ardından üçüncü büyük hekim olarak nitelemektedir. Küyel'e göre İbn Sînâ, felsefî sistemini temel olarak Fârâbî'ye borçludur. Nitekim onun varlık için varlık ifadesinin ne anlama geldiğini ancak Fârâbî'yi okuduktan sonra anlayabildiğini aktarmaktadır (Türker-Küyel, 1997, 1282).

Felsefeyi, kemale veya mutluluğa ermek için insanın elinden geldiğince teorik ve pratik hakikatlere kavramsal yolla ulaşmaya çalışması olarak tanımlayan İbn Sînâ, bu ilmi fizik, matematik, ilahiyat, ahlak, siyaset gibi kuşatan bir ilim olarak görür. Küyel, her ne kadar *Kitabü's-Şifâ*'nın İlahiyat kısmını, Porfirios'un *Eisegoge*'si, Aristoteles'in *Kategoriler*'i ile İkinci *Analitikler*'i ve Plotinosçu kaynakların etkisinde görse de esere peygamberlik, vahiy, melekler, halifelik, imamet, dinî vecibeler, ahlak ve siyaset ile ilgili meselelerin de ilave edildiğini belirtmektedir. Ancak bu durum, İbn Sînâ'nın nezdinde, metafiziği felsefenin teorik kısmına koymakta bir sakınca olarak görülmemiştir (Türker-Küyel, 1997, 1282-1283).

İbn Sînâ'nın nefis teorisi özellikle Batı'daki yankıları nedeniyle önemlidir. Zira kişinin benliğini hiçbir duyu vasıtasıyla algılayamasa dahi ben bilincine varabileceğini söyleyen İbn Sînâ'nın uçan adam metaforu burada konunun merkezindedir. Küyel, Descartes'in *cogito ergo sum* (düşünüyorum, o halde varım) ifadesinin alt yapısını İbn Sînâ'nın söz konusu metaforunun oluşturduğunu belirtmektedir. Bunun yanı sıra filozofun *el-Me'ad* adlı eserinin Andrea Alpago tarafından Latinceye tercüme edilerek *Libellus Avicennae De Almahad* adıyla Venedik'te 1546 yılında basıldığını hatırlatmaktadır. Eserlerindeki bazı kavramların da Latinceye geçtiğini ifade eden Küyel, İbn Sînâ'nın felsefî fikirlerinin XVI. yüzyılda hala Avrupa'yı etkilediğinin bir göstergesi olarak saymaktadır (Türker-Küyel, 2014, 895).

Küyel, İbn Sînâ'nın nefis üzerine bir hayli ayrıntılı terminolojisi olduğunu belirtir. Filozof genel olarak nebati, hayvani ve insani olmak üzere nefsi üçe ayırmıştır. Küyel, bu konu kapsamında onun insani ruh üzerine olan görüşlerini değerlendirir. İbn Sînâ'ya göre bu ruh, bi'l-kuvve akıldır. Küyel, insani ruhun bi'l-kuvveden bi'l-fiil hale geçişini şu şekilde aktarmaktadır:

“İnsan ruhundaki akliye kuvveti, yine insan ruhunda bulunan hayaliye kuvvetindeki cüzilere muttali olunca, Faal Akıl'ın ışığı o cüziler üzerine vurur. O cüziler maddelerinden sınırlıdır. Yani insanı, bu feyezani, bu tecelliye kabule hazırlarlar. Faal Akıl'dan ifâze eden makul suretler, insanî ruhta iz bırakırlar. Gerek fikirler gerekse teemmüller insan ruhunu feyezana almaya hazırlayan hareketlerdir. Tıpkı orta terimin sonucu kabule hazırlaması gibi. O halde hayalât

(hayaller) bil kuvve makuldürler. İnsânî ruh hayaliye kuvvetindeki suretleri mütalaa edince, başka deyimle, Faal Akıl'ın nuru onlarla ittisal edince onlar, Faal Akıl'ın ışığından, kendilerinde mücerret suretlerin hâsil olmasına elverişli hal alırlar.” (Türker-Küyel, 2014, 896)

İbn Sînâ'nın tenasüh fikrini kabul etmediğini belirten Küyel, onun beden ile ruhun uygun mizaçlarda birbirlerini bulup bir araya geldiği şeklindeki ifadesini aktarır. Zira filozofa göre beden ile ruhun bir araya gelmesi bir ittifak işi olup bahtın sonucu değildir. Her canlı, kendisini tek olarak idrak eder. Kendisine ait olmayan bir beden ile ittifak edemez. Bu yüzden tenasühün olmadığını belirten İbn Sînâ, “Bir bedende iki ruh olsa biri *sa'ada*'ya yönelirken ötekisi bedene bağlı kalırdı” şeklindeki ifadesiyle de bu görüşünü savunmuştur (Türker-Küyel, 2014, 895).

Küyel, İbn Sînâ'nın gnostik ve mistik görüşlere sahip olup olmadığı üzerinde durmuş ve meseleyi genel olarak filozofun *el-İşârât ve't-Tembihât* adlı eserinde aramıştır. İbn Sînâ'nın felsefi konularda Kur'an'ı tevîl yoluna sıkça gittiğini hatırlatarak onun Faal Akıl'ı ateşe (nur) benzetmesini Nur Suresi'ne dayandıran Küyel, bu surede geçen “Allah, göklerin ve yerin nurudur” ifadesini İbn Sînâ'nın Nûru'l-Envâr olarak yorumladığını söylemektedir. Böylece bu kavram Aristoteles'in *nous*'una karşılık gelmektedir. Bu nur ile aydınlanan insan müstefad akıl mertebesine çıkmış olur. Faal Akıl ile ittisal insanın en uyanık olduğu anda vuku bulur. Küyel, Corbin'in İbn Sînâ'da ittisalın uykuda gerçekleştiği şeklindeki fikrine katılmaz ve bunun ispatı için İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzan*'ını delil olarak vermektedir (Türker-Küyel, 2014, 918). Ancak şurası önemlidir ki Küyel, Faal Akıl ile ittisalın fikrî kökenini Mezopotamya'ya Sümer mitolojisine dayandırır. Buna göre *Hayy b. Yakzan* ile *Gilgamiş Destan*'ındaki ruhi yolculuk vurgusunu benzetken düşünür, Sümerli zihninde, Tanrıların katına çıkmış, bir nevi tanrısallaşan bir hükümdar olan Ziu Sudra'yı ele alır. Gerçek bir âbid ve zâhid olan Ziu Sudra, Tanrıları işitebilmiş yani asıl gerçeği, doğruyu, iyiyi ve güzeli idrak edebilmiştir. Ziu Sudra, irfanı Tanrılaşmak olarak değil, onun kendisini tanımak ve bilmek olduğunu anlamıştı. İşte bu yüzden Küyel, Ziu Sudra'yı İbn Sînâ'nın ârif-i mütenezzih tipi olarak görmekte ve Ziu Sudra'nın Tanrıları kendi kulakları ile işitebilmesini İbn Sînâ'nın akılsal sezgiye karşılık gelen hads kavramı ile açıklamaktadır (Türker-Küyel, 2014, 735-736). Söz konusu bu sezginin peygamberlerin muhayyilesinde de gerçekleştiğini belirten düşünür, bu durumu kısa yoldan bir tümevarım olarak tanımlar. Filozofun müstefad aklına gelen bilgi peygamberin kutsal aklına gelir (Türker-Küyel, 1997, 1282).

Teorik veya pratik bütün erdemlere ulaşabilmek ve Faal Akıl'dan akanları alabilmek için insan, uzun bir zaman bedensel ve ruhsal gayret içinde olmalıdır. Bunun tek yolu ise Tanrı'yı taklittir. Faal Akıl'dan akanları alabilmek için öncelikle bedensel bağlardan (alâ'ik-i beden) kurtulmak gerekir. Küyel, Fârâbî'nin buna levâhik-i avâriz-ı beden dediğini belirtir. Sonra âbid, zâhid, ârif aşamalarından geçen insanın mutlaka ârif-i mütenezzih safhasına gelmesi gerekir. Nitekim ârif-i mütenezzih, bir ideal olup insan-ı kâmil mertebesidir. Bu safhada Tanrı sadece Tanrı için sevilir (Türker-Küyel, 1997, 1284-1285). Nitekim Küyel, Ziu Sudra'nın bu mertebeye gelebilmesini kendi çıkarını düşünmeyip sadece Tanrı'yı düşünmesine bağlar. Gilgamiş ve Adapa da âbid ve zâhid idi ancak onların bu mertebeye ulaşamamalarının nedeni en nihayetinde kendi nefislerini terk edememiş olmalarıydı (Türker-Küyel, 2014, 735).

Küyel'in bakış açısı kültürlerin ve düşüncelerin birbirlerini etkilediği üzerine kurulu olduğu yönündedir. Ona göre İbn Sînâ ve Fârâbî sadece Antik Yunan

kaynaklarından etkilenmemiş kadim kültürlerin de tesirinde kalmışlardır. Zira o, kutsal akla sahip olmakla birlikte adalet, hikmet, cesaret ve iffet gibi teorik ve pratik erdemleri haiz bir kişinin Sümerlilerde Sipasi, Akkadlılarda Şarru Kenu, Platon'da ideal devlet adamı olan filozof-krala karşılık geldiğini belirtmektedir. Bu kişi Fârâbî'de melik-i sünne, Sicistânî'de rabb-ı insanî, İbn Sînâ'da insan-ı ilâhî olarak anılan kişidir (Türker-Küyel, 1997, 1285).

2.4. Ahmet Yesevî'ye Dair Görüşleri

Mübahat Türker Küyel'in çalışmaları sadece yukarıda adı geçen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozofları ile sınırlı değildir. Bunların yanında özellikle Anadolu'da Türk-İslam kültürünün yaygınlaşmasında öncü olan Ahmet Yesevî gibi düşünürler üzerinde de yazılar kaleme almıştır. Örneğin onun *Yesevî Portresi* başlıklı yazısında Yesevîlik üzerine çalışmaların çok geç başladığından yakınlıkta bu alanda yapılmış çalışmalara kısaca değinmekte ve bu hususta M. Fuad Köprülü'nün çabalarını vurgulamaktadır. Bu bağlamda Küyel, Köprülü'nün Anadolu'da Yesevîliğin tarihi gelişimine dair Babaî, Haydarî ve Bektaşî ananelerindeki Yesevîliğe ilişkin rivayetlere de dikkat çekmektedir. Ahmet Yesevî'nin öğretilerinin kökenlerini İslam öncesi Türklerin Tengricilik, Kut, Gönül ve Atalar Ruhu gibi bilgece kavramlarla irtibatlandıran Küyel, Yesevî'nin başta adalet olmak üzere yüce ahlak değerlerini atalarından tevarüs ettiğini belirtir. Bu değerlerin taşıyıcıları olarak Türklerde Bab, Baba, Ata, Dede, Mevlânazade, Kam, Bakı ve Şaman tipleri vardır (Türker-Küyel, 1995, 865-869).

Ahmet Yesevî'nin öğrencileri, müritleri veya sevenlerinin onun hakkında kullandıkları "Pîr-i Kâmil" ve Pîr-i Türkistan" gibi yüceltici vasıfları ve hikmetlerini de "âlemde sultan" "Fermân-ı Sübhân" şeklinde nitelemelerinin kaynağı sadece mistik bir coşkuyla veya hocası Hemedânî ile açıklanamayacağına dikkat çeken Küyel, Ahmet Yesevî'nin yüksek bir medeniyete mensup olmasının da bunda etkisinin olduğunu belirtir. Düşünür, Yesevî'nin Türk kültüründe öncü olmasının en önemli yönlerinden birinin de kullandığı dil olduğuna işaret eder. Köprülü'nün İslam'da tasavvufu Türk dilinde ilk defa kullanan kişi olarak Yesevî'yi göstermesi hem dili hem de onu kullanan kişiyi yücelttiğini belirten Mübahat Türker Küyel, Yesevî'nin her söylediğini Türkçe ifade etmesi ve bu yönüyle Türk kültürünü daha sonraki asırlara taşıyan Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal gibi düşünürlerle tesir ettiğini vurgular (Türker-Küyel, 1995, 870-872).

Küyel'in Ahmet Yesevî hakkındaki değerlendirmelerinden bir başkası da onun nefsin tezkiye edilerek bedeninin eğitilmesi ve sonuçta ruhu ve zihni mâsivâdan arındırmak görüşleridir. Yesevî'nin bu bağlamda *Divân-ı Hikmet*'te kullandığı bazı önemli kavramlar fakr, safâ, kurbet ve aşktır. Adaleti düşüncesinin merkezine alan Yesevî, safaya giden yolda fakrı da vurgular. Ona göre zalim olup zulmeden, yetim gönlünü ağrıtan kişi Tanrı'dan uzaklaşır. Yesevî düşüncesinde garip, fakir ve yetimlerin gönlünü almak, onları incitmemek çok önemli olup, Küyel'e göre bu hasletler hem Türklerin yüzyıllardır sahip olduğu özellikler hem de Yesevî nazarında Hz. Peygamber'in sıfatıdır (Türker-Küyel, 1995, 874-875).

Görüldüğü üzere Küyel, Türk kültür ve düşüncesine önemli katkıları olan Ahmet Yesevî gibi bir düşünürünü inceleme konusu yapması ve onun görüşlerinin kaynaklarında bir yandan İslam öncesi Türklerin kültür ve yaşantısının izlerini taşıdığına diğer yandan da Türklerin Müslüman olduktan sonra bunları İslami

öğretilerle harmanlayıp sunduğuna dikkat çekmektedir. Onun özellikle Yesevî'nin öğretilerinin Türkçe aktarılması ve bu konuda Yunus Emre, Kaygusuz Abdal gibi düşünürlere öncülük etmesi de vurgulanan hususlardandır. Küyel'in Yesevî ile Bektaşî düşüncesi arasında irtibat kurması ve her iki düşünürün görüşlerinin temellerinde Türk kültürünün katkısına vurgu yapması da ayrıca önemlidir.

2.5. Yunus Emre'ye Dair Görüşleri

Mübahat Türker Küyel, Yunus Emre'nin bir ârif-i mütenezzih olup olmadığını tartıştığı çalışmasında öncelikle İslam düşüncesinin kelimeler, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinin konu ve metod açısından birbirleriyle irtibatı üzerinde detaylı bir şekilde durur. İlk olarak İbn Sînâ'da rastladığımız ârif-i mütenezzih kavramı bir süreci ifade etmektedir. Bu süreçte âbid ve zâhid mertebelerini aşan bir kişi artık arif bir zât olarak Tanrı'nın bilgisine sahip olmada en yakın konumdadır. Arif eğer ki Tanrı'nın bilgisini hiçbir çıkar gözetmeksizin sadece Tanrı için talep ettiğinde yani diğer her şeyden kendini soyutladığında ârif-i mütenezzih mertebesine erişmiş olur. Bu mertebedeki bir kişi Küyel'e göre "kendini tanı" emrini yerine getirerek en yüksek ahlaki gayeye ulaşmış olmaktadır. Küyel burada Tanrı'nın bilgisi, fena, vahdetivücut, tecelli, Akl-ı Küllî gibi pek çok kavramdan hareketle felsefe-tasavvuf ilişkisine değinir ve bu bağlamda ilk dönem sufilerinden Bistâmî, Hallâc ve Harrâz'ın yanı sıra İbn Arabî gibi sonraki dönem mutasavvıflarının mezkûr terimler hakkındaki düşüncelerine de yer verir. Söz konusu ilişkiyi sadece yukarıda ismi zikredilen sufilerden örnekler vererek yetinmeyen Küyel, bu konuda İbn Sînâ'ya ayrı bir önem verir ve onun eserlerinde ârif-i mütenezzih tipinin hangi özelliklere sahip olduğunu da vurgulamaya çalışır. Düşünür, ârif-i mütenezzih tipolojisinde görülen dünyaya önem vermeyen, Tanrı-âlem-insan ilişkisini aşk üzerinden temellendiren, Faal Akıl ile ittisal gibi birçok özelliğin diğer kültür, din ve felsefelerde de mevcut olduğunu bazı örnekler vererek açıklar (Türker-Küyel, 1995, 189-202).

Yunus Emre'nin ârif-i mütenezzih tipolojisinde konumlandığı yeri gösterme adına Küyel, çok detaylı bir düşünsel zemin oluşturduktan sonra Yunus'un şiiirlerinden örnekler sunarak onun düşünce dünyasını resmetmeye çalışmaktadır. Örneğin Yunus'un pek çok şiiirinde dünyanın kahr yurdu olduğunu ve ona çok fazla ehemmiyet verilmemesi gerektiği vurgulanır;

*"Çalab'ım bu dünyayı kahr için yaratmış
Gerçeğin gelenlerin kahrını yutmak gerek" (Yunus Emre, 2016, 166)*

Küyel'in belirtmiş olduğu ârif-i mütenezzih tipinde Tanrı merkezde olup onun dışındaki her şey (mâsivâ) arka plandadır. Anadolu'da Ahmet Yesevî'nin, Mevlânâ ve Hacı Bektaş'ın öğretilerinde de önemli yere sahip olan bu düşünceler¹ Yunus için de geçerli olup, dünyaya önem verilmediği gibi cennet (uçmak) dahi Tanrı'nın zatı ve O'nun sevgisi yanında önemsizdir. Yunus Emre pek çok şiiirinde Tanrı'dan başka hiçbir düşüncesinin olmadığını yani tasavvufî literatürde Tanrı'da fena olma anlayışını kendine has üslubuyla çarpıcı bir biçimde vurgulamıştır:

*Cennet cennet dedikleri
Bir ev ile birkaç hürî*

1 Bektaşî erkânâmelerindeki temel hususlar için örneğin bkz. (Teber, 2013, 25-37).

İsteyene vergil onu

Bana Seni gerek Seni (Yunus Emre, 2016, 295)

Küyel, Yunus Emre'nin şiirlerinden hareketle onun Tanrı'nın bilgisi, insanın eğitimi, aşk, toplum ve diğer meseleler hakkındaki görüşlerini ortaya koyar ve nihai noktada Yunus Emre'nin kâmil manada ârif-i mütenezzih seviyesine yükseldiğini belirtir (Türker-Küyel, 1995, 203-213).

2.6. Nasreddin Hoca'ya Dair Görüşleri

Anadolu'da küçükten büyüğe herkesin tanıdığı Nasreddin Hoca, daha çok fıkralarıyla bilinen bir şahsiyettir. Ancak onun fıkraları biraz dikkatle incelendiğinde Nasreddin Hoca'nın sıradan bir kişi olmayıp, sadece insanları güldürme amacıyla fıkrâ anlatmadığı, onları düşündürmeye sevk eden bir bilgin olduğu görülmektedir. Nasreddin Hoca'nın fıkraları üzerinden onun bilgin olduğu meselesine temas eden Mübahat Türker Küyel, öncelikle felsefenin kendi zamanında yanlış anlaşıldığından bahsetmekte ve onu asıl anlamına çekmeye çalışarak felsefe ile söz konusu fıkraları birlikte değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu minvalde Küyel, Nasreddin Hoca'nın fıkralarını felsefenin konularından Tanrı, evren, toplum, insan ve insanın değerleri bakımından bir tasnife tabi tutar. Küyel'e göre Nasreddin Hoca'nın düşüncesinin temelini mantık ilmindeki özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri oluşturur. Bir şey olduğu şeydir aksi düşünülemez. Ancak Nasreddin Hoca bir şeyin olmadığı şey olarak öne sürülmesi durumunda nasıl bir durum ortaya çıkacağını fıkralarda defalarca konu edilmiştir. Eşeğe ters binmek, göle maya çalmak, ipe un sermek, doğuran kazan, düşünen hindi gibi anlatılar bu duruma örnek oluşturmaktadır (Türker-Küyel, 1997, 27).

Mübahat Türker Küyel, Nasreddin Hoca'nın fıkralarından hareketle onlardaki dikkat çekici ikinci yönün yine mantık ilmindeki tarif konusudur. Tarifler Nasreddin Hoca'ya göre usulüne uygun olarak yapılmalıdır. Eğer kurala uyulmazsa yapılan şey tarif değil, tasvir olur. Örneğin Nasreddin Hoca fıkralarında bu hususu "ölümü tabutun içinde olma, sarığı bilgin olmanın şartı olarak gösterme" şeklinde ironik olarak anlatır (Türker-Küyel, 1997, 28).

Nasreddin Hoca'nın bilge kişiliğini gösteren yukarıdaki örnekler sadece bunlarla sınırlı değildir. Küyel'e göre Hoca toplumsal sorunlara da kendi üslubunca açıklamalar getirmiş, içinde yaşadığı toplumun yanlışlarını da ironik biçimde onlara aktararak doğruyu bulmalarını sağlamaya çalışmıştır. Örneğin, Timur'a giderken yalnız bırakılmasının neticesinde Hoca'nın insanların yaptığı hareketin yanlış olduğunu Timur'dan onların istemediği şeyleri isteyerek göstermesi, karısına sen de haklısın sözü, baklava tepsisi, ipe un serme ve benzeri birçok fıkrasında onun topluma rehberlik yaptığı görülmektedir (Türker-Küyel, 1997, 29-30).

2.7. Felsefe-Din İlişisine Dair Görüşleri

Mübahat Türker Küyel, doktora tezini tehâfüt geleneği kapsamında felsefe-din ilişkileri üzerine yazmıştır. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Umumî Felsefe ve Metafizik Kürsüsü Başkanı Prof. Necati Akder'in danışmanlığında hazırladığı Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti adlı tez çalışmasını 1953-1954 ders yılı döneminde savunmuştur. Küyel bu çalışmasında Gazzâlî, İbn Rüşd ve Hocazâde'nin tehâfütlerini incelemiştir.

Küyel, düşünce tarihinde kendi devrinin şartları içinde şekli olarak değişmekle birlikte felsefe ve dinin arasında sürekli bir ilişkinin bulunduğunu belirtmektedir. Felsefe ve din arasındaki ortaya çıkan problemlerin çözümünü birini diğerine döndürmek ya da birini ortadan kaldırmak değil problemin izahında gören düşünür, bu iki disiplinin insanın gereksinimlerine ayrı ayrı cevap verdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla birini ortadan kaldırmak demek meseleyi çözmek bir kenara fikrî zeminin fakirleşmesine neden olacaktır. Bu durum yaratıcılığı azaltacak ve fikrî ilerlemeyi engelleyecektir (Türker-Küyel, 2018, xiv-xv). Bu iki disiplin arasında uzlaşma arayışı sadece İslam düşüncesine has olmayıp başta Yahudi olmak üzere Hristiyan ve sonrasında İslam düşüncesine gelmiştir. Küyel'e göre İslam düşüncesinde bu meselenin iki yönü bulunmaktadır. Bunlar dinden felsefeye doğru uzlaşma arayışı içinde kelimacılar ile felsefeden dine uzlaşma arayışı içinde bulunan filozoflardır. Bu uzlaşma arayışlarının temel noktası ise ona göre tevil olarak adlandırılan yöntemdir. Zira bu yöntem, İslam düşünce tarihinde bir hayli öneme sahip olup akıl ile naklin çelişiyor gibi gözükten durumlarında söz konusu uygunsuzluğun giderilmesi için başvurulan bir yöntemdir. Bu açıdan bakıldığında tevil, kelimacılığın bir problemi olarak, ayet ve hadisleri anlama çabasıdır. Kelam ilmi açısından çok önemli bir konumda olan söz konusu yöntem Allah'ın, yarattığı varlıklara benzetilerek cismani bir varlık şeklinde tasavvur edilmesine yol açan ifadeler ile ahiret halleri, melek vs. gibi metafizik konulara dair ifadeleri anlama ve anlamlandırma çabası şeklinde tanımlanabilir (Yılmaz, 2019, 11-27). Ayrıca Küyel, bu uyumsuzluğun esasen amelî hayatla ilgili olmayıp Kur'an'da bulunan bazı nazari önermelerle ilgili olduğunu belirtip tehâfüt geleneğinin de asıl olarak bu konular üzerinde geliştiğini söylemektedir (Türker-Küyel, 2018, 3,5).

Ayrı ayrı olmak koşuluyla bir önermeler sistemi olan felsefe ve dinin bu anlamda ortak noktada buluştuklarını belirten Küyel, dinî ifadelerin bazılarının felsefi ifadelerle paralel olduğunu tespit etmektedir. Bazı haber bildiren ayetler ile kadim filozofların önermelerinin benzer olduğunu örneklendirerek açıklar (Türker-Küyel, 2018, 1). Ancak bu benzer ifadeler menşei itibarıyla birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Dinin kaynağı vahiy, felsefenin kaynağı ise akıldır. Küyel bu iki kaynak arasındaki farkı şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

“Görülüyor ki kutsal kitaplar Allah'ın, insanlar içinden seçtiği bir kişiye vahiy yolu ile bildirmiş olduğu ifadeleri ihtiva eder. Burada kul, yani Resul tamamen pasiftir; onun zihni yetileri bu ifadeleri teşkil etmekte hiçbir aktif rol oynamaz; Resul'ün vazifesi sadece hakikatleri vahyolunduğu şekil üzere nakletmektedir. Demek ki kutsal kitaplar Allah'ın ifadeleridir. Kullar bu ifadelerin sahibine ve onu getirene olduğu gibi iman etmek durumundadırlar. Hâlbuki felsefi sahada vaziyet başka türlü olup planları farklıdır, ifadelerin menşei ilahî değil, beşerîdir. O ifadelerin sahibi ve teşkil edeni insandır: burada insan akli ve yetileri faal olarak tam manasıyla rol oynarlar, ifadelerin doğruluğu dini manada bir iman mevzuu değil, doğrudan doğruya aklın tasdikine tabiidir ve bu ifadelerin kabul edilebilmesi için onun en umumî akıl prensipleri ve kaideleriyle tecrübe verilerine uyması kâfidir.” (Türker-Küyel, 2018, 2)

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, Küyel din ve felsefenin kökeni konusuna açıklık getirirken düşünce tarihindeki bir başka tartışma konusu olan lafız-mana ilişkisine dair net bir görüş belirtmektedir. Bu görüşe göre vahiy sürecinde resulün pasif olması Kur'an'ın lafız ve manasının Allah'a ait olduğu anlamına gelmektedir. Bu yüzden de iman esastır. Ancak felsefe, beşerî kaynaklı bir uğraş olup verilerini tamamen insan

aklından aldığından böyle bir zorunluluk yoktur. Felsefi önermelerin kabul edilmesi için mantıki zeminde ifade edilmesi yeterlidir. Burada Küyel, bu ifadelerden dinin tamamen akli olmaktan uzak olduğu anlamının çıkarılmaması gerektiğini belirterek tam tersi şekilde felsefenin de içinde iman unsurlarının bulunduğunu ifade etmektedir. Yalnız o, bu iki imanı birbirinden ayırt ederek ilkinin sabit bir iman iken, diğesinde bu sabitlik devam etse bile imanın konusunun değiştiğini vurgular (Türker-Küyel, 2018, 2-3).

Mübahat Türker Küyel, tam olarak bu düşüncelerden hareketle “hakikati haber vermek durumunda olan iki ayrı sahanın ifadeleri birbirlerine ve biri diğesine uymakta mıdır?” sorusunu sorarak felsefe ve dinin uzlaşıp uzlaşmadığı üzerinde durur. Asıl sorun ise hangi meselelerin bir araya getirilmek istendiği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Küyel, bu meseleleri Âlem, ezeli ve ebedi midir? Âlemin bir yaratıcısı var mıdır? İki Allah mümkün müdür? Allah’ın zatı ve sıfatları nelerdir? Allah tarif edilebilir mi? Allah; zatını, gayrını ve cüzileri bilir mi? Gök canlı mıdır? Hareketinin sebebi nedir? Gök ruhları cüzileri bilir mi? Ruh nedir? Cesetler dirilir mi? Mucize mümkün müdür? gibi şu sorular çerçevesinde beyan eder. Nitekim tehâfüt geleneğinin ana noktaları bu sorular etrafında şekillenmiştir. Küyel ise tehâfüt geleneğinin felsefe-din arasında bir uzlaşma arayışı ya da çabası içinde olmadığını, mezkûr meselenin bu gelenek bağlamında yapılan tartışmaların bir sonucu olarak karşımıza çıktığını belirtmektedir (Türker-Küyel, 2018, 4-6). Zira söz konusu sorular İslam düşüncesinin teşekkül dönemlerinde fikrî ayrılıkların yaşanmasına sebep olmuştur. Bilhassa Küyel’in “İslam’a has bir din felsefesi” olarak nitelediği kelim ilmi, dinî düşünce tarafından ciddi şekilde tenkit edilmiştir (Türker-Küyel, 2018, 25-26).

Daha önce Küyel’in Fârâbî ile alakalı görüşlerini aktarırken onun felsefe ve din ilişkisi dâhilinde uzlaştırmacı bir teori ortaya koymuş olduğunu özellikle vurguladığını belirtmiştik. Zira bu teori hakikatin birliği adı altında savunulan mahiyet ve varlığın Tanrı’da bir, mümkün varlıklarda ayrı olduğu görüşüydü. Felsefe ve din de aynı hakikati farklı dile getirmekten ibaretti. Küyel, böylece Fârâbî ile kurulan bu felsefi sistemin hakikatin birliği öğretisini merkeze alarak -Kur’an’ın vaz etiklerinin içinde kalmak şartı ile- felsefenin temel konularında savlarını öne sürdüğünü belirtmektedir (Türker-Küyel, 1976, 55). Nitekim Küyel, filozofa göre bu iki disiplinin bir araya gelmesinden doğan sorunlara çözüm getirilebildiğini şu şekilde aktarır:

“Din halkın yönetimi için yararlıdır. Felsefe ise aydın seçkinlere vergidir. İbn Rüşd için de durum aynıdır: Din gerçek bilimi, başka deyimle Tanrı’yı, öteki varlıkları, öte dünyadaki mutluluğu, mutsuzluğu ve gerçek davranışı, başka deyimle mutluluk veren şeylere yönelmeyi, mutsuzluktan kaçıp kurtulmayı öğretir. Felsefe ise varlıkları düşünmek ve onların yapıları bilmek yolundan bir yapıcıyı göstermeleri yönüyle değerlendirir. Felsefe dine aykırı değildir. Dinin hiç durma, yap dediği uğraştır çünkü din, Tanrı’yı ve yaratıklarını, akılda benzetme yoluyla, bilmeyi buyurur. Bilgelik severce davranmak, din yönünden kaçınılmaz (vâcib) bir eylemdir.” (Türker-Küyel, 1976, 56)

Küyel; Fârâbî ve İbn Rüşd’ün kurdukları bu uyumun iki disiplinin temel dayanak ve önermeleri ile örtüşmediğini belirtmektedir. Ona göre bu uyum, öze girmemiş, görünüşte bir uyumdur. Hatta söz konusu iki düşünürün felsefeyi seçkinlere, dini ise halka indirgemesi felsefe ve dini birleştirmekten ziyade ayırt etmek manasına gelmektedir (Türker-Küyel, 1976, 56). Küyel’e göre buradaki asıl mesele apodiktik olmayan önermelerin apodiktik önermelere dönüşüp dönüşmemesi meselesidir.

Dönüştüğü var sayılırsa din, felsefe ile uzlaşma zeminine kavuşmuş olurdu. Nitekim Küyel, Gazzâlî'nin bu sorunu fark edip din ile felsefe uyumunun mümkün olmadığını söylediğini belirterek şu ifadelerle yer vermektedir:

“Gazzâlî, felsefe -burada felsefe en geniş anlamıyla içinde matematik ve doğa bilimlerini bulunduran dal olarak düşünülmemektedir- ve dinin uyumunun olanaksızlığını işte bu temele dayandırmıştır. Ona göre din, diyalektik önermeler kümesi olsa bile felsefe, matematikte ve bir bölük doğa kanunlarında apodiktik önermeler kümesi olmakla birlikte, Tanrı konusu ve bir kesim doğa sorunlarında hiç de apodiktik önermeler kümesi değildir. O bakımdan felsefeyi tümce apodiktik önermeler kümesi, dini ise diyalektik önermeler kümesi sayarak dinin yap ve yapma dediklerini yerine getirmeme yoluna gidilemez. Din önermeleri eğer apodiktik değil ama diyalektik iseler felsefe önermeleri de matematik ile bir kesim doğa konuları bir yana apodiktik değildir, diyalektiktir. Her iki alanda da zorunlu belgitlemeler (önermenin karşınının çelişme bulundurduğunu ortaya koyan belgitlemeler) olanaklı değildir. Bu bakımdan dinde zorunlu belgitleme yapılamaması felsefeye din önünde üstünlük sağlamaz; zira felsefe de Tanrı konusunda ve bir kesim doğa konularında olduğu gibi diyalektik önermeler vardır ama apodiktik önermeleri elinde tuttuğu alanlarda din felsefenin dediklerine aykırı sözler söylemez, daha doğrusu, o alanlarda felsefenin işine karışmaz, karışamaz çünkü Tanrı saçma ile uğramaz, saçmalamaz.” (Türker-Küyel, 1976, 57)

Küyel bu ifadeleri ile Gazzâlî'nin felsefe ve din uyumu sorununda tespit ettiği en doğru yanların bunlar olduğunu belirtir. Felsefe-din arasındaki sağlanmaya çalışan söz konusu uyum arayışlarının her ne kadar pratik olarak çözülmüş gibi gözükse meselenin teorik açıdan olumlu bir şekilde kökten çözülemediğini belirten Küyel, aksine bu meselenin teorik perspektifte uzlaşırılmadığını ifade etmektedir. Tüm bu görüşler İslam dini ile mevcut felsefelerin uyuşamayacağını göstermiş ve özellikle Gazzâlî'nin tenkitleri ile uygun bir felsefe arayışını beraberinde getirmiştir (Türker-Küyel, 2018, 473-475).

Nitekim Mübahat Türker Küyel'e göre felsefe ve din arasında bir uyumun olması söz konusu değildir. Küyel'in bu meseleyi hakikatin birliği meselesi üzerinden değerlendirmedeğini tespit etmemiz gerekir çünkü gelenek felsefe ile din arasında bir uyumun olup olmadığını hakikatin farklı farklı olamayacağı savı üzerine kurmuştur. Küyel'e göre ise meselenin temelinde mantıkî problemler yatmaktadır. Bu yüzden iki disiplin arasındaki uyum mantıkî zeminde aranmalıdır. Küyel'in ifadelerine göre de bu uyumun sağlanması ancak ve ancak iki disiplinin önermelerinin birbirlerine dönüşmesi ile sağlanır ki bu da mümkün gözükmemektedir.

Sonuç

Mübahat Türker Küyel'in çalışmamıza esas teşkil eden görüşleri ışığında Türk-İslam düşüncesinde bir hayli önemi haiz tespitlerinin olduğunu ifade etmeliyiz. Küyel'in dışında Cumhuriyet Döneminde İslam felsefesi alanında böylesine nitelikli çalışmalar yapan düşünürler de bulunmaktadır. Ancak o, Cumhuriyet Döneminde bu alanda yetişmiş ilk müelliflerden biri olması ile önemli bir yerde durmaktadır.

İslam felsefesi alanında özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar üzerine yaptığı çalışmalar yöntem ve ilmî perspektif açısından ışık tutacak niteliktedir. Alanın terminolojisine hâkim olması yanında Fransızca ve İngilizce gibi Batı dillerini de biliyor olması onun ilmî çalışmalarına katkı sağlamıştır. Yalnızca tercüme ile sınırlı kalmayarak yabancı dillerde birçok uluslararası mecrada yayınlar da yapmıştır.

Nitekim Fârâbî ile ilgili çalışmaları Batı dünyasında oldukça ilgi görmüş ve kaynak çalışmalar konumuna gelmiştir. Bir diğer önemli çalışması ve aynı zamanda doktora tezi olan *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*'nde Küyel; Gazzâlî, İbn Rüşd ve Hocazâde'nin tehâfütlerini incelemiş ve bu tehâfütler üzerinden ciddi tespitlerde bulunmuştur. İslam dünyasını oldukça meşgul eden Allah-Âlem ilişkisi, haşr-i cismânî ve Allah'ın cüzîleri bilip bilmediği meselelerini kapsayan tehâfüt geleneğinin odak noktasını oluşturan üç düşünürü ele alarak hazırladığı doktora tezi Cumhuriyet tarihimizin bu alandaki ilk çalışması olma hüviyetindedir.

Düşünür Harezmi, Beyrûnî gibi Türk kökenli filozof-bilim insanlarının düşünce tarihine katkılarını ortaya koymanın yanında özellikle Anadolu'nun Müslümanlaşmasında önemli etkileri olan Ahmed Yesevî ile Yunus Emre gibi düşünürlerin de görüşlerini kaleme alarak ülkemizde onlar hakkında da bir farkındalık oluşmasına yardımcı olmuştur. Bu bağlamda Küyel'in çalışmalarına bakıldığında yukarıda ismi verilen düşünürlerin yanında Kaşgarlı Mahmud, Şeyhoğlu, Nasreddin Hoca gibi birçok Türk bilgininin de eserlerine atıfta bulunması onun Türk kültürünün sonraki nesillere aktarılması konusunda da hassas olduğunu gösterir.

Cumhuriyet'in erken döneminde eğitimi tamamlamış bir felsefeci olan Küyel'in odak noktasını oluşturan çalışmalar genel itibarıyla Türk kökenli filozof ve bilim insanlarıdır. Küyel'in özellikle Türk düşünürler üzerinde yoğunlaşması ve Türk düşüncesinin epistemik kökenini tespiti çalışması ile bazı eserlerindeki Türkçe kullanımı konusundaki yaklaşımı da dikkat çekicidir. İslam dünyasına intikal etmiş bazı düşüncelerin kökenlerini ise Sümerler ve Mezopotamya'ya dayandırmıştır. *Gilgamiş Destanı*'nda geçen Utnapiştim'i İbn Sinâ'nın Hayy'ını ve bizzat Yunus Emre'yi ârif-i mütenezzih olarak gördüğünü belirterek Sümerler ile söz konusu düşünürler arasında bazı açılardan bir bağlantı kurduğunu söyleyebiliriz. Bu hususta dönemin ideolojik bakış açısının yanı sıra Aydın Sayılı'nın düşüncelerinden etkilendiğini söylemek mümkündür.

Sonuç olarak Mübahat Türker Küyel'in, ilme olan yaklaşımı örnek alınmalı ve çalışmaları üzerinde detaylı incelemeler yapılmalıdır. Bu açıdan özellikle Zeliha Çelikkol'un Mübahat Türker Küyel'in Hayatı, Eserleri ve Temel Görüşleri Üzerine Bir İnceleme adlı yüksek lisans tezi oldukça önemlidir. Ayrıca Doç Dr. Ayşegül Doğrucan'ın yazmış olduğu *Mübahat Türker Küyel* başlıklı bir kitap bölümü de bulunmaktadır. Söz konusu çalışmalar teşvik edici nitelikte olup Küyel'in ortaya koyduğu görüşlerin gerek felsefi yöntem ve dönemin bakış açısı gerekse literatüre katkısı bakımından daha fazla irdelenmesi gerekmektedir.

Kaynaklar/References

- Adamson, Peter - Richard C. Taylor (ed.). *İslâm Felsefesine Giriş*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2008.
- AKM, Atatürk Kültür Merkezi. "Atatürk Kültür Merkezi". Erişim 19 Kasım 2022. <https://www.akmb.gov.tr/Haber.aspx?HaberId=9490>
- AYK, Atatürk Ansiklopedisi. "Aydın Sayılı (1913-1993)". *Atatürk Ansiklopedisi*. Erişim 21 Kasım 2022. <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/aydin-sayili-1913-1993/>
- Çelikkol, Zeliha. *Mübahat Türker Küyel'in Hayatı, Eserleri ve Temel Görüşleri Üzerine Bir İnceleme*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Doğrucan, Ayşegül. "Mübahat Türker Küyel". *Mustafa Çokay Anısına Türkiye Ve Türk Dünyası Araştırmaları-XI*. ed. Yunus Emre Tansü. Ankara: Iksad Publications, 2021.

- Görgün, Tahsin. "Mahiyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/336-338. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kara, İsmail. "Nurettin Topçu". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/248-253. İstanbul: TDV Yayınları, 2012. <https://islamansiklopedisi.org.tr/topcu-nurettin>
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/145-162. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*. çev. Muazzez İlmiye Çığ. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.
- Rescher, Nicholas. "Farabî'de Mantık Geleneği". çev. Ahmet Kayacık. *bilimname* 3 (2004), 177-186.
- Sanay, Eyyüp. "Hilmi Ziya Ülken". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/291-293. İstanbul: TDV Yayınları, 2012. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ulken-hilmi-ziya>
- Saruhan, Müfit Selim. *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof*. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Teber, Ömer Faruk. *Balkanlar'da Bâbâgân Koluna Ait Bir XIX. Yüzyıl Bektâşi Erkânâmesi*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2013.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Atatürk, Cumhuriyet, Bilim ve Teknoloji". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 19/56 (2003), 521-552.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsali Olarak Galenos". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 32/1-2 (1988), 501-574.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Değer ve Fârâbî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (1972), 71-84.
- Türker-Küyel, Mübahat. "El-'Âmirî ve Katagoriler'in Şerhleriyle İlgili Parçalar". *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* 3 (1965), 65-86.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Felsefenin Tarihinde ve Tarifinde Bir Kaynak Olarak Fârâbî". *Erdem* 6/18 (1990), 725-735.
- Türker-Küyel, Mübahat. "İbn Sina ve al-'Akl al-Fa'âl". *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. 859-906. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2014.
- Türker-Küyel, Mübahat. "İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler". *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. 907-957. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2014.
- Türker-Küyel, Mübahat. "İbn Sina'da al-'Akl al-Fa'âl'in Kökleri". *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. 725-816. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2014.
- Türker-Küyel, Mübahat. "İbn Sînâ'nın Felsefesi ve Ahlâk Anlayışı". *Erdem* 9/27 (1997), 1279-1287.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Nasreddin Hoca Niçin Bir Bilge Kişidir?" *Uluslararası Nasreddin Hoca Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri*. haz. Alev Kâhya Birgül. haz. Alev Kâhya Birgül. 23-30. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1997.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Önsöz". *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2018.
- Türker-Küyel, Mübahat. *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1976.
- Türker-Küyel, Mübahat. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2018.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Yesevî Portresi". *Erdem* 7/21 (1995), 865-875.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Yünus Emre Bir Ârif Mütenezzih Midir?" *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*. haz. Alev Kâhya Birgül. haz. Alev Kâhya Birgül. 189-213. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Sabri. *Kelam'da Te'vil Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Yunus Emre. *Divan*. haz. Mustafa Tatçı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

HACI BEKTAŞ VELİ KÜLLİYESİ'NİN DÜNYA MİRAS ALANI VE TAMPON BÖLGESİ TANIMINA YÖNELİK DEĞERLENDİRMELER

ASSESSMENTS ON THE DEFINITION OF THE WORLD HERITAGE PROPERTY AREA AND BUFFER ZONE OF HACI BEKTAŞ VELİ COMPLEX

VEYSEL ÖZBEY 

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Kültürel miras tanımında somut olmayan kültürel mirasların önemi son yıllarda artış göstermiştir. Somut olmayan kültürel miras ile en güçlü bağları taşıyan alanlar, kuşkusuz kutsiyet atfedilen mekânlardır. Özellikle geniş kitlelere yayılan inançların ve öğretilerin üretildiği, inanç ve öğreti önderleri ile güçlü olarak ilişkilendirilen alanlar, somut olmayan kültürel mirastan ayrı düşünülerek değerlendirilemez. Çalışmada, Türkiye UNESCO Geçici Listesi'ne 2012 yılında Bektaşilik inancı ile olan güçlü bağlarına ve inancın ortaya çıkmasında oynadığı role vurgu yapılarak Türkiye UNESCO Geçici Listesi'ne alınan Hacı Bektaş Veli Külliyesi ele alınmıştır. Bu bağlamda, UNESCO Dünya Miras Listesi'nde kayıtlı, bir önderin öncülüğünde ortaya çıkan inanç ya da öğretilerin doğduğu ortamı ifade eden miras alanları araştırılmış, dünya miras alanı ve tampon bölge tanımları incelenmiştir. Araştırılan tanımlar, külliyeinin üstün evrensel değer beyanındaki tanımlamalarla karşılaştırılmıştır. UNESCO Dünya Miras Listesi'nde yer alan bu tür mirasların tanımında, birçok yapıyı içeren geniş ya da çok sayıda dünya miras alanı ve/veya tampon bölge seçildiği, Hacı Bektaş Veli Külliyesi'nin bu bağlamda tek başına çok küçük ve sınırlı bir dünya miras alanı tanımına yol açabileceği sonucuna varılmıştır. Çalışma kapsamında külliyeinin yakın çevresinde Bektaşilik inancının oluşumuna dair önemli bir miras birikimi gözlemlenmiştir. Bu miras birikimini dikkate alan bir dünya mirası adaylığının, benzer nitelikli dünya mirası alanları ile daha uyumlu olacağı belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sanat Tarihi, Mimari Koruma ve Restorasyon, Dünya Miras Alanı ve Tampon Bölge, Üstün Evrensel Değer, Somut Olmayan Kültürel Miras.

Abstract

The significance of intangible cultural heritage in the definition of cultural heritage has increased in recent years. Particularly, the areas where beliefs and doctrines are produced and which are strongly associated with faith leaders cannot be considered separately from the intangible cultural heritage. In this study, the Hacı Bektaş Veli Complex, which was included in the UNESCO Tentative List of Türkiye in 2012 by emphasizing its strong ties with the Bektashi belief and the role it played in the emergence of the belief, was discussed. For this purpose, world heritage sites, which express the environments in which beliefs or teachings that emerged under the leadership of a leader, were researched and the definitions of world heritage sites and buffer zones were examined. The definitions were compared to the statement of outstanding universal value for the complex. It has been observed that in the definitions of the world heritage sites a wide area containing many structures that are valued within the doctrine or more than one area and / or buffer zone with the same characteristics is preferred. Therefore, it has been concluded that in order to define the relationship established between the Bektashi belief and the heritage site, a heritage definition that includes only the complex may be insufficient compared to the world heritage sites. Within the scope of the study, it has been observed that there is an important cultural heritage accumulation related to the formation of Bektashism belief, in the immediate vicinity of the complex. It has been determined that a world heritage candidacy that takes this heritage accumulation into account will be more compatible with the definitions of world heritage sites with similar features.

Keywords: History of Art, Architectural Conservation and Restoration, World Heritage Site and Buffer Zone, Outstanding Universal Value, Intangible Cultural Heritage.

Giriş

İnanca dayalı kültürel miras tanımlamaları son yıllarda önemli bir gelişim göstermiş ve somut olmayan kültürel miras öğeleri ile birlikte ele alınmaya başlanmıştır. Bu miras tanımlamadaki gelişim, UNESCO Dünya Miras Listesi üzerinden de okunabilmektedir. Ancak son yıllarda inanca dayalı kültürel miras tanımlarında yeni bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu yeni yaklaşım, inancın, mezhebin ya da öğretinin ortaya çıktığı, meydana geldiği ve olgunlaştığı mekânlardır. İnananların, önemli ölçüde kutsiyet affettiği bu tür alanların korunarak gelecek nesillere aktarılması da her geçen gün önemini arttırmaktadır. Modern dünyada kültürel mirasların korunmasında büyük rol oynayan UNESCO Dünya Miras Listesi, “bir inancın ya da öğretinin doğduğu yerler” için de önemli bir koruma aracıdır. UNESCO Dünya Miras Listesi’nde, üstün evrensel değeri, bir inancın, bir mezhebin ya da bir öğretinin doğduğu ve geliştiği mahal, mekân ya da coğrafi bölgelerin birer miras olarak tanımlanmasına 1994 yılından itibaren rastlanmaktadır. Daha önce UNESCO Dünya Miras Listesi’ne dâhil edilmek üzere aday gösterilen bu tür mirasların önemli bir eleştirel mekanizmadan geçirilerek listelenmesi, gelecekte listeye girmeye aday olan miraslar için de önemli bir veri kaynağı oluşturmaktadır. Listelenen mirasların tanımlarının incelenmesi, taraf devlet UNESCO geçici listelerinde yer alan miraslar için de yol gösterici olacaktır. Bu bağlamda araştırmada, 2012 yılında Türkiye UNESCO Geçici Listesi’ne tanımlanan Hacı Bektaş Veli Külliyesi’nin miras tanımı üzerinden bir inceleme yapılmış ve UNESCO Dünya Miras Listesi’nde bulunan benzer nitelikteki miraslarla karşılaştırılmıştır.

UNESCO Dünya Miras Listesi’nde, bir inancın doğuşuna tanıklık eden, inancın doğuşuna ortam oluşturan somut mirasların tanımında, inancın doğduğu tüm çevrenin dikkate alındığı, mirasın öğretiyi geliştiren ya da aktaran inanç önderlerinin gerçekleştirmiş olduğu faaliyetler vesilesiyle inananlar için önem taşıyan tüm mekânsal varlıkları kapsayacak şekilde ele alınmasına özen gösterildiği tespit edilmiştir. Bu geniş kapsam, bahsi geçen dünya miras alanlarına ilişkin alan tanımlarına da yansımış ve örnek miras alanlarının tamamı, inanç için önem taşıyan tüm gelişim öğelerini içerecek şekilde kurgulanmıştır. Bu çerçevede, Türkiye UNESCO Geçici Listesi’nde yer alan potansiyel bir dünya miras alanı adayı Hacı Bektaş Veli Külliyesi’nin, Bektaşilik inancının doğduğu ve yayıldığı yeri temsil etmek hususunda her ne kadar önemli olsa da UNESCO Dünya Miras Listesi’ne adaylık sürecinde tek başına tam anlamı ile yeterli görülemeyebileceği, külliyenin yakın çevresinde yer alan ve Bektaşiliğin doğuşuna doğrudan tanıklık eden veya ortam oluşturan öğelerin de miras tanımına dâhil edilmesinin, UNESCO Dünya Miras Listesi’ndeki benzer nitelikli mirasların miras tanımları ile daha uyumlu olacağı sonucuna varılmıştır. Külliyenin yer aldığı Hacıbektaş ilçesi içerisinde, Çilehaneler, Beştaşlar, Kadıncık Ana Türbesi, Bektaş Efendi Türbesi, Dedebağ gibi Bektaşilik inancının doğuşuna ve gelişimine doğrudan tanıklık eden ya da katkı sağlayan birçok mimari mirasın yer almasının, listedeki benzer nitelikli örneklerle daha uyumlu bir dünya miras alan tanımı yapabilmek adına önemli bir potansiyel oluşturduğu gözlemlenmiştir.

1. Adaylık Dosyasının Bileşenleri ve Dünya Miras Alanı Kavramı

Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme’ye taraf olan devletler, UNESCO Dünya Miras Listesi’ne yazdırmak üzere aday göstermeyi

düşündükleri miraslarını, kendilerine ait taraf devlet UNESCO geçici listelerine yazdırmalıdır. Taraf devlet UNESCO geçici listelerinden UNESCO Dünya Miras Listesi'ne aday olarak sunulacak bir mirasın dosyasında yer alması gereken en önemli bileşenlerden birisi de mirasın dünya miras alanı ve tampon bölgesini gösteren haritalardır (World Heritage Centre, 2019, 29-30). Taraf devletçe tanımlanan dünya miras alanı için bir tampon bölge belirlenmemişse, bunun nedenine dair bir metinsel açıklamanın adaylık dosyasında yer alması beklenir.

Bir miras için tanımlanan dünya miras alanı ve bu alanın koruma derecesini arttırabilmek için tanımlanan tampon bölge ya da bölgeler farklı biçimlerde olabilir. Mirasa dair yapılan dünya miras alan tanımı, farklı lokasyonlarda yer alan birden fazla alan içeriyorsa bu tür mirasların adaylığı “seri adaylık” olarak adlandırılır¹. Farklı lokasyonlarda yer alan dünya miras alanı bileşenlerinin konumu birbirine yakın ise bileşenler farklı tampon bölgelerle tanımlanabildiği gibi tek tampon bölge içerisinde de tanımlanabilir.

2. Hacı Bektaş Veli Külliyesi

Hacı Bektaş Veli Külliyesi, Nevşehir ilinin Hacıbektaş ilçe merkezinde yer almaktadır. Hacı Bektaş Veli döneminde Sulucahöyük olan yerleşimin adı, daha sonra Hacıbektaş olarak değiştirilmiştir. Kuzey-güney hattı boyunca uzanan bir aks üzerinde üç avlu ve bu avlular etrafındaki yapı gruplarından oluşan külliyenin ilk çekirdeğini Hacı Bektaş Veli Türbesi ve Kızılcı Halvethane'nin teşkil ettiği düşünülmektedir (Tanman, 1996, 459; Kızılkaya, 2019, 16).

Birinci avlu, Nadar Avlusu olarak da bilinir. Avluya, güneyde yer alan çatal kapıdan girilmektedir. Avluya girilince sağ tarafta Üçler Çeşmesi bulunmaktadır. Mührü Süleyman motifli çeşmeyi, Sadrazam Halil Paşa'nın eşi Fatma Nuriye Hanım, 1902 yılında vakfetmiştir. Külliye saran duvarlar, Hacı Mehmet Dede Baba döneminde, 1897 yılında yaptırılmıştır. Mevcut duvarlar, özgün temelin üzerine TC Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından sonradan yaptırılmıştır. Günümüzde yok olan Çamaşırhane, At Evi, Ekmek Evi, Hamam ve Mihman Evi gibi bölümlerin bir zamanlar Nadar Avlusu içerisinde yer aldığı bilinmektedir. Dergâh Avlusu da denilen ikinci avluya Üçler Kapısı'ndan girilmektedir. Ortasında bir havuz bulunan ikinci avluya girildikten sonra sağ tarafta Aş Evi, Aslanlı Çeşme, Tekke Camii ve Baba Köşkü yer almaktadır. Sol tarafta ise Meydan Evi (Cemevi), Mihman Evi (Konuk Evi), Dede Baba Köşkü ve Kiler Evi bulunur. Üçüncü Avlu, Hazret Avlusu olarak bilinmektedir. Avluya basık kemerli, Altılar Kapısı'nda girilmektedir. Hazret Avlusu içerisinde Pir Evi, Atatürk Köşesi, Balım Sultan Türbesi ve Hazire (Derviş mezarlığı) yer almaktadır (Şekil 1).

1 Seri adaylık ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. World Heritage Centre, *Operational Guidelines*; Ayşegül Yaylı vd. (haz.), *UNESCO Dünya Miras Yolunda Amasra Stratejik Eylem Planı*, (PDF: T.C. Bartın Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2014); Bilge Kağan Şakacı, “Doğal ve Kültürel Mirasın Hayati Sorunu: İstisnai Evrensel Değer (UNESCO Dünya Mirası Listesi)”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/1 (2015), 455-472; Evrim Uluşan – Ayşe Ege Yıldırım, “Temsili, Dengeli ve Güvenilir Bir Liste İçin: Türkiye'nin Dünya Mirası Adaylıklarının Gözden Geçirilmesi”, *İdealkent* 7/19 (Mayıs 2016), 444-473; Aylin Akçabozan Taşkıran - Can Şakir Binan, “UNESCO Dünya Miras Listesi ve Sınır Aşırı Seri Miras Kavramı: Türkiye'nin Potansiyeli”, *Megaron* 15/1 (2020), 67-83; Aylin Akçabozan Taşkıran, *Sınır Aşırı Dünya Mirası Alanlarının Türkiye Bağlamında Tespiti, Geliştirilmesi ve Sunulması için İlke ve Ölçütler* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).



Şekil 1: Hacı Bektaş Veli Külliyesi: 1. Nadar Avlusu; 2. Dergâh Avlusu; 3. Meydan Evi; 4. Aş Evi; 5. Dergâh Camii; 6. Hazret Avlusu; 7. Çilehane-Kızılca Halvethane; 8. Kırklar Meydanı; 9. Balım Sultan Türbesi.

Hacı Bektaş Veli'nin vefatının ardından Abdal Musa, Hacı Bektaş Veli'nin kabrini ziyaret etmiştir. Ziyaretin ardından kabir, bir ziyaretgâha dönüşmüş ve Osmanlı Devleti döneminde Sultan I. Murat Han (1361-1389) tarafından, Hacı Bektaş Veli'nin kabrinin üzerine türbe yaptırılmıştır. Türbenin yapımı için mimar Yanko Madyan görevlendirilmiştir. Sultan II. Murat, dergâhı ve türbenin alemini yeniden inşa ettirmiştir (Koşay, 1928, 376). Sultan II. Beyazıt ise türbenin kubbesini kurşunla kaplatmıştır (Kızılkaya, 2019, 16).

Hacı Bektaş Veli Türbesi'nin bir ziyaretgâh olmasından sonra yanına birçok yapı eklenmiştir. Kırklar Meydanı da bu yapılardan birisidir. Giriş kapısı üzerindeki çift başlı kartal kabartması sebebi ile burasının Selçuklular döneminde yapıldığı düşünülmektedir. İkinci avluda bulunan H. 769 (M. 1367-68) tarihli meydan evinden dolayı bu kısmın 14. yüzyılın ikinci yarısında yapıldığı söylenebilir. Balım Sultan Kümbeti ile külliyenin mescidi, Dulkadiroğlu Beyliği'nden Şahsuvar Bey'in oğlu Emîr Ali Bey tarafından 1519 ve 1520 yıllarında inşa ettirilmiştir. Kırklar Meydanı, Yâsinâbâd sancak beyi Murad bin Abdullah tarafından 1553 yılında yaptırılmıştır. İkinci avludaki Arslanlı Çeşme, H. 962 yılında (M. 1554-55) Malkoçoğlu Bâli Bey'in adına yaptırılmıştır. Aşevi de Malkoçoğlu Bâli Bey'in döneminde, H. 968 (M. 1560-61) yılında yaptırılmıştır. İlerleyen yıllarda eklenen yapılarla birlikte 16. yüzyılın sonlarına doğru büyük oranda külliyenin bugünkü hâlini aldığı söylenebilir. Hacı Bektaş Veli Türbesi'ne 1610 yılında, dönemin Kırşehir valisi tarafından gümüş kaplamalı kapı kanatları takılmıştır (Faroqhi, 1976, 194). Alemi, 1619 yılında yenilenmiştir. İkinci avluda ayrıca Seyyid Mehmed Nebî Dedebaba tarafından H. 1238 (M. 1822-23) yılında onarım çalışmaları yürütülmüştür. Arslanlı Çeşme, H. 1270 (M. 1853-54) yılında onarılmıştır. İkinci avlunun batı revakı, H. 1282 (M. 1865-66) yılında yenilenmiştir. Aşevi ve önündeki revak, H. 1286 (M. 1869-70) yılında onarılmıştır. Meydan evinin güney duvarına bitişik olan şeyh odasının, H. 1298 (M. 1881) yılında tamir edildiği düşünülmektedir. Mescit, H. 1304 (1886-87) yılında

onarım görmüştür. Kırklar Meydanı'nda ve bir sivri kemerle ayrılan sekiz kabrin bulunduğu bölüm, H. 1311 (M.1893-94) yılında tadil edilmiştir. Birinci avluda yer alan Üçler Çeşmesi H. 1320 (M. 1902) yılında, ikinci avludaki Meydan Havuzu H. 1326 (M. 1908) yılında yaptırılmıştır (Tanman, 1996, 459-462).

Cumhuriyet Dönemi'nde, 30 Kasım 1925 tarihinde kabul edilen ve 13 Aralık 1925 tarihli *Resmî Gazete*'de yayınlanarak yürürlüğe giren 677 sayılı “Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun” ile Hacı Bektaş Veli Külliyesi kapatılmıştır. Hamid Zübeyr Koşay yönetimindeki bir heyet, dergâhın içerisindeki eşyaları teslim almıştır. Dergâhtaki kütüphane ile birlikte Ankara'ya götürülen eşyalar Etnografya Müzesi'ne, kitaplar ise Ankara Umûmî Kütüphane'ye verilmiştir. Türbe ve Dergâh ise T.C. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün idaresine bırakılmıştır (Önder, 1994, 36; Tanman, 1996, 462).

Külliyede, T.C. Millî Eğitim Bakanlığı tarafından 1958 yılında geniş kapsamlı bir onarım ve restorasyon çalışması başlatılmış ve 1959 yılından itibaren çalışmaları T.C. Vakıflar Genel Müdürlüğü devralmıştır (Tanman, 1996, 462). T.C. Bakanlar Kurulu'nun 1960 yılındaki kararıyla, külliyedeki onarım çalışmalarının 1963 yılının sonlarında tamamlanmasının ardından, bir müze olarak 16 Ağustos 1964 tarihinde ziyarete açılmıştır. Etnografya Müzesi'nde bulunan dergâha ait olan eşyalardan bir bölümü Mahmut Akok başkanlığındaki bir heyet tarafından Hacı Bektaş Veli Külliyesi'ne tekrar getirilmiştir. Ankara Umûmî Kütüphane'de bulunan dergâha ait eserler ise Aziz Berker'in yardımı ile dergâha tekrar götürülmüştür (Önder, 1994, 37-39).

3. Türkiye UNESCO Geçici Listesi'nde Hacı Bektaş Veli Külliyesi (Dergâhı)

Hacı Bektaş Veli Dergâhı, 13 Nisan 2012 tarihinde, yetkili makamlarca Türkiye UNESCO Geçici Listesi'ne, 5735 referans numarası ve “Hacı Bektaş Veli Külliyesi” adı ile kültürel miras olarak yazdırılmıştır. Dünya miras alanı seçim kriterlerinden kriter 3 ve kriter 6 gerçekleştirilmiştir (World Heritage Centre, 31 Ocak 2022). Buna göre üstün evrensel değer beyanında yer alan gerçekleştirilmeler aşağıdaki gibidir;

Kriter 3: (Yaşayan veya yok olan bir kültür geleneğinin veya uygarlığın istisnâî, ender rastlanan bir temsilcisi olması);

“Hacı Bektaş Veli Külliyesi, Bektaşiliğin merkezi olarak kabul edilir ve özelliklerinin çoğunu koruyan çok ender bir plan düzenine sahip komplekslerden birisidir. Külliye'nin yapılaşmasında kullanılan birçok sembol, düzenin ana felsefelerini temsil etmektedir. Külliye'nin mimarisine ve iç tasarımına Bektaşiliğin motiflerinin uyarlanarak fiziksel yaşamı maneviyat ışığında şekillendirmesi amaçlanmıştır.

Birinci avluda Hz. Süleyman'ın Mührü motifinde kullanılan aşağıdaki üçgen suyu yani gerçeği temsil etmekte; yukarıdaki üçgen ise ateşi yani yanlışı temsil etmektedir ve böylece hayatın tamamının doğrular ve yanlışlar arasındaki çatışmadan ibaret olduğu anlatılmaktadır. Üçgenlerin ortasında yer alan gül motifi, sentezi ve aşkı simgelemektedir. Cemevi ve Meydancı Baba Odası'nın ahşap tavanları, gök kubbenin dokuz katını temsil eden çapraz kirişlerin birbirine eklendiği bingi tekniğiyle (kırılma örtü) yapılmıştır. Yapıdaki kapılar, ağırlıklı olarak kapıdan geçenlerin eğilmesi için küçük boyutlarda tutulmuştur. Cemevi'nin üç tarafında bulunan sedirlere serilen 12 post (makam postları), 12 imamı simgelemekte, din yolundaki kademeleri ve rütbeleri temsil etmektedir ve rütbe yükselirken kibirden kurtulmayı ve alçakgönüllü olmayı vurgulamaktadır (World Heritage Centre, 31 Ocak 2022).”

Kriter 6: (İstisnaî evrensel önem taşıyan sanatsal veya edebi eserler, inançlar, fikirler, yaşayan gelenekler ve olaylarla doğrudan veya dolaylı olarak ilgili olması);

“Hacı Bektaş Veli Külliyesi, doğrudan ve somut olmayan bir şekilde Bektaşilik ile ilişkilidir ve Hacı Bektaş Veli’nin 13. yüzyıl sözlerinin 20. yüzyılın “İnsan Hakları Beyannamesi” ile örtüşmesi nedeniyle olağanüstü evrensel değere sahiptir; Cem ve Semah ritüelleri müritler tarafından 21. yüzyılda hala yürütülmektedir ve Külliye, bu felsefenin kurulduğu ve dünyaya yayıldığı merkez olmuştur. Külliye, Alevî ve Bektaşiler tarafından da inanç merkezi olarak kabul edilmektedir (World Heritage Centre, 31 Ocak 2022).”

Taraf devletçe gerekçelendirilen dünya miras alanı seçim kriterlerinden de anlaşılacağı üzere, Külliye’nin, Bektaşiliğin somut olmayan kültürel mirası ile çok güçlü bir bağı vardır. Bu somut olmayan kültürel mirastan semah, UNESCO İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi’ne 16 Kasım 2010 tarihinde “Alevi-Bektaşî Ritüeli Semah” başlığı ile dâhil edilmiştir. Külliye’nin üstün evrensel değer gerekçelendirmesinde bu durum, şu ifadeler ile açıklanmış ve Külliye’nin inanca dayalı somut olmayan kültürel miras ile olan bağı vurgulanmıştır;

“‘Semah’ adı verilen özel tören ve ‘Cem’ ritüel buluşması, 21. yüzyılda halen icra edilen Alevî ve Bektaşî toplumunun önemli unsurlarıdır. Bir kuşun (turna) hareketini ve gezegenlerin güneş etrafındaki dolaşımını temsil eden semahtaki figürler, 16 Kasım 2010 tarihinde UNESCO İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi’ne alınmıştır (World Heritage Centre, 31 Ocak 2022).”

4. UNESCO Dünya Miras Listesi’nde Benzer Nitelikli Miraslar ve Miras Tanımları

UNESCO Dünya Miras Listesi’nde bir inancın varlığını somutlaştıran kültürel miraslar, geniş bir alanda bulunan yapı grupları ya da farklı lokasyonlarda yer alan aynı mimari tarza sahip yapılar olarak ele alınmıştır. UNESCO Dünya Miras Listesi’nde özellikle Hacı Bektaş Veli Külliyesi kültürel mirası ile benzer şekilde bir inancın ya da öğretinin doğuşuna tanıklık ettiği gerekçesi ile üstün evrensel değer beyanı hazırlanan miraslarda da durum aynıdır. Ancak Hacı Bektaş Veli Külliyesi ile benzer nitelikli mirasların aranmasında, miras tanımının, inancın doğuşunun yanında inancın kurucusunu ya da önderini de kapsamı gerekir. Bir medeniyetin uzun süreçler sonucunda oluşturduğu geleneksel özgün inanç sistemlerinin gelişim alanları, bu sebeple çalışma kapsamına alınmamıştır. Ayrıca inancın oluşmasına tanıklık etmeyen, sadece öğreti ya da inanç önderlerinin doğum yerlerini kapsayan “İsa’nın Doğum Yeri: Doğu Kilisesi ve Hac Yolu, Beytullahim” ve “Lumbini, Buda’nın Doğum Yeri” gibi miras alanları ile inanç sistemi içerisinde sadece bazı kutsal kabul edilen olayların yaşandığı alanların tanımlandığı “Vaftiz Siti ‘Ürdün Ötesinde Bethany’ (El-Mağtas)” gibi miras alanları, çalışma kapsamına dâhil edilmemiştir.

UNESCO Dünya Miras Listesi’nde bu bağlamda Hacı Bektaş Veli Külliyesi kültürel mirası ile benzer nitelikler gösteren miraslar; Fransisken Tarikatı’nı kuran Assisili Francesco’nun ve öğretisinin doğum yerinin tanımlandığı “Assisi, San Francesco Bazilikası ve Diğer Fransisken Alanları”, Gotama Buda’nın hayatında önemli bir yer tutan ve özellikle aydınlanmanın elde edilmesine dair dört kutsal yerden birisi kabul edilen “Bodh Gaya’daki Mahabodhi Tapınağı Kompleksi”, Bahâilik inancının doğuşuna tanıklık eden alanların ifade edildiği “Hayfa ve Batı

Celile'deki Bahâi Kutsal Yerleri” ve Konfüçyüsçülük’ün doğduğu ve Konfüçyüs’ün yaşadığı toprakları ifade eden “Qufu’daki Konfüçyüs Tapınağı ve Mezarlığı ve Kong Aile Konağı” olarak tespit edilmiştir (Tablo 1).

Tablo 1: UNESCO Dünya Miras Listesi’nde Hacı Bektaş Veli Külliyesi Kültürel Mirası ile Benzer Özellikler Gösteren Miraslar

UNESCO Dünya Mirası	Kayıt Yılı	DMAS Kriterleri ²
Qufu’daki Konfüçyüs Tapınağı ve Mezarlığı ve Kong Aile Konağı	1994	1, 4, 6
Assisi, San Francesco Bazilikası ve Diğer Fransisken Alanları	2000	1, 2, 3, 4, 6
Bodh Gaya’daki Mahabodhi Tapınağı Kompleksi	2002	1, 2, 3, 4, 6
Hayfa ve Batı Celile’deki Bahâi Kutsal Yerleri	2008	3, 6

Kaynak: World Heritage Centre, 4 Şubat 2022, veriler derlenerek oluşturulmuştur.

4.1. Qufu’daki Konfüçyüs Tapınağı ve Mezarlığı ve Kong Aile Konağı

Çin Halk Cumhuriyeti’nin Şantung Eyaleti’nde bulunan tarihî Qufu kasabasında yer alan dünya mirası, 104 tarihî yapı, 1250’den fazla antik ağaç, birçok anıt ve sanat objesini barındırır. İlk defa MÖ 478 yılında Konfüçyüs’ü anmak için yapılan tapınak, aradan geçen yüzyıllar içerisinde defalarca yeniden inşa edilmiştir. Miras içerisinde Konfüçyüs’ün mezarı ve onun soyundan gelenlerin kalıntıları da bulunur.

Qufu’daki Konfüçyüs Tapınağı ve Mezarlığı ve Kong Aile Konağı kültürel mirası, 26 Ekim 1993 tarihinde UNESCO Dünya Miras Merkezi’ne sunulmuştur. UNESCO Dünya Miras Komitesi’nin 18. Olağan Toplantısı’nda, 704 referans numaralı mirasın, dünya miras alanı seçim kriterlerinden kriter 1, kriter 4 ve kriter 6 gerekçelendirmesi kabul edilerek UNESCO Dünya Miras Listesi’ne alınması kararlaştırılmıştır (World Heritage Committee, 1994, 52). Mirasa dair üstün evrensel değer beyanında inançla olan birlikteliği şöyle ifade edilmiştir; “Antik Çin’de felsefe, siyaset ve etik içeren inanç sistemi (Konfüçyüsçülük) içeren ünlü bir filozof, politikacı ve eğitimci olan Konfüçyüs, Çin imparatorları tarafından On Bin Nesil için Kutsal Model Öğretmen olarak saygı gördü.” (World Heritage Committee, 2012, 98).

Üstün evrensel değer beyanında yer alan mirasla ilgili dünya miras alanı seçim kriterlerinin gerekçelendirilmesi ise şöyledir;

Kriter 1: “Qufu’daki anıtsal topluluklar grubu, iki bin yıldan fazla bir süredir Çin İmparatorları tarafından kendilerine verilen destek nedeniyle olağanüstü sanatsal değere sahiptir ve en iyi sanatçıların ve zanaatkarların binaların ve Konfüçyüs’e adanmış peyzajın yaratılması ve rekonstrüksiyonunda yer almalarını sağlar.”

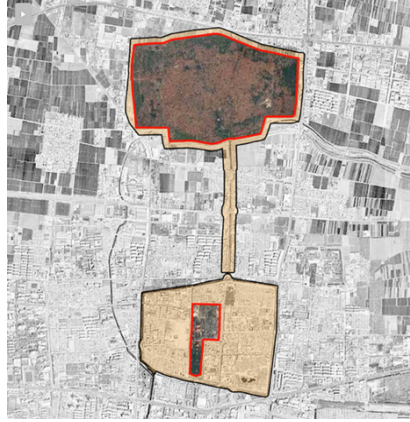
Kriter 4: “Qufu anıtlar topluluğu, Çin maddî kültürünün önemli bir zaman dilimindeki evrimini gösteren olağanüstü bir mimari kompleksi temsil eder.”

Kriter 6: “Konfüçyüs’ün felsefi ve politik doktrine, Doğu ülkelerinde iki bin yıl boyunca, Avrupa ve Batı’da 18. ve 19. yüzyıllarda olan katkısı, modern düşüncenin ve modern hükümetin evrimindeki en derin faktörlerden birisi olmuştur (ICOMOS, 1994, 79).”

Qufu’daki Konfüçyüs Tapınağı ve Mezarlığı ve Kong Aile Konağı kültürel mirası için dünya miras alanının ve tampon bölgenin sınırları metinsel olarak ifade edilmiş olsa

2 DMAS Kriterleri: Dünya Miras Alanı Seçim Kriterleri.

da (ICOMOS, 2014, 3) sınırları net olarak ortaya koyan haritalar, adaylık dosyasında yer almamıştır. Dünya miras alanı bileşenlerinden olan ve Konfüçyüs'ün ve soyundan gelen 100.000'den fazla kişinin mezarını içeren Konfüçyüs Mezarlığı'nın, 183 hektarlık bir alanı kapladığı bilgisi adaylık dosyasında yer almaktadır (ICOMOS, 2014, 7). Alanın koruma durumunu değerlendirmek üzere Aralık 2014 tarihinde gerçekleştirilen ICOMOS teknik ziyareti sonucunda yayınlanan raporda, Çin Halk Cumhuriyeti Devlet Kültürel Miras İdaresi tarafınca sunulan dünya miras alanı ve tampon bölgeyi gösterir haritaya yer verilmiştir (ICOMOS, 2014, 35). Buna göre miras tanımı, iki dünya miras alanı bileşeninden oluşmakta ve onları koruyan, birbirine bitişik iki tampon bölge ile çevrelenmektedir (Şekil 2).



Şekil 2: Qufu'daki Konfüçyüs Tapınağı ve Mezarlığı ve Kong Aile Konağı (The State Administration of Cultural Heritage, 2014 kaynağından konum verileri işlenerek yazar tarafından oluşturulmuştur)

4.2. Assisi, San Francesco Bazilikası ve Diğer Fransisken Alanları

Orta İtalya'nın Umbria Bölgesi'nde, Perugia kentinin doğusunda bulunan tarihî Assisi kasabası, Fransisken Tarikatı'nın kurucusu olan San Francesco'nun 12. yüzyılın sonlarında doğduğu yerdir. Kasabanın, San Francesco'nun doğumu ve yaşamı ile olan ilişkisi, 13. yüzyıldan bu yana Fransisken Tarikatı'nın gelişimi ile olan bağı, ona verilen değeri arttırmaktadır.

Kültürel mirasın UNESCO Dünya Miras Listesi adaylık dosyası, İtalya Cumhuriyeti Devleti tarafından 30 Haziran 1999 tarihinde UNESCO Dünya Miras Merkezi'ne sunulmuş (ICOMOS, 2000, 94) ve UNESCO Dünya Miras Komitesi'nin kararı ile 2000 yılında, dünya miras alanı seçim kriterlerinden kriter 1, kriter 2, kriter 3, kriter 4 ve kriter 6 gerekçelendirilerek 990 referans numarası ile UNESCO Dünya Miras Listesi'ne yazdırılmıştır (World Heritage Committee, 2000, 45).

Kriter 1: “Assisi, Avrupa ve dünyadaki sanat tarihi için derin bir temel referansa sahip olan San Francesco Bazilikası gibi insan yaratıcı dehasının başarılarından oluşan bir topluluğu temsil eder.”

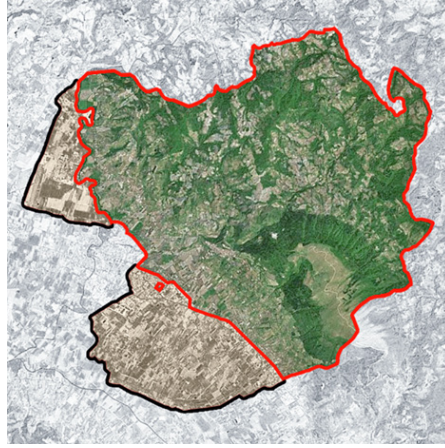
Kriter 2: “Fransisken Tarikatı'nın sanatsal ve manevi mesajının değişimi, dünyadaki sanat ve mimarideki gelişmelere önemli ölçüde katkıda bulunmuştur.”

Kriter 3: “Assisi, kültürel peyzaj, dini topluluklar, iletişim sistemleri ve geleneksel arazi kullanımı çerçevesinde Umbrian-Roma ve Orta Çağ dönemlerinden günümüze kadar çevresel ortamı içinde bir şehir-kutsal alan sürekliliğinin benzersiz örneğini sunar.”

Kriter 4: “San Francesco Bazilikası, sanat ve mimarinin gelişimini önemli ölçüde etkilemiş bir mimari topluluk türü için olağanüstü bir örnektir.”

Kriter 6: “Fransiskan Tarikatı’nın doğum yeri olan Assisi, Orta Çağ’dan beri Fransiskan hareketi kültü ve dünyadaki yayılımı ile yakından ilişkili olup, diğer dinlere veya inançlara dahi evrensel barış ve hoşgörü mesajına odaklanmıştır.” (World Heritage Committee, 2000, 45).

Üstün evrensel değer beyanında mirasın, Fransiskan Tarikatı için önemli yerlerin birçoğunun yer aldığı oldukça geniş bir bölgeden oluştuğu vurgulanmıştır. Mirasa yönelik Fransiskan Tarikatı için manevi değerleri yüksek olan San Francesco Bazilikası, Santa Chiara Bazilikası, San Rufino Katedrali, Rocca Maggiore’nin Ortaçağ Kalesi, Saint Francis ve arkadaşları tarafından kullanılan bir dizi mağara olan Carceri Hermitage ve ovadaki Santa Maria degli Angeli Bazilikası ile birlikte Saint Damian ve Rivortorto kutsal alanlarını içeren (ICOMOS, 2000, 94) 14.563 hektarlık bir dünya miras alanı ve onu koruyan 4.087 hektarlık tampon bölge tanımlanmıştır (Şekil 3).



Şekil 3: Assisi, San Francesco Bazilikası ve Diğer Fransiskan Alanları kültürel mirasın tanımlanan dünya miras alanı ve tampon bölgesi (Ufficio Patrimonio Mondiale UNESCO (2000) kaynağından konum verileri işlenerek yazar tarafından oluşturulmuştur)

4.3. Bodh Gaya’daki Mahabodhi Tapınağı Kompleksi

Hindistan Cumhuriyeti’nin doğu ucunda, Bihar Eyaleti’nde yer alır. Tuğla yapım malzemesinden üretilen 5-6. yüzyıla ait Budist tapınaklarından oluşan bir yapı topluluğudur. Yapı topluluğu arasında 50 metre yüksekliğindeki büyük tapınak dikkat çekmektedir. Yapı topluluğunda ayrıca, Vajrasana, kutsal Bodhi Ağacı ve Buda aydınlanmasının diğer altı kutsal bölgesi de bulunur.

Hindistan Cumhuriyeti tarafından 7 Temmuz 2000 tarihinde ilk defa sunulan miras adaylık dosyası, 2001 yılında değerlendirilmiş ve UNESCO Dünya Miras Komitesi’nin danışma organlarından ICOMOS, mirasın adaylığına dair erteleme kararı verilmesini tavsiye etmiştir (ICOMOS, 2001, 65). Taraf devletten, tapınak alanı ve çevresinde bulunan yapı çevrenin belirgin haritalarının ve dünya miras alanı ve tampon bölgesinin önerilen sınırlarının açık bir şekilde UNESCO Dünya Miras Merkezi’ne sunulması istenmiştir. Ayrıca, alanın manevi ve tarihî değerleri üzerinde beklenen etkiyi gösteren, önerilen geliştirme ve sunum planlarına ilişkin detaylı bilgi sağlaması istenmiştir (ICOMOS, 2001, 65). Taraf devlet, talep edilen revizyonları gerçekleştirerek

revize adaylık dosyasını 13 Mart 2002 tarihinde UNESCO Dünya Miras Merkezi'ne sunmuştur (ICOMOS, 2002, 5). Revize adaylık dosyası, UNESCO Dünya Miras Komitesi'nin 26. Olağan Toplantısı'nda değerlendirilerek mirasın UNESCO Dünya Miras Listesi'ne kaydına karar verilmiştir (World Heritage Committee, 2002, 59). UNESCO Dünya Miras Listesi'ne 1056rev referans numarası ile kaydedilen mirasın dünya miras alanı seçim kriterlerinin gerekçelendirilmesi şöyle yapılmıştır;

Kriter 1: “5. ve 6. yüzyıllara ait 50 metre yüksekliğindeki büyük Mahabodhi Tapınağı, Hindistan alt kıtasında var olan en eski tapınak yapılarından birisi olması nedeniyle büyük önem taşımaktadır. O dönemde tamamen gelişmiş tuğla tapınaklar inşa etme konusunda Hint halkının mimarî dehâsının birkaç temsilinden birisidir.”

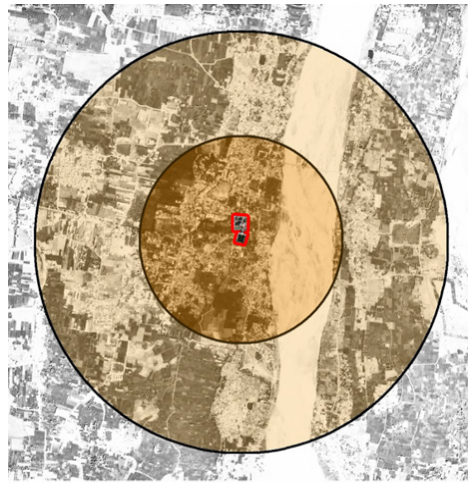
Kriter 2: “Hindistan'da ayakta kalan birkaç erken dönem tuğla yapı örneğinden birisi olan Mahabodhi Tapınağı, yüzyıllar boyunca mimarînin gelişiminde önemli bir etkiye sahip olmuştur.”




Kriter 3: “Mahabodhi Tapınağı'nın yeri, özellikle İmparator Asoka'nın ilk tapınağı, korkulukları ve anıt sütununu inşa etmesinden bu yana, Buda'nın yaşamı ve sonraki tapınma süreci ile ilgili olaylar için istisnâî kayıtlar sağlar.”

Kriter 4: “Mevcut Tapınak, Geç Gupta Dönemi'nden kalan, tamamen tuğladan inşa edilmiş en eski ve en heybetli yapılardan birisidir. Oymalı taş korkuluklar, taştan heykelsi kabartmaların olağanüstü bir erken dönem örneğidir.”

Kriter 6: “Bodh Gaya'daki Mahabodhi Tapınak Kompleksi, Lord Buddha'nın yüce ve mükemmel kavrayışı elde ettiği yer olarak O'nun yaşamıyla doğrudan bağlantılıdır (World Heritage Committee, 2002, 59).”

Miras için dünya miras alanı olarak Lotus Göleti'ni içeren 4,86 hektarlık (dosyada 12 akre olarak geçmektedir) bir alan kaplayan Mahabodhi Tapınak Kompleksi tanımlanmış ve bu alanı merkez alan 1 kilometre ve 2 kilometre yarıçaplı iki kademeli koruma sağlayan tampon bölgeler tanımlanmıştır (Şekil 4).



-  DÜNYA MIRAS ALANI
-  1 KM ÇAPINDA BİRİNCİL TAMPON BÖLGE
-  2 KM ÇAPINDA İKİNCİL TAMPON BÖLGE

Şekil 4: Bodh Gaya'daki Mahabodhi Tapınağı Kompleksi kültürel mirasın tanımlanan dünya miras alanı ve tampon bölgesi (Department of Tourism, Ministry of Tourism & Culture Government of India (2002) kaynağından konum verileri işlenerek yazar tarafından oluşturulmuştur).

Dünya miras alanı, Budizm’de önemli olan şu alanları içermektedir;

- Mahabodhi Tapınağı,
- Bodhi Ağacı,
- Buda’nın Aydınlanmaya ulaştıktan sonra meditasyon yaptığı diğer altı kutsal nokta (Department of Tourism, Ministry of Tourism & Culture Government of India, 2002, 3).

4.4. Hayfa ve Batı Celile’deki Bahai Kutsal Yerleri

Doğu Akdeniz sahil bandında, İsrail Cumhuriyeti’nin kuzey kıyılarında yer alan Hayfa Körfezi etrafındaki Hayfa, Akka ve Nahariyya kentlerinde yayılı halde bulunan Bahai inancı için önemli birçok kültürel varlıkla tanımlanan bir seri adaylıktır. Bu varlıklar arasında öne çıkanları, inancın iki önemli tapınağı Hayfa’daki Bab Tapınağı ve Bahaîlerin kiblesi Akka’daki Bahā’ullāh Tapınağı’nın yanı sıra Bahailerin en kutsal kitabı *Kitab-ı Akdalar*’ın yazıldığı Abbud Evi ve Bahā’ullāh’ın 1868-1870 yılları arasında Akka’da hapsedildiği hücredir.

Hayfa ve Batı Celile’deki Bahai Kutsal Yerleri kültürel mirası, 30 Haziran 2000 tarihinde İsrail UNESCO Geçici Listesi’ne eklenmiştir. UNESCO Dünya Miras Listesi’ne yazdırılmak üzere adaylık başvurusu, 26 Ocak 2006 tarihinde UNESCO Dünya Miras Merkezi’ne ulaştırılmıştır. Mirasın Liste’ye adaylığı, 2007 yılında, UNESCO Dünya Miras Komitesi’nin 31. Olağan Toplantısı’nda görüşülmüş ve adaylığın kapsamının yeniden gözden geçirilmesi ve tampon bölge koruma düzeyinin geliştirilmesi talebiyle adaylık dosyasının taraf devlete iadesine karar verilmiştir (World Heritage Committee, 2007, 168). Dünya miras alanı tanımında değişiklik içermeyen ancak tampon bölge korumasının güçlendirildiği 1220rev referans numaralı revize adaylık dosyası, 31 Ocak 2008 tarihinde UNESCO Dünya Miras Merkezi’ne sunulmuştur (ICOMOS, 2008, 64). UNESCO Dünya Miras Komitesi’nin 32. Olağan Toplantısı’nda, mirasın dünya miras alanı seçim kriterlerinden kriter 3 ve kriter 6 gerekçelendirmesi uygun bulunmuş ve UNESCO Dünya Miras Listesi’ne yazdırılması kararlaştırılmıştır (World Heritage Committee, 2008, 195). Mirasın üstün evrensel değer beyanında yer alan dünya miras alanı seçim kriterlerinin gerekçelendirmeleri şu şekildedir;

Kriter 3: “Bahaî inancının en kutsal yerleri olan ve her yıl dünyanın dört bir yanından binlerce hacı tarafından ziyaret edilen Bahauallah’ın Kutsal Tapınağı ve Báb’ın Kutsal Tapınağı, Bahaî haccının güçlü kültürel geleneğine olağanüstü tanıklık ve güçlü iletişim aracılığı sağlar.”

Kriter 6: “İki kutsal Bahaî mabedi, dünya dinlerinden biri için büyük anlam taşıyan somut yerlerdir (World Heritage Committee, 2008, 196).”

Hayfa ve Batı Celile’deki Bahai Kutsal Yerleri dünya miras alanı tanımı, taraf devlet İsrail’in 3 farklı kenti içerisindeki 7 farklı lokasyonda (Kuzey Carmel, Batı Carmel, Kuzey Akka, Tarihi Akka, Güney Akka, Mateh Asher-Mazra, Nahariyya) bulunan 11 farklı dünya miras alanı bileşeninden oluşturulmuştur (Şekil 5). Tüm dünya miras alanı bileşenlerinde toplam 26 alan, bina ve anıt eser yer almaktadır. Toplamda 62.58 hektarlık dünya miras alanı ve 254.70 hektar tampon bölge alanı tanımlanmıştır (The Bahá’í World Centre, 2008, Attachment 2).



Şekil 5: Haifa ve Batı Celile'deki Bahâî Kutsal Yerleri: 1. Bahâî Kabristanı; 2. Vahiy Yeri; 3. Carmel Dağı'nın Kuzey Eğimi; 4. Fars Bölgesi; 5. Rıdvan Bahçesi; 6. Abbud Evi; 7. Hapishane; 8. Abdullah Paşa Evi; 9. Bahji; 10. Mazra'ih Konağı; 11. Junayn.

5. Hacıbektaş'ta Diğer Bektaşî Kültürel Mirası ve İnanca Dayalı Somut Olmayan Kültürel Miras Bağları

Sahip olduğu zengin kültürel miras birikiminde altı adet sivil mimari kültür varlığı, on dokuz adet anıtsal kültür varlığı ve yedi adet arkeolojik sit alanı bulunan Hacıbektaş ilçesinde (Tablo 2), müze olarak kullanılan Hacıbektaş Veli Külliyesi ve Bektaş Efendi Türbesi'nin yanı sıra, Hacıbektaş Arkeoloji ve Etnografya Müzesi ve Hacıbektaş Atatürk Evi Müzesi inananlara ve kültürel ziyaretçilere hizmet vermektedir. Ancak bu kültürel miras birikimi içerisinde, Bektaşilik için manevi değerleri yüksek, zengin Bektaşî mirası³, bir adım öne çıkmaktadır. İlçede yer alan birçok somut miras, inanca dayalı somut olmayan kültürel miras ile güçlü bir şekilde ilişkilendirilmiştir. Çok sayıda çeşmenin yer aldığı yerleşimde⁴, inanca dayalı olarak kayalara verilen değer de önemli boyuttadır⁵.

3 Ayrıntılı bir inceleme için bkz. İbrahim Çifçi - Orhan Akova, "İnanç Turizmi Kapsamında Hacı Bektaş Veli Dergâhına Yönelik Bir Araştırma", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 80 (2016), 183-218.

4 Hacıbektaş ilçesinde bulunan çeşmelerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Sedat Bayrakal, "Nevşehir'in Hacı Bektaş İlçesindeki Bektaşî Kültürüyle İlişkili Türk Eserleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55 (2010).

5 Konu üzerinde detaylı bilgiler için bkz. John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (Londra: Luzac & Company, 1937); Bedri Noyan, *Hacıbektaş'ta Pirevi ve Diğer Ziyaret Yerleri* (İzmir: Ticaret Matbaacılık, 1964); Abdülbâki Gölpınarlı, *Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli: Vilâyet-Nâme* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2017); Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik* (Ankara: Ardıç Yayınları, 1998).

Tablo 2: Hacıbektaş İlçesi Tescilli Kültür Varlıkları

Anıtsal Kültür Varlıkları	Sivil Mimarî Kültür Varlığı	Arkeolojik Sit Alanı
Hacı Bektaş Külliyesi	Konut 1	Suluca-Karahöyük
Bektaş Efendi Türbesi	Konut 2	Abdal Kalesi
Kadıncık Ana Evi	Ulusoy Evi	Karaburna Kalesi
Hacıbektaş Cuma Camii	Konut 3	Hasanlar Höyük
Dirli Dede Haziresi	Atatürk Evi	İlica Höyük
Akpınar Çeşmesi	Cemalettin Ulusoy Evi	Mikael Yeraltı Şehri
Üç Camii		Yenice Höyük
Hoca Fakih Çeşmesi		Kozaklı I-II-III
Savat Çeşmesi		Tümülüsleri
Feyzullah Baba Çeşmesi		
Taş Köprü		
Yel Değirmeni		
Baba Pınar Çeşmesi		
Dedebağı Çeşmesi		
Dedem Çeşmesi		
Otman Baba Mezarı		
Arıcı Baba Türbesi		
Zemzem Pınarı		
Çilehane Tepesi		

Kaynak: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlükleri, 25 Haziran 2021; veriler derlenerek oluşturulmuştur.

Konu ile ilgili aktarılanlar bağlamında Hacıbektaş ilçesinde bulunan, inanca dayalı somut olmayan kültürel miras ile birlikte ele alınabilecek başlıca Bektaşî mirası, çalışmaya konu Hacı Bektaş Veli Külliyesi'ne ek olarak Çilehane, Bektaş Efendi Türbesi, Dedebağ, Beştaşlar, Kadıncık Ana Evi, Hamur Kaya ve At Kaya olarak ifade edilebilir (Şekil 6).



Şekil 6: Hacıbektaş İlçesinde Hacı Bektaş Veli Mirasının Coğrafi Dağılımı; 1. Hacı Bektaş Veli Külliyesi (Dergâh); 2. Bektaş Efendi Türbesi; 3. At Kaya; 4. Çilehaneler; 5. Beştaşlar; 6. Kadıncık Ana Evi ve Akpınar Çeşmesi; 7. Hamur Kaya; 8. Dedebağ.

5.1. Bektaş Efendi Türbesi

Bala Mahallesi içerisinde, Hacı Bektaş Veli Külliyesi'nin 150 metre kadar güneyinde bulunur. Türbenin sahibi Bektaş Efendi'nin kim olduğuna dair ve türbesinin yapımı ile ilgili kesin bilgiler mevcut değildir. Ancak Bektaş Efendi ile ilgili birçok rivayet mevcuttur. Bu rivayetlerden ilki, türbenin yapıldığı 17. yüzyılda, Bektaşî Tarikatı içerisinde bir anlaşmazlıktan dolayı Bektaş Efendi'nin İstanbul'da başının kesildiği ve Bektaş Efendi'nin kesik başını alarak Hacı Bektaş Veli Dergâhı'na geldiği, bu olay üzerine ona burada bir türbe inşa edildiği yönündedir (Gürses, 1964, 94-95). Bir başka rivayete göre ise Hacı Bektaş Veli'nin müritleri arasında yer alan Bektaş Efendi, bir savaş esnasında başı gövdesinden ayrılmış olmasına rağmen ölmemiştir. Savaşta galip gelindikten sonra, başı koltuğunun altında Hacıbektaş'a dönerek burada vefat etmiştir. Daha sonra burada adına türbe yapılmış ve türbeye de Kesikbaş Türbesi denilmiştir (Yavuzer, 2010, 159).

Kayseri Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulunun 08 Şubat 1991 tarih ve 949 sayılı kararı ile tescil edilen türbe, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün mülkiyetinde bulunmaktadır (Acioğlu, 2020, 681). Giriş kapısının üzerinde yer alan yapım kitabesinin transkripsiyonu; “*Binâ-i hâzâ eş-Şeyh Merhûm Bektâş bin Mahmûd an evlâd-ı el-Hacı Bektâş el-Horasânî İsneyn aşr ve elf*” şeklindedir (Koşay, 1967, 26). Meali ise; “Hacı Bektaş-ı Veli soyundan Mahmut evlatlarından Şeyh Bektaş'a ait bu bina 1012 yılında inşa edilmiştir” şeklindedir (Noyan, 1964, 87; Gürses, 1964, 94; Taşdelen-Sümer, 1976, 70; Tuncer, 1992, 144).

5.2. At Kaya

“Yürüyen Kaya” olarak da bilinen (Çifçi-Akova, 2016, 195) kültürel varlık, Bala Mahallesi'nde yer alır. Adını verdiği Atkaya Sokak ile Cezaevi Sokak'ın birleştiği noktada konumlanır. Rivayet odur ki, Hacı Bektaş Veli'yi ziyarete bir arslan üzerinde, elinde kamçı olarak kullandığı bir yılanla gelen Seyyid Mahmud Hayranî'yi karşılamaya, Hacı Bektaş Veli “O gelen kimse canlıya binmiş gelmiş, biz cansıza binelim!” diyerek At Kaya'nın üzerine biner ve gider. Bu sebeple at gibi kullandığı kayaya At Kaya denmiştir. At Kaya'nın arkasında “Tay Taşları” olarak adlandırılan (Sümer-Bozdağ, 2 Şubat 2022) daha küçük ebatlarda birkaç kaya parçası daha bulunur. Alanda bir de mezar vardır. Mezar taşında “Buharalı Şeyh Hacı Hamza Efendi” yazısı ve “3 Nisan 1328 (M.1912)” tarihi okunabilmektedir.

5.3. Çilehane

Hacıbektaş ilçe merkezinin doğusunda yer alır. Günümüzde inanç yeri ve mesire alanı olarak kullanılan bölgenin mülkiyeti, T.C. Hacıbektaş Belediyesi'ne aittir (Hacı Bektaş Veli Kültür Turizm ve Üniversite Vakfı, 02 Şubat 2022). İlçede, Hacı Bektaş Veli Külliyesi'nden sonra en çok ziyaret edilen yerlerin başında gelir. Bektaşilik için önemi büyüktür. Bölgede bulunan ağaçların bir kısmı dilek ağacı olarak kullanılmaktadır. Alanda bulunan Zemzem Çeşme'den zemzem suyu aktığına inanılır. Bir başka noktada, sayı sınırlaması olmaksızın tutulan dileklere yönelik dengede kalacak şekilde yerdeki taşların üst üste dizilmesi ile dilek taşları oluşturulmaktadır. Alandaki kayaların birçoğu da Bektaşilik inancında önemli bir yere sahiptir;

Delikli Taş: İnanışa göre Hacı Bektaş-ı Veli düşmanlarından kaçarken bu kayaya sığınmış ve kayanın içerisindeki boşluğun ağzı Hacı Bektaş-ı Veli içeri girdiğinde kayalarla örtülmüştür. Yaklaşık bir ay kadar içeride kalan Hacı Bektaş-ı Veli çıkmak için kayalığın

bir bölgesine yumruk atmış ve kayada bir delik açılmıştır. Bu sebeple kayaya delikli taş denilmektedir. İnanişaya göre bu delikten günahsızlar geçerek karşı tarafa ulaşabilir.

İzli Taş: Taş içerisinde yer alan izin, Hz. Ali'nin atının ayak izi olduğuna inanılmaktadır. Bir dilek tutulur ve izin içerisinde biriken taşlardan bir miktar alınır. Elde taş miktarı tek ya da çift sayıda taş alındığı tahmin edilir ve taşlar sayılır. Tahmin doğruysa dileğin gerçekleşeceğine inanılmaktadır.

Kayan Taş (Kaydırak Taşı): Vücutta ağrı hissedilen bölgeler bu taşla sürtüldüğünde ağrıların son bulacağına inanılmaktadır.

Çilehanelerin bulunduğu alan kültürel peyzaj özellikleri göstermesine rağmen Savat Mahallesi Doğal Sit Alanı adı ile doğal bir sit alanı olarak, ardından T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı'nın 28.11.2017 tarihli onayı ile "Doğal Sit - Sürdürülebilir Koruma ve Kontrollü Kullanım Alanı" olarak tescil edilmiştir (T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, 02 Şubat 2022).

5.4. Beştaşlar

Çivril Köyü sınırlarında, ilçe merkezinin 6 kilometre kuzeybatısında bulunur. Beş büyük kayanın bulunduğu alan, fens teli ile çevrilerek koruma altına alınmıştır. Alanın 320 metre kuzeybatısında bir mesire alanı yapılmıştır. Mesire alanı içerisinde, üzeri örtülü, tek sıra hâlinde pişirme alanları, servis alanları ve Beştaş Cemevi bulunur.

İnanişaya göre, sırayla davar güdülen yerleşimde sırası gelen İdris Hoca'nın yerine davar gütmeye Hacı Bektaş Veli gönüllü olur. Hacı Bektaş Veli, güdülen sürüye sığırlarını⁶ katmak isteyen Sarı'ya, sığırlarını sürüye katmamasını, aksi takdirde sığırlarının kurtlar tarafından kapılacağını belirttiyse de dinletemez. Akşam olduğunda Sarı, sığırlarını sorar. Hacı Bektaş Veli, ona sığırlarına kurtların saldırdığını söyler. Sarı, kadıya gider ve şikâyetçi olur. Hep birlikte olayın yaşandığı yere giderler. Hacı Bektaş Veli kadıya durumu anlatır. Kadı, şahit ister, Hacı Bektaş Veli dağı taşı şahit gösterir. Bunun üzerine birçok kaya, uzaklardan buldukları yerden koparak huzura doğru gelirken Hacı Bektaş Veli onlara durmalarını⁷ söyler ve içlerinden sadece beşinin gelmesini ister. Kayalar huzurda şahitlik eder. Bunu gören kadı, Hacı Bektaş Veli'yi büyüclükle suçlar ve korkarak kaçar. Bunun üzerine Hacı Bektaş Veli, kaçan kadıya⁸ "Sen de taş ol!" der ve 130 metre güneye kaçmayı başarabilen kadı, orada taş olur.

5.5. Kadıncık Ana Evi

Suluca-Karahöyük'ün güney yamacında bulunur. Evin bahçe duvarı ile Karahöyük'ü birbirinden ayıran sokağın güney bölümünde, Kadıncık Ana Evi bahçe duvarının dibinde Akpınar Çeşmesi yer alır. Çeşmenin, Hacı Bektaş Veli'nin inayeti ile akmaya başladığına ve kaynağının Horasan'dan geldiğine inanılmaktadır. Hemen yanı başında yer alan ufak çeşmenin ise öksürük ve ciğer hastalıklarına iyi geldiği düşünülmektedir.

Hacı Bektaş Veli'nin Suluca-Karahöyük'e geldiğinde ilk bu evde kaldığına inanılır. Bektaşî geleneğinin önemli niyazgâhlarından olan üç odalı ev⁹, kuzeydoğu-

6 Sözlü anlatımda sığır yerine öküz ve inek olarak farklı aktarımlar da vardır.

7 Beştaşlar alanının 440 metre kuzeyinde (mesire alanının olduğu tarafta), bir tepenin üzerinde bulunan bir dizi kayanın durdurulan kayalar olduğuna inanılır.

8 Bir rivayete göre inkâr edip kaçan Sarı'dır.

9 Kadıncık Ana Evi mimarisi ile ilgili ayrıntı için bkz. Yusuf Acioğlu, "Hacıbektaş'ta Bir Ziyaret Yeri: Kadıncık Ana Evi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 95 (2020), 301-322.

güneybatı hattı boyunca uzanır. Kadıncık Ana'nın, güneybatıdaki odanın güneydoğu duvarında yer alan tandırda sır olduğuna inanılır. Aynı odanın kuzeydoğu duvarının devrilmek üzere iken Hacı Bektaş Veli tarafından durdurulduğuna ve sebeple Ulu Dîvan'a kadar bu duvarın yıkılmayacağına inanılır. Evin kuzeydoğu ucundaki odanın Hacı Bektaş Veli'nin ilk cem kurduğu makam olduğuna dair de bir inanış mevcuttur.

Hacı Bektaş Müzesi'nin yönetiminde, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün mülkiyetindedir. Nevşehir Koruma Kurulu'nun 8 Şubat 1991 tarih ve 949 sayılı kararı ile anıt eser olarak tescillenmiştir (Acioğlu, 2020, 302-303). Kadıncık Ana Evi, 2020 yılında restore edilmiş ve bahçesine devamlı olarak ziyarete açılabilmesi için alanın güvenliğini sağlamak amacı ile bir ek yapı inşa edilmiştir. Bahçe duvarı elden geçirilerek demir korkuluklarla yükseltilmiş, bahçede yer alan iki mezarın bakımı yapılarak etrafları düzenlenmiştir.

5.6. Hamur Kaya

Savat Mahallesi'nde, Suluca-Karahöyük'ün doğusunda yer alır. Savat Pınarı (Hediye) Çeşmesi'ne yakın bir konumdadır. Kaya ile ilgili rivayet odur ki, Hacı Bektaş Veli bir gün Suluca-Karahöyük'ün doğu taraflarında kerpiç yapmak için balçık yoğuran birisini görür. Yardım etmek için ayakları ile balçığı karmaya başlayınca yardım ettiği kişi, “Balçığı ayaklamak kolay, erlik ona derler ki şu kayanın üstüne çık da onu ayaklarıyla yoğur, ayaklarının, dizlerinin izleri, o kayada kalsın. Bunu yap da sana candan, gönülden muhip olalım” der. Hacı Bektaş Veli, kayanın üzerine çıkar ve kayayı bir hamur misali yoğurmaya başlar (Gölpınarlı, 2017, 33). Ayak izleri kayada kalır ve kaya Hamur Kaya olarak anılmaya başlar.

5.7. Dedebağ

İlçe merkezinin 2 kilometre kuzeyinde bulunur. Hacı Bektaş Veli döneminde tarımsal üretim için kullanılan alan, dergâha bağlı önemli ocaklardan birisi olarak bilinmektedir. Belirli dönemlerde derviş adaylarının Hanbağı'nda başlayan serüvenleri, Dedebağ'da son bulmuştur. Dedebağ, dervişlerin son imtihan kademesini oluşturmuştur.

İçerisinde, yapım kitabesinde 1310 (M.1892) tarihi okunabilen, Osmanlı Dönemi'ne ait bir türbe bulunur. Kime ait olduğu net olarak bilinmese de halk arasında Arıcı Baba Türbesi olarak bilinir. Türbede, iki adet mezar ve türbe dışında bir adet mezar vardır. Ayrıca alanda da bir takım tarihî mezarlar mevcuttur (Bayrakal, 2010, 300-302). İlçede pek çok yerde bulunan tarihî çeşmelerden birisi de Dedebağ'dadır. Şeker Pınarı olarak bilinen çeşme, 1991 yılında tescil edilmiştir. Alandaki bir diğer dikkat çeken değer, heybetli pelit ağaçlarıdır.

Alanın mülkiyeti, T.C. Hacıbektaş Belediyesi'ne aittir. Dedebağ, 3. Derece Doğal Sit Alanı iken Nevşehir Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Komisyonunun 12.07.2017 tarih ve 940 numaralı kararı, T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığının 28.11.2017 tarihli onayı ile “Doğal Sit - Sürdürülebilir Koruma ve Kontrollü Kullanım Alanı” olarak tescil edilmiştir (T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, 02 Şubat 2022).



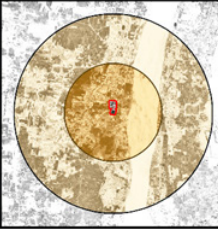

6. Tartışma ve Sonuç

UNESCO Dünya Miras Listesi'nde Hacı Bektaş Veli Külliyesi kültürel mirası ile benzer nitelikteki dört örneğin adaylık süreçleri incelendiğinde, örneklerden birisinin adaylık dosyasının kapsamın yeniden ele alınması adına taraf devlete iade edildiği, bir diğerinin adaylığı konusunda erteleme kararı verildiği görülmektedir. “Hayfa ve

Batı Celile'deki Bahai Kutsal Yerleri” kültürel mirasının aday dünya miras alanları ve tampon bölgeleri için daha güçlü koruma istenerek adaylık dosyası taraf devlete iade edilmiş, “Bodh Gaya'daki Mahabodhi Tapınağı Kompleksi” kültürel mirasının dünya miras alanı ve tampon bölge sınırlarını gösterir haritaların adaylık dosyasında yer almaması, adaylığın ertelenmesine sebep olmuştur. Bu durum, özellikle bir inanca dayalı somut olmayan kültürel miraslarla ilişkilendirilen miraslara ait dünya miras alanları ve tampon bölgeleri tanımlarının, UNESCO Dünya Miras Listesi'ne adaylık sürecindeki önemini ortaya koymaktadır.

UNESCO Dünya Miras Listesi'nde Hacı Bektaş Veli Külliyesi kültürel mirası ile benzerlik gösteren tüm dünya miras alanlarında, birçok yapıyı içeren, inanç ya da öğreti önderinin hayatı ile ilişkilendirilebilecek tüm alanları kapsayıcı nitelikte geniş bir alana yayılan alan tanımları tercih edilmiştir (Tablo 3). Bu durum, “Bektaşilik felsefesinin kurulduğu ve dünyaya yayıldığı” gerekçelendirmesi ile Türkiye UNESCO Geçici Listesi'ne yazdırılan Hacı Bektaş Veli Külliyesi kültürel mirasının adaylık sürecinde yapılacak dünya miras alanı ve tampon bölge tanımlarında dikkatli olunması gerektiğini göstermektedir. Zira UNESCO Dünya Miras Listesi'ndeki mevcut duruma bakarak tek başına Hacı Bektaş Veli Külliyesi'nin bir inancın veya öğretinin şekillendiği ortamı tanımlamada yetersiz kalabileceği düşünülebilir.

Tablo 3: UNESCO Dünya Miras Listesi'nde Hacı Bektaş Veli Külliyesi Kültürel Mirası ile Benzer Özellikler Gösteren Mirasların Dünya Miras Alanı ve Tampon Bölge Tanımları

Qufu'daki Konfüçyüs Tapınağı ve Mezarlığı ve Kong Aile Konagi	Assisi, San Francesco Bazilikası ve Diğer Fransiskan Alanları	Bodh Gaya'daki Mahabodhi Tapınağı Kompleksi	Hayfa ve Batı Celile'deki Bahâi Kutsal Yerleri
			
Dünya Miras Alanı (Hektar)			
212	14 563	4,86	62,58
Tampon Bölge Alanı (Hektar)			
193	4 087	1 256	254,70

Bektaşilik inancının ortaya çıktığı ve dünyaya yayıldığı bir merkez tanımlamak için ilçede bulunan zengin Bektaşî mirasının dikkate alınmasında yarar vardır. Nitekim bu zenginlik, ilçenin adının değişmesine yol açmıştır. Üstelik ilçedeki zengin Bektaşî mirasının bir kısmı doğal bir kısmı kültürel varlık olarak hâlihazırda tescillenecek koruma altına alınmıştır. Bu durum, daha geniş kapsamlı bir alan tanımına yardımcı olacaktır. Bektaşî mirası, Hacıbektaş'ta yayılı halde bulunduğu için, UNESCO Dünya Miras Listesi'ne yönelik tarihî yerleşim adaylıklarında sıklıkla kullanılan çok bileşenli dünya miras alanı tanımını kapsayan seri adaylık, Bektaşîlik inancının doğduğu ve geliştiği ortamı tanımlamada pratiklik sağlayacaktır.

Kaynaklar/References

Acioğlu, Yusuf. “Bektaş Efendi Türbesi”. *Nevehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 10/2 (2020), 680-703.

- Acioğlu, Yusuf. "Hacıbektaş'ta Bir Ziyaret Yeri: Kadıncık Ana Evi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 95 (2020), 301-322.
- Akçabozan Taşkıran, Aylin - Binan, Can Şakir. "UNESCO Dünya Miras Listesi ve Sınır Aşırı Seri Miras Kavramı: Türkiye'nin Potansiyeli". *Megaron* 15/1 (2020), 67-83.
- Akçabozan Taşkıran, Aylin. *Sınır Aşırı Dünya Mirası Alanlarının Türkiye Bağlamında Tespiti, Geliştirilmesi ve Sunulması için İlke ve Ölçütler*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Bayrakal, Sedat. "Nevşehir'in Hacı Bektaş İlçesindeki Bektaş Kültürüyle İlişkili Türk Eserleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55 (2010), 281-310.
- Birge, John Kingsley. *The Bektashi Order of Dervishes*. Luzac's Oriental Series 7. Londra: Luzac & Company, 1937.
- Çiçfi, İbrahim - Akova, Orhan. "İnanç Turizmi Kapsamında Hacı Bektaş Veli Dergâhına Yönelik Bir Araştırma". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 80 (2016), 183-218.
- Department of Tourism, Ministry of Tourism & Culture Government of India. *Information Dossier for nomination of Mahabodhi Temple Complex, Bodhgaya as a World Heritage Site*. Paris: World Heritage Centre, 2002.
- Faroqhi, Suraiya. "The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities". *International Journal of Middle East Studies* 7/2 (1976), 183-208.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli: Vilâyet-Nâme*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2017.
- Gürses, Remzi. *Hacıbektaş Rehberi*. Ankara: Sanat Matbaası, 1964.
- Hacı Bektaş Veli Kültür Turizm ve Üniversite Vakfı. "Hacıbektaş Sit Alanları". Erişim Tarihi 02 Şubat 2022. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/isnad-dipnotlu/25-internet-sitesi/>
- ICOMOS. "Assisi (Italy) / No 990". *Evaluations of Cultural Properties [24th ordinary session (27 November - 2 December 2000) Cairns (Australia)]*. (WHC-2000/CONF.204/INF.6)/94-98. Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2000.
- ICOMOS. "Bahâ'i Holy Places (Israel) / No 1220 rev". *Evaluations of Cultural Properties [32nd ordinary session (2 - 10 July 2008) Quebec City (Canada)]*. (WHC-08/32.COM/INF.8B1.Add)/64-73. Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2008.
- ICOMOS. "Mahabodhi Temple (India) / No 1056". *Evaluations of Cultural Properties [25th ordinary session (25 - 30 June 2001) Paris (France)]*. (WHC-2001/CONF.205/INF.4)/62-65. Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2001.
- ICOMOS. "Mahabodhi Temple (India) / No 1056 rev". *Evaluations of Cultural Properties - Addendum - [26th session of the Committee (24 - 29 June 2002) Budapest (Hungary)]*. (WHC-02/CONF.202/INF.4ADD.1)/5-9. Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2002.
- ICOMOS. *Report on the ICOMOS Reactive Monitoring Mission to Temple and Cemetery of Confucius and the Kong Family Mansion in Qufu (China) (C704) 6-12 December 2014*. Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2014.
- ICOMOS. *The Temple of Confucius / No 704 (Advisory Body Evaluation)*. Paris: World Heritage Centre, 1994.
- Kızılkaya, Oktay. "Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nin Ziyaretgâh Olma Süreci ve XIX. Yüzyılda Yapılan İnşaatlar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 92 (2019), 11-28.
- Koşay, Hamid Zübeyr. "Bektaşilik ve Hacı Bektaş Tekkesi". *Türk Etnografya Dergisi* X, (1967), 19-26.
- Koşay, Hamid Zübeyr. "Hacı Bektaş Tekyesi". *Türkiyat Mecmuası* 2 (1928), 365-382.

- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. Ankara: Ardıç Yayınları, 1998.
- Noyan, Bedri. *Hacıbektaş'ta Pirevi ve Diğer Ziyaret Yerleri*. İzmir: Ticaret Matbaacılık, 1964.
- Önder, Mehmet. "30 Yıllık Bir Hatıra: Hacı Bektaş Dergahı Nasıl Açıldı?". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 1 (1994), 35-39.
- State Administration of Cultural Heritage People's Republic of China. "Temple and Cemetery of Confucius and the Kong Family Mansion in Qufu". *Report on the ICOMOS Reactive Monitoring Mission to Temple and Cemetery of Confucius and the Kong Family Mansion in Qufu (China) (C704), 6-12 December 2014*, 2014. Erişim 6 Haziran 2023. <https://whc.unesco.org/en/documents/140466>
- Sümer, Taylan – Bozdağ, Devrim. "At Kaya". Erişim Tarihi 2 Şubat 2022. <https://hacibektasmobil.com/gezirehberi/atkaya/>
- Şakacı, Bilge Kağan. "Doğal ve Kültürel Mirasın Hayati Sorunu: İstisnai Evrensel Değer (UNESCO Dünya Mirası Listesi)". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/1 (2015), 455-472.
- T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı. "Tabiat Varlıklarını Koruma Genel Müdürlüğü". Erişim Tarihi 02 Şubat 2022. <https://tvk.csb.gov.tr/>
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlükleri. "Kayseri Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü". Erişim Tarihi 25 Haziran 2021. <https://korumakurullari.ktb.gov.tr/TR-89388/kayseri-kultur-varliklarini-koruma-bolge-kurulu-mudurlu-.html>
- Tanman, Mehmet Baha. "Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/459-471. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Taşdelen, Abdullah - Sümer, Ali. *Hacı Bektaş Müzesi Rehberi*. Ankara: Hacıbektaş Anıtlar Derneği, 1976.
- The Bahá'í World Centre. *Bahá'í Holy Places in Haifa and the Western Galilee / Nomination for Inscription on the World Heritage List*. Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2008.
- Tuncer, Orhan Cezmi. *Anadolu Kümbetleri: Beylikler ve Osmanlı Dönemi*. 3. Cilt. Ankara: Adalet Matbaacılık, 1992.
- Ufficio Patrimonio Mondiale UNESCO. *Proposition d'inscription dans la liste des biens culturels et naturels du patrimoine mondial / Nomination, Italie 2000: Assise, la Basilique San Francesco et les autres lieux franciscains*. Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2000.
- Uluslan, Evrim – Yıldırım, Ayşe Ege. "Temsili, Dengeli ve Güvenilir Bir Liste İçin: Türkiye'nin Dünya Mirası Adaylıklarının Gözden Geçirilmesi". *İdealkent* 7/19 (Mayıs 2016), 444-473.
- World Heritage Centre. "Hacı Bektaş Veli Complex". *UNESCO World Heritage Centre*. Erişim Tarihi 31 Ocak 2022. <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/5735/>
- World Heritage Centre. *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*. Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2019.
- World Heritage Centre. "World Heritage List". *UNESCO World Heritage Centre*. Erişim Tarihi 4 Şubat 2022. <https://whc.unesco.org/en/list/>
- World Heritage Committee. "Decision: 26 COM 23.15". *Decisions Adopted by the 26th Session of the World Heritage Committee*. (WHC-02/CONF.202/25)/59. Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2002.
- World Heritage Committee. "Decision: 31 COM 8B.4". *Decisions Adopted at the 31st Session of the World Heritage Committee (Christchurch, 2007)*. (WHC-07/31.COM/24)/168. Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2007.

- World Heritage Committee. “Decision: 32 COM 8B.57”. *Decisions Adopted at the 32nd Session of the World Heritage Committee (Quebec City, 2008)*. (WHC-08/32.COM/24Rev)/195-196. Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2008.
- World Heritage Committee. *Item 8 of the Provisional Agenda: Establishment of the World Heritage List and of the List of World Heritage in Danger / 8E: Adoption of retrospective Statements of Outstanding Universal Value [World Heritage Committee Thirty-sixth Session (Saint Petersburg, Russian Federation 24 June – 6 July 2012)]*. WHC-12/36.COM/8E. Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2012.
- World Heritage Committee. *Report [World Heritage Committee Eighteenth Session (Phuket, Thailand 12-17 December 1994)]*. (WHC-94/CONF.003/16). Paris: UNESCO World Heritage Centre, 1994.
- World Heritage Committee. *Report [World Heritage Committee Twenty-fourth session (Cairns, Australia 27 November – 2 December 2000)]*. WHC-2000/CONF.204/21. Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2000.
- Yavuzer, Hasan. “Hacı Bektaş’ta Ziyaret Yerleri ve Atfedilen Anlamlar”. *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli Sempozyumu (Nevşehir, 17-18 Ağustos 2009)*. 143-168. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2010.
- Yaylı, Ayşegül vd. *UNESCO Dünya Miras Yolunda Amasra Stratejik Eylem Planı*. PDF: T.C. Bartın Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2014. https://bakkakutuphane.org/upload/dokumandosya/c11-unesco_amasra2014.pdf.

ANADOLU DANS GELENEĞİNDE TÜRK DİNİ DANSLARI VE HAYVAN SEMBOLİZMİ

TURKISH RELIGIOUS DANCES AND ANIMAL SYMBOLISM IN ANATOLIAN DANCE TRADITIONAL

MUHARREM FERATAN  

Sorumlu Yazar/Correspondence

ERHAN SOLMAZ  

Öz

Günümüzde bir eğlence unsuru olarak görülen danslar ilkel zamanlarda bir ibadet unsuru olarak ortaya çıkmıştır. İlk başlarda tanrıları memnun etme veya onların gazabından korunma amacıyla icra edilen bu danslar, daha sonraki aşamada tanrıya ulaşma ve onunla bir olama amacı taşımıştır. İnsanlar, bu amaca ulaşabilmek için de dinî danslarında tabiatı ve hayvanları taklit etmişlerdir. Hayvanların davranışlarını gözlemleyen insanlar onlara karşı kimi zaman bir korku kimi zamansa hayranlık duymuşlardır. Bu korku ve hayranlık hissi insanın hayvan ile özdeşleme ve onun meziyetlerini edinme çabasını ortaya çıkarmıştır. Bu özellikleri edinmenin de ancak hayvan hareketlerini taklit etmekle olacağına inanmıştır. Nitekim bu durum, günümüzde sergilenen dinî dansların figürlerinde, ilahilerinde ve bu ilahilerin içerdikleri sözlerle de desteklenmektedir. Bu nedenle çalışmada, Anadolu sahasında yer alan Türk dinî danslarının tespiti yapılarak bu danslarda sembolize edilen hayvanların hangileri olduğu ve bu hayvanların Türk İslam kültüründe ne anlama geldiği gibi sorulara yanıt bulmak amaçlanmıştır. Bu amaca ulaşmak için de nitel araştırma yöntemine başvurulmuş, konu ile ilgili yazılı ve görsel materyallerin incelenmesini ve çözümlenmesini içeren doküman incelemesi ve eleştirel söylem analizi teknikleri kullanılmıştır. Ayrıca söz konusu dinî dansların görüntüleri Kare kod (QR kod) sistemi ile çalışmaya eklenmiştir. Çalışmamızda, genel olarak Anadolu sahasındaki Türk dinî dansları ve bu danslarda görülen hayvan sembolizmi tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Dinî Dans, Hayvan, Sembolizm, Ritüel.

Abstract

Dance, which emerged as an entertainment element today, was seen as an element of worship in primitive times. The dances, which were performed to please the gods or to protect them from their wrath in the first years, aimed to reach the god and become one with him in the following years. In order to achieve this goal, people imitated nature and animals in their religious dances. People observing the behavior of animals sometimes felt fear and sometimes admiration for them. This feeling of fear and admiration has revealed the human effort to identify with the animal and acquire its virtues. They believed that acquiring these features could only be achieved by imitating animal movements. This situation is also supported by the figures and hymns of the religious dances exhibited today and the words these hymns contain. For this reason, this study aimed to find answers to questions such as which Turkish religious dances in the Anatolian area are, the animals symbolized in these dances and what these animals mean in Turkish-Islamic culture. In order to achieve this aim, document analysis and critical discourse analysis techniques, which include the examination and analysis of written and visual materials related to the subject, were used by applying the qualitative research method. In addition, the images of the religious dances in question were added to the study with the QR code system. In our study, Turkish religious dances in the Anatolian area and the animal symbolism seen in these dances were discussed.

Keywords: Mysticism, Religious Dance, Animal, Symbolism, Ritual.

Giriş

Makalenin ele aldığı konu, Anadolu sahasında oluşan ve günümüze kadar gelen Türk tasavvuf geleneğindeki dinî danslar ve bu dansların icrasında görülen hayvan sembolleridir. Hayvanlar, tarih öncesi dönemlerde tapınılan bir tanrı veya koruyucu bir totem olarak görülürken, daha sonraki antik dönemlerde haberci ve kurban olarak görülmüşlerdir. Semavi dinler ise hayvanlara ve davranışlarına sembolik anlamlar yüklemiş ve bu davranışları kimi zaman taklit ederek ritüellerindeki dinî danslara yansıtmıştır.

Çok tanrılı veya tek tanrılı birçok inanç sisteminde tapınmanın vazgeçilmez bir unsuru olarak görülen dinî danslar, Anadolu sahasında uygarlıklar kuran birçok toplumun inanç dünyasında da yer edinmiştir. Özellikle Friglerde Tanrıça Kibele adına yapılan tapınma ve arınma ayinlerinde, Hitit uygarlığındaki “tanrıları memnun etmek” amacıyla yapılan ritüellerde, Helenistik dönemde yılın belli dönemlerinde halk tarafından yapılan Dionysos törenlerinde ve Bizans döneminde kiliselerde din şehitlerini, aziz veya azizeleri anmak için düzenlenen bayramlarda dini danslar icra edilirdi (Turcan, 2000, 45; Yamaner, 2018, 42; Thomsen, 2007, 459; Yağız, 2020, 282-283). İslâm öncesi dönemde Anadolu’ya hâkim olmuş tüm inançlarda görülen dinî dans geleneği, 13. yüzyılda Müslüman Türklerin Anadolu’ya getirdikleri Horasan İslam tasavvuf anlayışı ile yeni bir boyut kazanmıştır.

Bu makalenin temel problemi, Türk tasavvuf geleneğinde yer alan dinî danslarda hangi hayvanların sembolize edildiği, bu hayvanların tasavvuf dünyasında ne anlama geldikleri ve bunların neden önemli olduklarıdır.

Bu problem bağlamında öncelikle; Anadolu’daki dinî dans geleneğinin İslam öncesi süreçte hangi şekillerde ve nasıl icra edildiği araştırılmış, daha sonrasında ise Türk tasavvuf geleneğinde görülen dinî danslar ve bu danslarda sembolleşen hayvanlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu dansların günümüzdeki icralarına dair görsel örnekler verilmiştir.

Makale, Anadolu sahasında yer alan Türk tasavvuf ritüellerinde icra edilen *sema*, *semah*, *devran* ve *zıkr-i kıyâm* gibi dinî danslar ile bu danslarda yer alan hayvan sembolizmi hakkında bilgi vermeyi amaçlamaktadır.

Bu makale sadece Anadolu sahası ile sınırlandırılmıştır. Makaleye konu olan dinî danslar hakkında bugüne kadar birçok çalışma yapılmıştır.¹ Ancak bu danslarda görülen hayvan sembolizmi ile ilgili çalışmalar yapılmamıştır. Bu nedenle dinî danslardaki hayvan sembolizmi bu makalenin özgünlüğünü oluşturmaktadır.

Çalışmada yöntem olarak, nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yöntemi kullanılmıştır.

Araştırma konusu hakkında kaynak olacak yazılı materyallerin çözümlenmesini içeren doküman incelemesi, doğrudan gözlem veya görüşme olanağının olmadığı araştırmalarda yalnız başına veri toplamak amacıyla kullanılan bir nitel araştırma tekniğidir (Yıldırım ve Şimşek, 2005, 188-189).

Genellikle yazılı dokümanların incelenmesinde iki tekniğe oldukça sık başvurulur. Bu teknikler; “içerik analizi” ile “eleştirel söylem analizi”dir. Bu teknikler

1 Bu konu hakkında yapılan çalışmalar için H. Bedii. Yönetken, “*Kıyâmi Zikirler ve Türk Dini Raksları*”, 1962; Serdar Uğurlu, “*Türk Kültüründeki Dini Rakslara Birkaç Örnek*”, 2014; Annemarie Schimmel, “*Sema-i Semavi*”, 1954; Ömer Tuğrul İnançer, “*Osmanlı Tarihinde Süfülik Ayin ve Erkanları*”, 2014; Erkan Ergin, “*Türk Dini Dansları*”, 1995 örnek verilebilir.

sadece yazılı dokümantasyonun incelenmesinde değil, film, görüşme, görüntü gibi görsel materyalin içeriğinin çözümlenmesinde de kullanılır. İçerik analizi, kitaplar, dergiler, kanunlar, raporlar, sanat eserleri ve internet siteleri gibi insan iletişiminin somutlaşmış biçimlerinin çözümlenmesini içerirken eleştirel söylem analiziye daha çok metinde açık bir şekilde belirtilen anlamın içinde saklı olan öteki anlama odaklanır. Yani verilerin içinde ilk bakışta görülmeyen, soyut biçimlerin ortaya çıkarılmaya çalışır (Gönç-Şarvan, 2009, 94-95).

Çalışmada, Anadolu sahasında yer alan Türk dinî danslarıyla ilgili yazılı ve görsel materyaller incelenmesini ve çözümlenmesini içeren doküman incelemesi yapılmıştır. Ritüellerinde dinî danslara yer veren tarikatların yazılı, görsel ve işitsel kaynaklarından yola çıkarak yapılan analizlerde ise içerik analizi ve eleştirel söylem analizi teknikleri kullanılmıştır.

Ayrıca konuya dair daha iyi fikir verebilmesi için dansların görüntüleri Kare kod (QR kod) sistemi ile çalışmaya eklenmiştir.

1. Sembolizm ve Hayvan Sembolizmi

Sembol, bir anlamı veya anlamı temsil eden bir nesne, kelime veya işaretir. Semboller, insanların düşüncelerini, duygularını ve algılarını ifade etmek için kullandıkları temel araçlardır. Semboller, insanlar arasındaki iletişimi kolaylaştırmak için kullanıldığı gibi, kültürler ve topluluklar arasında ortak bir dil oluşturmak için de kullanılır. Bu anlamda sembol kavramı; “Genel olarak işaret, alâmet, nişan ve belirtilerle kastedilen şeyleri içine alan sembol, Türkçede kullanılagelmiş olan *timsal* veya *remz* kelimesinin karşılığıdır” (Develioğlu, 2013, 57). Sembol/Simgе, ansiklopedik olarak da “Bir kavramı, bir düşünceyi belirten, bu kavram veya düşüncenin amblemi olan, onu somutlaştıran im, işaret, sembol” şeklinde tanımlanmaktadır (Dictionnaire Larousse, 1993, 2140).

Oldukça geniş bir anlam taşıyan sembol kelimesi pek çok farklı alanda kullanılır. Matematik, fizik, kimya ve müzik alanında kullanılan semboller genellikle “zihinsel semboller” olarak nitelendirilirken, Din, metafizik, mistisizm ve sanat gibi alanlarda kullanılan semboller ise “temsili semboller” olarak adlandırılır. Temsili semboller bütünü anlaşılmamasını sağlayan, onu anlamlandıran her şeydir (Çetin, 2009, 89). Bu semboller, kimi zaman sahip oldukları anlam derinliği sebebiyle yaratıldıkları toplumların kültüründe etkin bir rol üstlenmektedirler. Sembolizmin temel fikri, sembollerin insan düşüncesinin yapısal bir ögesi olduğu ve sembollerin toplumsal, kültürel ve tarihsel bağlamlarda anlamlarının belirlendiğidir. Sembollerin anlamı, insanların sembollerini kullandığı dil ve kültürel bağlam tarafından belirlenir ve semboller, farklı kültürler arasında farklı anlamlar taşıyabilir.

Semboller, genellikle semiyotik adı verilen bir disiplin tarafından incelenir. Bu disiplin, sembollerin anlamını ve kullanımını inceler ve semiyotik teorisi, sembollerin nasıl oluştuğu, nasıl anlamlandırıldığı ve nasıl kullanıldığı gibi konuları ele alır. Sembolizmin alt kadrolarından biri de hayvan sembolizmidir.

Hayvanlar, başlangıçtan günümüze kadar insanlar tarafından farklı şekillerde kullanılmış ve onlardan yararlanılmıştır. Beslenmeden giyim kuşama, sanattan kutsala, bu ilişkiler sosyoekonomik, kültürel ve dinî açılarından olmak üzere değişik boyutlarda oluşmaktadır. Doğal yaşamın bir parçası olan insan, bilhassa avcı-toplayıcı dönemde

doğa, hayvan ve tabii olaylar arasında kutsala varan bir ilişki kurmuş bunu da ritüellerinde kalıcı hale getirmiştir (Siddiq, 2019, 143).

Ritüel, “Geçmişten günümüze aktarılan sözlü ve uygulamalı olarak toplumsal katılımı süregelen, standart ritmik hareketlerle ve sembolik bir dille ifade edilen toplumsal bir olgu” olarak tanımlanır (Karaman, 2010, 235). Ritüellerin en büyük işlevi toplumu birbirine kenetlemek yani toplumsal bütünlüğü sağlamaktır. Bir toplumda ritüellerin varlığı, o toplumda sözel iletişimin ötesinde farklı bir iletişim kanallarının var olduğu anlamına gelir (Bozdemir, 2010, 28-31).

Segal’a (2012, 175) göre ritüel doğayı dolaylı yoldan yönlendiren bir eylemdir. Bu eylem aslında “Doğayı yönlendiren tanrılara yöneliktir”. Ona göre insanlar, tanrının bir parçası gibi davranarak rol oynarlar ve sihirli bir biçimde tanrıları o eylemi gerçekleştirmeye çağıran bir taklit işine girişirler.

Taklitsel davranışlar tarih öncesi ilkel insanların yaşamlarında önemli bir yere sahipti. Çünkü insanlar doğayı ve hayvanları gözlemleyerek onların hareketlerini taklit ederek, onlardan ilham alarak hayatta kalabilme pratiklerini geliştirmişlerdir. Bazı ilkel topluluklar dinî törenlerinde hayvan kılığına girerek, onların hareketlerini taklit eden kutsal danslar yaptıkları bilinmektedir (Siddig, 2019, 143; Gombrich, 2019, 42).

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de yaşayan dünya dinlerinin öğretileri incelendiğinde, her bir dinin hayvanlara farklı değerler atfettiği ve aynı zamanda farklı hayvanlara değişik anlamların yüklendiği söylenebilir.

Nitekim dinler tarihi açısından düşünüldüğünde hemen her dinin zengin bir sembolik içeriğe sahip olduğu, her dinin sembollerle örülmüş olduğu görülmektedir. Özellikle kutsal ifade etmede veya Tanrı’ya karşı yapılan ayin ve ibadetlerin gizemini doğrudan, kuru ve yalın bir dille ifade etmek imkânsızdır. Bu bakımdan, Tanrı’ya karşı olan teveccüh, hareket ve tapınmalar, sembolik olmak durumundadır (Kızıllı, 2018, 346).

İslamiyet öncesi ve İslamiyet sonrası Türk danslarında değişmeyen tek unsur; kutsal güçler veya yaratıcıya ulaşmada dansın bir yol olarak kullanılmasıdır. İnsanların *vecd* haline geçmesi için kelimeler yeterli değildir. Yaratıcısıyla veya kutsal olarak gördüğü varlıklarla iletişim kurmak için daha güçlü bir anlatım aracına ihtiyacı vardır. Bu araç, varlığından bu yana dünya yolculuğunda insana eşlik eden danstır (Yanık, 2010, 94).

2. Dinî Dans Kavramı

İnsanlar tabiat güçlerine taptıkları ilkel dönemlerde olduğu gibi semavi dinlere taptıkları dönemlerde bile ibadetlerini, belli kurallara göre gerçekleştirmişlerdir. Bu ibadetlerde gerçekleştirilen ve belli anlamları olan kimi zaman müzikli, kimi zamansa müziksiz icra edilen, dairesel ve ritmik dönüşler dans literatüründe dinî dans olarak nitelendirilir (Eroğlu, 1999, 71). İnsanların tek başına veya toplu olarak yaptıkları bu danslarda, kendilerinden geçtikleri durumlar ise *ekstaz*, *trans* veya *vecd* kelimesi ile ilişkilendirilir (Schimmel, 1954, 21).

Sözlüklerde “Ytiğini bulmak, istediğine kavuşmak, güç yetirmek; aşk ve iştiağ sarhoşluğu içinde kendinden geçmek, yüksek heyecan duymak” anlamları taşıyan *vecd* kelimesi tasavvufta “Kasıt ve zorlama olmadan Allah’ın bir ihsanı şeklinde salike gelen ve onu kendinden geçiren manevi çarpıntı” demektir (Ceylan, 2012, 583). Bu kelimenin Batı dillerindeki karşılığı ise Latince kökenli *trans* kelimesidir. Trans kelimesi de “Kendinden geçme, içinde bulunduğu ortamdan başka bir

dünyaya veya havaya geçme” anlamına gelir (TDK Türkçe Sözlük II, 1998, 2246). Özellikle kültürel bağlamda trans, bir ayin sırasında kişinin bedeninin doğaüstü güçler tarafından yönlendirildiğine inanılan durumlar için kullanılırken; genel olarak algıların farklılaştığı bir bilinç durumu olarak da kullanılır. Bu açıdan bakıldığında trans; yoğun bir odaklanma, benlik duygusunun kaybedilmesi ve açık bir zihinle ulaşılamaz durumda olan bilgi ve deneyimlere erişme ile karakterize edilen bir bilinç durumu olarak tanımlanabilir (Becker, 1994, 41).

Trans dans, insanın değişime uğramış açık bilinç durumudur. Yani insanı yalnızca fiziki yapısı ile değil, duygusal ve zihinsel olarak kapsayan bir danstır. Bu dansta kişi ümitsizlik, öfke ve acı gibi duygulardan sıyrılıp yoğun mutluluk ve iç huzura varan duyguya ulaşır. Kişi üzerinde çok derin bir etki yaratan bu dans, zaman ve mekânın geçici kaybı sonrasında kişiyi “ben” sınırından kurtarıp yoğun duygular yaşamasına sebep olur. Bu duygusal durum sadece dans esnasında değil danstan sonra kişinin günlük yaşamında da kendini gösterir. Diğer dans türlerinde görülen “beğenilmek”, “görülme”, “kendini üretmek” gibi duygular trans dansa geri planda kalır. Trans dans daha çok insanın kendi sınırlarını aşmaya çalışması ve mükemmellik arayışıdır (Köseler, 2006, 46).

Dans, tarih boyunca birçok kültürde tedavi yöntemlerinin önemli bir parçası olmuştur. Trans dansların tedavi edici özelliği Şamanizm’de de bir ritüel olarak kullanılmıştır. Şaman; davul çalarak, dans ederek doğaüstü varlıklarla irtibat kuran, insan ruhunu bu dünya ile öteki dünya arasında taşıyan, hastalara şifa dağıtan bir trans dans ustasıdır (Somakçı, 2003, 131).

Trans dansın insanı gevşeten, gerginliğini azaltan, onu arındıran, canlandıran ve güçlendiren etkileri nedeniyle 1980’li yıllarda Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tarafından trans dansın tedavi edici etkisi kabul edilmiş ve özellikle psikosomatik hastalıkların tedavisinde trans dansı bilimsel tıp ile eşit tutmuştur. Günümüzde “dans terapisi” adı altında A.B.D. ve İngiltere başta olmak üzere, Avrupa, Avustralya, Japonya, Güney Amerika ve İsrail gibi ülkelerde uygulanan ve kabul gören bir tedavi yöntemi olan trans danslar Batılı olmayan kültürlerde törensel olarak hala geçerliliğini korumaktadır (Köseler, 2006, 47-48).

2.1. Anadolu Türk Dinî Dansları

Türklerde Şamanist dönemde var olan trans danslar, İslamiyet’in kabulü sonrası Hint ve İran coğrafyası etkisiyle Türk-İslam tasavvufundaki zikir ayinlerinde kendini göstermiştir.

Tasavvuf/Sufizm kelimesinin

- a. Medine’de mescidin sedirinde oturanlara hitaben *ehl-i suffice*’en,
- b. Namazda ilk safta bulunanlara verilen *saff-ı evvel* adından,
- c. Arabistan’da ki “*Benu Sufa*” adlı bir kabileden,
- d. Arapçada arılık ve temizlik anlamına gelen “*saffet*”ten,
- e. Yunanca "hikmet" anlamındaki *sofus*’tan,
- f. Arap yarımadasında yetişen *sufâne* adlı bir bitkiden
- g. Ensedeki bükümlü saç manasına gelen *sûfetü'l-kafâ* kelimesinden,
- i. Arapça “yün” anlamındaki *suf* kelimesinden türemiş olduğuna dair farklı görüşler bulunmaktadır. İslam peygamberi Hz. Muhammed’in yünden yapılmış elbise giymesi, kelimenin “yün” anlamındaki *suf*’tan türediği görüşünü desteklemektedir (Altıntaş, 1986, 5; Bilgin, 1995, 61).

Orta Doğu mistisizminin bir ürünü olan ve ilahi teklik yani *vahdet* anlayışı temelinde dayanan tasavvufun tanımı, kişilere ve zamana göre değişmektedir (Kalkandeler, 2020, 552). Bağdat tasavvuf ekolünün en önemli temsilcilerinden Muhammed b. en-Nuri, tasavvufu, insanın nefesine ait tüm zevklerin terk edilmesi olarak tanımlarken çağdaşı Cüneyd Bağdadi ise onu aç durmak, dünyevi zevkleri, alışılacağı ve hoş giden şeylerden vazgeçmek olarak tanımlıyordu. İbn Haldun da tasavvufu, dünyanın terki ile Allah'a yönelme ve halkın rağbet gösterdiği her şeyden uzaklaşma olarak tarif ediyordu (Altıntaş, 1986, 5-6). Yapılan tüm tanımlardan hareketle tasavvufun dinî öğretiler ve inançlardan öte, kişinin kendi eksikliğini tamamlaması ve bütün bir insan yani *insan-ı kâmil* olabilmesini amaç edinen bir felsefeyi temel aldığı söylenebilir (Douglas-Klotz, 2002, 149-150).

İnançer (2014, 127) dinin "mükellefiyet" (yükümlülük) ve *muhabbet* (sevgi) olmak üzere iki yönü olduğunu belirtir. Ona göre insanın Allah'a karşı yükümlülüklerin nasıl yerine getireceğini din bilginleri tarafından Allah'a olan muhabbetin yani aşkın nasıl ortaya koyup ifade edeceğini ise tasavvuf yolu gösterir.

Tasavvuf yolunu benimseyen kişilere tarih boyunca *süfî*, *ehl-i tasavvuf* veya *mutasavvıf* gibi adlar verilmiştir.

Sufiler manevi duyguların üç şekilde ortaya çıktığına inanırlar. Bilinçli bir şekilde vecde gelmeye *tevacüd*, bilinçsiz vecde gelmeye *vecd*, vecdin en kusursuz şekline ise *vücut* (bulma) adı verirler (Ceylan, 2012, 583).

Tasavvuf dünyasında yer alan tekke ve tarikatlar, insanı Allah'a yakınlaştıran ve kendi nefisini terbiye eden en güzel ibadetin zikir olduğunu söylerler (Arioğlu, 2019, 155). Arapça kökenli bir kelime olan *zikr-zikir* kelimesi "anmak" anlamına gelir. Tasavvufi düşüncedeki anmak kelimesi ile "Allah'ı anmak" kastedilir. Tarikatlarda zikirler, belirli adaba, kurala ve ananelere göre olur. Zikirlere çoğu defa musiki, şiir ve dans karışır. Buradaki dans ile kast edilen de insanı transa sokan veya vecde getiren hareketlerdir. Çünkü bu danslarda asıl amaç tasavvufi neşe ve *vecd* ile Allah'a yaklaşabilmektir. Yani bir çeşit ibadettir (Öztuna, 2000, 530).

Tasavvuf dünyası içerisinde yer alan, müziği ve dansı ibadetin bir aracı olarak kullanan tarikatlar; ilk grupta Mevlevî, ikinci grupta Alevî Bektaşî ve üçüncü grupta ise Kadiri, Rifai, Sadi ve Halvetî tarikatlarıdır (Arioğlu, 2019, 155). İlk zamanlarda bu tarikatların tekkelerinde yapılan zikirlerde *kudüm*, *bendir*, *halile*, *mazhar* ve *nevbe* gibi vurmali çalgılar kullanılırken, daha sonraki dönemlerde diğer müzik aletleri de kullanılmıştır (Uygun, 2013, 413).

Tarikatlarda icra edilen zikir ayinleri, *kuudî*, *kıyâmî*, *devranî* olmak üzere üç şekilde sınıflandırılır. Bu zikirlerden *kuudî* oturur vaziyette, *kıyâmî* ayakta durarak, *devranî* ise daire şeklinde adım atıp hareket ederek icra edilirler. Genellikle bütün tarikat ayinlerinin başında *kuudî* zikir yani oturma vardır. Fakat bazı tarikatlarda gerçekleşen *kuudî* ayinlerde hiç ayağa kalkılmaz. Bazı *kıyâmî* ayinlerde ise *kuuddan* sonra ayağa kalkılır ve zikir ayakta icra edilir. *Devranî* ayinlerde ise oturmak, ayakta durmak ve daire halinde hareket etmek öğelerinin hepsi icra edilir (İnançer, 2014, 129).

Tasavvufî oluşumların ilk temsilcileri, Mevlevîlik'te *semâ*, Alevî Bektaşîlik'te *semah*, Kadiriilik'te *devran* ve Rûfâilîlik'te *zikr-i kıyâm* adı verilen ve şiirin, müziğin, dansın bir arada icra edildiği dinî ayinlerini, Anadolu coğrafyasında propaganda amacıyla kullanmışlardır (Uğurlu, 2014, 826). Çünkü İslam'la yeni tanışan göçebe

Türkmenler, İslam dinini kendi ananelerinden gelen Türkmen babalarının telkinlerine göre yaşamışlardır. Eski geleneği, İslamiyet'in kelimelerine nazaran daha cazip gören Türkmen aşiretleri müzik ve dansın birlikte icra edildiği bu ayinlere katılmada bir sakınca görmemişlerdir (Köprülü, 2000, 52).

Bu ayinlerde icra edilen *ilahi*, *mersiye*, *savt*, *nefes* vb. gibi çeşitli müzik formları “Türk dinî musikisi” adı altında sınıflandırılır. Türk dinî musikisi, Türklerin eski dinî yaşayışlarıyla İslami usulleri birleştirmeleri sonucu ortaya çıkardıkları ve kendilerine has bir mistik müzik çeşididir (Akdoğan, 2003, 369). Yine bu ayinlerde icra edilen sema, semah, devran, vb gibi dans formları taşıyan unsurlarda “Türk dinî dansları” adı altında sınıflandırılır (Yönetken, 2003, 235; Ergin, 1995, 111; Tarcan, 1926, 4; And, 1964, 12; Salcı, 1985, 504; Demirsipahi, 1975, 46; Tan, 1984, 82).

2.1.1. Sema

Arapça kökenli olan *semâ* kelimesi “işitmek”, “gök-gökyüzü” anlamlarına gelir. Bu anlamlarının dışında tasavvuf dünyasında genel anlamda “müzik eşliğinde coşup, ritmik veya rastgele hareketlerde bulunmak”, “dönmek” ve “dans etmek” olarak algılanır (Ersever, 1996, 9). Sema tasavvufta ise Mevlevî tarikatının dinî törenlerinde çalgı eşliğinde gerçekleştirilen bir dinî danstır (Bk. Şekil 1).



Şekil 1: Mevlevî Sema Töreni

(Kaynak: <https://www.youtube.com/watch?v=qFQviDV3MTA>)

Semada asıl amaç, dervişin *vecd* içinde kendisinden geçerek Allah ile bir olmasıdır (Devellioğlu, 1997, 1036). Mevlana'ya göre sema, mikro kozmik bir varlık olan insanın makro kozmik olarak ifade edilen kâinatla birliğin sağlanması ve insanın aslına yani ayrıldığı vatana dönüş yolculuğudur (Yakıt, 2006, 62). Semazenler *vecd* içerisinde sağdan sola doğru kendi etrafında dönerek kâinatdaki döngüye, yani ilahi düzene uymaya çalışırlar. Mevlevîlere göre göğün bütün katları (felekler) Allah sevgisiyle döner ve Allah'a ulaşmak isteyen dervişin de aynı aşkla dönmeye gerekir. Bir başka deyişle sema; “Mutlak güzelliğe âşık olarak yaratılmış insanın ses, söz ve ahenkle beliren güzellik aracılığı ile kendinden geçmesi, *vecd* içinde ilahi âleme yükselmesidir” (Eroğlu, 1999, 6).

Bu yükselme kimi araştırmacılar tarafından yıldızlara, kimileri tarafından ise güvercinlere benzetilmiştir. Çünkü Mevlana'ya göre beden bir kafes, ruh ise beden denen bu kafesten çıkıp asıl vatanına dönmek özlemi taşıyan bir güvercindir (Özköse, 2005, 239). Ölüm zamanı ruh yani güvercin kafesten çıkar ve özgür bir şekilde sonsuzluk semasına doğru yükselir. Çünkü ruhun asıl mekânı ruhlar âlemi yani *bezm-i elest*'tir. Mevlana, *Mesnevi*'nin ilk beyitleri bu durumu gayet açık bir şekilde tasvir etmektedir. O da birçok sufi gibi ruhu, semada inip yere konan ve geldiği yere tekrardan uçup gitmek isteyen güvercine benzetir (Uludağ, 2001, 109).

Güvercin, antik dünya kültürlerinde günahsız masum insanların ruhunu temsil eder. Beyaz renginden dolayı aşkın, huzurun ve barışın sembolüdür. Güvercinin barışın simgesi oluşu “Nuh Tufanı”ndan ileri gelmektedir (Beydiz, 2016, 157).

İslami literatürde güvercin, hicret sırasında Hz. Muhammed'i mağarada koruyan kuş olması nedeniyle önemlidir (Ceylan, 2015, 103). Güvercin, Hz. Muhammed'e duyduğu saygıdan dolayı Kâbe'nin üzerine konmaz, onun üstünden uçmaz.

Tasavvufta uyumlu, munis ve tevazu simgesi olarak “velilerin mistik doğasını” ifade eden güvercin, ötüşü ile *tevhid* halkasına girip *Hu* çeken dervişlere benzetilmiştir (Aypay, 1992, 110). Ayrıca o “gönül ve sır ulağdır”. Makamdan makama sır, gönülden gönüle haber taşır. Her dervişin ruhu uyku sırasında güvercin kılığına girer. Bütün manevi makamları, gök katlarını dolaşır. Ruhlara gerekli mana ışığını getirir. Bu yüzden İslam ülkelerinde, özellikle de Osmanlılarda, güvercinler için cami mescit, medrese ve büyük yapı çatılarında, kalelerde, surlarda küçük yuvalar yapılmıştır (Meydan Larousse, Cilt 8, 1992, 268). Günümüzde bu gelenek halen yaşatılmakta olup Anadolu'nun birçok yöresinde güvercin yetiştiriciliği yapılmaktadır.

Konya, güvercin yetiştiriciliği açısından Anadolu'daki önemli kentlerden biridir. Güvercin yetiştiriciliğinin Konya'daki geçmişi Selçuklular dönemine kadar uzanır. Özellikle Konya'ya özgü bir tür olan “Selçuklu” güvercinlerinin Selçuklular tarafından Orta Asya'dan getirildikleri görüşü oldukça yaygındır. Çünkü bu güvercinler sadece Konya'da bulunmaktadır (Sural, 1978, 84-85). Konya'daki bir başka yaygın inanışa göre ise Mevlana Celaleddin Rumi de güvercin beslemiştir. Ondan sonra gelen çelebiler de kuş beslemiş hatta çelebiler arasından çok ünlü kuşçular yetişmiştir (Özmen, 1981, 159).

Mevlana eserlerinde sembollerden yararlanan ve bunları kullanan bir düşündürdür. O, Mesnevi adlı eserinde “Senin halini, ancak başkalarının hallerini anlatarak remiz yollu anlatıyorum” diyerek sembol kullandığını ifade eder. Mevlana'nın kullandığı ve yorumladığı semboller, genellikle Kur'ani kavramlar ve şahsiyetler ile alakalıdır. O, aynı zamanda insanın nefsini, arzu ve tutkularını da sembol aracılığıyla yorumlar (Yakıt, 2006, 70). Mevlana insan ve kâinatı Allah'ın rahmet kanatları altındaki bir yumurtaya benzetir. Bu yumurtadan çıkan güvercinin ise Allah'a giden yol (hayat) boyunca *kû, kû* (nerede? nerede?) diye çığırıştığını ifade eder. Hatta bir beyitte şöyle seslenir: “Biz senin güvercin yuvanda doğmuş yavru güvercinler olduğumuzdan, yolculuğumuzda daima senin revakının etrafında dolaşırız” (Kayaoğlu, 1997, 122).

2.1.2. Semah

Arapça kökenli sema sözcüğünden gelmektedir. Anadolu ağızlarında *semah, zamah, zamağ, zemağ...* vb. şekillerde telaffuz edilmektedir. Kelime “iştirmek, duymak, dinlemek, iştiten söz, iyi şöhrat, iyi anlama, şarkı dinleme ve mecazen şarkı, nağme, raks, *vecd, üns* meclisi ve yarı dinî mahiyette çalgılı, şarkılı ziyafet” gibi türlü anlamlara gelmektedir (Elçi, 1999, 172-173). Semah genel anlamıyla Alevilik ve Bektaşilikte cem törenlerinde yapılan tasavvufî bir danstır (Bkz. Şekil 2). Bu dans sadece erkekler tarafından icra edildiği gibi kadın erkek bir arada da icra edilir (Özcan, 1992, 371-372).



Şekil 2: Bektaşî Semahı

(Kaynak: https://www.youtube.com/watch?v=ZsWdiZ_OTAY)

Hacı Bektâş-ı Veli, *Kitab'ül-Fevâid* (Faydalı Öğütler) adlı eserinde semahı “sema hakikat ehline müstahaktır (uygundur), ilim ehline mubahtır (yapsa da olur yapmasa da), fisk ve fücür ehline haramdır.” şeklinde tanımlamıştır (Altınok, 2010, 73).

Semah Alevi Bektaşî inancının ibadeti olan cem töreninin temel unsurlarından biridir. Alevi Bektaşî cem töreni ise Hz. Muhammed'in miracı sonrası gerçekleşen “Kırklar Cemi'ni” sembolize eder. Eskiden tekkelerde, günümüzde ise “Cemevi” olarak adlandırılan ibadethanelerde gerçekleştirilen cem törenlerindeki on iki hizmetin hepsi, Kırklar Cemi'ndeki yaşanan olaylar ve bu olaylarla alakalı simgesel kişiliklerle ilişkilidir (Dedegarkınoğlu, 2010, 133-138).

Semaha *pervaz* yani uçmak denilir ki buradaki uçmak ile “beşeriyetten *lâhutiyete* uçmak” kastedilmektedir (Yörükan, 2006, 93). Semahlar genel olarak ağırlama, yürütme ve yeldirme bölümlerinden oluşur. Ağırlama kısmında müzik ve hareketler yavaştır. Yürütmede müziğin temposu ile hareketler hızlanmaya başlar. Üçüncü ve son bölüm olan yeldirme kısmında ise müzik ve hareketlerin ivme kazandığı en hızlı bölümdür. Bu bölüme “hızlı semah”, “çark”, “pervaz” denilir. Bazı yörelerde ise “Şah Pervane” diye adlandırılır. Semahın en şiddetli olduğu bu bölüm adeta ayakların yerden kesildiği ve uçar gibi dönüşlerin olduğu son kısımdır (Bozkurt, 1995, 32-33; Şapolyo, 2006, 353-357).

Alevi ve Bektaşîler cem törenlerinde icra ettikleri semahlarda, dönüşlerini genellikle turna kuşunun dönüşüne benzetirler. Çünkü onlara göre turnalar, ilahi aşkla yola giden iman-ikrar sahibi canları, turna katarı ise *ayîn-i cem'i* temsil eder. Anadolu'nun birçok bölgesinde “Turna semahı” olarak adlandırılan semahlarda genellikle turnanın uçuşu, duruşu ve kanat çırpışını sembolize eden figürler sergilerler (Turan, 2010, 158; Elçin, 2003, 52).

Alevi Bektaşî tarikatında turnanın ayrıcalıklı bir yeri olmasının bir diğer nedeni ise; turnanın, ebedî döngüyü yani ruhun beden yolculuğunu sembolize eden göçmen bir kuş olmasıdır. Turnanın bu göçmen yaşamı, Türkmenlerin konargöçer yaşamına benzemektedir (Melikoff, 1994, 110-128). Bu nedenle turnaların göçe başlarken katarlar halinde gökyüzüne döne döne yükselişleri, Alevi Bektaşî semah ritüelinin hareket noktası olmuştur.

Alevi ve Bektaşîler turnanın hareketlerinin yanı sıra sesini de kutsal sayıp Hz. Ali'nin sesi olarak kabul ederler. Onlara göre turnanın ses ve tarzında Hazreti Ali'nin dile getirip koruduğu irfan veya batini bilgi bulunmaktadır. Bu anlamı ile Turna, hak ve hakikati seslendiren ve taşıyan olarak tanımlanmaktadır (Taşgın-Atay, 2019, 87).

Ayrıca tarikat piri Hacı Bektaş-ı Veli'nin Anadolu'ya gelirken “don değiştirip” turna kuşu kılığında gelmesi nedeniyle turnayı uğurlu bir hayvan sayarlar ve onu sevgi ile anarlar (Selvi, 2008, 102).

2.1.3. Devran

Tasavvufta dervişlerin icra ettikleri dinî danslardan birisi de *devrandır*. Devran (deveran), Arapça kökenli bir kelime olup “d-v-r” kökünden türetilmiş “dönmek, dolaşmak” anlamlarına gelen bir mastardır (Arioğlu, 2019, 153).

Bazı tarikatlarda dervişler, şeyh başta olmak üzere ellerden veya omuzlardan tutularak “halka” teşkil ederler. Bu oluşturulan halka ile dervişler, bazı tarikatlarda sola doğru bazılarında ise sağa doğru adım atarak *devr* ederler. Bu devr esnasında

zakirler tarafından çeşitli ilahiler okunur (Bkz. Şekil 3). Tasavvufta bu usule “devran zikri” veya sadece “devran” denilmektedir (Öke, 2012, 175-176).



Şekil 3: Devran

(Kaynak: <https://www.youtube.com/watch?v=vlk38KxOvhl>)

Dervişin aşka gelip cezbeye kapılma hali olan devran, dervişin tek başına kendi etrafında dönmesiyle olduğu gibi bazen de bir derviş grubunun toplu halde halka halinde dönmesiyle de olur (Arıoğlu, 2019, 153). Bu dansla genellikle “büyüleyici daire” motifi hâkimdir. Bu danslardaki daire bir şeyi veya bir insanı çevrelemek suretiyle oluşur. Bu daireyi oluşturmadaki amaç çevrelenen şeyin gücünden almak veya onun gücüne teslim olup, ona katılmaktır. Ortadaki bu şey ateş, ağaç, kutsal taş olabileceği gibi bir insan da olabilir. Devranda yapılan tavafın anlamı, ortadaki kutsal gücünün bir kısmını insana sızdırmaktır (Schimmel, 1954, 20).

İslam sanatındaki yuvarlak uygulamalarda genellikle dairelerin ortasına “Allah” yazılmasına bağlı olarak dairenin Allah’ın sembolü olduğunu inancı yaygındır (Karamağaralı, 1993, 258-259). Nitekim ünlü mutasavvıflardan Niyazi-i Mısıri de *Risale-i Devriye* adlı yapıtında Allah’ı bir çemberle ifade etmiştir (Uçman, 2014, 448).

Karamağaralı (1993, 260) Rifâi, Halveti gibi tarikatların zikirlerinde daire şeklinin oluşturulması, Mevlevi tarikatında icra edilen semanın daireler çizerek yapılması, Alevi Bektaşî tarikatının cem ayinlerindeki semahın halka şeklinde olmasını da “Allah’ın sonu ve başı olmayan, sonsuzu simgeleyen halka şeklinde tasavvur edilmesi” ile ilişkilendirir.

Daire şeklindeki zikirler, Melamilik ve Nakşibendilik dışındaki tarikatların çoğunda uygulanmıştır. Alevi Bektaşî, Çiştî, Kadiri, Rifai, Sühreverdi, Mevlevi ve Halveti tarikatları başta olmak üzere bütün tarikatlar *devranî* zikre büyük önem vermiş ve tarikatın bir esası sayılmıştır (Pakalın, 1993, 438). Bu tarikatlar devran zikrinden ötürü tasavvuf literatüründe “*devranî* tarikatlar” olarak adlandırılmıştır (Tanman, 2015, 417).

Dönme danslarının en temel özelliği, vecde dayalı trans dansları olmasıdır. Dönme hareketi insanda genellikle bedensel ve ruhsal bir *ekstaz* meydana getirir (Yöndemli, 1997, 227). Tasavvufta bu durum, *pervane* (kelebek) ile özdeşleştirilmiştir.

Pervane’nin *Şem* (mum) ile olan hikâyesini ilk kez ünlü mutasavvıf Hallac-ı Mansur *Kitabüt Tavâsîn* adlı eserinde gündeme getirmiştir (Armutlu, 2009, 882). Hallac-ı Mansur, pervanenin *çırağ* (mum) çevresinde dönmesini, ilahi hakikatin ateşi çevresinde uçan ruh olarak sembolize etmiştir (Schimmel, 1954, 24).

Pervane’nin ateş etrafında dönüşü, tüm yaratılmışların aslına dönüşünü anlatan devir kavramıyla da ilişkilidir. Vahdet kavramı tarafından simgesel olarak işaret edilmiş olan “Kâinatındaki her nesnenin Tanrı’nın ebedi bilgisinden meydana geldiği” düşüncesi, devir kavramı ile fiziki bir zemin bulmuştur (Güray-Şimşek, 2011, 162).

Bachelard (1995, 13) ateşi üstün-canlı, sırlı ve evrensel olarak değerlendirir. Ona göre ateş, gizli derinliklerinden çıkarak kendini bir aşk gibi sunan, maddenin

içinde saklı, bir sırdır. Bütün karşıtları, iyi ve kötüyü aynı şekilde kabul edebilen yalnız odur. Cennet'te ışık olarak parıldar, cehennemde ise yakar. Tüm renkleri içinde barındırır. Ateşin bu olağanüstü cazibesine kapılan pervane, *vecde* kapılarak mumun etrafında, dışarıdan içeriye, başka bir deyişle zahirden batına doğru dönmeye başlar. Bu dairesel hareketlerle adeta dans etmektedir. Bu döngü, gerçeği kavrayarak ve ona varmaya çalışan *vecd* halindeki varlıkta ortaya çıkmaktadır. Pervane, mumun yaydığı ışığa odaklanarak *vecd* haline geçer ona ulaşmaya çalışır. Bir zaman sonra ise onda yok olmayı başarır. Onda yok olması bir başka şekilde ve kimlikte tekrardan var olması demektir (Demirel, 2006, 138). Rilke'ye göre bu durum; “Canlı olmak alevde yok olmak demektir; sevmek bitmez tükenmez bir ışıkla parlamaktır.” Çünkü sevmek şüpheden kurtulmaktır, kalbin saydamlığında yaşamaktır (Bachelard, 1995, 97).

Tasavvufta Allah'ın birliğine ulaşmak isteyen dervişin durumu kelebeğe yani pervaneye benzetilir. Burada ışık/ateş ilahi aşkı temsil ederken, pervane ise bu aşka kapılarak yanan, tarikat ehlidir. Ateş, pervaneyi karanlık dünyasından, kuytulardan çıkaran onun gözünü açan ve canlanmasını sağlayan bir ışıktır. Bu yüzden ateş pervaneye hem can veren hem de onu öldürenidir. Yani aşkın varlık sebebidir. (Ertap, 1996, 194-195).

Kelebekler birçok kültürde dönüşümü, değişkenliği, başkalaşımı, güzelliği zarıflığı ve hafıflığı sembolize ederler. Özellikle boyutuna oranla ağırlığının çok hafif olmasından dolayı eski Yunanlılar onu ruh ile simgelemişlerdir. Nitekim Aristo, bu özelliğinden ötürü kelebeğe *Psyche* yani “ruh” demiştir (Bozkurt, 1989, 54-55).

Kelebek doğunun mistik öğretilerinde “arınmanın ve ruhsal yolculuğa başlamanın” sembolüdür (Orbay, 2022, 14). Çünkü o da insanın tasavvufta yükselişine benzer doğal bir evrim geçirir. Önceleri küçük bir yumurtadan büyük bir turtıla dönüşen kelebekler, daha sonra kendi kozasını örerek içine kapanırlar. Bu kapanışın sonunda ise kozayı içten yırtarak müthiş bir canlıya yani kelebeğe dönüşürler. Aslında tasavvufta da insan, kendi iç dünyasına kapanarak ve dünyalıklardan sıyrılarak ruh güzelliğine kavuşur.

Tasavvufta devir teorisine göre maddi âleme cansız olarak gelen varlık, ilk önce bitki, daha sonra hayvan en sonra da insan şekline girer. İnsanın *Vücut-ı mutlak*'a tekrar dönmesiyle devir tamamlanır. Bu devir hareketi ise daireye benzetilir (Artun, 2010, 140).

Birçok tasavvuf ayininde icra edilen devran zikirinde de ortaya alınan mürşidin etrafında el ele tutuşan dervişler pervaneler gibi dönerler. Nitekim Güftesi Nusret Tura'ya bestesi ise Hacı Tahsine Hanım ait olan ve birçok tarikatın tasavvuf ayinde söylenen ilahide pervane ve devran ilişkisi şu şekilde anlatılır:

*Erler demine destür alalım
Pervâneye bak ibret alalım
Aşkın ateşine gel bir yanalım
Dost dost diyerek arşa varalım
Devrana uyup seyran edelim
Eyvah demeden, Allah diyelim (Aydın, 2020, 245).*

Pervane, Anadolu Alevi Bektaşî inancının sembolik dünyasında da yer edinmiştir. Semahın kaynağını *Miraç* olayındaki “Kırklar Meclisi”ne dayandıran Alevi Bektaşîler, bu mecliste Hz. Muhammed'in bir tek üzüm tanesini sıkarak dağıttığı üzüm suyunu içen kırkların *vecde* gelerek pervaneler gibi döndüğünü söylerler (Melikof, 1993, 65-66). Bu nedenle semah, Alevi Bektaşîlere göre pervaneler gibi aşk ateşine dönmeyi

sembolize eder. Ayrıca Alevi Bektaşilerin cem törenlerinde semah ekibine “pervane”, pervanenin pirine ise “pervane ulusu” denilir (Öztürk, 2006, 93).

Mevlevilikte Pervane kavramı, olgunlaşma yolculuğundaki insanı simgeler. Çünkü sema töreni, insanın olgunlaşma aşamalarını geçerek ilahi bilgiye ulaşmayı amaçlayan, bätını ve zahiri dünyalar arasındaki yolculuğu simgeler. Nitekim Mevlana *Divan-ı Kebir*’inde “Pervanenin, mumun alevine kendini atığı gibi siz de aşk ateşine kendinizi atınız, yanınız yakılınız da, gönlünüzü, ruhunuzu aydınlatınız...” der (Güray-Şimşek, 2011, 173).

Anadolu Türk tasavvufunda pervane sembolü sema, semah ve devran ritüelleri ile derin bir ilişki içerisinde. Bu ritüellerin dayandığı temeller farklı olsa da hepsindeki asıl gaye Tanrı’ya ulaşma çabasıdır. Bu çaba da pervanenin şem etrafında yaptığı döngü ile sembolize edilmiştir.

2.1.4. Zikr-i Kıyâm

Ayakta yapılan zikir anlamındadır. Bu zikirler *devranî* zikirdeki halka hali yerine dervişlerin karşılıklı saflar halinde sıralanması şeklinde icra edilirler (Bkz. Şekil 4). *Kıyâmî* zikirleri yapan tekkelere “*kıyâmî* tekkeler”, müzik icra eden zâkirlerine ise “*kıyâmî* zâkirler” denilir (Yönetken, 2003, 236; Tanman, 1990, 79).



Şekil 4: Zikr-i Kıyâm

(Kaynak: <https://www.youtube.com/watch?v=1wzC2ER2Y6E&t=3s>).

Kıyâmî zikirler içinde *Bedevi topu* (güllesi), *Zikr-i Zenbûri* diye adlandırılan zikirlerde hayvan motifleri hâkimdir.

Bedevi topu adı ile tanınan *kıyâmî* zikri tarzı, her ne kadar Bedevi Tarikatı’na özgü bir zikir tarzı ise de Anadolu’da görülen bütün *kıyâmî* ve hatta *devranî* tarikat ayinlerinin sonunda yapıla gelmiş bir zikirdir (İnançer, 2014, 149).

18. yüzyıldan itibaren İstanbul’da görülmeye başlayan Bedeviyye tekkelerinde icra edilen bedevi topu zikri iki şekilde icra edilmiştir (Özköse, 2012, 521).

Bunlardan birincisi, karşılıklı iki saf halinde yan yana dizilen dervişler *hay* ism-i şerifini okuyarak *kıyâm* zikrine devam ettikleri sırada, ortada bulunan şeyh ellerini yukarıya, başının üzerine kaldırıp birbirine vurarak dervişleri kendi etrafında toplanmaya davet etmesiyle oluşur. İkincisi ise devran halindeki dervişlerden birinin elini tutan şeyh devran içine doğru dönmeye başlar. O sırada el ele tutuşan dervişler, şeyhi takip ederek devran merkezine doğru yönelirler. Yavaşça şeyhin etrafında helezonu oluşturan dervişler halkayı daraltırlar ve önündeki dervişin sırtından iki elle tutarlar (Bkz. Şekil 5). Bu halde iken *yâ hay* ismi şerifi zikrederler (İnançer, 2014, 150). Bu zikirdeki *vecd* durumu ve dervişlerin hareketleri arı kovanındaki arıların petekleri etrafında gerçekleştirdikleri hareketlere benzetirler (Yönetken, 2003, 237).



Şekil 5: Bedevi Topu zikri

(Kaynak: https://www.youtube.com/watch?v=7lz_d2Wkg9w&t=47s).

Arı taklidine dayanan bir başka *kıyâmî* zikir ise *Zenbûriyye* tarikatına ait olan *Zikr-i Zenburi*'dir. Muhammed Sâdık Erzincanî tarafından kurulan Zenbûriyye tarikatının isminde yer alan *Zenbur* kelimesi Farsçada “arı” anlamına gelmektedir. Bu zikirde çıkarılan seslerin arı uğultusunu andırması nedeniyle bazı tarikat ehllileri bunu *Zikr-i Zenbûrî*, bazıları ise *Tevhîd-i Nahlî* yani “Arı Tevhîdi” diye adlandırmıştır (Cüre, 2021, 3).

Birçok kültürde çalışkanlığı ile bilinen arıların kullandıkları iletişim dili dans formundadır. Çünkü arı, keşfettiği nektarın ve çiçek tozunun yerini kovana dönerek “arı dansı” denilen dairesel hareketlerle diğer arılara bildirir. Dans eden arının mesajını alan diğer arılar, ayrıca onun dansı ile verdiği bilgilerle besin kaynağına ulaşırlar. Bal arısının bu dans dili, doğuştan gelen bir sistemdir (Kasapoğlu, 2004, 232).

Tasavvufta arılar insan gibi “vahiy alan” bir canlı olarak görülmektedir. Ayrıca onların kendilerine yuva yapma şekli “Allah’ın bir hikmeti” olarak yorumlanır (Korkmaz, 2010, 90). Çünkü Allah, bal arısına petek yapımını öğreteneğinin kendisi olduğunu açıklar. O, vahiy ile arıya petek yapmayı öğretendir (Kasapoğlu, 2004, 232). Ayrıca arı, İslam’da Allah’ın örtüsünü simgelemektedir (Schimmel, 2005, 17).

Tasavvuf çevrelerinde arı ile bal ilişkisi *külli iradenin* bir sembolü olarak görülür (Akarpınar, 2004, 11). Bu durum Alevi ve Bektaşilerde “arı sırrı, Ali sırrı” kavramı ile ifade edilmiştir. Ayrıca Alevi ve Bektaşiler mürşidi “bal veren arı” ile sembolleştirerek, arının verdiği balı mürşidin verdiği sır yani irşat olarak görmüşlerdir. Burada baldan kast edilen ise “İlahi Hakikat”tır (Gökbel, 2019, 64-69; Korkmaz, 2010, 150).

Mevleviler arıyı, çalışmanın ve gayretin simgesi olarak görürler. Arı, çevresinde olanlarla ilgilenmez ve tüm hayatını ve enerjisini bal yapmaya adar. Bundan dolayıdır ki Mevlevilikte arı, dervişi simgeler. Mevlevi dervişlerinin tüm çabası Hakk’a ulaşmaktır. Bu nedenle kendilerini dünyanın nimetlerinden soyutlayarak sadece ibadetle uğraşırlar. Arının ürettiği bal ise dervişin ulaşmaya çalıştığı ilahi gerçek, yani “Hakikat”tır (Boztemir, 2013, 96). Mevleviler, ayrıca arıların vızıldamasını müziğe, dönüp durmasını ise raksla ibadet şekline yani semaya benzetirler (Taşdemir, 2018, 718).

Arı, Mevlevilikte olduğu gibi Alevi ve Bektaşilikte de dervişin sembolü olarak görülür. Bu durum Alevi Bektaşî tarikatının önemli ozanlarından Pir Sultan Abdal tarafından şöyle ifade edilir:

*Halimizi hal eyledik
Yolumuzu yol eyledik
Her çiçekten bal eyledik
Arıya saydılar bizi*

Sonuç

Dinler tarihi incelendiğinde her dinin sembollerden oluşan bir öğretiler bütünü olduğu görülmektedir. Bu durum dinlerin gizemli ve karmaşık bir dile sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu gizemli ve karmaşık dili kitlelerin anlaması oldukça zordur. Bu nedenle eski çağlarından beri dini kavramların aktarılmasında sembolik hareketlere dayalı danslar oldukça etkili bir araç olmuştur. Zira inanca dayalı yapılan dansların kişiyi gerçek zaman ve mekânından alarak onu gerçekliğin ötesine, farklı bir zaman ve mekâna taşıdığı görülmüştür. Bu durum dans literatüründe *vecd/ekstaz/trans dans veya* dini danslar olarak adlandırılmıştır.

Birçok uygarlıkta görülen dinî dansların temelinde insanın Tanrı'ya ulaşması ve onunla bütünleşme çabası yatmaktadır. İslamiyet öncesi Şamanist Türklerin dini dansları da bu temele dayanmaktadır. Çünkü Şamanist Türklere göre gökyüzü ruhların mekânıdır ve ölen kişilerin ruhu oraya gider. Bu nedenle şamanlar ruhlar âlemine gitmek, ruhlarla iletişime geçmek veya gök tanrıya ulaşmak için dinî ritüellerinde çeşitli hayvanları taklit eden danslar gerçekleştirmişlerdir. Taklit ettikleri bu hayvanlar ise genellikle uçabilme yeteneğine sahip olan hayvanlardır.

Dini dans geleneği Türklerin İslam'la tanışmasından sonra da devam etmiştir. Özellikle 13. yüzyılın başlarından itibaren Horasan'dan gruplar halinde göç ederek Anadolu'ya yerleşen Sünni ve batını dervişler, Horasan İslam anlayışını Türkmen kabilelerine aktarmak için dinî ayinlerinde şiiri, müziği ve dansı bir araç olarak kullanmışlardır.

Anadolu Türk tasavvuf geleneğinde görülen ve çeşitli tasavvuf ekollerine ait dini nitelikli danslar *semâ, semah, devran ve zikr-i kıyâm* gibi adlarla anılmıştır. Bu dansların icra şekli genellikle dairesel dönüşlerdir ve bu danslarda güvercin, turna, pervane ve arı gibi hayvanlar sembolize edilmiştir. Bu hayvanların sembol olarak kullanılmasının nedeni ise Türk tasavvuf geleneğinin bu hayvanlara yüklediği sembolik bir takım anlamlardır.

Tasavvufta güvercin; ruhu, masumiyeti, ilahi aşkı, huzuru, barışı, tevazuyu simgeleyen bir gönül ve sır ulaştırıcıdır. Ayrıca o, yola adanmış bir derviştir.

Turna ise; ebedî döngünün, ruhun, sadakatin simgesi olup hak ve hakikati seslendiren ve taşıyan bir habercidir.

Pervane; ilahi aşkın, adanmışlığın, değişimin ve dönüşümün yani, yeniden dirilişin sembolüdür. O, güzelliği, zarifliği ve hafifliği ile ruhu simgelerken aynı zamanda arınma ve olgunlaşma yolculuğundaki insanı sembolize eder.

Arı, çalışkanlığı ve gayreti ile dervışı, bal üretmesi ile mürşidi, ilahi hakikat sırrını bilmesi ile Allah'ın örtüsünü ve külli iradeyi sembolize eder.

Sonuç olarak, Anadolu'nun İslamlaşmasında öncü güç olan Türkler, dinî danslarında; dünyanın neresinde olursa olsun yolunu hiç şaşırmadan bulan güvercini, çileli bir değişim ve dönüşüm geçirerek kendini aşkın narına feda eden pervaneyi, sırrını ancak Allah'ın bildiği arıyı ve rüzgâra karşı en uzun menzile doğru, yılmadan uçan, adanmışlığın simgesi turnayı kullanmışlardır. Bu hayvanların ortak özelliği, tıpkı Şamanist dönemdeki dini danslarda sembolize edilen hayvanlarda olduğu gibi hepsinin de uçma yeteneğine sahip olmalarıdır.

Kaynaklar/References

- Akarpınar, R. Bahar. “Süfi Kültüründe Sembollerin Yeri ve Önemi Hakkında Bir Deneme”, *Türkbilgi, Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 7 (2004), 3-19.
- Akdoğan, Bayram. “Türk Din Musikisinin Anadolu’da Doğuşu ve Tarihi Seyri Hakkında Bazı Mülahazalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44/1, (2003), 345-371.
- Altınok, Baki Yaşa. “Kitab’ül-Fevâid (Faydalı Öğütler)”, *Hacı Bektaş Veli Külliyyatı*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Yayınları, 2010.
- Altıntaş, Hayrani. *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No:171, 1986.
- And, Metin. *Türk Köylü Dansları*. İstanbul: İzlem Yayınları.1964
- Arıoğlu, İ. Ethem. “Ömer Fuâdî’nin Devran Hakkındaki Görüşleri ve Devran Risalesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 91, (2019), 147-167.
- Armutlu, Sadık. “Kelebeğin Ateşe Yolculuğu: Klasik Fars ve Türk Edebiyatında Şem’ü Pervâne Mesnevileri”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 39 (2009), 877-907.
- Artun, Erman. *Dini- Tasavvufi Halk Edebiyatı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2010.
- Aydın, Cengiz. *Uşşâkî Şiirinde Din ve Tasavvuf*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Aypay, A. İrfan. *Nahif Süleyman Efendi (Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divanı’nın Tenkitli Metni*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Bachelard, Gaston. *Ateşin Psikanalizi* (Çev. A. Yiğit). Ankara: Bağlam Yayıncılık, 1995.
- Becker, Judith. “Music and Trance”, *Leonardo Music Journal*, 4, (1994), 41-51.
- Bedevî Zikri ve Dua. Tasavvuf, İrfan ve Meydan Meşkleri Bölümü. Erişim 22.11.2022. https://www.youtube.com/watch?v=7lz_d2Wkg9w&t=47s
- Beydiz, M. Gürbüz. *Mitolojiden Sanata Hayvan İmgesi*. İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayınları, 2016.
- Bilgin, Azmi. “Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı”. *İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1, (1995), 61-82.
- Bozdemir, Oğuz. *Orta Asya Şaman Ritüelleri Sembol ve Objelerinin Seramik Formlarda Yorumu*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Çalışması, 2019.
- Bozkurt, Ergun. “Başlangıcından Aristo Dönemine Kadar İnsan ve Böcek İlişkilerine Kısa Bir Bakış”, *Türkiye Entomoloji Dergisi*, 13/1 (1989), 43-57.
- Bozkurt, Fuat. *Semahlar*. İstanbul: Cem Yayınları, 2.Baskı, 1995.
- Boztemir, Emine. *Alevi ve Bektaşî Şiirinde Mitolojik Öğeler*. İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Ceylan, Ömür. *Kuşlar Divanı / Osmanlı Şiir Kuşları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Ceylan, Semih. “Vecd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42/583-584. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012.
- Cüre, İskender. “Osmanlı’nın Nadir Tarikatlarından Zenbüriyye ve Şeyh Yahya Âgâh Efendi’nin Üç Eseri”. *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi*. 12 (2021), 1-13.
- Çetin, Özer. “Sembolizmin Psikolojisi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2, (2009), 87-112.
- Dedegarkınoğlu, Hüseyin. *Dede Garkan Süreğinde Cem*. Ankara: Yurt Kitap Yayın, 1. Baskı, 2010.
- Demirel, H. Gamze. “Şem ve Peravane’nin İçsel Yolculuğuna Dair Felsefi Bir Yaklaşım”. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 5 (2006), 135-144.
- Demirsipahi, Cemil. *Türk Halk Oyunları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1975.

- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitapevi, 14. Baskı, 1997.
- Dictionnaire Larousse. *Ansiklopedik Sözlük*. Cilt 6 İstanbul: Milliyet Yayınları, 1993.
- Douglas-Klotz, Neil. "The Key In The Dark: Self And Soul Transformation In The Sufi Tradition", (Ed.S.G. Mijares), *Modern Psychology and Ancient Wisdom: An Anthology Of Healing Practices From The World's Religious Traditions*. 111-130, New York: Haworth Press, 2002.
- Elçi, Armağan. "Semah Geleneğinin Uygulanması". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 12 (1999), 171-184.
- Elçin, Şükrü. "Türk Halk Edebiyatında Turna Motifi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 2. (2003), 43-56
- Ergin, Erkan. "Türklerde Dini Danslar". *Tiyatro Araştırmaları Dergisi* 12/12 (1995), 111-121.
- Eroğlu, Türker. *Halk Oyunları El Kitabı*. İstanbul: Mars Basım Hizmetleri, 1999.
- Ersever, İ. Cem. *Alevilerde Semah*. İstanbul: Ant Yayınları, 3. Baskı, 1996.
- Ertap, Önder. *Divan Şiirinde Hayvan Motifi*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Gombrich, Ernst H. *Sanatın Öyküsü*. (Çev. Erol Erduran, Ömer Erduran), İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019.
- Gökbel, Ahmet. *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1. Baskı, 2019.
- Gönç-Şavran, Temmuz. "Sosyolojide Nicel ve Nitel Araştırma Yöntemleri". (Edt. Nadir Suğur). *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi AÖF Yayınları, 2009.
- Güray, Cenk – Şimşek, Erdem. "Alevilik ve Etkileşim İçine Girdiği Kültürel Yapılar Açısından "Pervane" Kavramının İrdelenmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60 (2011), 159-180.
- Hayy Zikri (Devran), Tasavvuf, İrfan ve Meydan Meşikleri Bölümü. Erişim 22.11.2022. <https://www.youtube.com/watch?v=vIk38KxOvhl>
- Hz. Mevlana'nın 746. Vuslat Yıldönümü, Karcıgar Mevlevî Ayin-i Şerifi. Erişim 22.11.2022. <https://www.youtube.com/watch?v=qFQviDV3MTA>
- İnançer, Ömer Tuğrul. "Osmanlı Tarihinde Sûfilik Ayin ve Erkanları", Haz. A.Y. Ocak. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. 126-187 Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, 2014.
- Kalkandeler, Arman Ayşe. "Ritmik Kenetlenmenin Psikolojik Etkileri ve Trans Deneyimi: Bir Gözden Geçirme Çalışması". *Nesne Psikoloji Dergisi*, 8/18 (2020), 548-559.
- Karamağaralı, Beyhan. "İç İçe Daire Motiflerinin Mahiyeti Hakkında". *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Güner İnal'a Armağan*, 249-270. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1993.
- Karaman, Kasım. "Ritüellerin Toplumsal Etkileri". *Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21, (2010), 227-236.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Allah'ın Bal Arısına Vahyi", *Tabula Rasa-Felsefe & Teoloji Dergisi*, 11 (2004), 229-241.
- Kayaoğlu, İsmet. *Mevlana'da Tabiat Sevgisi*, 8. Milli Mevlana Kongresi Tebliğler. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1997.
- Kıyâm Zikri. Tasavvuf, İrfan ve Meydan Meşikleri Bölümü. Erişim 22.11.2022 <https://www.youtube.com/watch?v=1wzC2ER2Y6E&t=3s>

- Kızıl, Hayrettin. “Dini Sembolizm Üzerine”.*Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/20, (2018), 327-351.
- Korkmaz, Esat. *Simgeler Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1. Baskı, 2010.
- Köprülü, M. F. ve F. Babinger. *Anadolu'da İslamiyet*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2000.
- Köseler, Kadri. *Hareket - Sahne ve Boyutlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar-Alevilik Bektaşılık Araştırmaları*. (Çev. T. Alptekin). İstanbul: Cem Yayınları, 1. Baskı,1993.
- Meydan Larousse. *Büyük Lugat ve Ansiklopedi*. Cilt 8, İstanbul: Meydan Gazetecilik ve Neşriyat, 1992.
- Orbay, Oturakçı Nigar. “Türkiye Türkçesinde Kelebek Adları”. *ÇÜTAM Kültür Evi Konuşmaları Dergisi*, 5/1 (2022), 13-38.
- Öke, M. Kemal. *Aşk'la Dans*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 1. Baskı, 2012.
- Özcan, Nuri. “Bektaşî Musikisi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 5/371-372 İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1992.
- Özköse, Kadir. “İstanbul Tasavvuf Kültüründe Bedeviyyenin Yeri ve Üsküdar Bedeviyye Tekkeleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2012), 507-540.
- Özköse, Kadir. “Mevlânâ Düşüncesinde Firkat ve Vuslat”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 14. (2005). 233-249.
- Özmen, Mehmet. “Konya’da Güvercincilik”. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1981), 157-187.
- Öztuna, Yılmaz. *Türk Müsikisi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, 2000.
- Öztürk, Nurettin. “Pervane”. *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*. 5/93, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2006.
- Pakalın, M. Zeki. “Devran”. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 1/438-441. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Salcı, V. Lütfü. “Gizli Türk Dinî Oyunları”. (Dü. İ. G. Kayaoğlu). *Folklor ve Etnografya Araştırmaları*. 481-539. İstanbul: Anadolu Sanat Yayınları. 1985.
- Schimmel, Annemarie. “Sema-i Semavi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3/3 (1954), 19-25.
- Schimmel, Annemarie. *Halifenin Rüyalari, İslam'da Rüya ve Rüya Tabiri*, (Çev. Tuğba Erkmen) İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 1. Baskı, 2005.
- Segal, Robert A. “Dinsel Mit-Ritüel Kuram”. (Çev. Naim Atabağsoy). *Milli Folklor Dergisi*, 94. (2012), 173-187.
- Selvi, İnan. *Türk Halk Edebiyatında Turna Motifli Türküler*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Siddiq, A. Baker. *Tarihöncesi Toplumlarda İnsan-Hayvan İlişkisi ve Orta Anadolu Çanak Çömleksiz Neolitik Dönem Faunası*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları. 2019
- Somakçı, Pınar. “Türklerde Müzikle Tedavi”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15 (2003), 131-140.
- Sural, Mahmut. “Konya’da Kuşçuluk ve Kuşçular”. *1. Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*. 352 (1978), 8483-8486.
- Şapolyo, E. Behnan. *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Elif Kitabevi, 1. Baskı, 2006.
- Tan, Nail. *Folklor (Halkbilimi)- Genel Bilgiler*. İstanbul: Halk Kültürü Yayınları. 1984

- Tanman, M. Baha. "İstanbul Tekkeleri". *Antikçağ'dan XXI. Yüzyıla, Büyük İstanbul Tarihi*, 8/410-427. İstanbul: İBB Kültür Yayınları, 2015.
- Tanman, M. Baha. *İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri Tipoloji Denemeleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Tarcan, S. Sırrı. "Yeni Zeybek Raksı". *Haftalık Mecmua Neşriyatı*. 3 (1926)
- Taşdemir, İpek. "Şeyh Gâlib'in Şiirlerinde Arı Sembolü", *Turkish Studies Language And Literature*. 13/20 (2018), 701-720.
- Taşğın, Ahmet, Öner Atay, "Hazreti Şah'ın Avazı Turna Derler Bir Kuştadır". Hacı Bektaş Velayetnamesi'nde Turna Ve Turna İlahisi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. 92, (2019), 83-100.
- TDK. *Türkçe Sözlük I*. Ankara: TDK Yayınları, 1998.
- Thomsen, George. *Tarihöncesi Ege*. (Çev. C. Üster). İstanbul: Homer Kitabevi. 2007.
- Turan, Fatma Ahsen. "Şaman Ritüellerinden Alevi Semahlarına Esrarlı Yolculuk". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 56 (2010), 153-162.
- Turcan, Robert. *The Cults of the Roman Empire*. USA: Blackwell Publishers, 2000.
- Turnalar Semahı, İkizoluk Köyü, Eskişehir. TRT Avaz. Erişim 22.11.2022 https://www.youtube.com/watch?v=ZsWdiZ_OTAY
- Uçman, Abdullah. "Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyeler". Derleyen A.Y. Ocak. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfler*, 445-476. Ankara: TTK Yayınları, 2014.
- Uğurlu, Serdar. "Türk Kültüründeki Dini Rakslara Birkaç Örnek". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7/29 (2014). 822-834.
- Uludağ, Süleyman. "Ölüm ve Ötesi" Köprü Üç Aylık Fikir Dergisi, 76 (2001) <https://www.koprudergisi.com/guz-2001/olum-ve-otesi/>
- Uygun, Mehmet Nuri. "Zikir (Mûsiki)". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 44/412-413, İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013.
- Yağız, Korucu Feray. "Özgür Ruh, Ritmik Beden: Bizans Kültür-Sanat Hayatında Dans". *Sanat Tarihi Yıllığı Dergisi*, 29 (2020), 279-305.
- Yakıt, İsmail. "Mevlana'da Sembolizm ve Ney". *Ney'e Dair*. Editör M. Çıpan, 59-95. Konya: Konya İl Kültür Ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2006.
- Yamaner, Mert. *Eski Mezopotamya ve Anadolu'da Müzik*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yanık, Esra. *Dans ve İletişim*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yıldırım, A. ve H. Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005.
- Yöndemli, Fuat. *Mevlevilikte Semâ Eğitimi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, 1997.
- Yönetken, H. Bedii. "Kıyâmi Zikirler ve Türk Dini Raksları". (Haz. Cemil Çiftçi) *Tasavvuf Kitabı*. İstanbul: Kitabevi, 1. Baskı, 2003.
- Yörükcan, Yusuf Ziya. *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 1. Baskı, 2006.

ORHAN PAMUK'UN *KAFAMDA BİR TUHAFLIK* ADLI YAPITINDA ALEVİLİK İNANCI

THE BELIEF IN ALEVİSM IN ORHAN PAMUK'S WORK A STRANGENESS IN MY MIND

ERDİ DEMİR  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Çalışmanın konusu, Nobel ödüllü yazar Orhan Pamuk'un *Kafamda Bir Tuhaflık* isimli romanında Alevilik inancıyla ilgilidir. Orhan Pamuk'un *Kafamda Bir Tuhaflık* isimli romanı Alevilik inancı, anlam dünyası ve pratikleri bağlamında zengin bir içeriğe sahiptir. Araştırmada edebiyat sosyolojinin imkânlarından yararlanılarak Alevilik inancı ve kimliğine dair söylemler yorumlanmış ve özetlenmiştir. Nitekim edebiyat sosyolojisi eserin kaleme alındığı dönemin yaşam tarzını, değerlerini, inancını, ekonomik sistemlerini, dünya görüşünü, düşünce yapısını edebiyatın kendine özgü karakteristikleriyle betimleme disiplindir. Bu makalede Alevilik olgusu araştırmanın merkezine alınmış; Alevilik kültürüne dair pratikler, toplumun Alevilik inancı ve kimliğine dair bakış açısı, Aleviliğin nasıl temsil edildiği irdelenmiştir. Araştırma neticesinde taşradan İstanbul'un varoş semtlerine göç etmiş, dar görüşlü ve hamaset dolu kimselerin Alevilik inancına sahip sosyal grupları merkezli bir bakış açısıyla değerlendirdiği, 1970'li yıllarda İstanbul'da yaşayan Alevi vatandaşların toplumda öteki, istenmeyen ve hoş karşılanmayan kimseler olarak görüldüğü anlaşılmıştır. Aile, evlilik kurumu, din, eğitim, iş hayatı, askeriye ve toplumsal yaşam başta olmak üzere Alevi bireylerin ayrımcılığa ve dışlanmaya maruz kaldıkları tespit edilmiştir. Romanda, ayrımcılık ve dışlanma sebebiyle aynı inanca sahip ya da aynı etnisiteye mensup bireyler arasında organik bir dayanışma ve yardımlaşma ağı gelişmiş, mekânsal kümelenmeler ortaya çıkmıştır. 1970'li yıllarda Alevilik kavramının söylem olarak siyasallaştırıldığı anlaşılmış, toplumun bakış açısının bir ürünü olarak Alevilik toplumda kabul görmeyen, marjinal bir yaşam tarzının ürünü olarak sunulmuştur. Duttepe ve Kültepe isimli yerleşkeler iki farklı sosyolojik mekân olarak kurgulanırken Alevilik olgusunun yaşam biçimleri üzerinden tanımlandığı görülmüştür. Bu çalışmanın Alevilik literatürüne düşünsel ve kültürel açıdan katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Kafamda Bir Tuhaflık*, Alevilik, Kültür, Kimlik, İnanç, Ötekileştirme.

Abstract

The subject of the study is related to the belief of Alevism in the novel titled *Bir Oddity in My Head* by Nobel Prize-winning author Orhan Pamuk. Orhan Pamuk's novel *A Strangeness in My Head* has a rich content in the context of the belief of Alevism, the world of meaning and its practices. In the research, discourses about the belief and identity of Alevism were interpreted and summarized by using the opportunities of literature sociology. As a matter of fact, the sociology of literature is the discipline of describing the lifestyle, values, beliefs, economic systems, thought structure of the period in which the work was written with the unique characteristics of literature. In this article, the phenomenon of Alevism is taken as the center of the research; the practices of Alevism culture, the perspective of society on Alevism belief and identity, and how Alevism is represented are examined. As a result of the research, it was understood that narrow-minded and hamas-filled people who migrated from the countryside to the suburban districts of Istanbul evaluated social groups with Alevism belief from a Sunni-centered perspective, and Alevi citizens living Istanbul in the 1970s were seen as other, undesirable and unwelcome people in society. It has been determined that Alevi individuals are exposed to discrimination and exclusion, especially in the family, marriage institution, religion, education, business life, military and social life.

Keywords: *A Strangeness In My mind*, Alevism, Culture, Identity, Faith, Othering.

Giriş

Ferit Orhan Pamuk, 1952 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Orta-üst gelir düzeyine sahip, mimar ve mühendis aile bireylerinin arasında yetişen Pamuk, Robert Kolejinde lise eğitimini tamamlamıştır. Pamuk, çocukluktan itibaren abisi Şevket, Annesi Şeküre Hanım, babası Gündüz Bey ve aile bireyleri birlikte Nişantaşı'nda, hizmetçilerin de bulunduğu büyük bir evde yaşamıştır (Taş, 2016, 505). Kendi yaşantısından önemli kesitler taşıyan *Cevdet ve Bey ve Oğulları* ile *Sessiz Ev* romanlarında mutsuz, aldatılan kadınlar kurgulayan Pamuk, yapıtlarına kendi iç dünyasının doğasını yansıtmıştır (Cengiz, 2010, 67; Pamuk, 2013, 117).

2008 yılında *Masumiyet Müzesi* romanını yayımlayan yazar, romanında Doğu-Batı çatışması, modernliğin eleştirisi, Alevi ve Sünni kampaşması, bekâret, namus, göç, 1980 Askeri Darbesi ve İstanbul'un sorunları gibi temaları ele almıştır. Roman ile aynı ismi taşıyan *Masumiyet Müzesi* adında İstanbul, Çaycuma'da bir müze açan Orhan Pamuk, ilk kez romanda ismi geçen öyküleştirildiği bir yapıyı gerçek hayata taşımıştır (Demir, 2021, 307). Romanda toplumsal dokudaki etnik, dinsel ve mezhepsel farklılıkların toplumsal ilişkileri ve yaşam alanlarını etkilediği görülmektedir. Nitekim Çukurcuma'yı sosyolojik olarak betimleyen yazar, Çingenelerden, fırın işçilerinden, Tunceli kökenli Alevi bireylerden, göçmenlerden, işsiz ve yoksul insanlardan bahsetmiştir (Gelir, 2019, 603). Aynı sosyolojik özellikleri sahip insanların aynı yerleşkelerde yaşamlarını sürdürmeleri, mekânsal kümelenme açısından önemlidir.

2014 yılında *Kafamda Bir Tuhaflık* romanını yayımlayan Pamuk, orta-üst gelir ve meslek grubuna ait karakterler ve bunların yaşadıkları mekânlar yerine 1957 yılında Konya'nın Beyşehir İlçesi, Cennetpınar köyünde dünyaya gelen ve 1969 yılında ekonomik sorunlar sebebiyle İstanbul'a göç eden Mevlut Karataş'ın göç hikâyesini anlatmıştır. Taksim, Beyoğlu, Şişli, Çukurcuma, Üsküdar ve Galata gibi mekânlarda geçen diğer romanlarının aksine Pamuk, *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında Kasımpaşa, Tarlabası ve Fatih gibi şehrin ötekileştirilmiş insanların ötekileştirilmiş olay ve durumlarına değinmiştir (Güngör, 2015, 125). Yoksulluk, kız kaçırma, iç göç, gecekondulaşma, yabancılaşma, sosyal adaletsizlik, getirim, iltimas, askeri darbeler, Sünni-Alevi çatışması, siyasal ve dinsel kutuplaşma gibi izlekler romanda işlenmiştir. *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında Mevlut'un kafasındaki tuhaflığın sebebi yalnızlık duygusu ve kendisini İstanbul'daki kent hayatına ait hissedememesidir. Mevlut'un kafasındaki tuhaflık felsefi bir arayışın ürünüdür (Genç, 2020, 9). Yoksulluktan kurtulmak için türlü işler yapan Mevlut fakirliği bir türlü yenememiş, âşık olduğu Samiha isimli kadınla evlenmek yerine yanlışlıkla ablası Rayiha'yı kaçırmıştır. Rayiha ile evlenen Mevlut, mutlu bir aile hayatına kavuşmuş fakat kafasındaki tuhaflık gitmemiştir. Mevlut, insan olmanın farkındalığına varmış, düşünen, sorgulayan, yaşamın amacını irdeleyen bir arayış içerisindedir (Cengiz ve Gürel, 2019, 971).

Budak (2015, 70) romanda Mevlut'un aşkı, hayata tutunma çabası anlatılırken bir yandan da iç göç süreciyle sosyal ve kültürel yapısı değişen bir şehrin sosyolojisinin anlatıldığını belirtmiştir. Bu bağlamda romanın asıl kahramanı arka planda İstanbul şehri olduğu anlaşılmaktadır. Romanda esas itibarıyla Sünni-Alevi gerilimleri yaşam tarzı ve siyasal kutuplaşmalar üzerinden sunulmuştur. *Kafamda Bir Tuhaflık* Alevilik inancına sahip bireylerin yaşam biçimleri, meslekleri, değerleri ve sosyal alışkanlıkları bakımından zengin bir içeriğe sahiptir. Mevlut, Alevi-Sünni ayrımını yaşayarak gündelik yaşamında tecrübe ederek öğrenen bir karakterdir. Bu ayrımı ilk olarak

amcası Hasan Aktaş'ın oğlu Süleyman'dan duymuştur. Yapıt incelendiğinde iç göç sonrasında yaşanan toplumsal değişim sürecinin yansımaları romanda görülmektedir. Alevi ve Sünni insanların yaşadıkları mahalleler, dinsel pratikler (namaz, oruç, ramazan ayları) farklılık arz etmektedir (Kula, 2016, 10). *Masumiyet Müzesi* ve *Kafamda Bir Tuhafılık* gibi romanlarında Alevilik inancına karşı halkın içselleştirmiş eğilim ve tutumlarını yansıtmaya çalışan yazarın, Alevilik inancına karşı duyarlılık gösterdiği düşünülmektedir.

Kafamda Bir Tuhafılık romanında Alevi-Sünni çatışmasının durumu şu şekilde çözümlenebilir;

Birinci anlatısal önerme: Toplumsal ve dinsel çatışmasızlık durumu.

İkinci anlatısal önerme: Sağ ve sol ideolojik motifli Alevi-Sünni gruplar arasında çatışma ve gerilimlerin yaşanması

Üçüncü anlatısal önerme: 12 Eylül 1980 Askeri Darbesi ile çatışma durumunun durdurulmaya çalışılması

Dördüncü anlatısal önerme: Alevi-Sünnî kavgasının sonlanmaya başlaması (güvenlik güçleri müdahalesi, göç vb.)

Beşinci anlatısal önerme: Tekrar tesis edilen asayiş ve çatışmasızlık durumu (Güngör, 2015, 128).

1. Yöntem

Edebiyat sosyolojisi, birey ve toplumsal hayat ilişkisini irdeleyen, toplumsal hayatta bireylerin yaşadıkları, deneyimledikleri olay ve durumları inceleyen bir disiplindir. Toplumsal yaşamın ve gündelik yaşam pratiklerinin edebiyattaki izdüşümlerini kendine özgü ilkeleriyle inceleyen bu disiplin; eser, yazar, okur ve toplum arasındaki etkileşimi yansıtmaktadır (Cuma, 2009, 81). İkinci Dünya Savaşı sonrasında gelişim gösteren edebiyat sosyolojisi, edebiyata toplumsal yaşamı taşıdığı gibi edebî bilimlere de sosyolojik bir derinlik kazandırmıştır (Yazıcı, 2009, 44, 46). Edebiyat, toplumların dünya görüşü, yaşam tarzı ve fikir geleneğini yansıtan bir ifade biçimidir. Nitekim toplumların tarihsel olarak tecrübe ettikleri savaşlar, göçler, soykırımlar, zaferler ve sürgünler gibi toplumsal bellekte yer etmiş olaylar ve olguların aktarılması ve ifade edilmesi edebiyat disiplini ile anlam kazanmaktadır.

Edebiyat sosyolojisi insan ve toplum ilişkisine farklı bir bakış açısı oluşturmuş, insan ve toplum arasındaki güçlü ilişkiyi çözümleyebilecek yeni enstrümanlar geliştirmiştir. Bu bağlamda insan ve toplum arasındaki sosyal bağı daha iyi analiz edebilecek yeni bulgular, yani kavramlar ve anlayışlar geliştirebilmek amaçlanmaktadır (Şatıroğlu, 2012, 173). Edebiyat sosyolojisi vasıtasıyla toplumu anlama, toplumsal ilişkileri çözümleme, kültürel ve dinsel ilişkileri yorumlama yetisi gelişmektedir. “Edebiyat sosyolojisi edebî eserlerin sosyal değerlendirmesini yapmakla beraber eser, yazar, toplum üçgeni arasındaki ilişkiyi açıklamayı kolaylaştırır.” (Güntay, 2016, 36). Edebiyat kuramcısı Berna Moran’a (1988, 17) göre “Edebiyatın özü, ideal olanı değil, toplumsal gerçekliği yani olduğu gibi dış dünyayı betimlemektir.” Edebî yapıtlar kaleme alındıkları dönemin sosyal atmosferini, ekonomik sistemini, siyasi iklimini, kültürel karakteristiklerini büyük ölçüde yansıtmaktadır. Bu bağlamda edebî yapıtların toplum bilimi ile aralarında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Milan Kundera, “Roman Sanatı” isimli çalışmasında İsrail tarafından verilmekte olan en önemli ödülün

uluslararası edebiyat ödülü olmasının tesadüfle açıklanamayacağını” belirtmiştir (Kundera, 2012, 147). Nitekim edebî metinlerde toplumların tarihsel ve toplumsal geçmişleri, benlikleri, aidiyet ve mensubiyetleri ortaya koyulmaktadır. Kırtıl (2012, 292) edebiyat sosyolojisinin sadece toplumsal kurumlara odaklı bir çalışma alanı kapsamadığını belirtmiştir. Nitekim toplumsal kurumların yanında normlar, değerler sistemi, mezhep, inanç, gelenek ve görenekler gibi birçok toplumsal olgu edebiyat sosyolojinin inceleme alanına girebilmektedir. Edebiyat sosyolojinin imkânlarından yararlanarak *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında;

1-Yazarın ve romancılığının araştırılması

2-*Kafamda Bir Tuhaflık* romanının araştırılması

3-*Kafamda Bir Tuhaflık* romanındaki din, toplum ve birey ilişkisinin sosyolojik açıdan incelenmesi hedeflenmektedir. Bu bağlamda çalışmada Alevilik olgusu merkeze alınmak suretiyle edebiyat sosyolojisi bağlamında roman değerlendirilerek Alevilik inancı ve pratikleriyle ilgili söylemler sosyolojik bağlamda yorumlanmıştır.

2. Romanın Olay Örgüsü

Orhan Pamuk’un *Kafamda Bir Tuhaflık* adlı yapıtının akışı Mevlut’un kafasındaki tuhaflık ile şekillenmiştir. Mevlut’un kafasındaki tuhaflık; zaman ve mekâna bağlı olarak İstanbul’daki kent yaşamına uyumsuzlukla ilgilidir. Kendisini İstanbul’da yabancı hissedenden Mevlut, içindeki yalnızlık psikolojisini yenememiş, düşünceli, hayatın anlamını detaylarda arayan bir karakterdir. *Kafamda Bir Tuhaflık* romanı 480 sayfadan oluşmakta olup; 43 senelik zaman aralığını kapsamaktadır.

Orhan Pamuk’un, ilk basımı 2014 yılında gerçekleşen *Kafamda Bir Tuhaflık* adlı romanı toplum ve inanç ilişkisini ayrıntılarıyla yansıtmaya bakımından önemli bir işleve sahiptir. *Kafamda Bir Tuhaflık* romanı Alevilik inancı ve değerlerine ilişkin zengin bir içeriğe sahiptir. Nitekim edebî eserler kaleme alındığı toplumun inanç, mezhep ve değerlerini büyük ölçüde yansıtmaktadırlar. 1957 yılında Konya ilinin Beyşehir kazası, Cennetpınar köyünde dünyaya gelen Mevlut Karataş’ın 1969 yılında çeşitli sebepler nedeniyle İstanbul’a göç etmesini konu alan roman, adeta Türkiye’nin iç göç tarihini özetler niteliktedir. Romandaki temel çatışma, sosyolojik, ekonomik, ideolojik boyuttadır. Farklı inançlara sahip insanların belirli bölgelerde topluca yaşamaları, mekânsal ve dinsel kümelenme, ideolojik çatışma, yaşam tarzı, dünya görüşünün farklılığı gibi unsurlar bu çatışmayı yoğunlaştırmıştır (Akpınar ve Şahin, 2017, 338). Henüz 12 yaşındayken geçim sıkıntısı sebebiyle babası Mustafa Karataş ile birlikte İstanbul’a gelen Mevlut, İstanbul’da kira bedelini karşılayabilecek maddi güçleri olmadığından Bingöl, Dersim, Erzincan, Sivas ve Tokat gibi şehirlerden gelen Alevilerin yaşadığı Kültepe isimli bir gecekondu bölgesine yerleşmişlerdir (Sarıkaya, 2015, 84). *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında Sünni-Alevi, sağ-sol, muhafazakâr ve modern çatışmalarını insanların yaşam biçimleri üzerinden kurgulayan yazar, Ferhat karakterinin şahsında Alevilik inancı ve kimliğini temsil etmiştir (Demir, 2022, 109).

Kültepe, tepesinde yakılan çöp yığınları sebebiyle bu ismi almış, yoksul insanların yaşadığı bir yerleşkedir. Kültepe’nin girişinde Alevi, sol görüşlü ve sosyalist gençlerin vakit geçirdikleri “Yurt Kahvesi” isimli bir kahvehane mevcuttur. Yurt Kahvesinde toplanan bu gençlerin amacı, Çin ve Rusya’dakine benzer özgür ve eşitlikçi bir toplum yaratmaktır (Pamuk, 2014, 205). 1966 yılından sonra elektrik, su

ve kanalizasyon gibi alt yapı hizmetleri tamamlanan Kültepe'nin hemen karşısında Duttepe isimli farklı bir gecekondu bölgesi yer almaktadır. Duttepe, çoğunlukla İç Anadolu, Karadeniz ve farklı bölgelerden insanların göç ettiği, Sünni Müslüman ve milliyetçi dünya görüşüne sahip insanların yaşadığı bir yerdir. Duttepe'de milliyetçi dünya görüşüne sahip gençlerin toplandıkları "Memleket Kahvesi" mevcuttur (Pamuk, 2014, 103). Bu kahvede toplanan milliyetçi dünya görüşüne sahip gençlerin hedefi, Orta Asya'da Rus ve Çin baskısı altında yaşayan Orta Asya ve Doğu Türkistan Türklerini bu baskıdan kurtarmak ve Türk Birliğini gerçekleştirmektir. Amcası Hasan Aktaş ve ülkücü amca çocukları Korkut ve Süleyman'a rağmen, Mevlut'un en iyi arkadaşı Bingöl'den göç etmiş sol görüşlü ve Alevi Ferhat olmuştur. Mevlut'un Ferhat ile 1971 yılında okulda başlayan tanışmaları sonrasında iyi bir dostluğa dönüşmüştür. Ferhat ile Mevlut birlikte şans oyunları kâğıdı satmışlar okuldan sonra garsonluk vb. işlerle meşgul olmuşlardır.

Beşşehir'den gelenlerin yoğurt sattığı, Tokat'tan gelenlerin simit sattığı, Rizelilerin fırıncılık işleri ile uğraştığı İstanbul'da Mevlut ve babası gündüz yoğurt; akşamları ise boza satarak geçimlerini sağlamışlardır. Tüm derslerde başarılı olamayan Mevlut, Bingöl'den gelmiş Kürt ve Alevi arkadaşı Ferhat'la siyasi faaliyetlerde bulunmuştur. Sosyalist gençlerle sokak duvarlarına boya ile yazılar yazan Mevlut, bir yandan ülkücü amcaoğulları Korkut ve Süleyman ile birlikte solcu ve Alevilerin yaşadığı semtlerde duvarlara milliyetçi ideolojiyi savunan yazılar yazmıştır. 1974 yılında Beyoğlu'nda bulunan Elyazar sinemasında ilk kez erotik film seyreden Mevlut, kendi içinde sürekli psikolojik çatışmalar yaşayan bir karakter olmuştur. 1978 yılında amcası Hasan Aktaş'ın oğlu Korkut, Beşşehir'in Gümüşdere köyünden Boynueğri Abdurrahman Efendi'nin kızı VEDIHA ile evlenmiştir. Bu düğünde VEDIHA'nın kız kardeşi Samiha'yı gören Mevlut, ona âşık olmuştur. Samiha'nın gözlerini ve bakışlarını bir türlü unutamayan Mevlut, amcasının küçük oğlu Süleyman'ın yardımıyla Samiha'ya "Rayiha" hitabıyla üç sene boyunca aşk mektupları yazmıştır (Pamuk, 2014, 17).

Süleyman ise Samiha yerine VEDIHA'nın ortanca kız kardeşi Rayiha'ya bu mektupları göndermiştir. Bu arada 1970'li yılların ortasından sonra ülkede Sünni-Alevi kavgası, sağ-sol çatışmaları hızlanmıştır. 1978 yılının Aralık ayında Maraş olayları olarak bilinen olaylarda Maraş'ta yaşayan 150 Alevi vatandaş öldürülmüş, Alevilerin evlerine boya ile işaret konulmuş, evleri ateşe verilmiştir (Pamuk, 2014, 312). 1980 yılında askere giden Mevlut, Kars şehrinde askerlik yapmaktayken 12 Eylül 1980 tarihinde askeri darbe olmuş, yönetime askerler tarafından el konulmuştur. Kars'taki Garnizon Komutanı'nın darbeden sonra aynı zamanda Kars Belediye Başkanı ilan edilmesiyle birlikte komutanın garsonluk ve yakın hizmetlisi görevini yürüten Mevlut, askerde kısmen de olsa rahat bir hayat yaşamıştır. Bir süre sonra babasının ölüm haberini alan Mevlut, askeriyeden izin alarak Kars'tan İstanbul'a gelmiş ve babasının cenazesine katılmıştır.

Askerlik sonrası İstanbul'a geri dönen Mevlut, 1982 yılında Süleyman'ın yönlendirmesi ve yardımıyla Beşşehir'de Gümüşdere Köyü'nden Boynueğri Abdurrahman Efendi'nin kızı Samiha'yı kaçırmıştır. Gece karanlığında kızın yüzünü fark edemeyen Mevlut, kaçırdığı kızın Samiha değil, Samiha'nın ablası Rayiha olduğunu öğrenmiştir. Rayiha'yı kaçırdığı için evlenmek zorunda kalan Mevlut, arkadaşı Alevi Ferhat'ın bulduğu bir imamın nikâh kıymasıyla Rayiha ile evlenmiştir. Rayiha'dan 1983 yılında Fatma isimli kızı dünyaya gelen Mevlut, geçim derdiyle

yazları dondurma satmaya başlamıştır. Ayrıca garsonluk, tavuk pilav satıcılığı, otopark bekçiliği, bozacılık ve Binbom Büfe’de kasiyerlik gibi işlerde çalışmıştır. Rizeli Müteahhit Hacı Hamit Vural’a yanaşan amcaoğulları Korkut ve Süleyman’ın maddi durumu güçlenirken Mevlut, sürekli iş değiştirmiş ve bir türlü dikiş tutturamamıştır. Amcaoğlu Korkut’un Vediha’dan Bozkurt ve Turan isminde iki oğlu dünyaya gelmiş, Mevlut’un ise Rayiha’dan Fatma ve Fevziye isminde iki kızı dünyaya gelmiştir. Geceleri boza satarken bir eve boza satmak için çıkan Mevlut, Çarşamba semtinde bir şeyh ile tanışmış, gece boza satarken köpeklerin saldırısından korunmak için şeyh ona bir dua öğretmiştir. Rayiha’nın kardeşi Samiha’nın Mevlut’un Alevi arkadaşı Ferhat’a kaçması romanın önemli bir kırılma noktasını oluşturmuştur. Nitekim Mevlut’un aslında görüp beğendiği, mektuplar yazdığı kişi Rayiha değil, Samiha’dır. Samiha ise Mevlut’un en yakın arkadaşı Alevi Ferhat’a kaçmıştır. Bacanakların birlikte açtığı Bacanaklar bozacısında eşleri de çalışan bacanaklardan Mevlut, kasada durmaktadır. Nitekim müşterilerin bir kısmı başörtülü kadınların olduğu bir mağazadan alışveriş etmekten imtina etmiştir (Pamuk, 2014, 323). Mevlut’un eşi Rayiha üçüncü çocuğuna hamileyken çocuğu düşürmek istemiştir. Evde farklı bir tür ilaç içerek çocuğu düşürmek isteyen Mevlut’un eşi Rayiha, hastaneye götürülmesine rağmen kan kaybından vefat etmiştir. Eşini kaybettiği için büyük üzüntü duyan Mevlut, yalnızlık psikolojisine bürünmüştür (Ankay, 2021, 293). Kendisi okuyamadığından kızlarının okuması için büyük çaba harcayan Mevlut’un büyük kızı Fatma, Turizm fakültesini kazanmış çok geçmeden İzmirli Burhan adında bir çocukla evlenmiştir. Akabinde 17 yaşındaki kızı Fevziye’nin Erhan isimli bir taksiciye kaçması karşısında Mevlut, hayatta yapayalnız kalmıştır. Büyük kızı Fatma İzmir’e yerleşmiş, küçük kızı ise aslen Düzcüli olan bir aileye gelin gitmiştir. Bütün bu gelişmeler yaşanırken Mevlut’un Alevi arkadaşı Ferhat’a kaçan Samiha, Ferhat’ın gece hayatını ve alışkanlıklarını bahane ederek onu terk etmiştir. Korkut ve Vediha başta olmak üzere aile bireylerinin yapıcı tavrı ile Mevlut’un Samiha ile evlenmesinin yolu açılmış, Samiha ile Mevlut evlenmiştir. Nihayetinde gerçekten mektuplar yazarak âşık olduğu kadınla evlenen Mevlut, muradına ermiş olmasına rağmen vefat eden eşi Rayiha’yı aklından çıkaramamıştır. Gecekonduların yerine apartman dairelerinin yapılması ile Samiha ile birlikte onlardan birine taşınan Mevlut, hayatını artık buraya taşımış geceleri boza satmaya devam etmiştir.

3. *Kafamda Bir Tuhaflık ve Alevilik*

Orhan Pamuk’un *Kafamda Bir Tuhaflık* isimli romanı kültür, kimlik ve Alevilik inancı bakımından oldukça zengin sosyolojik içeriğe sahiptir. *Kafamda Bir Tuhaflık*, ekonomik motivasyonlu bireylerin yaşam mücadelesini, geçim derterini içeren bir romandır. Mekân, kültür ve inanç ilişkilerini yansıtan romanda Duttepe ve Kültepe isimli yerleşkeler, sosyolojik ve dinsel açıdan farklı insanların yaşadıkları yerler olarak kurgulanmıştır.

Kafamda Bir Tuhaflık romanında sıklıkla Sünni ve Alevi çatışmasının yaşam biçimi üzerinden kurgulandığı görülmektedir. Namaz kılanlar, kılmayanlar, oruç tutanlar, tutmayanlar biçiminde ayrıma giden yazarın, Alevilik inancı ve kültürüne ilişkin toplumun bakış açısını ayrıntılı olarak yansıttığı anlaşılmaktadır. Yazarın “Kültepe’nin Alevileri Duttepe’ye camiye namaza da gitmiyorlardı.” (Pamuk, 2014, 205) şeklindeki söylemi Sünni Müslümanların düşünce ve anlam dünyalarında

Alevi bireyleri namaz kılmaz kimseler olarak gördüklerini göstermektedir. Duttepe ve Kültepe şehir merkezinden uzak, ulaşım, altyapı hizmetlerinden mahrum yerleşkelerdir. İşsiz, yoksul ve göçmen insanların yaşadığı bu yerler, gecekondu bölgesidir. Bahse konu gecekondu bölgeleri zengin olup köye geri dönmeye önce bir geçiş bölgesi özelliğindedir (Pamuk, 2014, 102). Bu bağlamda romanda mekânı üreten sadece bireylerin sosyoekonomik durumları değil bireylerin yaşam tarzları, toplumsal değerleri, norm ve inanç yapıları olduğu anlaşılmaktadır. Aynı toplumsal değerlere sahip bireyleri bir araya getiren önemli unsurların başında inanç yapısı gelmektedir.

Beyşehir'den İstanbul'a göç eden kimselerin çoğu maddi sebeplerden dolayı evlenemeyen bekâr erkeklerdir. İslam dini ibadetleri bakımından farklı görüşlere sahip bu gecekondu bölgelerinde Duttepeliler ve Kültepelilerin %99'u Ramazan ayında oruç tutarken Kültepe'de Ramazan'da oruç tutanların oranı yüzde yetmişten fazla değildir (Pamuk, 2014, 205). Mevlut Karataş'ın en yakın arkadaşı, Bingöl göçmeni Alevilik inancına sahip Ferhat'tır. *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında Ferhat'tan bahsedileceği zaman Ferhat'ın Alevilik kimliğinin ön plana çıkarıldığı dikkat çekmektedir. Romanda milliyetçi dünya görüşüne sahip, Sünni bir Müslüman olan Mevlut'un amcasının oğlu Süleyman'ın Alevilik inancının öğretileri ve değerler sistemini ötekileştirici bir söylem ile küçümsediği görülmektedir. Bu durum kırsaldan kentlere göç etmiş insanların Alevilik inancına sahip bireylere bakış açısını ortaya koyması bakımından değerlidir. Neticede bahse konu insanların çoğu taşradan İstanbul'a göç etmiş, dar bakışlı ve hamasetle dolu kimseler olduğu görülmektedir.

“Süleyman: Hacı Hamit Vural'ın Duttepe'deki bekâr gecekondualarında kalan bazı işçilerin otuz bircilikten işe devam edemeyip, eli ayağı tutmaz olup köylerine geri gönderildiğini, Mevlut biliyor mu acaba? Arkadaşı Ferhat Alevilikte bile istimanın yasak olduğunu ona söylemiyor mu?” (Pamuk, 2014, 178).

Şeklinde söylem geliştirmiştir. “Alevilikte bile” ifadesi Alevilik inancına ve Alevi bireylere karşı toplumun bakışını ortaya koyması bakımından değerlidir. Ferhat'ın Alevilik inancını benimsemiş olmasına rağmen Rayiha ile Mevlut'un dinsel nikâh kıyabilmesi için arkadaşlarına imam bulması ise saygı, hoşgörü ve iyimserlikle açıklanabilir. *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında Alevilik inancının toplumsal izdüşümleri hayatın her alanına nüfuz etmiştir. İş hayatı, siyaset, ordu, aile, eğitim ve evlilik kurumu bu toplumsal kurumlardan bazılarıdır. Boynueğri Abdurrahman Efendi en küçük kızı Samiha'nın İstanbul'da Ferhat'a kaçması sonrasında “Paranın gözü kör olsun. İstediginle evlen yavrum, isterse Alevi olsun, yeter ki kocanla köye gelip elimi öpün.” (Pamuk, 2014, 322) söylemi Alevilik kimliğinin toplum tarafından ne denli dışlandığı ve hor görüldüğünün bir göstergesi kabul edilebilir. Ayrıca Abdurrahman Efendi'nin toplumun bir kısmının Alevilik inancına karşı toplumsal önyargılarına rağmen hoşgörülü ve anlayışlı bir şekilde davranması dikkat çekici olmuştur. Aynı şekilde Mevlut askerlik görevi için Kars'a gittiği sırada askerlik kurumunda Sünni-Alevi ayrımının yapıldığını yakından görmüştür. “Dördüncü bölüğün çatlak komutanı, gıcık kaptığı Diyarbakırlı (asker ocağında Kürt ve Alevi kelimeleri yasaktı) bir ere o kadar eziyet etmişti ki, gariban er, hücre cezasındayken kemeriyle kendini asıp intihar etmişti.” (Pamuk, 2014, 347). Yazarın belirttiği üzere 1980 yılında orduda Alevi ve Kürt kelimelerinin yasaklanması, dönemin toplumsal kurumlarının Alevi inancını paylaşan bireylere bakış açısını ortaya koyması bakımından önemlidir.

Kafamda Bir Tuhaflık romanında gecekondü bölgelerine yerleşme kısmından sonra 1970’li yıllarda Alevilik olgusunun ideolojik bir çerçevede ele alındığı, bazı toplumu akımlarla Alevilik inancına mensup kimselerin eş değeri görüldüğü anlaşılmaktadır. Milliyetçi dünya görüşüne sahip Mevlut’un amcasının oğlu Korkut: “Eceli gelen Alevi cami duvarına komünist afişi yapıştırırmış. Aslında Aleviler kimseye zararı olmayan sessiz, çalışkan insanlardır ama Kültepe’deki bazı maceraperestler komünist parasıyla aramıza fitne sokmak istiyorlar.” (Pamuk, 2014, 212) demıştır. Hakikaten yazar, toplumun ortak vicdanı ve sesi olarak Alevilerin kendi hallerinde, yardımsever ve çalışkan kimseler olduğunu aslında Sünnilik ve Alevilik gerilimi sebebiyle toplumsal hayatta dinsel değerlerin yitirildiğini ifade etmiştir. “Eceli gelen köpek cami duvarına işer” atasözü bir toplum içinde kutsal sayılan değerleri kötüleyen ve aşağılayan kimselerin itibarsız olacağı anlamını taşımaktadır. Bu benzetmeyle Alevi bireyler toplumsal hayatta itibarsız ve istenmeyen kişi yerine konulmuştur. *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında 1970’li yılların panoramasına çizen yazar, sağ-sol kavgası motifli Sünni-Alevi çekişmesinin betimlemesini yapmıştır (Genç, 2020, 10). Milliyetçi bir grup tarafından öldürülen Hüseyin Alkan isimli şahsın ideolojik olarak sol görüşlü birisi olduğundan bahisle Hüseyin Alkan’ın Alevi kimliğinin siyasallaştırıldığı görülmüştür. Mevlut ise, mevcut sol ve Alevi gruptan birisi olmadığı için suçluluk duygusu hissederken bir yandan Alevi olmadığı için kendisini üstün görmüştür. Nitekim Alevilik kimliğinin kamusal alandan dışlanıyor olması, toplumun bazı kesimlerinin Alevilik inancı hakkındaki ön yargıları, Alevi inancını benimsemiş bireylere karşı olumsuz bir bakış açısının oluşmasını pekiştirmiştir.

“Hüseyin Alkan’ın katillerinden hesap sorulacak TMLKHP-MLC. Altında da orak çekiciler ve kızıl bayraklardan yapılmış bir çeşit alt kenar süslemesi vardı. Hüseyin Alkan’ın kim olduğunu bilmiyordu Mevlut, ama onun da Ferhat ve Ali gibi Alevi olduğunu, onların kendilerine solcu denmesini istediklerini anlıyor ve kendi de Alevi olmadığı için hem suçluluk hem de bir üstünlük duyuyordu.” (Pamuk, 2014, 209).

Kafamda Bir Tuhaflık romanında cami yaptıрма derneği kuran ve Sünni İslam’ın gecekondü bölgesindeki temsilcisi konumunda bulunan Rizeli inşaatçı Hacı Hamit Vural’ın mahiyeti ile Alevi grup arasında çatışma çıkmıştır. Hacı Hamit’in adamları “Alevi komünistlerini püskürtmüşler. Vurallar da Kültepelili komünist-Alevileri polise bildirmiştir. Sonrasında kahvelere sivil polisler ve MİT elemanları gelip sigara tütürmeye ve televizyona bakmaya başlamışlardır.” (Pamuk, 2014, 212). Gidişattan endişe duyan Bingöl asıllı Kürt ve Alevi bireyler ise kendilerine maddi ve manevi destek olması için Bingöl’ün köylerinden Alevi akrabalarını yanına çağırılmışlardır. Pamuk, 1970’li yılların ortasından itibaren Alevilik inancına sahip gençler arasında ideolojik kamplaşmalar olduğunu belirtmiş, bir kısmının Mao taraftarı bir kısmının Moskova taraftarı olduğunu aktarmıştır. Bir süre sonra milliyetçi bir grup tarafından Alevi vatandaşların oturdukları Kültepe’de bir kahve silahlarla taranmıştır. “Kültepe’de iki, Oktepe’deki kahvede bir ölü ve yirmiye yakın yaralı vardı. Ertesi gün, kendilerine silahlı öncü diyen Marksist takımlar ile ölenlerin Alevi akrabaları ayaklandılar” (Pamuk, 2014, 226). Hatta Mevlut, sokakta dolaşırken Alevi vatandaşların yaşadıkları evlere boya ile işaret konacağını Alevilerin gece uyurken ani bir baskınla öldürüleceğini duymuştur.

Kafamda Bir Tuhaflık romanında bu çerçevede dedikodu mekanizmasının olayların geçişlerinin sağlanmasında önemli rol üstlendiği düşünülebilir. Aynı

şekilde Mevlut'un amcasının çocukları Korkut ve Süleyman Mecidiyeköy'de Ülkü ocaklarının bombalandığı, camilerde Alevilerin içki içtiği gibi dedikodular işmiştir. Dedikoduların fazla iddialı ve asılsız olduğu düşünülmesine rağmen sağ-sol ve Alevi-Sünni kutuplaşmasında etkili olduğu değerlendirilebilir. Ayrıca bireylerin ve toplumsal grupların inanç yönünden farklılıklarının yaşam tarzı, tüketim kültürü ve dünya görüşü gibi unsurlarla sunulduğu anlaşılmaktadır. Yaşanan toplumsal çatışmaları medya kurumunun tarafsız ve bağımsız bir şekilde değerlendirmeyeceğine belirten Ferhat, yaşanan silahlı çatışmalar ve kavgaları "Alevi katliamı" olarak nitelendirmiştir. Ferhat'a göre Alevilere karşı sistematik bir saldırı söz konusudur ve amaç Alevileri yok etmektir. Ferhat, bu saldırıda milliyetçi grupları saldırının baş aktörü olarak görürken devletin güvenlik kurumlarının bu saldırılara göz yumduğunu düşünmüştür. Ferhat: "Yarın gazeteler Kültepe'de Alevi katliamı diye yazmaz, örgüt isyanı bastırıldı, komünistler kötülük olsun diye kendilerini yakıp intihar etti diye yazarlar." (Pamuk, 2014, 242) demiştir.

"Her zaman olduğu gibi sıcak denizlere inmek isteyen Ruslar, emperyalist emellerine engel olan Türkiye'yi zayıflatmak için Sünni-Alevi, Türk-Kürt, zengin-fakir çatışması çıkarmak istiyorlar, bunun için bir evi bile olmayan Kürt ve Alevi vatandaşlarımızı kışkırtıyorlardı. Bingöllü, Tuncelili Kürtlerin ve Alevilerin Kültepe'den ve bütün bu tepelerden uzaklaştırılması bu açıdan stratejik bir önemeydi." (Pamuk, 2014, 232).

Kafamda Bir Tuhaflık romanında kendilerine ait evleri dahi olmayan Kürt ve Alevilerin kışkırtıldığını belirten yazar, Alevi bireylerin ideolojik kamplaşmalarla anıldığını ve bu sebeple Alevilik kimliğinin siyasallaştırıldığını belirtmiştir. Alevi vatandaşlar yakılan evleri ve çatışma ortamından dolayı Duttepe ve Kültepe civarını terk etmiş, "Şehrin ve ülkenin her yerinden Alevi ve Kürtlerin göç ettiği Gazi Mahallesi'ne yerleşmişlerdi" (Pamuk, 2014, 310). Nitekim Gazi Mahallesinde dinsel ve etnik bir mekânsal kümelenme söz konusu olmuştur. Kendilerini güvende hissetmeyen aynı inancı ve değerleri paylaşan, aynı etnisiteye mensup bireyler kendi aralarında güçlü sosyal ağlar ve dayanışma duygusu inşa etmişlerdir. "Herkesin kendi evinin kapısını, bacasını, briketini tek tek biriktirip mahallelinin yardımıyla yapması Gazi Mahallesi'nde altı yıl önce buraya solcuların, Alevilerin ve Kürtlerin egemen olmasıyla başlamıştı" (Pamuk, 2014, 324). Alevilik inancını paylaşan ve etnisite olarak Kürt olan bazı bireylerin bu sosyal iletişim ağları, dayanışma ve birliktelik ruhunu ise Mevlut'un amcaoğlu Süleyman şu söylemiyle vurgulamıştır: "Mevlut! Mustafa Amca'ya uyup, huysuzluk edip bizlerle kavga etme, aileyi bölme. Bak Kürtler, Aleviler birbirleriyle nasıl dayanışıyorlar." (Pamuk, 2014, 286).

Kafamda Bir Tuhaflık romanında Alevilik inancına sahip bireylerde akrabalık ve komşuluk ilişkileri gayet samimi ve dostanedir. Alevi kültüründe birbirine iş bulma konusunda yardımcı olmak, ev kiralama konusunda dayanışma içinde olmak, evlenecek eş bulmak konusunda iletişim halinde olmak gibi kültürel pratikler gelişmiştir. Romanda genellikle emeklilerin aynı kahvede ya da kafeteryada oturdukları, aynı türden iş ve meslek gruplarına sahip oldukları görülmüştür. Mevlut'un yakın arkadaşı Ferhat, "diplomayı alır almaz, Bingöllü Alevi bir akrabanın yanına elektrik idaresinde kadroya girmesi" (Pamuk, 2014, 318) bu durumun bir göstergesi kabul edilebilir.

İbn-i Haldun'un "asabiyet" olarak ifade etmiş olduğu, grup dayanışması, ontolojik olarak grup kimliğini, birlik ve beraberliği tesis eden önemli bir olgudur.

“Asabiyet, kan bağı veya akrabalık ilişkilerine dayalı olmak üzere belirli bir zümreye ait insanların gönüllü katılımlarıyla bir araya gelebilmesi, ortak bir şekilde hareket edebilmesini” ifade etmektedir (İbn-i Haldun, 2015, 28). Grup aidiyeti ve mensubiyet duygularını güçlendiren asabiyet olgusu, sosyal sermayesi zengin toplumlarda daha belirleyici bir özelliğe sahiptir. *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında Alevilik inancına sahip sosyal grupların sahip olduğu zengin kültürel karakteristikler ve değerler sistemi, asabiyetleri güçlü bir toplumsal grup olduklarına işaret etmektedir. Mevlut’un babası Mustafa Karataş, dindar ve muhafazakâr eğilimleri ile ön planda olmuştur. Oğlu Mevlut Karataş’a Alevilerden ve sol görüşlülerden uzak durması konusunda sıkı sıkı uyarılarda bulunan Mustafa Karataş, bir baba edasıyla oğlunu tehlikeden korumak istemiştir. Mustafa Karataş oğluna:

“Biz yoğurdumuzu, bozamızı satalım. Sen hiç karışma. Alevilerden, solculardan, Kürtlerden, o Ferhat’tan da uzak dur. Buradan onları söküp atarlarken biz de evimizden olmayalım.” (Pamuk, 2014, 238)

Demiştir. Mevlut Karataş ise Ferhat ile gayet doğal ve insani ilişkiler kurarak, arkadaşıyla iletişim halinde olmaya devam etmiştir. Ferhat’ın inancı ve Alevilik kimliğini sorun yapmayan Mevlut, Ferhat ile sinemaya gitmiş, birlikte kısmet satmış bazen de “Alevilerin, solcu şoförlerin gittiği bir kahvehaneye uğramıştır” (Pamuk, 2014, 252).

Kafamda Bir Tuhaflık romanı geleneksel meslek ve iş kollarını yeniden gündeme taşımıştır. Bozacılık, yoğurtçuluk, tavuklu pilav satılığı, seyyar satıcılık, garsonluk, otopark bekçiliği, Binbom Büfe’de kasiyerlik gibi işlerle meşgul olan Mevlut, yakın arkadaşı ve bacanağı Ferhat ile “Bacanaların Bozası” isimli bir işyeri açmıştır. Geceleri sokakta boza satarken Çarşamba’da konuk olduğu bir evde bir grup dindar insan ve bir şeyh ile tanışan Mevlut, belirli aralıklarla şeyhin ziyaretine gidip gelmeye başlamıştır. İslam’ın Sünni ekolünden gelen bu dini grubun şeyhi Mevlut’a namaz kılip kılmadığı konusunda sorular sormuş Mevlut’u tanımaya çalışmıştır. Mevlut ise “Bacanaların Bozası” isimli işyeri açtıklarını Şeyh’e söylemiş fakat ortağının Bingöl göçmeni ve Alevi kimliğine sahip yakın arkadaşı Ferhat olduğunu söylemekten imtina etmiştir.

“Mevlut iyi ki iş ortağının Alevi olduğunu Efendi Hazretleri’ne söylememiştir. Efendi Hazretleri, Mevlut’un ortağını Sünni bir Türk sanıyordu, sohbetleri Aleviler, İran’daki Şiiiler, Hazreti Ali gibi konulara biraz olsun yaklaşırsa, Mevlut, Efendi Hazretleri onlar hakkında kötü bir şey demesin diye sözü hemen değiştirdi.” (Pamuk, 2014, 335).

Mevlut, toplumsal baskı ve tepkiden çekinmiş, ortağının Alevi bir arkadaşı olduğunu söylemekten kaçınmıştır. Bahse konu romanda Alevilik toplum tarafından onaylanmayan, öteki olarak görülen bir inanç ve düşünce sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Netice itibarıyla *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında inanç faktörünün toplumsal ilişkileri, toplumsal kurumları, bireylerin gündelik davranış kalıplarını büyük ölçüde etkilediği görülmektedir. Romanda arka plan yer alan İstanbul’un betimlemesini yapan yazar, Beşiktaş, Cihangir, Beyoğlu, Taksim ve Çukurcuma gibi mekânlar ve bu mekânlarda yaşayan orta ve üst gelir grupların yaşamlarını konu edinmemiştir. Şehrin ötekileri, dışlanmışlar, yoksullar, işsizler ve gecekondu semtlerinin yaşamlarını inceleyen yazar, 1970’li yılların toplumsal, kültürel yaşamlarından kesitler paylaşmıştır. Alevilik inancını Ferhat’ın şahsında kişileştiren yazar, *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında toplumun Alevilik inancına bakış açısını

paylaşmıştır. Karakterler Sünni merkezli bir bakış açısıyla halkın Alevilik inancını nasıl değerlendirdiği ve Alevilik inancına nasıl baktığını yansıtmaktadır. Romanda; din, aile ve komşuluk ilişkileri, ordu, ekonomi, eğitim, evlilik ve medya gibi toplumsal kurumlarda bu dışlanmışlığın izdüşümleri görülebilmektedir.

4. Toplum ve Din İlişkisi

Toplumsal yaşamda insanların yaşam şeklini, dünya görüşlerini, düşünce biçimini etkileyen kurumlardan birisi dindir. Din, insanlığın var olduğundan bu yana birey ve toplumun manevi ihtiyaçlarını karşılayan, inanç ve düşünce sistemidir. Dünyada dinden ve dinsel yaşayıştan uzak kalmış bir topluma rast gelinmemiştir. Bu bağlamda din, toplumun sosyal ve psikolojik güdülerine cevap veren, sosyal hayata içerik ve anlam yükleyen toplumsal bir gerçekliktir (Keskin, 2004, 8; Güneş, 2014, 154). Sosyoloji, Antropoloji ve Felsefe bilimleri gibi birçok disiplinin inceleme alanına giren din, toplumsal yaşamın ve yaşam deseninin şekillenmesine önemli rol oynayan bir olgudur.

Sosyolojinin temel çalışma alanlarından birisi olan din kurumu, ortaya koymuş olduğu ibadetler, inanç ritüelleri ile toplumsal olarak kolektif bir bütünlük ve dayanışma oluşmasını tesis etmektedir. Din, yeniden üretilen imgeler, semboller ve ritüellerle birlikte toplumsal değerlerin oluşmasına büyük katkı sağlamaktadır (Doğan, 1979, 58). Dini, kültürel bir olgu biçiminde gören bazı yaklaşımlar mevcuttur. Zira kültür üzerine onlarca tanım yapılabilir. Kültür üzerine en kapsayıcı tanım İngiliz Antropolog Tylor'a aittir. Tylor (1871) kültürü, toplumun bir üyesi olarak bireyin ahlak, hukuk, edebiyat, sanat ve inanç kurumlarında sahip olduğu yetenekler ve değerler bütünü olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla kültür, hayata anlamını veren, bireylere toplumsal yaşamın norm ve değerlerini öğreten semboller ve anlamlar dünyasıdır (Thompson & Hickey, 2005, 57). Kültür, kolektif birlik ve beraberlik, dayanışma ve toplumsal aidiyet bilincini tesis eden maddi ve manevi öğretiler bütünüdür. Nesilden nesle sosyalleşme ve eğitim yoluyla aktarılan kültürel pratikler öğrenilen eylemler, davranış kalıpları, imgeler ve sembollerdir.

Geertz (1973, 17, 24) dini, kutsal semboller, değerler ve anlamlar kümesinden oluşan, sembolik olarak inşa edilen uygulamalar, ibadetler ile somutlaştırılan bir kurum olarak değerlendirmektedir. Nitekim din bir kültür ve yaşam tarzı meselesidir. Din, bireylere ve topluma çevresinde olup bitenleri anlama, kavrama yetisi kazandırabilmektedir. Kutsal imgeler ve değerler, bireyler üzerinde sosyal ve psikolojik birtakım etkilere sahiptir. Dinsel semboller bireyleri psikolojik olarak ibadetlere hazırladığı gibi bireylerin anlam dünyalarında, ruhsal durumlarında, moral değerlerinde güdüler oluşturmaktadır (Geertz, 1973, 14, 30). Dolayısıyla din bireylerin toplumsal davranışlarının oluşmasında, bireylerin zihniyet kazanmasında etkili olduğu gibi kültürel bir sistem üzerine oluşmaktadır. İmgeler ve sembollerin dinsel argümanlar, ibadetler, inanç pratikleri ile somut hale gelmesi ve yeniden üretilmesi din kurumunu toplumsal yaşamda etkili kılmaktadır (Hasanov, 2014, 94). İnsan olmadan kültür var olamayacağı gibi kültür olmadan da insan var olamaz. Bireylerin gündelik hayatın akışı içerisinde karşılaştıkları sorunlar ve problemleri çözme konusunda bireylere ve topluma bir anlayış modeli oluşturan din kurumu, toplumsal hayatın sürekliliğini sağladığı gibi toplumun sosyal barışına katkıda bulunan değerler ve anlamlar dizesidir. İnsanlığın var olduğu zamandan bu yana var

olan din, bireylerin ve toplumun anlama, anlamlandırma, öğrenme, anlayış ve tutum geliştirme kabiliyetlerini geliştirmiştir.

Comte, toplumların, teolojik dönem, metafizik dönem ve pozitif dönemlerden geçtiğini belirtmektedir. Tıpkı fizik ve doğa yasalarının kanunları gibi çıkarımlarda bulunan Comte'a göre, teolojik dönem, her türlü bilimsel faaliyetin yasak olduğu, gözleme dayalı bilgi edinme anlayışının kabul görmediği bir dönemdir. Genellikle askeri bir yönetimin iş başında olduğu bu dönemde her türlü doğa olayı ve gelişmelerin arkasında mutlak gizli bir el ya da metafizik bir gücün var olduğu inancı egemendir (Comte, 1975, 15). Dönmezer (1976, 28) metafizik dönemde akılcılık ve bilimsellik anlayışının egemen olmadığını fakat pozitif bir geçiş aşaması olduğunu belirtmektedir. Buna göre toplum doğüstü ve tinsel bir gücün varlığına inanmaktadır. Toplumsal yapı tinsel güçlere inancı eleştirilemez ve sorgulanamaz olarak kabul etmektedir. Pozitif dönem olarak ifade edilen dönemde ise bilgi, iletişim teknolojilerinin yaygınlaştığı, dinsel güçler ve dinsel güçlere dayalı *ethos* (yaşam tarzı) ikinci planda olduğu seküler ve dünyevi bir bakış açısı egemendir. Rasyonalite, bilimsellik, bireysellik anlayışlarının toplumsal yaşam üzerinde etkili olduğu bu evre, insan aklının özgürleştiği aşama olarak değerlendirilmektedir (Giddens, 1997, 8).

Dinin toplumsal yaşam üzerinde etkisini ortaya koyması bakımından Alman Toplumbilimci Max Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu* (1999) isimli yapıtı oldukça önemlidir. Weber (1999) çalışmasında Protestan din anlayışının toplum üzerindeki sosyal, ekonomik ve sosyolojik etkilerini incelemiştir. Protestanlık din anlayışına göre bireylere sahip oldukları meslek ve işlerinin Tanrı tarafından bahşedilmiştir. Bu sebeple Tanrı'nın gönül rızasını kazanmak isteyen bireylerin işlerini ve mesleklerini en iyi şekilde icra etmeleri gerektiği anlayışı benimsenmektedir. Protestanların, eğitim seviyesi, gelir durumları, sosyal ve ekonomik profilleri ile diğer dini gruplardan farklı olduğunu belirten Weber, Hristiyan Katolik, Hristiyan Ortodoks inancına sahip ailelerin kendi çocuklarını Protestan ailelerin çocuklarını gönderdikleri okullara göndermek istediklerini ifade etmiştir. Ayrıca Almanya'da Protestan inancını benimsemiş bireylerin yaşadıkları şehirlerin ekonomik durumlarının diğer şehirlere nispeten daha iyi durumda olduğunu savunan Weber, Protestanlık inancının bireylerin dünya görüşleri, meslek bilinci, aile ve eğitim kurumları gibi birçok sosyal alanı etkilediğini savunmuştur. Dolayısıyla sosyal yapı, gruplar arasındaki sosyal ilişkiler üzerinde belirleyici olan din kurumu, toplumsal yaşamı kuşatıcı bir karaktere sahiptir.

Kafamda Bir Tuhaflık romanında din ve toplum ilişkisi Sünni ve Alevi çatışması üzerinden inşa edilmiştir. Dinsel bir kimlik olan Alevilik, *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında toplumsal ilişkilere yön veren büyük ölçüde etkileyen bir niteliğe sahiptir. *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında Aleviler Ferhat'ın şahsında kişileştirilirken, dönemin rantçıları ve zenginleri Rizeli Hacı Hamit Vural; ülkücüler Hasan Aktaş'ın oğlu Korkut ve Süleyman ile temsil edilmişlerdir (Budak, 2015, 86). *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında birey ve din, toplum ve din ilişkisine dair önemli etkileşim söz konusudur. Din olgusu, *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında toplumsal hayatı şekillendiren başat unsurlardandır. Romanda Alevi ve Sünni ayrımı farklı inançlara sahip bireylerin yaşadıkları mekânlar üzerinden sunulmuştur. Duttepe ve Kültepe örneğinden yola çıkan yazar, 1960'lı yıllardan itibaren Bingöl, Sivas, Erzincan ve Dersim gibi şehirlerden göç etmiş Alevilik inancına sahip insanların yaşadığı Kültepe'nin karşısına Sünni Müslümanların yaşadığı Duttepe'yi inşa etmiştir (Şimşek, 2020, 315). Kültepe'deki Alevi bireylerin Duttepe'deki

camiiye namaza gitmedikleri, yüzde yetmişinden fazlasının oruç tutmadığı, bir kısmı Kürt kökenli olan Alevi bireylerin Kürt ve Alevi olduklarını uluorta yerde söylemekten çekindikleri anlatılmaktadır (Pamuk, 2014, 205).

Aynı şekilde Alevi bireylerin boş zamanlarını değerlendirme alışkanlıklarının benzer olduğu görülmektedir. Alevilerin oturdukları kahvehane, Yurt kahvesidir. Bir kısmı da Kürt kökenli olan bu Alevi bireyler, Sünni Müslümanlar ve Ülkücülerin vakit geçirdikleri kahvehaneye gidip gelmemektedir. Duttepe ve Kültepe isimli yerleşkeler arasındaki toplumsal çatışmanın sebebi ideolojik ve etnik kökenli görünmesine rağmen toplumsal çatışmanın sebebi Sünnilik-Alevilik gibi mezhep farklılığından kaynaklanmaktadır (Genç, 2020, 14). Hatta Mevlut'un babası Mustafa Karataş, ülkücü amcaoğulları Korkut ve Süleyman ile yaşadığı gerilimler, Hacı Hamit Vural ile aralarındaki mesafenin sebebi Mevlut'un Alevi arkadaşı Ferhat ile yakınlığıdır. Duttepe ve Kültepe'de Sünni-Alevi çatışması başlamadan önce Korkut'un Mevlut'u Alevi ve sol görüşlü Ferhat'tan uzak durması yönünde uyarması, Mustafa Karataş'ın Mevlut'a "biz yoğurdumuzu satalım, Alevilerden ve o Ferhat'tan uzak dur." (Pamuk, 2014, 238) biçiminde ikaz etmesi inanç faktörünün toplumsal ilişkilerde belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir.

Kafamda Bir Tuhaflık romanında 1970'li yıllarda yaşanan siyasi ve dinsel kutuplaşma ve sonrasında yaşanan silahlı çatışmalar Alevilik inancını benimsemiş bireylerin Duttepe ve Kültepe çevresini terk etmesine sebep olmuştur. "Hatta Ferhat, annesi ve babası ile Alevi katliamından birkaç ay sonra, evlerini Hacı Hamit Vural'ın adamlarından birine, çok fazla kazıklanmadan satmayı başarmıştı." (Pamuk, 2014, 310). Alevilerin Duttepe ve Kültepe civarında dükkânları yakılmış ve yağma edilmiştir. Yaşanan bu acı olaylardan ders çıkaran Kürt ve Alevi kimliğine sahip bireyler Gazi Mahallesi'ni yaşam alanı haline dönüştürmüştür. Alevi kökenli genç çocuklar genellikle birbirlerine yakın ya da aynı işyerlerinde çalışmışlardır. Karlıova Lokantası isimli bir lokantanın üst katında çoğu bulaşıkçılık ve garsonluk yapan Dersimli ve Bingöllü gençler beraber kalmışlardır. Dolayısıyla romanda mezhep ve inanç faktörü bireylerin yaşam alanlarını, iş alanlarını, sosyal alışkanlıklarını ve boş zaman değerlendirme faaliyetlerini büyük ölçüde etkileyebilmektedir. *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında yaşanan Alevi-Sünni çatışması dinsel değerlerin yitirilişi bakımından örnek teşkil etmektedir. Sünni-Alevi ayrımcılığı, ötekileştirme, birbirlerinden kız alıp vermemeleri, önyargılar toplumsal yaşamı ayırıştırılmaktadır.

Sonuç

Kafamda Bir Tuhaflık isimli romanda Mevlut'un kafasındaki tuhaflığın sebebi ne yaparsa yapsın yalnızlık duygusunu yenememesi, kendisini zaman ve mekân bağlamında bir türlü İstanbul'a ait hissedememesidir. Tuhaflığın bir nedeni de Mevlut'un üç yıl boyunca aşk mektupları yazdığı Samiha yerine ablası Rayiha'yı kaçırarak Rayiha ile evlenmesi ya da evlenmek zorunda kalmış olmasıdır. *Kafamda Bir Tuhaflık* roman isminden hareketle Mevlut'un tuhaflığının diğer sebebi Mevlut'un Alevi olmadığı halde en yakın arkadaşının Alevi olması, Mevlut'un kendini tam olarak ne Sünni ne de Alevi kimliğine sahip bir birey olarak hissedebilmesinden kaynaklanmaktadır.

Orhan Pamuk'un *Kafamda Bir Tuhaflık* isimli romanı Alevilik inancı ve değerlerine ilişkin zengin bir içeriğe sahiptir. *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında 43 yıllık bir zaman dilimi anlatılmakla birlikte Türkiye'de toplumun Aleviliğe bakış açısı sunulmuştur. Toplumun Alevilik inancına dair söylem ve pratiklerini yansıtan roman, toplum ve din

ilişkinini ortaya koyması bakımından önem atfetmektedir. Aile, evlilik, ordu, iş hayatı, inanç ve eğitim gibi toplumsal kurumlarda Alevi inancına sahip bireyler istenmeyen, hoş karşılanmayan ve marjinal siyasi kimliğe sahip kişiler olarak kurgulanmıştır. *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında yazar, Alevilik inancına sahip bireylerin sosyal hayatta, toplumsal kurumlarda ötekileştirildiğini anlatmıştır. Taşradan göç etmiş, dar bakış açısına sahip bireyler, Aleviliği öteki, istenmeyen, hoş karşılanmayan ve marjinal bir inanç olarak görmüşlerdir. Yazar, Alevilik inancına ve kültürüne karakterler yoluyla toplumun bakış açısını, düşünce ve önyargılarını yansıtmıştır. Bu durum esasen yazarın Alevilik inancı ve pratiklerine karşı duyduğu hassasiyet ve saygının bir ifadesi biçiminde okunabilir.

Boynueğri Abdurrahman Efendi'nin kızının Ferhat'a kaçması sonucu, acılı baba Boynueğri Abdurrahman Efendi'nin "kızım! Kocan isterse Alevi olsun, geri dönün" demiş olması Aleviliğin sosyolojik imkânını ortaya koyması bakımından önemlidir. Sünni Müslüman grupların Alevi inancına sahip bireyleri aralarına almamaları, onlardan farklı bir kahvehanede oturmaları, Alevi bireylerle kız alıp vermemeleri, Askerlik kurumunda "Alevi" kelimesinin yasak olması gibi birçok örnek bu dışsallaştırmanın yansıması olarak kabul edilebilir. *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında 1970'li yıllar Alevi kimliğinin siyasallaştırıldığı, Alevilik olgusu ile sol ve marjinal yapılanmaların özdeşleştirildiği bir dönem olmuştur. Alevi vatandaşların oturdukları Oktepe ve Kültepe'deki Yurt kahvesinin bazı siyasal grupların tarafından uzun namlulu silahlarla taranması, bazı vatandaşların hayatını kaybetmesi şiddet olaylarını iyice tırmandırmıştır. Akabinde ülke genelinde şiddet olayları yaygınlaşmış, 1978 Aralık'ında Kahramanmaraş'ta Alevi mahalleleri yakılmış ve 150 Alevi birey hayatını kaybetmiştir. Tüm bu yaşanan olumsuz gelişmeler karşısında kendilerini güvende hissetmek isteyen Alevi ve bazı Kürt kökenli bireyler İstanbul'da Gazi Mahallesi çevresinde kümelenmişlerdir. Aynı inanç ve etnisiteye mensup bireylerin bir arada yaşama arzusu mekânsal gettolaşma olgusunu ortaya çıkarmıştır. Böylece aynı mekân içinde kendi sosyal alışkanlıklarını ve pratiklerini üreten bir getto kültürü gelişmiştir. *Kafamda Bir Tuhaflık* romanının bazı bölümlerinde Alevi bireyler arasında güçlü bir asabiyet duygusunun varlığından bahsedilmiştir. Mevlut'un Rayiha ile dinsel nikâh kıyabilmesi için Alevi inancına mensup Ferhat'ın imam bulması inanca saygı ve anlayışın bir ifadesidir. Alevilik ve Sünnilik ayrımcılığı, romanda toplumun dinsel değerlerinin yitirilmesine bir örnek olarak paylaşılmıştır. Nitekim mezhep ayrımcılığı ve sosyal ayırıştırma toplumsal bütünleşme ve dayanışmaya olumsuz etki etmektedir.

Kaynaklar/References

- Akpınar, Soner- Şahin, Büşra. "Orhan Pamuk Romanlarında Öteki" *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 5/11 (2017), 330-344.
- Ankay, Nurcan. "Orhan Pamuk'un Tuhaflık Gezgini Mevlut". *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 13/25 (2021), 273-300.
- Budak, Ali. "Orhan Pamuk'un Kafamda Bir Tuhaflık Romanında Yerellik ve Geleneksellik". *Yeni Fikir Dergisi* 7/15 (2015), 69-90.
- Cengiz, Semran. "Orhan Pamuk'un Romanlarında Doğu-Batı İkilemi". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 12/12 (2010), 63-88.
- Cengiz, Kurtuluş ve Gürel, Özgür Emrah. "Fakirlerin Allah'ı, Zenginlerin Tanrısı: Orhan Pamuk Romanlarında Din ve Maneviyat Meselesi". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 59/2 (2019), 940-988.

- Comte, Auguste. *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings*. Transaction Publishers, 1975.
- Cuma, Ahmet. "Edebiyat Sosyolojisi ve karşılaştırmalı edebiyat bilimi sanat ve bilimin ötesi etkileşimi". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2009), 81-94.
- Demir, Erdi. "Çalıkuşu Romanı: Cumhuriyet Dönemi Öğretmen Kadın Kimliği İnşasının Toplumsal Cinsiyet Normları Bağlamında Yorumlanması". *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2021), 317-340.
- Demir, Erdi. "Orhan Pamuk'un Romanlarında Göç Kültür ve Kimlik İlişkisi". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 73 (2022), 100-113.
- Doğan, Lütfi. "Din ve Toplum". *İstanbul Journal of Sociological Studies*, 17 (1979), 47-75.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.
- Genç, Hanife Nalan. "Orhan Pamuk'un Kafamda Bir Tuhaflık Adlı Romanını Çatışma ve Göç Kültürü Modeli Bağlamında Okumak". *Folklor/Edebiyat* 26/101 (2020), 1-21.
- Giddens, Anthony. *Sociology*. UK: Blackwell Publishing, 1997.
- Güneş Abdurrahman. "Sosyolojik olarak Din ve Toplum İlişkileri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2014), 153-164.
- Güngör, Bilgin. "Öteki İstanbul'un Anlatısı: Kafamda Bir Tuhaflık Adlı Romanının Yapısalcı Metodoloji Işığında Çözümlemesi". *Türkiyat Mecmuası* 25/1 (2015), 119-141.
- Dönmezer, Sulhi. *Sosyoloji*. İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası, 1976.
- Güntay, Muhammet. "Mevlüt Süleymanlı'nın Göç Romanı Üzerine Edebiyat Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 56 (2016), 35-51.
- Gelir, Yakup. "Orhan Pamuk'un Masumiyet Müzesi Romanında Nişantaşı ve Çukurcuma Bağlamında Sınıfsal Farklılıklar". *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2019), 597-618.
- Hasanov, Behram. "Clifford Geertz'e Göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din Religion as a Cultural System by Clifford Geertz.". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 79-96.
- İbn-i Haldun. *Mukaddime*. haz. Ahmet Erkoç. Ankara: Yason Yayıncılık, 2015.
- Keskin, Mustafa. "Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme." *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 7-21.
- Kırtıl, Gonca. "Edebî Metinlerin Sosyolojik İmkânı Üzerine Farklı Yaklaşımlar". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10 (2012), 291-312.
- Kula, Onur Bilge. "Kafamda Bir Tuhaflık Romanında Sosyal-Siyasal Ayrışmanın Anlatışımı". *Folklor/Edebiyat* 22/88 (2016), 9-22.
- Kundera, Milan. *Roman Sanatı*. 4. Basım. çev. Aysel Bora. İstanbul: Can Yayınları, 2012.
- Moran, Berna. *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. 6 Basım. İstanbul: Cem Yayınevi, 1988.
- Pamuk, Orhan. *Masumiyet Müzesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Pamuk, Orhan. *Öteki Renkler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Pamuk, Orhan. *Kafamda Bir Tuhaflık*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Sarıkaya, Orhan. "Kafamda Bir Tuhaflık Romanında Mekânın Sosyolojik İşlevi". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 52/52 (2015), 79-96.
- Şatıroğlu, Ayşen. "Edebiyat Sosyolojisi". *İstanbul University Journal of Sociology* 3/11 (2012), 173-177.
- Şimşek, Yaşar. "Orhan Pamuk'un Kafamda Bir Tuhaflık Romanında Yitirilmiş Değerler". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 67 (2020), 299-328.

- Taş, Songül. “Orhan’da Saklı Ferit Beyaz Kale’de”. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 6/15 (2016), 504-522.
- Thompson, William E., Joseph V. Hickey, and Mica L. Thompson. *Society in Focus: An Introduction to Sociology*. Pearson, 2005.
- Tylor, Edward Burnett. *Primitive Culture: Researches into the Development Of Mythology, Philosophy, Religion, Art And Custom*. J. Murray, 1871.
- Yazıcı, Hasan. “Edebiyat Sosyolojisine Toplu Bir Bakış Sosyolojinin Tanımı ve Diğer İlimlerle İlişkisi”. *İstanbul Journal of Sociological Studies* 39 (2009), 41-52.
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. çev. Zeynep Gürata. Ankara: Ayraç Yayınları, 1999.

ANADOLU'DA ÖLMÜŞ İNSANLAR İÇİN KESİLEN SİN KURBANININ ESKİ TÜRK İNANCIYLA İLGİSİ

THE INTEREST OF THE SİN SACRIFICE, WHICH WAS SACRIFICED FOR DEAD
PEOPLE IN ANATOLIA, WITH THE OLD TURK BELIEF

CİHAD CİHAN  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Anadolu'nun farklı yörelerinde hem Sünni hem de Alevi Türk topluluklarında ölen kişiler için sin kurbanı adıyla, ölüm günü ve ölüm sonrası farklı dönemlerde bir hayvan kurban edilmektedir. Bu makalenin konusu günümüzde Anadolu'nun bazı yörelerinde ölmüş kimseler için kesilen sin kurbanının kökenidir. Çalışmada ileri sürülen tez, Anadolu'da Müslüman Türk topluluklarında ölmüş insanlar için kesilen sin kurbanının kökeninin İslam öncesi Türklerdeki ruh ve ölüm inancıyla ilgili olduğudur. İslam dininde karşılığı olmayan bu kurbanın mezhep farklılığına rağmen ortak uygulanması İslam öncesi inançlarla ilgili olduğuna işaret etmektedir. Bu bulgudan hareketle kültürel kökene inme, yani tümevarım yöntemi uygulanmıştır. Bu yöntem esas alınırken ruh, ölüm, mezar, mezar taşı ve kurban arasındaki kültürel bağlantı göz önünde tutulmuştur. Etimolojik bilgilerden hareketle yapılan yorumla göre sin kelimesi insanda bulunduğu inanılan ruhlardan sün-süne, sür ruhu ile ilişkili olabilir. Varılan çıkarımlara göre bu kurbanın kökeni eski Türklerdeki atalar kültürüne dayanmaktadır. Bu külte göre ölen kişinin ruhu belli bir süre bu dünya ile ilişkisini sürdürmektedir. Dolayısıyla ölüm vuku bulduğunda yapılan yog ve anma törenlerinde kesilen kurbanlar bu ruh ve ölüm anlayışıyla bağlantılıdır. Netice olarak İslam öncesi dönemde Türkler arasında zaten mevcut olan ölünün ruhuna kurban sunma geleneği din değişimi sonrası İslami motifler kazanarak varlığını sürdürmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Sin Kurbanı, Anadolu, Sünni ve Alevi Türkler, Eski Türk İnancı, Ruh ve Ölüm, Sin Taşı.

Abstract

In different regions of Anatolia, in both Sunni and Alevi Turk communities, an animal is sacrificed under the name of sin sacrifice, on the day of death and in different periods after death. The subject of this article is the origin of the sin sacrifice, which is slaughtered for the deceased in some regions of Anatolia today. The thesis of the study argues that the origin of the sin sacrifice slaughtered for the deceased by Muslim Turk communities in Anatolia is related to the belief in the spirit and death in pre-Islamic Turks. The common practice of this sacrifice, which has no place in the Islamic religion, despite sectarian differences, indicates that it is related to pre-Islamic beliefs. Based on this finding, the study applied the method of induction, that is, the method of going back to cultural origins. While taking this method as a basis, the cultural connection between the soul, death, grave, tombstone and sacrifice was taken into consideration. According to the interpretation made on the basis of etymological information, the word sin may be related to the spirits believed to be present in human beings - namely *sün-süne*, *sür*. Based on the deductions, the origin of this sacrifice is based on the ancestor cult in old Turks. According to this cult, the spirit of the deceased continues its relationship with this world for a certain period of time. Therefore, the sacrifices made during *yog* and commemoration ceremonies when death occurs are linked to this conception of the spirit and death. As a result, the tradition of offering sacrifices to the souls of the deceased, which was already present among the Turks in the pre-Islamic period, continued its existence by gaining Islamic motifs after the change of religion.

Keywords: History, Sin Sacrifice, Anatolia, Sunni and Alevi Turks, Old Turk Belief, Spirit and Death, Sin Stone.

Giriş

Kurban, tapılan doğaüstü varlık veya varlıklara yakınlaşmak, şükranını göstermek, bir talepte bulunmak, günahlarını bağışlatmak amacıyla sunulan canlı ve nesnelere. Kurban, birçok dinin ana temalarından birini oluşturmaktadır (Güç, 2002, 26/433). Kurbanın kökeni konusunda antik çağlardan başlayarak günümüze kadar pek çok görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşler, kurbanın Tanrılara sunulan bir hediye olduğu veya totemizmden kaynaklandığı üzerinde yoğunlaşmıştır. Bazı düşünürler ise bu iki temel görüşü reddederek her kurbanın özel amaçlara yönelik olduğu sonucuna varmışlardır. Buna göre kurbanın toplumsal bir işlevi vardır. Kurban şükran sunmak, ant içmek ve tövbe etmek için kullanılarak çeşitli dinî işlevleri yerine getirmektedir. Diğer bir görüş ise kandaki büyüsel gücü açığa çıkarma arzusudur. Bunların yanı sıra analitik, psikanalitik, şiddet, vahiy, endişe korku, yamyamlık ve beslenme teorileri de ileri sürülmüştür. Kurban, ölüp dirilme motifleriyle de ilişkili bulunmuştur. Bu motifler ruh ve Tanrılara yönelik olarak öldükten sonra yeniden dirilme inancına dayanmaktadır.¹

Türklerde de eski dönemlerden günümüze kadar ölenlerin ruhlarına çeşitli kurbanlar sunulmuştur. Günümüzde Anadolu'da Sünni ve Alevi Türk topluluklarınınca ölenlerin ruhu için sin kurbanı adıyla ölümden sonra farklı dönemlerde kurban kesilmektedir. Bu kurban bir kişi öldüğünde, ölüm yıl dönümünde veya kurban bayramlarında kesilmektedir. Bir yörede ise ev temeli atılırken sin kurbanı kesildiği görülmektedir. Sin kurbanı hakkında müstakil olarak yapılmış akademik bir çalışma tespit edilememiştir. Daha çok Türk Dili ve Edebiyatı, halk bilimi veya halk kültürü alanında yapılmış çalışmaların ölüm alt başlıklarında sin kurbanı kesildiğine dair kaynak kişilere dayalı tespitler yer almaktadır. Bu çalışmalarda sin kurbanının kökeni ve mahiyeti ayrıntılı olarak incelenmemiştir. Saha çalışmalarının birçoğunda bu kurban uygulamasının amacı veya dinî dayanağına dair herhangi bir sorgulama yapılmamıştır.

Bu makalenin konusu Anadolu'da ölmüş insanlar için kesilen sin kurbanının kökenidir. Makalenin amacı ise bu kurbanın kökenini, Türk din tarihi içindeki tarihî gelişimini tespit etmektir. Makalede ileri sürülen tez Anadolu'da ölmüş insanlar için kesilen sin kurbanının kökeninin İslam öncesi Türklerdeki ruh-ölüm inancı ve ata kültü ile bağlantılı olduğudur. Ata ruhları için kesilen bu kurban din değişimiyle birlikte İslam dinine uyarlanarak devam ettirilmiştir. Makalede konunun tasnifi ve oluşturulan kurgu şu şekildedir: Vakanın tespiti amacıyla Anadolu'daki sin kurbanı uygulamalarına dair bilgiler derlenerek tasnif edilmiştir. Bu kurbanın ismindeki sin kelimesinin etimolojisi incelenmiştir. Sin kelimesinin anlamlarından hareketle İslam öncesi Türklerde mezar ve ölünün sureti olan mezar taşı (sin taşı) arasında bağlantı kurulmuştur. Daha sonra bu mezar taşı çevresinde ruha kurban sunulması ve ruha dair inançlar ele alınmıştır.

Türkler, İslam öncesi dönemde Gök Tanrı ve ata ruhlarına çeşitli hayvanları kurban etmişlerdir. Bozkır Türk kavimlerinde en yaygın kurban at olmuştur. Türklerde ölüm halinde yoğ denilen yas törenleri yapılıyordu. Bu törenlerde ölünün atlarının kuyrukları kesilerek kurban ediliyor, yemek (aş) veriliyordu. Türkler mezar olarak kurgan inşa ediyorlar, üstüne tümsek yaparak taş heykeller dikiyorlardı (Kafesoğlu, 1998). Bu taş heykellerin bazıları ölen kişinin hayatında öldürdüğü düşmanları

1 Kurbanın kökenine dair teoriler hakkında geniş bilgi için bk. Özer Çetin, *Kurban ile İlgili İnanç ve Tutumlar*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008; Gürbüz Erginer, *Kurban*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

temsil eden heykellerdi. Bunlara balbal deniliyordu. Diğerleri ise bizzat ölen kişinin suretinde yontulan heykellerdi. Bu heykellere “ölünün sureti” anlamına gelen sin taşı deniliyordu (Barthold, 1947).

Ölünün ruhuna yemek vermek şeklinde başlayan yoğ aşı daha sonraları ölünün ruhunun mezar taşına sinerek katıldığına inanılan ziyafetler düzenlenmesi, kurban verilmesi şeklini almıştır. Yoğ aşı verme ve kurban kesme geleneği en eski devirlerden itibaren farklı dinlere giren Türk halklarında devam ettirilmiştir (İnan, 1986, 192-193).

Türklerin İslam'ı benimsemelerinden sonra İslam öncesi dönemde zaten Türkler arasında mevcut olan ata ruhuna kurban sunma geleneği İslami motifler kazanarak devam ettirilmiştir. Bu noktada Anadolu'da farklı mezheplerdeki Türkler tarafından uygulanan ölü kurbanının İslam dinindeki yeri ve şartlarını kısaca ele almamızda yarar vardır. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* “Kurban” maddesinde, kurbanın İslam'daki tanımı, meşruiyeti ve ölen kimse için kesilmesine dair görüşler şu şekilde özetlenmiştir:

“İslam örfünde ve fıkıh dilinde kurban denilince kurban bayramında ibadet olarak kesilen hayvan anlaşılır. Kurbanda belirleyici unsur vakittir. Vasiyetinin veya adağının bulunması halinde ölen kimse için kurban kesilmesi gerekir. Kesilen kurbanın etinin tamamı fakirlere dağıtılır. Vasiyet veya adak yoksa Şafii mezhebinde ağırlıklı görüş ölen kimse adına kurban kesilmesinin caiz olmadığı yönündedir. Maliki mezhebinde ise mekruh olduğu yönündedir. Fakihlerin çoğunluğu ölen kimse adına kurban kesilebileceğini ileri sürerler. Bu husustaki dayanakları Hz. Muhammed'in ümmeti için de kurban kestiğine dair rivayetlerin olması, geride kalanların yaptığı sâlih amellerin, özellikle de malî yönü bulunan sadaka ve hayrın sevabından ölenin yararlanacağına dair temennilerdir” (Bardakoğlu, 2002, 26/436-437).

Diyanet, Din İşleri Yüksek Kurulu'na “Ölü kurbanı diye bir kurban çeşidi var mıdır?” şeklinde ölü kurbanının dinî hükmüne dair sorular yöneltilmiştir. Kurul şu şekilde cevap vermiştir:

“Dinimizde ölü kurbanı veya kabir kurbanı diye bir kurban çeşidi yoktur. Ancak, sevabı ölüye bağışlanmak üzere kurban kesilebilir. Ayrıca, kurban borcu olup, hayatta iken vasiyet eden kişinin bıraktığı miras yeterli ise mirasçıları tarafından vasiyetinin yerine getirilmesi gerekir. Vasiyeti yoksa ölen kimseler için mirasçılarının kurban kesmeleri gerekmez. Ancak bir kimse, sevabını ölmüş bulunan anne veya babasına yahut diğer yakınlarına bağışlamak üzere, çeşitli hayır kurumlarına, fakir ve muhtaç kişilere bağışta bulunabileceği gibi kurban da kesebilir...” (DİB, 26 Nisan 2022).

İslam dininde ölenler için belli şartlarda kurban kesilmesine izin verilmiştir. Ancak İslam dininde sin kurbanı adı verilen bir uygulama yoktur.² Nitekim “sin kurbanının” dinî hükmüne dair Diyanet İşleri Başkanlığına ve Müftülüklere çeşitli sorular sorulmuş, İslam dininde böyle bir kurbanın olmadığı yönünde görüş bildirilmiştir.³ Gürbüz Erginer, Anadolu'da ölmüş Müslümanlar için kesilen kurbanları inceleyerek bir tasnif ve sin kurbanı tanımı yapmıştır. Buna göre:

2 İslam dininde kurban ibadeti ve kurban çeşitleri hakkında bk. İsmail Narin, *Kur'an ve Sünnet Açısından Kurban İbadeti*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

3 Mesela Isparta İl Müftü Yardımcısı Halit Uğurlu, Isparta ve çevresinde arife günü ölmüşler için kesilen sin (mezar) kurbanının dinde yerinin olmadığını, ancak ölen kimse adına veya sevabı ölüye bağışlanmak üzerine kurban kesilebileceğini açıklamıştır. Ferhat Kaya, “İslam'da ‘sin kurbanı’ yok”, *İhlas Haber Ajansı* (26 Kasım 2008).

“Anadolu'nun bazı yörelerinde görülen ölü için kesilen kurban, daha çok ölmüş bir yakını adına Allah'a sunulmaktadır. Burada sevabın, ölünün ruhuna bağışlanacağı inancı vardır. Bu uygulama dinî açıdan kendi içinde üç gruba ayrılmaktadır:

1. Bir kimsenin ücretini kendisi ödeyerek satın aldığı bir hayvanı bayram gününde veya herhangi bir günde ölmüş bir kişi adına kurban etmesi.
2. Bir kimsenin ölümünden sonra kendisi adına kurban kesmelerini vasiyet etmesi üzerine varislerinin kurban bayramının ilk üç gününde kestiği kurban.
3. Ölmüş bir kimsenin mirasıyla alınan kurbanın, kurban bayramının ilk üç gününde ölen kişi adına kurban edilmesi. Ölü için kesilen bu kurban türlerinden birinci gruba giren uygulamaya sin kurbanı adı verilmektedir” (Erginer, 1997, 150-151).

Ancak Erginer'in sin kurbanına dair bu tanımı ve yaptığı tasnif hatalı gözükmektedir. Çünkü Anadolu'nun çeşitli yörelerinde kesilen sin kurbanının çok daha geniş uygulamaları içerdiği saha çalışmalarından anlaşılmaktadır.

1. Anadolu'da Sin Kurbanı Uygulamaları

1.1. Ölüm ve Defin Sonrası Sin Kurbanı Kesilmesi

Anadolu'nun çeşitli yörelerinde yakın dönemlere kadar birisi öldüğünde veya defin sonrasında sin kurbanı adıyla kurban kesilmiş, zamanla bu uygulama terk edilmiştir. Bazı yörelerde ise halen sürdürülmektedir. Bu yörelere örnek verecek olursak Afyon'un bazı köylerinde ölümün vuku bulduğu ilk gün verilen yemeğe “eren yeri”, “kazma takırtısı”, kesilen kurbanı da “sin kurbanı” denilmektedir (Doğmuş, 2016, 23).

Antalya yöresi Karakoyunlu Yörüklerinde birisi vefat ettiği gün bir koyun kesilir. Buna “sin kurbanı” denilmektedir. Definden sonra cenazeye katılanlara kurban eti ile yapılan yemek verilir (Durmaz, 2018, 67). Burdur'un bazı köylerinde defin işlemi tamamlandıktan sonra kesilen kurbanı “sin kurbanı” denilir (Eröz, 1987, 282).

Çukurova bölgesi konar-göçer Türkmenlerinde bir süre öncesine kadar ölen kişinin yakınları cenazeyi defnedip kalabalık dağılmadan, hoca gitmeden “sin kurbanı” kesiyorlardı. Bu kurbanın etinden yapılan yemekleri kabir kazanlara, cenaze törenine gelenlere ikram ediyorlardı. Bazı kişiler sağlığında sin kurbanının kesilmesini vasiyet ederdi. Ölen kişi için üç yıl arife gününde kurban kesilmeye devam ediliyordu. Daha sonraları sin kurbanı ölümüne seviniliyormuş gibi algılanmış ve terk edilmeye başlanmıştır (Doğaner, 2013, 212, 218).

Denizli'de cenazenin defninden sonra üç gün süreyle verilen helvaya “ruh helvası” denir. Anadolu'nun diğer yörelerinde de ölünün hayrı olarak helva dağıtmak, yaygın bir gelenektir (Kalafat, 2009, 82). Bu uygulama İslam öncesi dönemde görülen ölünün ruhuna kansız kurban sunma inancının izlerini taşımaktadır.

Eskişehir, Seyitgazi ilçesine bağlı Alevi Üçsaray köyünde birisi öldüğünde, cenaze defnedilmeden önce “sin kurbanı” kesilmektedir (Tufantoz, 2008, 75).

Kütahya, Dumlupınar ilçesi Alevi Allıören köyünde cenazenin defin işlemi bittikten sonra köyde “sin kurbanı” kesilir. Kadınlar pilav ve helva yapıp, kurbanın etini ve ciğerini pişirirler. Kemiğini ise su ile yıkarlar. Bu yemekler öncelikle ölüyü defneden erkeklere ikram edilir, kalanı herkese dağıtılır (Şahin, 2008, 86).

Kütahya merkez Alevi Körs köyünde defin günü “sin kurbanı” kesilir. Ayrıca akşamüstü herkes cenaze evine yemek getirir (Durdu, 2010, 238). Son dönemlerde ölümün yedinci yılında da sin kurbanı adıyla kesilmektedir (Nargöz, 2015, 184). Kırşehir'de

cenazenin geçeceği eşiğin önünde ölenin ruhu için kurban kesilir. Cenaze, kurban kanının üzerinden geçirilir, böylece günahlarının azalacağına inanılır (Kalafat, 2009, 72).

Bu uygulamalardan anlaşıldığı üzere Erginer'in tasnifinin aksine ölüm vuku bulduğu gün cenaze kaldırılmadan veya defin işleminin ardından ve vasiyet üzerine de sin kurbanı kesilmektedir. Bu uygulamalar üçüncü veya yedinci yıl arife gününe kadar sürdürülmektedir. Ayrıca İslam öncesi dönemde görülen kurban kanı ve kemiklerinin kutsallığına dair inancın izleri de görülebilmektedir.⁴

1.2. Ölüm Yılı Dönümlerinde ve Arife Günlerinde Sin Kurbanı Kesilmesi

Afyon, Bolvadin'de daha önce ölmüş aile bireyleri için "sin kurbanı" adıyla bir kurban kesilir (Sönmez, 2018, 728). Afyon merkez Tınaztepe kasabasında ölen kişinin evlatları yedi sene boyunca ölüm yıldönümünde kurban keserler. Bu geleneğe "sin kurbanı" denir (Bisi - Yetişkin, 2009, 161). Sandıklı'ya bağlı Saltık ve Kırka köyünde yakını vasiyet etmiş olan aileler veya varlıklı olan aileler "sin kurbanı" kesmektedir. Bu köylerde sin kurbanı genellikle vasiyet üzerine kesilmektedir. Eğer bir kişi sağlığında vasiyet etmiş ise kurban kesilmek zorundadır. Bu kurban, bayram arifesinde veya ölüm yıldönümlerinde yedi yıl süreyle kesilmektedir. Altı sene boyunca kurbanın eti ev ahalisine yenmemekte, dağıtılmaktadır. Yedinci sene ise büyük bir davet verilerek mevlit okunmaktadır. Kesilen kurbanın etiyle yapılan yemekler ev ahalisi ve akrabalar dâhil olmak üzere tüm köy halkına ikram edilmektedir (Balaban, 2006, 72, 105-106).

Balıkesir merkez Manav köyü Kesirven'de halen devam eden uygulamaya göre birisi öldüğü zaman ilk kurban bayramının arife günü "sin kurbanı" kesilmektedir. Sin kurbanı ölen kişi için çocukları veya yakınları tarafından kesilmektedir (Erol, 2014, 338). Gaziantep'in bazı bölgelerinde arife günü ölen kişi adına kurban kesilir ve dağıtılır bu kurbanın adına "sin kurbanı" denir (Acar, 2020, 331).

Denizli'de arife günü "sin kurbanı" veya "ölü kurbanı" adıyla kurban kesilir (Kalafat, 2009, 73). Denizli, Kale-Davaz ilçesinde bir kişi öldükten sonra onun "sin kurbanı" kesilir. Sin kurbanı, bir kişinin öldükten sonraki ilk kurban bayramının arifesinde kesilen kurbandır. Bu kurban daha sonra adak gibi komşu ve akrabalara dağıtılır (Akçam vd., 2015, 31). Denizli ili, Çal ilçesine bağlı Mahmutgazi köyünde de, ölmüş birisi için kesilen "sin kurbanı" arife günü kesilmekte ve etinin tamamı fakirlere dağıtılmaktadır (Erginer, 1997, 151).

Isparta, Yenişarbademli ilçesinde kurban bayramından bir gün önce arife gününde ölen bir kişinin arkasından kesilen kurban "sin kurbanı" denir (Tuztaş, 2005, 272). Isparta, Sütçüler ilçesi, Çandır köyünde bir kişi kurbanını alıp arife günü ölürse, o hayvan bayram günü "sin kurbanı" adıyla kesilir. Bu uygulama yedi yıl devam eder (Ayhan, 2013, 118).

Kütahya, Çavdarhisar ilçesinde ölen birisi için "sin kurbanı" kesilmektedir. Sin kurbanı ölümden bir yıl sonra yani yıldönümünde kesilmektedir (Yılmaz, 2019, 113).

Manisa'da Kurban bayramı arifesinde "sin kurbanı" kesilmektedir. Bu kurban sağlığında kurban kesemeyen ölmüş yakınları için yedi sene boyunca kesilir. Kesilen kurbanın eti dul ve yetimlere, yoksullara dağıtılır. Bu kurbanın etini ölümlü yakınları yiyemezken, yetim veya öksüzleri varsa onlar yiyebilir (Akgül, 1987, 99).

4 İslam öncesi dönemde Türk inançlarında kurban kanı ve kemiğinin kutsallığı hakkında bk. İbn Fazlan, *Seyahatname*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1995, 40-41; Abdülkadir İnan, *Tarih ve Bugün Şamanizm*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986, 57-59).

Sin kurbanı Anadolu'nun birçok yöresinde "ölü kurbanı" adıyla da kesilmektedir. Mesela Muğla-Yatağan Kavak köyü ve çevresinde "ölü kurbanı" adıyla kesilmektedir. Bu uygulamada kurban, kişinin ölümünden sonra üç yıl boyunca Kurban bayramı arifesinde ölen kişinin adına kesilmektedir. Bu kurban ile ölünün günahlarının ve kabir azabının azalacağına inanılmaktadır (Eşmeli, 2006, 28). Ölü kurbanı Bursa, Keles ilçesinin bazı köylerinde de uygulanmaktadır (Dikmen, 2007, 115).

Bütün bu uygulamaları değerlendirmeye çalışırsak, Anadolu'nun farklı yörelerinde maddi durumu iyi olan veya ölünün sağlığında vasiyeti üzerine bazı aileler yedi yıl süresince kurban bayramı arifelerinde ya da ölüm yıldönümlerinde sin kurbanı kesmektedir. Sin kurbanı vasiyet edildi ise kesilmek zorundadır. Bu da giriş bölümünde açıklanan İslam'daki vasiyet edilmiş kurbana dair hükmün bir sonucu olsa gerektir. Ayrıca sin kurbanı, kurban kesme vazifesini sağken yerine getiremeyenler için yedi sene boyunca kesilmektedir. Bu tekrar İslam dininde olmayıp tamamen İslam öncesi inanca dayanmaktadır. Bir kişi kurbanını alıp arife günü ölürse, o hayvan bayram günü sin kurbanı adıyla kesilmektedir. Bu kurbanın eti altı yıl ev halkı tarafından yenmeden dışarıya dağıtılmakta, yedinci yıl kurban etiyle yapılmış yemekler akrabalar da dâhil olmak üzere herkese ikram edilmektedir. Bazı yerlerde ise yedi yıl boyunca ev halkı tarafından yenmeyerek dağıtılmakta, ölünün yetim veya öksüzleri varsa onlar yiyebilmektedir. Bu sınırlama İslam dinindeki ölenler için kesilen kurbanların muhtaçlara veya hayır kurumlarına bağışlanması ilkesinin bir sonucu olabilir. Çünkü tarihi kayıtlarda Gök Tanrı dininde ve Şamanist inanç sisteminde cenaze sahiplerinin kurban etini yemediklerine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Aksine atalara kurban sunulması başlığında değinildiği üzere törene katılanlar tarafından yenildiğine dair tarihi bilgiler mevcuttur.

1.3. Ev Temeli Atılırken Sin Kurbanı Kesilmesi

Antalya ilinin İbradı ilçesine bağlı bir belde olan Ormana'da yeni bir evin temeli kazılırken "sin kurbanı" adıyla koyun veya keçiden bir kurban kesilmektedir. Kurbanın kanı temele akıtılmaktadır. Evin hayırlı olması için hoca dua etmekte, yani evin temel duası yapılmaktadır. Böylelikle evin kazadan, beladan, nazardan, yangından ve depremden korunması amaçlanmaktadır. Kurban eti, işçilere ve komşulara dağıtılmaktadır (Davulcu, 2015, 81). Ormana beldesinde ev temeli atılırken kurban kesildiği bilgisi altı kaynak kişiden derlenmiştir. Ancak sadece bir kaynak kişi bu kurbana "sin" isminin verildiğini ifade etmiştir. Yayında bu hususa dair bir inceleme, sorgulama yapılmamıştır.

Bu bilginin doğru olduğu kabul edilirse, sin kurbanı ölmüş kişilerin ruhları için değil de farklı olarak ev temeli atılırken kesilmektedir. Eski Türk inancına göre sahip olunan maddi varlıkları koruyan bir iye (sahip) yani korucuyu ruh vardır. Ocak (ev) iyisi veya koruyucu ruhu, evi kötü ruhlardan korur ve ayrıca ailenin refah, sağlık içinde olmasını, kötü ruhların uğramamasını sağlar (Bayat, 2017, 238-239). Ev temeli atılırken sin kurbanı kesilmesi eski Türk inancındaki ev ruhuna kurban verilmesi yani yer-su inancı ile ilgili olmalıdır.⁵

5 Ev (od-ocak) iyisi hakkında geniş bilgi için bk. Yaşar Kalafat, "Akşehir Örneği ile Türk Kültürlü Halklarda Od/Ateş/Ocak İyesi", *I. Uluslararası Selçuklu'dan Günümüze Akşehir Kongresi ve Sanat Etkinlikleri 20-21 Kasım 2008*, ed. Yusuf Küçükdağ-Mustafa Çıpan, Konya: Konya Valiliği Yayınları, 2010, 121-139; Satı Kumartaşhoğlu, "Türk Kültüründe Ateş ve Ocak İyeleri", *Karadeniz Araştırmaları* 43, Güz 2014, 175-190.

Sin kurbanına dair bütün bu uygulamalardan anlaşıldığı üzere Anadolu'nun farklı yörelerinde, hem Sünni hem de Alevi Türk topluluklarında ölen kimseler için sin kurbanı adıyla ölüm günü ve ölüm sonrası farklı dönemlerde sin kurbanı kesilmektedir. Bu kurban bir kişi öldüğünde, bir yıl sonra, ölümün yıl dönümünde, kurban bayramında veya arifesinde ölmüş yakınları için üç veya çoğunlukla yedi sene boyunca kesilmektedir. Bu uygulamaların zamanı, tekrar ediliş şekli İslam öncesi dönemdeki ata kültü içindeki kurban uygulamaları ile benzerlik göstermektedir. Bir yörede ise ev temeli atılırken sin kurbanı kesildiğini görmekteyiz. Bu uygulama yine İslam öncesi yer-su inancı ile ilişkili olmalıdır. Bu kurban uygulamalarında ata ruhuna ve ev ruhuna kurban sunulmaktadır. İslam dininde tam olarak karşılığı olmayan sin kurbanının mezhep farklılığına rağmen ortak uygulanması İslam öncesi inançlarla ilgili olduğuna işaret etmektedir. İnancın kökenine ulaşabilmek için öncelikle kurbanın ismindeki "sin" kelimesinin etimolojisini ele almak gerekmektedir.

2. Sin Kelimesinin Etimolojisi

Kökü çok eskilere dayanan sin~sın kelimesi Eski Türkçe döneminden günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Eski Türkçe döneminde sin kelimesinin ilk kez Ötüken Uyurlarına ait, 748 yılında yazılmış Tariat (terh) yazıtında *sinläg* şeklinde geçtiği kabul edilmektedir. Bu kelime birçok dilci tarafından "mezarlık" olarak anlamlandırılmıştır (Üşenmez, 2014, 541). Ancak Erhan Aydın, bu kelimenin *sinlig* okunması gerektiğini, anlamının ise 'senli, sen varken' olduğunu ileri sürmüştür. Aydın, kelimenin *sin* şeklinde ilk kez Karı Çor Tegin yazıtında geçtiğini tespit etmiştir. Bu durumda kelimeye Çin'de Xi'an'da bir Uygur tegininin mezar taşı olarak 795 yılında yazılmış Karı Çor Tegin yazıtının 12. satırında *sin* şeklinde 'mezar, kabir' anlamında Türk runik harfli metinlerde ilk kez tanıklık edilmektedir (Aydın, 2013, 163-165). Eski Uygur Türkçesi sözlüğünde *sin* kelimesi 1-mezar, 2-vücut, uzuv; *sin* kelimesi 1-sen (zamir), 2-bir ölçü çeşidi; *sinlig* kelimesi ise vücuda ait olan, gövde ile ilgili anlamlarıyla kaydedilmiştir (Caferoğlu, 1968, 203-205).

Orta Türkçe döneminde Karahanlı, Harezmi ve Kıpçak Türkçesi eserlerinde kelime *sin*, *siŋ* ve *sin*, *siñ* şeklinde yer almaktadır. Bu köklerden türetilmiş birçok kelime bulunmaktadır. Karahanlı Türkçesinde *sin* 1-boy, pos, kılık, 2-mezar, 3-kırılmak, bozulmak, incinmek, yıkılmak anlamlarıdır. *Sin* ise 1-sen, 2-siñ: sinmek, sindirmek, hazmetmek, 3- siñ: çınlama, vızlama, yansıma sesi olarak anlamlandırılmıştır (Ünlü, 2012a, 830, 836-837; Üşenmez, 2006, 361, 364). Kâşgarlı Mahmut, kelimeyi ayrıntılı olarak ele almıştır: *sin* 1-uzunluk ve boy. *bodlug sinlig kişi*: uzun boylu insan. Bundan dolayı mezar *sin* diye adlandırılır; çünkü mezar boy uzunluğundadır. 2-mezar; 3-kırılmak. *Sin* kelimesini ise 1-sen (Kençek lehçesinde) anlamında açıklamaktadır. Kelimenin diğer bir yazılışı olan *siŋ* ise 1-kulak çınlaması, 2-sinek vızıltısı anlamındadır (Kaşgarlı Mahmud, 2014, 404, 493).

Harezmi Türkçesinde *sin* 1-mezar, 2-kırılmak, bozulmak, bozguna uğramak; *sin* 1-mezar, 2-sen, 3-sinmek anlamındadır (Ünlü, 2012b, 520, 524). Kıpçak Türkçesi sözlüğünde *sin* 1-yazılı mezar taşı, 2-şahıs, 3-heykel, put, 4-kırmak, kırılmak anlamındadır. *Sin* ise 1-sen, 2-mezar, mezar taşı 3-hazm olunmak, 4-sinmek, gizlenmek için yere yatmak, *sinci* boy, pos, endam anlamındadır (Toparlı vd., 2007, 235-237).

Çağatay Türkçesinde *sin* 1-boy, boy pos, 2-kırılmak, bozulmak; *sin* 1-mezar, kabir, 2-sen, 3-yaş, ömür anlamlarına gelmektedir (Ünlü, 2013, 983, 990-991).

Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde *sin* < *sinne* < *sinle* < *sinnik* kelimeleri “ölü gömülen yer, mezar; mezarlık” anlamında yaygın olarak kullanılmıştır. Bu metinlerde *sin*, kabir, mezar, ervaah vb. kelimeler 19. asır sonlarına kadar gelmiş, günümüz Anadolu ağızlarında ise ilençlerde (beddua, kargış) yaşamaktadır (Üşenmez, 2014, 544). 13-19. asırlar arasında Türkiye Türkçesiyle yazılmış eserlerden derlenen Tarama Sözlüğünde *sin* 1-mezar, 2-sen, *sinci* şekil, biçim, kıyafet; *sinici* hazmı kolay; *sinmek* gizlenmek; *sinle* mezarlık vb. birçok kelime yer almaktadır (Dilçin, 1983, 188).

Çağdaş Türk lehçelerinden Çuvaş Türkçesinde *s'in*, adam, insan (Paasonen, 1950, 142). Altay Türkçesinde *sin* 1-boy, gövde, 2-bitki için gövde, 3-dağ sırası, 4-uzunluk, 5-kırılmak, bozulmak, parçalanmak (Naskali-Duranlı, 1999, 153-154). Tuva Türkçesinde *sin* 1-boy, endam, 2-yamaç (Arıkoğlu-Kuular, 2003, 93). Teleüt Türkçesinde *sin* 1-bel kemiği, 2-boy, endam, 3-bitki gövdesi, 4-kırılmak; *süme* ölenin ruhu, *sür* hayalet, portre, suret (Sırkaşeva - Kuçigaşeva, 2000, 98, 103). Hakas Türkçesinde *sin* 1-gerçek, doğru, 2-boy, 3-uzunluk, 4-zirve, sıradağ, 5-kırılmak; *sin* 1-beden, 2-ölçü, 3-zaman, çağ, 4-sen, 5-sinmek, azalmak (Arıkoğlu, 2005, 425, 435). Saha (Yakut) Türkçesinde *siin* beden (Vasiliev, 1995, 30). Kırgız Türkçesinde *sin* 1-imtihan, 2-karakter, 3-vücut, 4-kırılmak; *sing* 1-sinmek, 2-hazmedilmek (Yudahin, 1998, 2/649, 655). Kazak Türkçesinde *sin* tenkit, sınama, *sinuv* kırılmak, *sinüv* sinmek (Kenesbayoğlu vd., 1984, 253, 256). Türkmen Türkçesinde *sin* 1-görme, gözden geçirme, 2-gözleme, gözetleme, 3-kırılmak, vurulmak, ölmek; *sin* 1-sindirmek, 2-bir şeyin içine sinmek, sızmak; *sina* beden, vücut; *sün* organizma anlamlarına gelmektedir (Ölmez, 1995, 575, 580, 592).

Türkçenin tarihi dönemlerinde *sin-sin* kelimesinin *sen*, insan, vücut, boy-dış görünüş, mezar, mezar taşı (heykel), *sinmek* ve *kırılmak* anlamlarında bir bütünlük ve devamlılık izlenebilmektedir.

Kelimenin etimolojisi (köken, alıntı) hususunda araştırmacılar fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Kelimenin kökeninin Çince “*ts'in*”⁶ sözünden geldiği tezini ilk ortaya atan Gabain'dir.⁷ Gabain'in hiçbir açıklama yapmadan kelimeyi Çince olarak göstermesi daha sonraları Batılı pek çok araştırmacı tarafından sorgulanmadan kabul görmüştür. Türk dilcilerinden Mağfired Kemal Yunusoğlu⁸ ve Talat Tekin de⁹ “*sin*” kelimesinin Çince olduğunu ileri sürmüştür. Kelimenin Çince olduğunu ileri sürenlerin hiçbirisi Çincenin dil tarihi içindeki gelişiminde kelimenin tarihi süreci hakkında herhangi bir belge ve görüş ortaya koyamamışlardır. Oysa “*sin~sin* ve *sinleg* kelimeleri Türk dili yadigarlarında ve edebi dilde 19. asra kadar devam etmiş ve bugün Anadolu ağızlarında varlığını halen sürdürmektedir (Üşenmez, 2014, 542).

6 “Kelime eski Çincede yazımıyla *ts'ım* ya da *ts'ım* şeklinde telaffuz edilmiştir. Fiil olarak ‘yatarak dinlenmek, uyumak; gizlenmek, pusuda beklemek; durmak, durdurmak’, ad olarak da ‘istirahatgâh, yatak odası; tapınağın arka kısmında bulunan ve ecdat kıyafetlerinin bulunduğu oda; mezar külliyesinde hükümdarın na'sının konulduğu oda; çirkin surat’ anlamlarına gelmektedir. Kelime günümüz Çincesinde ise yazımıyla *qin* telaffuz edilir ve fiil olarak ‘uyumak; durmak, durdurmak’, ad olarak da ‘uyuma odası; hükümdar mezarı’ anlamlarındadır”. Erhan Aydın-Erkin Ariz, “Xi’an Yazıtı Üzerinde Yeni Okuma ve Anlamlandırılmalar”, *Bilig* 71 (Eylül 2014), 73.

7 Bk. A. Von Gabain, *Eski Türkçenin Grameri*, çev. Mehmet Akalın (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003), 294.

8 Bk. Mağfired Kemal Yunusoğlu, *Uygurca-Çince İdikut Sözlüğü* (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2012), “*sin*”, 57, 170.

9 Bk. Talat Tekin, “Kuzey Moğolistan’da Yeni Bir Uygur Anıtı: Taryat (Terhin) Kitabesi”, *Belleten* 66/184 (1983), 815.

Kelimenin Çince'den alındığına ilk karşı çıkan yine Batılı bir Türkolog olan Gerhard Clauson olmuştur. Clauson, *si:n* kelimesinin Çince'de “atalara ait bir tapınağın arka oda” anlamına gelen *ts'in* kelimesi olabileceğinin öne sürüldüğünü, ancak Orta Çince'de bu kelimenin son harfinin -n değil -m olduğu için bunun mümkün olamayacağını vurgulayarak Gabain'in iddiasını çürütmüştür. Clauson, kelimeyi *si:n* şeklinde yazarak iki anlamda açıklamaktadır: 1-*Si:n*: Başlangıçta “insan vücudu”, dolayısıyla “boy, bos, dış görünüş” ve benzeri. Kuzeydoğu, güneydoğu, merkezi kuzey, (Kırgız), kuzeybatı (Karakalpak, Kazan Tatarcası, Nogay) Türk dil grubunda ikincil anlamlarda varlığını sürdürmektedir. Bu lehçelerin bazılarında özellikle bir mezar üzerindeki “heykel” için kullanılmaktadır. 2-*Si:n*: Mezar. Bu anlamda muhtemelen sadece Osmanlı Türkçesinde *sin* yazımı ile varlığını sürdürmüştür. Clauson, daha sonra aynı kökten gelen *sin* etmek, *sinileme*, *sinik*, *sinmek*; *sındı*, *sınık* gibi birçok Türkçe kelimeyi örnek cümleler ile açıklamıştır (Clauson, 1972, 832-834).

Türk etimologlarından Hasan Eren kelimeyi *sin* şeklinde yazarak “ölü gömülen yer, mezar” anlamını vermiştir. Kelimenin (*sin~sın*) kökeni hakkında Gabain, Rasanen, Baskakov ve Clauson'un görüşlerini nakletmiştir (Eren, 1999, 368). İsmet Zeki Eyuboğlu, *sin* şeklinde yazdığı kelimeyi iki anlamda vermektedir: *Sin* 1-Eski Türkçede *sing* Çince *ts'in/tes'in* (kuyu, çukur, ölü gömülen yer)den *sin*. *Sin* 2-Eski Türkçede *siŋ* Çince *ts'in*'den gelen *sin* (mezar) ile ses özdeşliği varsa da köken birliği yoktur (Eyuboğlu, 1991, 601).

Tuncer Gülensoy, *sin* kelimesini 1-kırılmak, 2-korkmak, 3-içine kapanmak, sığmak anlamlarında örnek kelimeler ile vermektedir. *Sin* kelimesini ise 1-*sen*, 2-ölü gömülen yer, mezar, 3-gizlenmek, saklanmak olarak açıklar. Bu iki kelimedenden türetilmiş birçok örnek kelime verir (*sin-sinne-sinle, sinlik*). Kelimenin kökeni hakkında Çince *ts'in*'den geldiğini iddia edenler ve bu teze karşı çıkanları tanıtır. Daha sonra kendi değerlendirmesi olarak *sin-sin* kelimesinin Çince'den alıntı olamayacağını ileri sürer. Bu görüşünü iki delile dayandırır. Birincisi Anadolu ağızlarındaki isim ve fiil köklerinde yaşayan birçok örnek kelimedir. Haklı olarak bu örneklerden kaçının Çince'de var olduğunu sorar. İkinci delili ise Türklerdeki ölü gömme (*kurgan*) geleneğindeki gizleme, saklama özelliğidir (Gülensoy, 2007, 2/768, 782-783).

Sin kelimesinin kökeni, türemesi ve anlamlarına dair etimolojik izah bilimsel dayanaklar ile Clauson ve Gülensoy tarafından yapılmıştır. Clauson'un, kelimenin başlangıçta insan vücudu ve bundan hareketle daha sonra mezar anlamını almasına, bazı lehçelerde mezar üzerindeki heykel için kullanılmasına, Anadolu Türkçesinde de *sin*'den *sin'e* dönüşmesine dair tespitleri önemlidir. Burada kelimenin başlangıçta insan vücudu anlamına gelmesi dikkat çekicidir. Aynı şekilde Tuncer Gülensoy'un kelimenin kökenine dair getirdiği deliller ve gizlenme, saklanma anlamına dair tespitleri de önemlidir. Ancak Gülensoy'un Türk ölü gömme âdetlerinde yakaladığı gizlenme, saklanma özelliği sadece kurganlara ait bir özelliktir. Çünkü kurganlar önemli kişilerin mezar yerinin bilinmemesi için yapılmıştır. Çalışmanın ilerleyen başlıklarında da görüleceği üzere eski Türk inancına göre gizlenen, saklanan veya *sinen* ölünün ruhudur. İnanca göre ölünün *sün-süne* veya *sür* adı verilen ruhu, ölüye sunulan kurbanların veya yemeklerin verildiği belli zaman dönümlerinde yapılan törenlerde *sin* taşına (mezar taşı, heykel) *sinerek* törene katılmaktadır.

3. Eski Türk İnançında Mezar ve Mezar Taşı (Sin Taşı)

Türklerde bedenın çeşitli unsurlarında bulunduğuna inanılan ruhlar, bu unsurların değerleriyle yakından ilgilidir. İskelet, öldükten sonraki yeniden doğuşun ve insanının yeryüzündeki sürekliliğinin teminatı olduğundan, iskeletin ruhu olduğu inancı güçlüdür. Bireyin dünyadaki varoluşunun sürekliliği, iskeleti barındıran mezar aracılığıyla sağlandığından, iskelet çok önemli bir değere sahip olur. Ayrıca mezar taşına yüzün çizilmesi, ölümlle giden ruhun bir kısmının bu dünyada varlığını sürdürdüğüne ilişkin inancı destekler (Bıçak, 2004, 154-155).

Mezar, ölen kişinin sembolü olarak hem bedeni hem de ruhu temsil eder. Ölen kişi ile mezar vasıtasıyla iletişim kurulur. Mezar taşı, ölen kişiyi temsil eden en önemli unsurlardan biridir. Kişinin bu dünyadaki varoluşunun sürekliliğini temsil eder. Kişinin adını taşıması ve insan biçiminde yontulması sebebiyle güçlü bir simgedir. Mezar taşının insan sureti şeklinde yapılmasının sebebi kişinin bu dünyadaki varlığını sürdürmesini sağlamaktır. Taş heykeller, genellikle üst seviyedeki kişiler için dikilmiştir (Bıçak, 2004, 163).

Mezar üzerindeki heykellerin bazıları ölen kişinin hayatında öldürdüğü düşmanları temsilen dikilen ve balbal denilen heykellerdir. Diğerleri ise bizzat ölen kişinin suretinde yontulan heykellerdir. Bu heykellere “ölünün sureti” anlamına gelen sin taşı deniliyordu (Barthold, 1947).

Eski Türklerde taş heykel dikme geleneğinin görüldüğü tarih aralığı 6-13. asır olarak belirlenmiştir. Taş heykeller Sibiryaya ve Altaylar gibi en eski devirlerden itibaren Türklerle yurt olmuş coğrafi sahaların yanı sıra sonraki dönemde göçler ile Deşt-i Kıpçak'ta da varlıklarını devam ettirmişlerdir. Türklerde erken dönemlerden itibaren görülen ölü suretinde heykel yapma geleneği 13. asırda sona ermiştir. Bunun Moğol İstilasına veya İslâm'ın giderek artan nüfuzu sonucunda gerçekleştiği yönünde farklı görüşler mevcuttur (Şahin, 2018, 420).

Türkistan'da başlayan heykel şeklinde mezar taşı yapma geleneği Türk göçleriyle Anadolu'ya da gelmiştir. Mesela Ardahan ve Kars çevresinde soyut heykel biçimli mezar taşları yaygın olarak görülmektedir. Bunlar eski Türk mezar taşı geleneğinin İslami motiflere büründürülmüş örnekleridir. Bu mezar taşlarında yüz ve vücut uzuvları soyutlanmış, gelenek yeni dine uyarlanarak devam ettirilmiştir (Aktemur, 2017, 261, 263).

Heykellerin dikiliş amacına dair fikir veren ayrıntılardan biri, taş heykellerin yüz tasvirlerinde görülen farklılıklardır. Heykelin yaşlı ya da genç birine ait olup olmadığı anlaşılabilir. Bu belirgin tasvirler ölen kişiye benzeme zorunluluğunu göstermektedir. Dolayısıyla atalar kültü ile heykeller arasında doğrudan bir ilişkinin varlığı söz konusudur (Şahin, 2018, 421).

İnsan suretindeki taş heykellerin yapılış amaçları ile ilgili olarak farklı görüşler ileri sürülmüştür. Rus arkeolog Leonid Kızlasov, bu heykellerin bizzat ölen kişiyi temsil ettiğini heykellerdeki bazı metinler ile ortaya koymuştur. Bu konuda örnek olarak gösterdiği heykellerden birinde yer alan “*ben Karahan'daki Ezgeneyim. Yirmi altı yaşındaydım. Türgiş devlet sınırında öldüm*” ifadesi heykelin ölüye ait olduğunu göstermektedir. Ayrıca Türk mezar heykellerinde elde tutulan kap ile ilgili birçok yorum yapılmıştır. Bu heykellerde ölü elinde bir kadeh tutarak tasvir edilmiştir. Bu tasvirin, ölünün ruhunun kendi anma törenine katıldığına dair inanç ile ilgili olduğu

ileri sürülmüştür. Diğer bir görüş ise öbür dünyaya sunulan kurbanın bir göstergesi olabileceğidir (Kızlasov, 1964, 29-30 akt. Şahin, 2017, 144-145).

4. Eski Türklerde Ata Ruhlarına Kurban Sunulması

Türk kültüründe ölüm halinde bir hayvanın kurban edilmesi ve cenaze törenine katılanlara bu kurbandan yapılan yemeklerin ikram edilmesi çok eski bir gelenektir. Anadolu'nun birçok yöresinde bu gelenek halen sürdürülmektedir. Bu geleneğin yapılış sebebine dair açıklamalar günümüz din anlayışı içinde izah edilmektedir. Tarihi kayıtlardaki bilgiler ölenin ardından kurban edilen hayvanların cennete götüren binitler olarak algılandığını göstermektedir. Eski Türklerdeki binit fonksiyonu gören kurban ile cenaze törenine katılanlara kesilen kurbanların birbirlerinden ayrı düşünülmesi gerektiği de ileri sürülmüştür (Şahin, 2006, 69).

Tarihi kayıtlarda eski Türklerin ölen ataların ruhu için kanlı ve kansız kurban sunduklarına dair pek çok bilgi bulunmaktadır. Örneğin Tabgaçlar "iökük" denen törenlerde kurban sunulan yerin çevresine dizdikleri kırk dokuz ağaç heykele kadın kamların davulları eşliğinde içki sunuyorlardı (Erginer, 1997, 118). Gök Türkler, mezar üzerine inşa edilen binanın duvarlarına ölenin resmini, katıldığı savaşları resmetmişlerdir. Mezar üzerine balbal dikip, at ve koyun kurban ettikten sonra bunların başlarını sırk üzerinde asıyorlardı (İnan, 1986, 177-178).

Oğuzların 9. asırdaki defin töreninin de benzer özellikler taşıdığı Fadlan'ın verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. Definden sonra ölünün kendi hayvanlarından bir miktarını (bir-iki yüz) kurban ediyorlardı. Bunların etlerini yiyerek baş, ayak, deri ve kuyruklarını sırkalar ile kabrin üstüne asıyorlardı. Bu kurbanlar «ölünün Cennet'e giderken bineceği hayvanlardır» diyorlardı. Eğer kurban vermeyi geciktirirlerse aralarındaki büyüklerinden bir ihtiyar gördüğü bir rüya vasıtasıyla onları kurban kesmeye teşvik ediyordu.¹⁰

13. asırda seyyah Rubruk'un verdiği bilgiye göre yüzeysel olarak Hıristiyanlaşmış Kıpçak/Kumanlar mezarın üstüne bir höyük yapıp ölü için doğuya bakan ve elinde, göbeğinin hizasında bir kadeh tutan heykel dikiyorlardı. Aristokrat bir kişinin mezarı üzerinde dört yönde kurban edilmiş on altı atın sırkalara asılmış derisi vardı. Mezarın yanında kımız ve et bulunuyordu (Ruysbroeckli Willem, 2010, 108). Bu bilgilerden hareketle Eski Türklerde ölüm sonrası kesilen kurbanları; binit kurbanı, cenaze törenine katılanlara ikram edilen kurban ve suret heykeline (sin taşı) sinerek ölüyü anma törenlerine katıldığına inanılan ruha hediye edilen kurban olarak ayırmak mümkün olabilir.

Donetsk şehrinde 1975'de Kıpçak/Kuman heykellerinin bulunduğu iki kurgan ortaya çıkarılmıştır. Kurganın ortasında iki tane büyük taş heykel bulunmuştur. Kurganda at ve koyun kemiklerine rastlanmıştır. Özü (Dinyeper) nehri çevresinde kazılan Kıpçak/Kuman kurganlarındaki heykeller duvarlar ile kurgandan ayrı

10 "Oğuzlar, bazen hayvanları kurban etmeyi bir-iki gün geciktirirlerse aralarındaki büyüklerden bir ihtiyar, gördüğü rüya ile onları kurbanları çabuk kesmeye teşvik ediyordu. «Ölüyü rüyamda gördüm. Bana 'Görüyorsun, arkadaşlarım beni geçtiler. Onları takip etmekten ayaklarının altı yara oldu. Onlara yetişemiyorum. İşte, tek başıma kaldım' dedi» der. Bunun üzerine ölünün hayvanlarına varıp bir miktarını öldürürler ve kabrinin yanına asarlar. Bir veya iki gün geçtikten sonra ihtiyar tekrar onlara gelir. «Falamı (ölüyü) rüyamda gördüm. Bana 'Aileme ve arkadaşlarıma haber ver. Beni geçenlere yetiştim. Yorgunluğum geçti' dedi» der". İbn Fazlan, *Seyahatname*, 40-41.

tutulmuştur. Buradaki taş ve ahşap heykeller aynı tarzda yapılmıştır. Ancak ahşaptan yapılan heykeller her zaman höyüğün içine gömülmüş iken, taş heykeller en tepede yer almıştır. Bazı yorumlara göre hem ahşap hem de taş heykeller ölen kişiye mezarında eşlik etmek için yapılmıştır (Şahin, 2017, 149-151).

18. asırda Altay Türklerinde mezar üzerindeki heykellere dinî saygı gösterildiği, bunlara kurban kesildiğine dair tarihi kayıtlar mevcuttur (İnan, 1986, 80). Günümüzden bir örnek verecek olursak Batı Trakya Türklerinde Kurban bayramının arife günü “Taş kurbanı” veya “Arife kurbanı” adıyla ölüye kurban kesilmektedir. Mezar taşı, Kurban bayramına yakın bir zamanda dikilmektedir (Moumin, 2009, 91).

Kurganlardaki heykel-kurban ilişkisi hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Rus Türkolog Grigori Gurkin, heykel-kurban ilişkisini eski Türklerdeki ruh-ölüm inancı ile açıklamıştır:

“Bu heykeller ölenlerin ruhu için geçici sığınaklardır. Ancak dinî inanca göre kişinin tek bir ruhu yoktur. Nefes ruh ölümden sonra rüzgâra dönüşür, gölge ruh ruhlar dünyasına gider, kader ruh ise bir nesneye dönüşüp somutlaşarak kendi soyunun koruyucusu olur. Bu durumda höyüğün içindeki ahşap heykeller Kuman/Kıpçakların ölen koruyucu atalarının suretleridir. Tepedeki taş heykeller ise gölge ruh ile bağlantılıdır. Anma töreninin hemen ardından ruhun bu dünyayı tamamen terk etmesi ve ruhlar diyarına gitmesi sebebiyle ruhun bulunduğu heykel de gömülmüştür. Dolayısıyla her insanın farklı ruhları olduğu düşüncesinden hareketle bir insana tek bir heykel değil de birkaç heykel adanmış olması muhtemeldir” (Gurkin, 1989, akt. Şahin, 2017, 150-151).

Bu görüşü eski Türklerdeki ruh inancıyla değerlendirmeye çalışırsak rüzgâra dönüşen nefes ruh *tin* ruhudur. Ruhlar dünyasına giden gölge ruh *sün-süne-sür* ruhudur. Bir nesneye dönüşüp somutlaşarak kendi soyunun koruyucusu olan kader ruh ise *kut* ruhudur. Kurganın içindeki ölmüş koruyucu ata suretleri olan ahşap heykeller kader ruh *kut*’un dönüştüğü nesnelere. Tepedeki taş heykeller ise gölge ruh yani *sün-süne-sür* ile bağlantılıdır. Ruh anma töreninden sonra bu dünyayı tamamen terk ederek ruhlar diyarına gitmektedir. Ruhun sindiği heykel de kurganın içine gömülmektedir. Heykel ve sunulan kurban ilişkisinin anlaşılabilmesi için son olarak eski Türklerdeki ruh ve ölüm inancına değinmemiz gerekmektedir.

5. Eski Türklerde Ruh ve Ölüm İnancı

J.P. Roux, eski Türk inancına göre insan bedeninde bulunan ruh türlerini on maddede tasnif etmektedir. Konumuzla ilgili olanları ise şunlardır: 1-Ruh-yaşamsal güç, uzun yaşam desteği, Tanrı’dan gelir (*kut*); 2-Sürekli hareket halinde olan nefes-ruh. (*tin*); 3-Yüz-ruh, görünüm, gölge (*sün, süne, sür*); 4-Kişilik ruh (öz) beden içinde dolaşır onu tamamen kaplamaktadır (Roux, 1999, 144-145).

Eski Türklerde ruh kavramı çoğunlukla *tın* (nefes) kelimesi ile ifade edilmiştir. Bozkır bölgesi Türklerinin ruh ve ölüm konusundaki eski inanç ve kavramlarına dair ayrıntılı bilgilere maalesef sahip değiliz. Ancak 19. ve 20. asırda Sibiryâ bölgesindeki Şamanist inanca sahip Türk halkları arasında seyahatler yapan Radloff ve Anohin gibi Rus araştırmacılar ruh ve ölüm inancına dair zengin bilgiler toplamışlardır:

“Yakutlar, ruh-can mefhumunu *tın*, *kut* ve *sür* kelimeleriyle ifade ederler. ‘*Tın*’ vücuttan ayrılırsa ölüm vukua gelir. Fakat ‘*kut*’ ayrılırsa ölüm olmaz. *Sür*, insan enerji, irade ve genellikle ruhi hallerini meydana getiren unsurdur. İnsan uyurken *sür*’ü vücuttan çıkıp

her tarafta dolaşabilir. Altaylılar, ruh-can mefhumunu tın, süne ve kut kelimeleriyle ifade ederler. Tın bütün canlılarda vardır. Süne ise ancak insanlarda bulunur. Kut ise canlı cansız her şeyde bulunur. Altaylıların inançlarına göre tın, süne ve kut'dan başka insanın 'yula' denilen bir eşi de vardır. İnsan uyurken yulası her yerde dolaşabilir. Ölülerin başıboş dolaşan ruhlarına Yakutlar 'üör', Altaylılar 'üzüt' derler" (Radloff, 2008, 372-373).

"Teleütlerin inanışlarına göre insan ruhu yedi özelliğe sahiptir: Kut, yula, tın, üzüt, süne, sür ve yel-salkın. 'Sür', bir nesnenin suretidir. 'Üzüt', sadece bir kişiye özgü olan ölüm sonrası var oluştur. Kişinin ölümünden sonra 'üzüt'ü mezarlıkta kırk güne kadar yaşar. Bazen eve gelir ve varlığını evdekilere hissettirir. 'Süne', insanın ruhudur ve ölüm esnasında bedenden ayrılır. Gömülene kadar ölen kişinin evinde kalır. Süne'nin varlığı sayesinde ceset, kendi etrafında olup bitenleri duymaya ve anlamaya devam eder" (Anohin, 2017, 19).

Bu ruh tasavvurları canlılarda, insanlarda bulunan ruhlar, insanın eşi olan ruhlar ve ölülerin ruhları olarak üç grupta toplanabilir. *Kut*, Tanrının verdiği yaşama gücüdür. *Tın*, ruh ve can anlamına gelmektedir. *Sün*, Doğu Türkçesinde ruh, ölülerin bedenlerinden ayrılan ruh, çevrede dolaşan ruh anlamında kullanılmıştır. *Sür/sur*, Kırgızca'da ruh ya da can anlamına sahiptir. Ayrıca sür kelimesi, görünüm, anlam, güzellik, onur, hayvan ve insanların hayat gücü, hayal, hayalet, put, kutsal resim, resim anlamlarına da gelir. Ayrıca *öz*, Eski Türkçede, ruhun karşılığı olarak sık kullanılmıştır. (Bıçak, 2015, 1/1120-1121).

Bedende bulunduğu inanılan bu ruhlardan sün-süne-sür ruhu sin kavramı açısından dikkat çekmektedir. Ölülerin bedenlerinden ayrılan, çevrede dolaşan ruh, heykel, mezar taşı, resim, görünüm, gölge ruh anlamına gelen bu kavramlar köken ve anlam itibarıyla sin kelimesiyle ilişkili gözükmektedir. İnsan vücudunda bulunduğu inanılan sün-süne-sür ruhu ile etimolojisi verilen sın-sin (sing) kelimeleri arasındaki ilişki, ses, anlam değişimleri elbette dil uzmanlarının konusudur.

Türklerde ruh ve ölüm inancı, ata kültü inancıyla sıkı bir ilişki içindedir. Türklerde de ruhun ölümsüzlüğüne inanılmaktadır. İnsan öldükten sonra tın/canı bedeninden çıkıp bir ruh olarak varlığını sürdürmektedir. İyi ve kötü ruhların varlığına inanan Türklere göre ata ruhları ölmekte ve ölümlerinden sonra da iyilik, koruyuculuk veya kötülük yapabilmektedir. Ata kültü özellikle babaeril aile yapısına sahip toplumlarda görülmektedir. Türklere göre ata ruhları, bu dünya ile ilişkilerini kesmemektedir. Türk halk inançlarına göre ruh eskisi gibi yemek istemekte ve yemek verilmezse yakınlarına kötülük getirmektedir. Bu inançtan dolayı ölenlerin ruhu için özel kurbanlar kesilip halka yemek verme geleneği doğmuştur. Türklerde ölmüş atalara saygı, tazim ve bağlılık ilkesi çerçevesinde ölen atalar için dua etmek, hayır-hasenatta bulunmak ve kurban sunmak geçmişten günümüze devam eden inanışlardandır (Küçük, 2015, 202; Aça, 1999, 24).

Diğer bir husus ise ruhun ölümden hemen sonra bedenden ve bu dünyadan ayrılmadığına dair inançtır. Bu inanca göre belirli dönemlerin geçmesinden sonra ancak ruh bedenden ayrılıp öbür âlemdeki hayatına başlamaktadır (Aça, 1999, 25-26). Eski Türklerde ölümle ilgili anlayış ve uygulamalarda ölünün öteki dünyaya geçişini kolaylaştırmak, orada mutlu olmasını sağlamak, geri dönüşünü, yakınlarına kötülük yapmasını engellemek gibi çeşitli nedenler esastır (Küçük, 2015, 202-203). Mesela Kırgız ve Kazaklarda ölümün birinci yılında mevtanın atının kurban edildiği aş toyu düzenlenmektedir. Ancak ölümün üçüncü, beşinci, yedinci, dokuzuncu, otuzuncu ve kırkıncı yıllarından sonra da aş toyu verilmektedir (Aça, 1999, 31).

Yoğ törenlerinde aş verme geleneği en eski devirlerden bu yana bütün Türk halklarında devam ettirilmiştir. Abdülkadir İnan, bu törenin tarihi süreç içinde gelişme kaydettiğini belirtmektedir. Bu gelişmeye göre aş verme geleneğinin en eski şekli bazı Altay halklarında olduğu gibi doğrudan ölünün kendisine yemek vermek şeklinde başlamıştır. Daha sonra Abdülkadir İnan kitabında ateş vasıtasıyla değil de ateş tanrısı¹¹ vasıtasıyla ölenin ruhuna yiyecek göndermek, kurban sunmak şeklini almıştır. En son olarak ölenin ruhunun da katıldığına inanılan ziyafetler vererek kurban kesmek şekline dönüşmüştür (İnan, 1986, 192-193).

Sonuç

Anadolu'nun farklı yörelerinde, hem Sünni hem de Alevi Türk topluluklarında ölen kimseler için sin kurbanı adıyla ölüm günü ve ölüm sonrası farklı dönemlerde kurban kesilmektedir. İslam dininde karşılığı olmayan bu kurbanın, mezhep farklılığına rağmen Anadolu'daki ortak uygulaması İslam öncesi inançlarla ilgili olduğunu göstermektedir. Bu kurban bir kişi öldüğünde, ölüm yıl dönümünde veya kurban bayramlarının arifesinde kesilmektedir. Bir yörede ise ev temeli atılırken sin kurbanı kesildiği bilgisi tek bir kaynak kişiden tespit edilmiştir.

Sin kelimesi başlangıçta suret, insan vücudu ve bundan hareketle daha sonra mezar anlamını almış, bazı lehçelerde mezar üzerindeki heykel için kullanılmış, Anadolu Türkçesinde de sin'den sin'e dönüşmüştür. İslam öncesi inanca göre bedende bulunan *sün-süne-sür* ruhu sin kavramı açısından dikkat çekmektedir. Ölülerin bedenlerinden ayrılan, çevrede dolaşan ruh, heykel, mezar taşı, resim, görünüm, gölge ruh anlamına gelen bu kavramlar köken ve anlam itibarıyla sin kelimesiyle ilişkili gözükmektedir. Sin kelimesinin ilk başta insan vücudunda bulunduğuna inanılan ruhlardan birisi için kullanılmış olması veya bu anlamda kullanılan bir kelimenin sin'e dönüşmüş olması muhtemeldir.

Türklerde ruh ve ölüm anlayışı, atalar kültü inancıyla sıkı bir ilişki içindedir. Türklerde ölmüş atalara saygı, tazim ve bağlılık ilkesi çerçevesinde ölen atalar için kurban sunmak geçmişten günümüze devam eden inanışlardır. Mezarlara dikilen heykellere veya insan sureti şeklinde yapılan mezar taşlarına sin, sin taşı ismi verilmektedir. Eski Türk inancına göre insanda birden çok ruh bulunmaktadır. Ölülerin ruhunun geçici sığınakları bu heykellerdir. Mezarların üstüne dikilen taş heykeller gölge ruh yani sün-süne-sür ile bağlantılıdır. Anma töreninde ruh bu heykele sinmektedir. Ruh anma töreninden sonra bu dünyayı terk ederek ruhlar diyarına gitmektedir.

Yoğ törenlerinde aş-kurban verme geleneği en eski devirlerden bu yana bütün Türk halklarında devam ettirilmiştir. Türklerde ölüm sonrası kesilen kurbanları; binit kurbanı, yoğ aş kurbanı ve ölünün suretindeki heykele (sin taşı) sinerek anma törenlerine katıldığına inanılan ruha (sin, süne, sür) hediye edilen sin kurbanı olarak tasnif edebiliriz. Başlangıçta ölünün ruhuna yemek verme şeklinde başlayan inanç daha sonraları ölünün ruhunun mezar taşına sinerek katıldığına inanılan ziyafetler düzenlenmesi, kurban verilmesi şekline dönüşmüştür. Bu sebeple dikilen mezar taşı

11 Eski Türklerde ateş tanrısal kaynaklı ve kutsaldır. Ancak kadim Türk inançlarına göre ateş bir tanrı değildir. Tanrı'nın izni, bilgisi ve kudretiyle yaratılmış, insana öğretilmiş, ruh sahibi canlı bir varlıktır. Ateş tanrısı ifadesi hatalı olup doğrusunun ateş ruhu olması gerekir. Konuyla ilgili olarak Bk. Bahriye Güray Gülyüz, "İslam Öncesi Türk Kültüründe Ateş ve Ateşe Hükmedenler (Maddi Kültür İzleri Işığında)", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9/17, (Ocak 2019), 201-223.

veya heykele sin taşı ve verilen kurbanı da sin kurbanı ismi verilmiş olmalıdır. Ancak sin kurbanı kavramı mevcut bilgilere göre sadece Anadolu’da tespit edilebilmektedir. Türkçede sin kelimesi tarihi süreç içinde insan, suret, beden ve bundan hareketle mezar anlamlarında kullanılmıştır. Eski Anadolu Türkçesinde mezar anlamında muhafaza edildiği için bu kurban uygulaması sin (mezar, kabir, ölü) kurbanı anlamı kazanmış olmalıdır. Nitekim Anadolu’nun farklı yörelerinde aynı tür kurban için ölü, kabir, mezar veya taş kurbanı ismi de verilmektedir. Türk göçleriyle bu kelime Anadolu’ya taşınmış ve ruh-beden-mezar bağlantısı içinde anlam değişikliğine uğrayarak muhafaza edilmiş olmalıdır. Günümüzde Türkistan Türklerinde ölümler için kurban kesme geleneği aynı şekilde mevcut olmasına rağmen sin veya sin kurbanı kavramına tesadüf edilememektedir.

İslam öncesi Türk inançlarının devamı olan pek çok uygulamada olduğu gibi ölüm sonrası anma törenleri de İslam dini içinde eritilerek farklı bir amaçla yeniden kültürel dokuya dâhil edilmiştir. Çünkü bu uygulama İslam dininin temel ilkeleriyle çatışmamaktadır. İslam dininde ölen kişi için belli şartlarda kurban kesilmesine izin vermesinden dolayı; İslam öncesi dönemde Türkler arasında zaten mevcut olan ölenin ruhuna kurban sunma geleneği, Anadolu’da sin (mezar) kurbanı veya başka isimler altında İslami motifler kazanarak devam etmektedir.

Kaynaklar/References

- Acar, Hakan. *Kültürel ve Sosyal Bağlamında Törenler “Burdur Örneği”*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Aça, Mehmet. “Kazak ve Kırgız Türklerinde Defin Sonrası Bazı Uygulamalar ve Aş Verme (Aş Toyu)”. *Milli Folklor* 43 (Güz 1999), 24-33.
- Akçam, Harun vd. “Geleneksel Halk İnanç ve Uygulamaları Açısından Denizli Kale-Davaz Örneği”. *Eurasian Academy of Sciences Social Sciences Journal* 4 (2015), 24-35. <https://doi.org/10.17740/eas.soc.2015-V4-02>
- Akgül, Hüseyin. *Manisa Folkloru*. Manisa: Manisa Turizm Derneği Yayını, 1987.
- Aktemur, Ali Murat. “Pasof Çevresindeki Mezarlıklar ve Mezar Taşları”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 64 (Winter III 2017), 237-268. <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS7409>
- Anohin, Andrey Viktoroviç. “Teleütlerin Tasavvuruna Göre Ruh ve Özellikleri (The Soul and Its Characteristics According To Teleuts Belief)”. çev. Atilla Bağcı. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 44 (Güz 2017), 19-34. <https://doi.org/10.24155/tdk.2017.30>
- Arıkoğlu, Ekrem. *Örnekli Hakaşça-Türkçe Sözlük*. Ankara: Akçağ Yayınevi, 2005.
- Ankoğlu, Ekrem - Kuular, Klara. *Tıva Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003.
- Aydın, Erhan. “Tariat ve Xi’an (Karı Çor Tegin) Yazıtları Işığında sin ‘mezar’ Sözcüğü Üzerine”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* 61/2 (Ekim 2013), 161-166.
- Aydın, Erhan - Ariz, Erkin. “Xi’an Yazıtı Üzerinde Yeni Okuma ve Anlamlandırmalar”. *Bilig* 71 (Eylül 2014), 65-79.
- Ayhan, Cem. *Çandır Köyü Monografisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Balaban, Tuğrul. *Sandıklı Halk İnanışları ve Uygulamaları*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Bardakoğlu, Ali. “İslam’da Kurban”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/436-440. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Barthold, W. "Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimi Meselesine Dair". çev. Abdülkadir İnan. *Bellefen XI/43* (Temmuz 1947), 515-539.
- Bayat, Fuzulî. *Kadim Türklerin Mitolojik Hikâyeleri*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2017.
- Bıçak, Ayhan. "Türk Düşüncesi: İslam Öncesi Türk Evren Tasavvuru". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Ali Osman Kurt. 1/1109-1144. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Bıçak, Ayhan. "Türklerde Evren Tasavvuru ve Ölüm Anlayışı". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi 6* (Ekim 2004), 149-172.
- Bisi, Halil İlker - Yetişkin, Mehmet. "Gelenek Görenek ve Yöresel Ağız". *Tınaztepe*. ed. Muzaffer Uyan. 140-204. Ankara: Tınaztepe Belediyesi Yayını, 2009.
- Caferoğlu, Ahmet. *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1968.
- Clauson, Sir Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Çetin, Özer. *Kurban ile İlgili İnanç ve Tutumlar*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Davulcu, Mahmut. "Ormana Yöresi Geleneksel Konut Mimarisi ve Yapıcılık Geleneği". *Kalemîşi - Türk Sanatları Dergisi 3/5* (Bahar 2015), 47-96. <https://doi.org/10.7816/kalemisi-03-05-03>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu. "Ölü kurbanı diye bir kurban çeşidi var mıdır?". Erişim 26 Nisan 2022. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/681/olu-kurbani-diye-bir-kurban-cesidi-var-midir-?enc=QisAbR4bAkZg1HIImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>
- Dikmen, Alaattin. *Bursa İnanç Coğrafyası (Bazı İlçeler Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Dilçin, Cem. *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.
- Doğaner, Ali. *Çukurova Bölgesi Konargöçerlerinde Halk Kültürü ve Halk Edebiyatı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Doğmuş, Neslihan. *Türklerde Ölü Aşısı*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Durdu, Bircan Kalaycı. "Kütahya'da Ölümle İlgili Bazı Gelenek ve İnanışlar". *Kütahya Halk Kültürü Araştırmaları*. 210-256. Kütahya: Kütahya Valiliği Yayınları, 2010.
- Durmaz, Ramazan. *Antalya İli Örneğinde Karakoyunlu Yörük Ağızı: Ses Bilgisi, Şekil Bilgisi, Söz Varlığı ve Karakoyunlu Yörük Etnografyası*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Eren, Hasan. *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara: Bizim Büro Basım Evi, 1999.
- Erginer, Gürbüz. *Kurban*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Erol, Kübra İrkil. *Balıkesir Merkez İlçe Manav Köyleri Halk Edebiyatı ve Folklor Derlemeleri*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Eröz, Mehmet. *Atatürk Milliyetçilik Doğu Anadolu*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1987.
- Eşmeli, İsmet. *Muğla-Yatağan ve Çevresi Halk İnanışları ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991.
- Gabain, A. Von. *Eski Türkçenin Grameri*. çev. Mehmet Akalın. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003.

- Gurkin, S. V. K. Voprosu O Sematike Polovetskih Svyatiliş, İstoriko-Arheologičeskie Issledovaniya V. r. Azove İ Na Nijnem Donu V 1988 Godu (Tezisi Dokladov K Seminaru) r. Azov 1989. Erişim 10 Aralık 2016. http://annales.info/life/iaiaand89-htm#_Toc132380708
- Güç, Ahmet. "Kurban". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/433-435. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Gülensoy, Tuncer. *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Gülyüz, Bahriye Güray. "İslam Öncesi Türk Kültüründe Ateş ve Ateşe Hükmedenler (Maddi Kültür İzleri Işığında)". *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9/17, (Ocak 2019), 201-223. <https://doi.org/10.33207/trkede.517405>
- İbn Fazlan. *Seyahatname*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1995.
- İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998.
- Kalafat, Yaşar. *İslâmiyet ve Türk Halk İnançları: Türk Kültürlü Halklarda Halk İnançları*. Ankara: Berikan Yayınevi, Genişletilmiş 2. Basım, 2009.
- Kalafat, Yaşar. "Akşehir Örnekleri ile Türk Kültürlü Halklarda Od/Ateş/Ocak İyesi". *I. Uluslararası Selçuklu'dan Günümüze Akşehir Kongresi ve Sanat Etkinlikleri 20-21 Kasım 2008*. ed. Yusuf Küçükdağ - Mustafa Çıpan. 121-139. Konya: Konya Valiliği Yayınları, 2010.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divanu Lugati't-Türk*. çev. Ahmet B. Ercilasun - Ziyat Akkoyunlu. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Kaya, Ferhat. "İslam'da 'sin kurbanı' yok". *İhlas Haber Ajansı*. (26 Kasım 2008). <https://www.ih.com.tr/haber-islamda-sin-kurbani-yok-44179/>
- Kenesbayoğlu, İ.K. vd. *Kazak Türkçesi Sözlüğü*. çev. Hasan Oraltay vd. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Yayını, 1984.
- Kızlasov, L. P. "O Naznaçenii Drevneturkskih Kamennih İzvayaniy, İzobrajayaşih Ludey". *Sovetskaya Arheologiya* 2 (1964), 27-39.
- Kumartaşhoğlu, Satı. "Türk Kültüründe Ateş ve Ocak İyeleri". *Karadeniz Araştırmaları* 43 (Güz 2014), 175-190.
- Küçük, Mehmet Alparslan. "Ölüm Belirtileri". *Aile Yazıları*. ed. Saim Sakaoğlu vd. 8/201-208. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayınları, 2015.
- Moumin, Moumin. *Batı Trakya Türk Folkloru Üzerine Bir Araştırma (Doğum-Evlenme-Ölüm adetleri)*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Nargöz, Bilal. *Kütahya İli Hüseyin Gazi Ocağına Bağlı Cem Ritüelleri*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Narin, İsmail. *Kur'an ve Sünnet Açısından Kurban İbadeti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Naskali, Emine Gürsoy - Duranlı, Muvaffak. *Altayca-Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999.
- Ölmez, Mehmet. *Türkmençe-Türkçe Sözlük*. hz. Talat Tekin vd. Ankara: Simurg Yayınları, 1995.
- Paasonen, H. *Çuvaş Sözlüğü*. çev. TDK çevirmenleri. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1950.
- Radloff, Wilhelm. *Türklük ve Şamanlık*. çev. A. Temir vd. İstanbul: Örgün Yayınevi, 2008.
- Roux, Jean-Paul. *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*. çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1999.

- Ruysbroeckli Willem. *Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk 1253-1255*. çev. Zülal Kılıç. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.
- Sırkaşeva, L.T. Ryumina-Kuçiğışeva, N.A. *Teleüt Ağzı Sözlüğü*. çev. Şükrü Haluk Akalın-Çaşteğitin Turgunbayev. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Sönmez, Zekiye. "Bolvadinli Kadınların Millî ve Dinî Kültürün Aktarılmasındaki Rollerini". *Bolvadin Araştırmaları*. ed. Mustafa Güler - Cantürk Kayahan. 1/706-743. Konya: Eğitim Yayınevi, 2018.
- Şahin, Aslı Çandarlı. *Maddi Buluntulara Göre Kuman/Kıpçaklarda Kültürel Hayat*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Şahin, Aslı Çandarlı. "Bozkırın Mührü: Taş Heykeller". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 63 (Eylül 2018), 419-436. <https://doi.org/10.14222/Turkiyat3895>
- Şahin, Fulya. *Kütahya-Allören Köyü Folklor Örnekleri*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Şahin, Halil İbrahim. "Balıkesir Çepnilerinde Defin ve Defin Sonrası Bazı İnanış ve Uygulamalar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 39 (2006), 63-78.
- Tekin, Talat. "Kuzey Moğolistan'da Yeni Bir Uygur Anıtı: Taryat (Terhin) Kitabesi", *Belleten* 66/184 (1983), 795-838.
- Toparlı, Recep vd. *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Tufantoz, Abdurrahim. "Orta Asya'dan Balkanlar'a Türklerde Pişi ve Helva Pişirme Geleneği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 45 (2008), 69-81.
- Tuztaş, Ayşe Hilal. *Günümüzde Isparta'da Yaşayan Yörüklerin Siyasi ve Kültür Tarihleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Ünlü, Suat. *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2012a.
- Ünlü, Suat. *Harezmlü Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2012b.
- Ünlü, Suat. *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2013.
- Üşenmez, Emek. *Eski Anadolu Türkçesinde Arkaik (Eski) Ögeler*. İstanbul: Akademik Kitaplar, 2014.
- Üşenmez, Emek. *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Vasiliev, Yuriy. *Türkçe-Sahaca (Yakutca) Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Dilek. *Çavdarhisar Ölü Gömme Adetleri*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Arkeoloji Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yudahin, K.K. *Kırğız Sözlüğü*. çev. Abdullah Taymas. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Yunusoğlu, Mağfired Kemal. *Uygurca-Çince İdikut Sözlüğü*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2012.

NASREDDİN HOCA FIKRALARINDA AHİLİK DEĞERLERİNİN İZLERİ

TRACES OF AHI-ORDER VALUES IN NASREDDIN HODJA ANECDOTES

MERAL DOĞRU  

Sorumlu Yazar/Correspondence

AZİZ AYVA  

Öz

13-15. yüzyıllar; Anadolu'da siyasî, sosyal ve ekonomik yönden kargaşaların, toplumsal çatışmaların yoğun olarak görüldüğü bir zaman dilimidir. İktidar mücadelelerin şiddetle devam ettiği bu zaman diliminde Anadolu halkı çaresizlik ve umutsuzluk içerisinde kendi kabuğuna çekilmiş ve Türkmen dervişlerinin etrafında toplanmaya başlamışlardır. Edebiyat ve kültür hayatının da yabancı kültürlerin olumsuz etkisine maruz kaldığı bu zamanda tasavvufî cereyanların ve sözlü edebiyat geleneğinin arttığı görülmektedir. Arapça ve Farsça kaynaklara vakıf olamayan veya sınırlı sayıda Türkçe eserlere ulaşamayan halk kendi diliyle ve sözlü gelenekte devam eden halk edebiyatı ürünleri ile okuma ve dinleme ihtiyacını karşılamaya çalışmış ve buradan öğrendikleriyle de toplumsal çöküntü hâlini yaşayan Selçuklu toplumu, âdetâ bir moral deposu olarak devrin önemli bir bilge tipini temsil eden Nasreddin Hoca fıkralarına sarılmıştır. Onun fıkralarında toplumun aksayan her yönüyle ilgili çözümler bulunmaktadır. Nasreddin Hoca fıkralarıyla ilgili pek çok metin yayını arasından sözlü gelenekte çok bilinen/anlatılan, hemen birçok kaynaktan yer alan, Ahilik değerlerinin mesajlarını yoğun şekilde yansıtan ve mizahî yönü kuvvetli fıkralar seçilmiştir. Burada fıkraların Nasreddin Hoca'ya ait olup olmadığından ziyade Nasreddin Hoca geleneğinde anlatılıp anlatılmadığı esas alınmıştır. Bu makalede Hoca'nın seçilmiş fıkralarında; Ahilik teşkilatının temel değerlerinin ele alınması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahilik, Nasreddin Hoca, Nasreddin Hoca Fıkraları, 13. Yüzyıl, Sözlü Kültür, Ahiliğin Esasları.

Abstract

13-15. centuries; It was a period when political, social, and economic turmoil and social conflicts were seen intensely in Anatolia. During this period, when the power struggles continued violently, the people of Anatolia retreated into their shells in despair and began to gather around the Turkmen dervishes. At this time when literary and cultural life was impoverished under the influence of foreign cultures, it was seen that Sufi movements and oral literature tradition had increased. The people, who could not know Arabic and Persian sources or could not access a limited number of Turkish works, tried to meet the need to read and listen to the folk literature goods that continued in their language and oral tradition, and the Seljuk society, which experienced a state of social collapse with what they learned from this, embraced the anecdotes of Nasreddin Hodja, which represented an important sage type of the period as a moral hub. In his anecdotes, there are solutions to every aspect of society that is flawed/disrupted. Articles about Nasreddin Hodja's anecdotes were selected among many text publications by considering certain criteria. Here, rather than one of both the anecdotes belong to Nasreddin Hodja or not, more emphasis is placed on whether they are told in the tradition of Nasreddin Hodja. This article is aimed to address the basic values of the Ethic organization from selected anecdotes of the teacher.

Keywords: Ahi-Order, Nasreddin Hodja, Nasreddin Hodja Anecdote, 13-15th Centuries, Oral Culture, Principles of Ahi-Order.

Giriş

Ahilik teşkilatı, Anadolu'da önemli bir yere sahip olup yapısı gereği hem toplumu etkilemiş hem de toplumdaki etkilenmiş, bunun yanı sıra kardeşliği, düzeni, birliği ve beraberliği sağlamaya çalışmıştır. Ahilik teşkilatı, eğitim yuvası, meslek edindirme kursu, din eğitimi verilen kurum, ahlak ve görgü kurallarının öğretildiği ocak misyonu görevindedir. Bu çok yönlü yapısıyla devlet üzerinde de ağırlığı ve etkisi bulunan bir teşkilat olmuştur.

Topluma bazı kuralları getirmek, toplumun o kurallara adapte olması, benimseyip uygulayabilmesi için nasıl ki günümüzde sosyal medya, radyo, televizyon, bilgisayar, telefonlar, reklâmlar kullanılıyorsa o dönemlerde de halka bazı kuralları benimsetmek ve halkın o kurallara uymasını sağlamak için sözlü ve yazılı halk edebiyatı ürünleri, halka yön gösteren bilgiler ve tellâllar kullanılmaktaydı. Halk edebiyatı ürünlerinden destanlarda, efsanelerde, şiirlerde, atasözlerinde, deyimlerde, halk hikâyelerinde, menkıbelerde, masallarda, türkülerde, fıkralarda, vb. bunun örnekleri görülmektedir. Türk toplumunda bu sosyal normların yerleştirilmesi, uygulanması ve benimsenmesinin araçlarından biri de Ahilik teşkilatı ve bu gelenek etrafında yazılmış olan eserler olmuştur. Bu eserler sayesinde halkın bilgilendirilmesi, eğitilmesi ve birlik beraberlik ruhuyla hareket etmesi sağlanmıştır.

Ahilik teşkilatı esnaflara belirli kuralları koymak ve esnafların bu kurallara adapte olabilmelerini esas alır. Bu sebeple de esnafı oluşturan bireyi dinî, mesleki ve eğitim açısından yetiştirmeyi amaçlamıştır. Bireylere değer verip herkesin yapısına, karakterine, duruşuna, ailesine, yetiştirilme şekline göre hareket ederek o kişiyi topluma kazandırmaya ve ahiliğe hazırlamaya çalışmıştır. Bireylerin düzelmesiyle birlikte toplum da düzelmeye ve refah içinde yaşamaya başlamıştır.

Nasreddin Hoca da kendi döneminde bu teşkilatın yapısına ve işleyişine yardımcı olan, önderlik eden bir liderdir. İnsanları bir araya getirmeye çalışan, insanlar arasındaki birlik beraberlik duygusunu artırıp insanların birbirleriyle kardeşçe yaşamalarını amaçlayan bir bilgedir. Nasreddin Hoca halkın saygısını ve sevgisini kazanmış, sözünü dinleten bir kişi olması sebebiyle teşkilatın halka vermeye çalıştığı öğütleri ya da halkın uyması gereken kuralları fıkralarla aşılama, öğretmeye, uygulatmaya çalışmıştır. Nasreddin Hoca, teşkilatın bu genel kurallarını halka ya espri şeklinde ya alaycı bir tavırla ya da eleştirel bir dille insanları incitmeden, kırmadan ifade etmeye, açıklamaya çalışmıştır. Sakaoğlu, Nasreddin Hoca'nın bu özellikleri hakkında şöyle demektedir:

“Nasreddin Hoca, Türk toplumunun bilge kişisidir, akıl danışılanı, adaletine güvenilen, dinî konuşmalarına önem verilen bir büyüğümüzdür. O; eskilerin şamanı, dünün Dede Korkut'u, günümüzün sayılan bir kişisidir. Türk toplumu olarak onu hep böyle gördük, böyle bildik, kabul ettik. Onu, dinî bilgilerimizi artıran, adaleti yerine getiren, çocuklarımızı okutan, zor anlardaki sıkıntılarımıza ortak olan bir ülkü adamı olarak görmeyi bir görev bildik. Çünkü gerçek yüzü, adındaki ‘Hoca’ olma özelliği olayları böyle yorumlamamızı gerektiriyordu; doğrusu da buydu.”¹

Bu çalışmada, yardımseverlik, cömertlik, insanların hakkını gözetmek, doğruluk, dürüstlük, merhamet, misafirperverlik, kötülüğe iyilikle karşılık vermek,

1 Sakaoğlu, Erişim 22 Eylül 2022. <https://semazen.net/bir-selcuklu-bilgesi-olarak-nasreddin-hoca-saim-sakaoglu/>

sır saklamak, şefkatli ve merhametli olmak, yalan söylememek, alçak gönüllü olmak, insanlarla iyi geçinmek, sabırlı olmak, dayanışmacı olmak, zalim olmamak, hırstan uzak durmak, israf etmemek, gıybet etmemek, dindar olmak, haya duygusuna sahip olmak, hile yapmamak, başkalarının açığını aramamak, içki içmemek, zina yapmamak, başkalarının malını taklit etmemek, vb. (Ekinci, 2008) Ahilik teşkilatının temel değerleri ışığında Nasreddin Hoca'nın fıkraları değerlendirilecektir.

Nasrettin Hoca fıkralarında yukarıda bahsi geçen ahiliğin esaslarından hangilerinin yer aldığı ve Nasrettin Hoca'nın bu esasları halka nasıl öğretmeye ve uygulamaya çalıştığı ayrıntılı bir şekilde dile getirilmiştir. İncelenen fıkralarda bazen bu esaslar çok açık bir şekilde ifade edilmesine rağmen bazı fıkralarda Hoca bunu kapalı bir dille ya da kinayeli bir şekilde anlatmaya, halka göstermeye çalışmıştır.

1. Ahilik Kültürü ve Ahilik Kültürünün Esasları

Ahilik teşkilatını tanıyabilmek için önce kelimenin etimolojik yapısına bakmak gerekmektedir. *Ahi* kelimesi Arapça kardeş anlamına gelen *Ah* kelimesinden türetilmiştir. *Cömert, eli açık, yiğit* anlamlarına gelen *akı* kelimesi, zamanla *Ahi* şekline dönüşmüştür (Gülerman-Taşteki, 1993, 2). 13. yüzyıl Anadolu'sunu anlayabilmek, o dönemi yorumlayabilmek ve insanların yaşamı hakkında daha iyi bilgi sahibi olabilmek için de öncelikle toplumda pek çok sosyal alanda etkisi ve önemi olan toplumun temellerinin oluşmasını sağlayan Ahi Evran'ın kurmuş olduğu Ahilik teşkilatını tanımak gerekmektedir. Çünkü Ahilik teşkilatı, toplumun sosyal, ekonomik, siyasî, dinî, ahlaki yapısını doğrudan ya da dolaylı bir şekilde etkileyen bir kuruluştur.

Ahilik anlayışının en önemli ilkesi olan fütüvvet sözlük anlamı olarak; genç, yiğit, cömert demek olan “fetâ” kelimesinden türemiş olup “gençlik, kahramanlık ve cömertlik” anlamlarına gelmektedir.² Kısacası Ahiliğe fütüvvetin teşkilatlanıp düzenlenmiş şekli de denebilir. Fütüvvetnâmelerin kaynağı Kuran'ı Kerim, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf kitapları, dinî-ahlâkî kitaplardan oluşmuştur (İvgin, 1996, 73).

Ahilik kültürünün temellerini fütüvvetnâmeler oluşturmaktadır. XI. yüzyıldan sonra ortaya çıkmaya başlayan fütüvvet geleneği ulaştığı İslâm coğrafyalarında toplumsal dinamiklerin oluşmasına ve bu dinamikleri korumak için gerekli adab/erkamı düzenleme misyonu üstlenmiştir. Anadolu coğrafyasında da çoğu adsız birçok fütüvvetname yazılmış ve yüzyıllar boyunca ahiliğin yol haritası, anayasası olarak işlev görmüştür. Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler Üzerine Bir İnceleme adlı kitabında fütüvvet teşkilatının işlevi ve ortaya çıkışı konusunda Ali Torun şöyle demektedir (1998, 24).

Fütüvvet teşkilatının tarihî, sosyal ve iktisadî gelişimi İslam'ın yayılmasına paralel bir yol takip etmiştir. İslâm, girdiği ülkelere müesseseleriyle gitmiş, ancak gittiği ülkelerin müesseselerinden de bir şeyler almıştır. Bu karşılıklı alışveriş neticesinde fikrî yönünü İslâm/İslâmlaşmış düşüncenin oluşturduğu, fakat yapı olarak İslâm öncesi antik kültürlerin tesirini taşıyan bir teşkilat ortaya çıkmıştır. Bu karşılıklı tesirler sebebiyle teşkilatın her İslâm ülkesindeki tezahürü de farklı olmuştur. Bunlardan hiçbiri, 14. Asırda bütün İslâm ülkelerini karış karış gezmiş olan İbn-iBatuta'yi hayretler içerisinde düşürecek şekilde Anadolu'daki kadar kuvvet ve kudret bulamamıştır.

2 Uludağ, Erişim 22 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fütüvvet>

Ahmet Yaşar Ocak'ın belirttiğine göre tarih içerisinde kronolojik sıraya göre başlıca üç fütüvvetnâme türünden söz edilmektedir: 1. Sufi Fütüvvetnâmeler 2. Fütüvvet Teşkilatına Ait Fütüvvetnâmeler 3. Ahi Loncaları Fütüvvetnâmeleri.³

Fütüvvetin gereklerinde ise şu özellikler bulunmaktadır: doğruluk, iyilik, cömertlik, dürüstlük, alçak gönüllülük, şefkat, şükür, sabır, affedicilik, iyi huylu olma, düşünerek konuşma, güler yüzlü, tatlı dilli olma, kibirli olmama, anaya, babaya saygılı olma, komşularına iyilik etme, ayıbı örtme (Öztürk, 2002, 4). Ahilerin eğitimi için de ahiliğin esaslarının ve kurallarının yazılı olduğu fütüvvetnâmeler kullanılmıştır (Çağatay, 1996, 35). Bu fütüvvetnâmelerde de Ahi teşkilatının ahlâk kurallarına yer verilmiştir.

1071 yılında Anadolu'nun kapıları Türklere açıldıktan sonra Anadolu Türk yurdu hâline gelmiş olmasına rağmen Anadolu'da Moğol saldırıları ve bu saldırıların toplum üzerindeki etkileri yıllarca devam etmiştir. Perişan hâlde bulunan halka Mevlâna, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Nasreddin Hoca gibi Türk mutasavvıfları yardımcı olmaya, halkın moralini düzeltmeye, halka doğru yolu göstermeye, halkı rahatlatmaya çalışmışlardır. Eğitimin devlet görevi olarak kabul edilmediği işte böyle bir dönemde Ahi birlikleri de halkın eğitim ihtiyaçlarını gidermeye çalışmıştır (Ekinci, 1996, 64). Ahi birliklerinin içerisine esnaflar, sanatkârlar, el işçileri, ustalar, kalfalar, çıraklar, kunduracılar, vb. gibi işi öğrenmeye çalışan ya da işin ehli kişiler alınırken; falcı, büyücü, dolandırıcı, faizci, hırsız, ahlâksız, yolsuz, adaletsiz kişiler, münafıklar, kasaplar, içinde acıma duygusu olmayanlar, kumar oynayanlar, cerrahlar, taş yürekliler, Müslüman olmayanlar, iftiracılar, içki içenler, avcılar, vb. meslek grubuna ya meziyetlere sahip kişiler giremezler. Ahiler daima devletin yanında olmuş, savaşlara katılıp ordunun ihtiyaçlarını karşılayıp asla isyana kalkışmamışlardır (Poyraz, 1996, 142).

Çeşitli değişimlerim ve karışıklıkların yaşandığı o dönemlerde Ahi teşkilatının kurulma sebepleri arasında şunları söyleyebiliriz:

- Birbirine zıt olan grupları uzlaştırmak,
- Türk ve Müslüman esnafların menfaatini korumak,
- Toplumsal düzeni sağlamak ve düzenin gelişmesine katkıda bulunmak,
- İnsanların birbiri arasındaki ilişkileri düzenlemek,
- Bireylere dinî, ahlaki, sanatsal, askerî ve toplumsal bilgiler vermek,
- Bireyleri meslekî açıdan geliştirmek ve bir meslek sahibi olmalarını sağlamak,
- Ekonomik faaliyetleri ve sosyal alanı kontrol etmek,
- Bireyler ve kurumlar arasındaki dayanışmayı artırmak,
- Ürünlerin maliyetlerinin/fiyatlarının belirlenmesinde İslami kaidelere göre hareket etmek,
- Bir bireyi hayata hazırlamak,
- İktisadî, ahlaki ve toplumsal düzeni sağlamak,
- Şehirlerarası yolculuklarda konaklama ve yemek sağlamak,
- İnsanların dünyada ve ahirette huzurlu ve rahat yaşamalarını sağlamaktır.

Ahiler, ülkenin en ücra noktalarına kadar gider, halka dinî ve ilmî eğitimler vererek halkın eğitilmiş bir şekilde yetişmesine özen gösterirdi. Ahilik teşkilatını yaptığı hizmetlerle bir eğitim teşkilatı gibi düşünmek de mümkündür. Toplumsal huzuru amaçlayan teşkilat, bireysel özveriye de esas almaktadır (Aksoy, 2018, 23). Çıraklık ve kalfalık eğitiminin dükkânlarda tezgâh başında; ustalık eğitimlerinin de kadı ve müderrislerin gözetiminde yapıldığı Ahilik teşkilatında çırakların ve ustaların

3 Ocak, erişim 20.12.2022 / <https://islamansiklopedisi.org.tr/futuvvetname>.

yetişmelerine büyük önem verilmiştir. Bu meslekî eğitimlerden başka dinî eğitimler de verilmekteydi. Bu eğitimlerin alındığı esnada ustalara, büyüklere içtenlikle bağıllık ve saygı esastır.

Ahilik teşkilatına mensup olanlar tekke ve zaviyelerde, iş yeri ve atölyelerde eğitim aldıkları için buralar ocak olma özelliğı de taşımıştır (Bayram, 1991, 6). Ahilik teşkilatının amaçları doğrultusunda Osmanlı Devleti zamanında kurulan zaviyeler, eğitimlerin yapıldığı mekânların da ötesinde Anadolu'nun Türkleşmesine ve İslamlaşmasına da katkı sunmuştur. Aynı zamanda kırsaldaki halkın İslâmiyet'i benimsemesinde de bu zaviyeler etkili olmuştur. Ahilik teşkilatıyla birlikte göçebe hayattan yerleşik yaşama geçilmiştir. Halkın bu yaşama alışmasında ve yerleşik hayatla birlikte ticaretin hız kazanmasıyla ekonominin gelişmesi üzerine de Ahilik teşkilatının olumlu etkileri olmuştur. Tüccar ve sanat arasında kurulan bir ağ vazifesi gören teşkilat sayesinde toplumun ihtiyacı daha kolay bir şekilde karşılanır hâle gelmiştir.

Ahilikte, işinde sebatsızlık, işten kaçmak, sık sık iş değiştirmek, işyerinde kendisine verilen görevi istismar etmek gayr-i ahlaki bir davranış olarak kabul edilmiştir (Demir, 1993, 22; Demirpolat-Akça, 2017, 265-275).

Ahilik teşkilatında ticaret ahlâkı da çok önemli olduğundan dolayı hiçbir ahi çürük, bayat, hileli, kalitesiz, miktarından eksik, sahte mal satamaz, bir malın ederinden fazla bedel alamaz, başkalarının mallarını taklit edemezdi. Bir ticaret ağı içerisinde böyle dürüst esnafların sayısı arttıkça o bölgenin ticaretinin kısa sürede canlanıp hareketleneceğı ve ülke ekonomisine katma değer katacağı iktisadi bir gerçektir.⁴ Bu konuda Özakpınar şöyle demektedir:

“Kültürümüzdeki verimsizlik, büyük eserlerin nadiren meydana getirilişi, yeni ufuk açan düşüncelerin yokluğu gelenekten mahrumiyetin ve gelenek oluşturamamanın sonucudur. Yaşadığımız kültürel depremler gelenekleri parçalamış ve değersizleştirmiştir. Sarsılan kültür, yeni gelenekler oluşturmanın ruhi gücünü de kaybetmiştir. Anlaşılmayan ve bütün değerleriyle içten benimsenmeyecek olan bir kültüre yönelme, geçmişte büyük kültür eserleri meydana getiren geleneklerden insanları uzaklaştırmış, hep yenilik arayan ve yeniliğe kıymet veren bir haleti ruhiyeye sokmuştur. Gelenek olmadan kıymetli yenilik meydana gelmeyeceğı idrak edilmelidir” (Özakpınar, 1997, 145).

Ahilikte dayanışma duygusunun yaygınlaştırılması çok önemlidir. Toplumda, insanların geçim sıkıntısı çekmemeleri için ahinin (esnafın) kazancının belli bir kısmını yoksul ve işsizlere vermesi toplumsal bir prensip hâline gelmiştir (Öztürk, 2002, 7).

Dayanışmacı ruh yapısına sahip olan bu teşkilatta toplum yararı gözetilmekte, tüm kurumların ve bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini en iyi şekilde sağlamak genel amaçlardan birisi olmuştur (Ekinci, 2008, 76). Ahilik teşkilatında hem ekonomik hem de toplumsal adalet sağlanmaya çalışılmıştır. Toplumdaki farklı kişiler ve gruplar arasındaki yaşanan huzursuzluklar önlenmeye ve toplumsal refah oluşturulmaya çalışılmıştır. Ahilikte zengin fakiri, güçlü güçsüzü ezip haksız kazanç sağlayamaz. Kimsenin emeğine göz konulmaz, hakkı olandan fazlası alınmaz ve bu konuda belirli ahlâk kurallarına da uyulması gerekir.

Ahilikte ekonominin, yardımlaşmanın ve dayanışmanın yanı sıra misafirperverlik de çok önem arz etmektedir. Dışarıdan gelen misafirleri ağırlamak bir şeref ve saygınlık

4 Öztürk, Erişim 22 Eylül 2022, <http://ahilik.net/wp-content/uploads/sosyalgüvenlik.pdf>

olarak kabul edilir, bu sebeple de misafirler en güzel şekilde ağırlanır ve onların gönülleri alınır. Hatta ahilere zaviyelere gelen misafirlere nasıl davranacakları, onlara nasıl yemek verecekleri, vb. konular hakkında bile bilgiler verilir.⁵

Ahilik sadece toplumda değil, bireyler üzerinde de etkilidir. Toplumda gerçek anlamda refahın sağlanabilmesinin temeli bireylerde bitmektedir. Ahi teşkilatı bireylerin şu üç temel esasları üzerinde durmaktadır:

- Dürüst, ahlaklı, namuslu, üreten bireyler yetiştirmek,
- Meslek ve sanat becerisi olan bireyler yetiştirmek,
- Kültür ve sanat erbabı bireyler yetiştirmek (Şimşek, 2002, 25).

Yukarıda bahsedilen esaslar üzerine kurulu olan teşkilatın kurallarının açıklandığı ve iyi insan yetiştirmek amacıyla yazılan eserlerden olan fütüvvetnâmelerde Ahilikte üç şeyin açık, üç şeyin ise kapalı olması gerekmektedir. Ahinin sofrası, eli, kapısı açık; Ahinin gözü, dili, beli kapalı olmalıdır (Ayva, 2017, 163). Sonuç olarak Ahilik, gerek esnaf teşkilatı olarak ticarî hayatın düzenlenmesinde gerek toplumsal yaşamın normlarının topluma yerleştirilmesinde Türk toplumu üzerinde çok etkili olmuş bir sosyal yapılanma olmuştur.

2. Ahilik Kültürünün Günümüze Yansımaları

Ahilik teşkilatının eğitim yerlerinden biri olan zaviyeler 30 Kasım 1925 tarihinde alınan kararla kapatılmıştır. Günümüzde Ahilik teşkilatını temsil eden birim "Esnaf ve Sanatkârlar Odaları" dır (Okumuş vd., 2018, 15). Günümüzde insanların bireyselleşip bencilleşmesi, teknolojinin artması, kanunların etkisi, küçük dükkânların yerini büyük dükkânlara bırakmasıyla birlikte bunların da çırak yerine usta çalıştırmak istemesi, insanların sanat öğrenmek yerine okuyup memurluğu tercih etmek istemeleri, küreselleşen dünyada rekabetin önüne geçilememesi, dükkânların işin ehli olan kişiler tarafından açılmaması, ustaların çırak yetiştirmek istememeleri vb. sebeplerden dolayı teşkilat geleneklerinden bazıları günümüze kadar ulaşamamış olsa da bazı gelenekler aynı şekilde ya da küçük değişikliklere uğrayarak devam etmektedir.

Ahilik teşkilatının uymuş oldukları kurallardan, geleneklerden günümüze kadar yansıyanlarını ise şöyle sıralayabiliriz:

- Esnafın dükkânını sabah besmeleyle açması,
- Her yıl Ahilik haftasının kutlanması,
- Dükkânların duvarlarında ahiliği simgeleyen basılı tabloların bulunması,
- Bazı yörelerde esnafın toplanıp Ramazan aylarında iftar vermeleri,
- Berber, tamirhane, tomacı, vb. gibi meslek dallarında usta-çırak ilişkisinin devam etmesi,
- Bazı mesleklerin babadan oğula geçmesi,
- Dükkâna gelen misafire çay, kahve, su, hatta yemek, vb. ikram edilmesi,
- Müşteriyi memnun etme,
- Müşteriye iyi mal satma,
- Ürünlerde ölçü hesabına dikkat etme,
- Dükkânın her gün temizlenmesi,
- Esnafın kendi odalarına üye olmaları,
- Odaların başına seçimle birilerinin geçirilmesi,
- Toplantıların, çeşitli organizasyonların yapılması,

5 Özsaray, 22 Ekim 2022. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1278543>

- Çalışana kıdem tazminatının verilmesi,
- Asgari ücret, işsiz kalan kişiye devletin belli bir süre işsizlik maaşı ödemesi,
- Çocukları çalıştırma yasağı,

Eskiden çalışanların denetimi Ahi teşkilatı tarafından yapılırken günümüzde "Maliye Bakanlığı", "Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı", "Esnaf ve Sanatkarlar Odaları Birliği" tarafından yürütülmektedir. Bu kurumlar sayesinde insanların ve mesleklerin geleceği teminat altına alınmaktadır. O dönemde var olan usta-çırak ilişkisi ise günümüzde "Çıraklık ve Meslek Eğitim Kanunu" ile uygulanmaktadır.

3. Nasreddin Hoca'nın Tarihi ve Edebî Kişiliği

Türk kültür tarihinde önemli bir yere sahip olan ve ünü dünyaya duyulmuş olan Nasreddin Hoca, 1208 yılında Sivrihisar'a bağlı Hortu köyünde doğmuş, 13. yüzyıl boyunca Selçuklu Devleti'nde yaşamıştır. 1238 tarihinde de Seyyid Mahmûd Hayrânî ve Seyyid Hacı İbrahim Sultan'a bağlanmak için Akşehir'e gelmiş ve burada da 1285 tarihinde vefat etmiştir (Sakaoğlu, 2013, 14-15). Hoca ilk eğitimini babası Abdullah Hoca'dan, sonra da dönemin ünlü âlimlerinden alarak iyi bir şekilde tamamlayıp imamlık, vaizlik, gölge kadılığı, mahkemelerde bilirkişilik, terzi çıraklığı, çiftçilik, bakkallık, zeytin, yumurta ve iplik satıcılığı gibi görevlerde bulunmuştur (Sakaoğlu - Alptekin, 2014, 61; Tokmakçioğlu, 1981, 37). Nasreddin Hoca'ya ait en eski bilgiler 1480 yılında yazılmış olan Saltuknâme adlı eserde bulunmaktadır.

Çalışmanın amacı ve konusu tarihî ve kronolojik bir analiz olmamakla birlikte; Nasreddin Hoca ve Ahilik teşkilatının kurucusu olan Ahi Evren Şeyh Nasreddin Mahmud Ahi Evren'in birbirleriyle çağdaş, hatta aynı kişi olduğuna dair araştırma ve tespitlerin bulunduğunu da özellikle belirtmekte fayda vardır. Fıkralarıyla gerek sözlü gerekse yazılı olarak dünyanın pek çok yerine yayılmış ve günümüze kadar da gelmiş olan Nasreddin Hoca, Mevlâna, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Sadreddin Konevi, Şeyh Edebali gibi büyük âlimlerle aynı dönemde yaşamıştır.

Nasreddin Hoca; Uygur, Altay, Kırgızistan, Kazakistan, Karakalpak, Özbekistan, Türkmenistan, Saha (Yakut), Çuvaşistan, Tataristan, Azerbaycan, Kumuk, Karaçay, Ahıska, İran, Irak, Kırım, Kuzey Kıbrıs, Gagauz Türkleri arasında da bilinip sevilmektedir (Sakaoğlu ve Alptekin, 2014, 89-109). Türk'ün ayak bastığı her yerde Nasreddin Hoca, Ependi (Boratav, 1992, 91), Apandi, Molla Nasreddin, Afandi, Avanti, Hoja Nasr gibi farklı isimlerle karşımıza çıkmaktadır (Türkmen, 1999, 1).

Nasreddin Hoca, acılarını, kederlerini, sıkıntılarını nükte ile geçirmeye çalışan, insanlara doğru yolu gösteren, aykırı konuşmayı seven, neşeli, babacan, çok akıllı, tutumlu, eleştirici, hoşgörülü, şakacı, tatlı dilli, güler yüzlü bir halk kahramanıdır (Tokmakçioğlu, 1981, 19-33). Hoca hazırcıvaplığıyla toplumun aksayan yönlerini dile getirirken halkın istek ve beklentilerini kimseyi incitmeden anlatmıştır (Sakaoğlu-Alptekin, 2014, 65-66).

Fıkralar özünü gerçek yaşamdan alan Türk halkının ve toplum yaşamının gelişimini gösteren kültürel öğelerdir (Bars, 2015, 153). Fıkralar toplumun mizah anlayışını ortaya çıkaran toplumdaki gerçek olayları farklı bir şekilde dile getiren, olumsuz şartlarda dahi toplumun yüzünü güldürmeyi başaran sözlü halk edebiyatı ürünlerindedir. Anonim halk edebiyatı ürünlerinden olan fıkralar, kısa, mensur ve mizahi unsurları taşıması gibi özellikleriyle diğer türlerden kolayca ayrılırlar. Fıkralar

umumiyetle fıkra tipi adıyla adlandırılan ortak temsil kabiliyeti gösteren kahramanlar üzerinden varlıklarını sürdürürler. Bu bağlamda Türk fıkralarının en güçlü ve yaygın tipi de Nasreddin Hoca'dır.

İnsanlar, karşısındaki kişiye söyleyemeyecekleri sözleri fıkra çeşitleri içerisinde en çok Nasreddin Hoca fıkraları sayesinde kimseyi incitmeden, kimseye ağır sözler söylemeden mesaj olarak iletirler (Şişman, 2010, 149). Çünkü Nasreddin Hoca fıkraları güldürücü, düşündürücü, şaşırtıcı, eğlendirici, öğretici yönleriyle insanların duygularına tercüman olur (Tokmakçioğlu, 1981, 52).

Nasreddin Hoca'nın fıkralarına birçok şahsiyet çeşitli vesilelerle eserlerinde yer vermiştir. Bunları şöyle sıralayabiliriz: Ebu'l-Hayr-ı Rûmî, Mehmed Gazalî, Güvâhî, Basrî, Lâmiî ve Oğlu Abdullah, Taşlıcalı Yahyâ, Bayburtlu Osman, Muhyî-i Gülşenî, Nev'izâde Atâyî, Evliya Çelebi, Kaygusuz Abdal, Niyâzî-i Mısrî, Riyâzî Mehmed Efendi, Yusuf Nâbi ve Âşık Çelebi'dir (Sakaoğlu-Alptekin, 2014, 35-39). Nasreddin Hoca fıkraları Farsça, Arapça, Yunanca, Ermenice, Bulgarca, Kazan Tatarcası Fransızca, Almanca, Yunanca dillerinde basılmıştır (Boratav, 2014, 105-116).

Nasreddin Hoca fıkraları diye anlatılanların bazıları gerçekten kendisinin olmasına rağmen bazıları değiştirilmiş ya da onun adına bağlanmıştır. Bu konuda özellikle araştırmalar yapıp Nasreddin Hoca fıkraları gün yüzüne çıkartılmıştır. Fıkralarda nasihat, iyimserlik, şaşırtmaca, saygı, hoşgörü, vb. özellikler bulunmaktadır. Bunun dışında sarhoşluk, müstehcen ve argolu ifadelere yer verilmez. Nasreddin Hoca'nın kendisi imam olduğundan dolayı da imam bir kişinin bu tarz fıkralar anlatması da zaten mümkün değildir (Kurgan, 1968, 495-496).

4. Nasreddin Hoca Fıkralarında Ahiliğin İzleri

Nasreddin Hoca'nın fıkralarında toplumun hemen her alanıyla ilgili aksayan yönler ele alınmış ve bunlar ince bir mizah, istihza, tenkit ve bilgece yaklaşımlarla çözüm önerilerinde bulunulmuştur. Toplum katından her kesimden bireylerin etrafında gelişen olaylarda olay ve hikâyeden ziyade o olaydan çıkarılacak dersler ve toplumsal çatışmalar karşısında Hoca'nın bilgece önerileri öne çıkmaktadır. Hoca bu önerileri kuru bir didaktik yaklaşımla vermemiş, onu tarafları küçümsemekten, horlamadan büyük bir mizah ustalığıyla sunmuştur. Devrin siyâsî ve toplumsal yapısından kaynaklanan belirsizlik, çatışma ve uyumsuzlukları bertaraf edecek bir eğitim modeli anlayışıyla fıkralarını ustaca kullanmıştır. Ahilik teşkilatının devrin şartları içerisinde zamanının en büyük ve önemli bir sivil toplum kuruluşu fonksiyonu üstlendiği söylenebilir.

Bugünkü "esnaf ve sanat odaları"nın çekirdeğini oluşturan Ahilik teşkilatının temel amacı, toplumun saygı, sevgi, hoşgörü, doğruluk, dürüstlük, katkı sağlama, vb. değerleri ile âdeta yeniden imar edilmesini sağlamaktır. Nasreddin Hoca fıkralarının çok çeşitli konular etrafında anlatıldığını biliyoruz. Dinden toplum yaşamına, ticaretten aile içi ilişkilere, komşuluktan bilime kadar çok çeşitli konularda karşımıza çıkan fıkralarda toplumun ihtiyacı olan ahlaki değerlere ulaşma amaçlanmıştır. Hoca'nın özellikle insan ilişkilerinde önemli bir alan olan ticarî hayatla ilgili fıkralarının sayıca fazla olması da Ahilik teşkilatının canlı ve aktif olduğu bir döneme denk düşmesidir. Nasreddin Hoca'nın fıkralarında kadılık, gölge kadılığı, subaşılık, mahkemelerde bilirkişilik, imamlık, terzi çiraklığı, çiftçilik, bakkallık, tüccarlık, iplikçilik, yumurta satıcılığı gibi mesleklerle karşımıza çıktığı görülür (Tokmakçioğlu, 1981). Özellikle

ticarî hayatla ilgili fıkralarında ahiliğin temel unsurlarına vurgu yaptığı, toplumun siyasî ve toplumsal yönlerden uyumsuzlukların baş gösterdiği bir zamanda bu olumsuzlukları insan ilişkilerindeki saygı, sevgi hoşgörü ve katkı sağlama değerleriyle bertaraf etmeyi amaçladığı görülmektedir.

Ahiliğin yüzlerce görgü kuralı vardır. Ahiliğe yeni başlayan kişilerin bu görgü kurallarından 124 tanesini bilmesi gerekmektedir (İnalçık, 1999, 189-200). Ahi babalarının etrafında ve fütüvvet ehli kişilerin himayelerinde faaliyet gösteren medreselerde sadece esnaf kollarının konuları değil insanların toplu yaşamaları sırasında ihtiyaçları olan hemen her konuda da eğitilmeleri esas alınmıştır. Ahilik geleneğinde ve eğitiminde; daima Allah'ın rızasını gözetme, doğruluk, cömertlik, yardımseverlik, insan sevgisi, işini lâıykıyla yapma/hakkını verme, üretme, katkı sağlama, adaletli olma, açık sözlülük/şeffaflık, israftan kaçınma, güvenilir olmak, affedicilik, egoist olmama, eğitim ve gelişime açık olma, bilgiyi paylaşma, girişimcilik, kanaatkâr olma, şükretme, vb değerler ön plana çıkmaktadır (Çağatay, 1989).

Nasreddin Hoca fıkralarından hareketle sadece bir gülmece ustası olarak algılanmamalıdır. Onun fıkralarında Ahilik kültürünün ilkeleri/unsurları üstü örtülü bir şekilde işlenmiştir. Bu konuda Başak Uysal ve Müzeyyen Altunbay birlikte kaleme aldıkları makalelerinde Nasreddin Hoca'nın fıkralarındaki israftan kaçınma, iş ahlâkı, misafirperverlik, sosyal dayanışma, kamu hizmetleri, ekonomik bağımsızlık ve eğitim ilkelerini tespit etmişler ve inceledikleri fıkraları ahilik kültürünün bu ilkeleri çerçevesinde yorumlamışlardır. Yazarlar makalelerinin sonuç kısmında şöyle demektedirler:

Belirlenen 8 temel Ahilik ilkesinin tamamı, alt temaları birbirinden farklılıklar göstermek üzere Nasreddin Hoca fıkralarında yer almaktadır. Nicel veriler üzerinden konuşmak gerekirse 472 fıkradan 152 tanesinde Ahilik kültürünün izlerini görmek mümkündür. Bu nicel verinin 8 temel ilke içerisindeki dağılımına bakıldığında en yüksek orana eğitim ilkesinin (f40) sahip olduğu görülmektedir (Uysal-Altunbay, 2017, 116).

Nasreddin Hoca'nın fıkralarının en önemli özelliklerinden biri hiç şüphesiz sosyolojik tahliller içermesidir. Fıkraların bu açıdan sosyolojik okumalarının yapılması Hoca'nın mesajlarının daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Ejder Okumuş Nasreddin Hoca'nın Fıkralarını Sosyolojik Okuma Denemesi adlı makalesinde bu durumu ilgili olarak şu tespitleri yapmaktadır:

Toplum olaylarına, insan ilişkilerine eleştirel, sorgulayıcı yaklaşım, Hoca'nın dikkat çekici bir özelliğidir. Fıkralarında eleştirel bakış, açıkça kendini belli ettirir. Ancak bunu yaparken insanları küçümseyici, küçük düşürücü bir üslup kullanmaz, kendini işin içine katarak, olumsuzlukları kendi üzerinden anlatarak mesajını vermeye çalışır. Eşeğe tersinden binmeye dair fıkralar, bindiği dalı kesme davranışını örnekleyen fıkra ve benzeri diğer fıkralar, onun yanlış anlayış, düşünme, algılama ve davranmalara karşı kendini katarak rasyonel eleştirel yaklaşımına misal olacak anlam içeriklerine sahiptirler. Bütün bunlar, Hoca'nın sorumlu bir toplum adamı olarak davrandığını göstermektedir (Okumuş, 2020, 8).

Çalışmamızda, Nasreddin Hoca'nın yüzlerce fıkrasından Ahilik geleneği çerçevesinde değerlendirilebilecek olan örnek fıkraları esas alınmıştır. Fıkralar seçilirken Ahiliğin; özellikle toplumsal hayatı tanzim eden doğruluk, dürüstlük, şeffaflık, açıklık, adaletli davranma, samimiyet, Allah'ın rızasını gözetme, üretme ve topluma katkı sağlama, maneviyat, insan sevgisi, takvaya önem verme, dedikodu

yapmama, işi hakkıyla yapma, paylaşma, aza kanaat etme, girişimcilik, egoist olmama, kibirlenmeme/böbürlenmeme, mesleğe saygı ve mesleği küçümsememe, vb. ilkeler doğrultusunda mesaj içermesine dikkat edilmiştir. Çok bilinen ve taşıdığı mesajlar yönünden yoğunluğu bulunan fıkralar tercih edildiğinden dolayı fıkra metinlerine yer verilmemiştir. Onun yerine fıkrayı Ahilik geleneği açısından değerlendirebilecek şekilde kısaca özetleme yolu tercih edilmiştir.

5. Nasreddin Hoca Fıkralarının Ahilik Kültürü Açısından Yorumlanması

Fıkra 1: “Bunlardan Daha İyi Bir Şahit Bulunabilir mi?” adlı fıkroda Hoca’nın Akşehir’de kadılık yaptığı bir zamanda kendisine gelen bir davayı “tanık gösterme” yoluyla davayı çözüme kavuşturduğunu görüyoruz. Bir adam kendisine ait olduğunu iddia ettiği bir tanburayı başka bir adamın çaldığını iddia etmekte ve onu dava etmektedir. Hoca davalıyı huzuruna çağırır ve davalı adam da tanburanın kendisine ölmüş anne babasından kaldığını iddia etmektedir ve hatta bununla ilgili de şahitlerinin olduğunu söylemektedir. Davacının gözü önünde şahitleri dinleterek Nasreddin Hoca davayı sonuçlandırır ve yalan söyleyene tanık gösterme yoluyla dersini verir ve Ahiliğin en önemli unsuru olan doğruluk, şeffaflık ve açıklık ilkesinin önemini gösterir (Sakaoğlu-Alptekin, 2018, 240).

Fıkra 2: “Tokadın Bedeli” adlı fıkroda Hoca kendisine tokat atan bir adamı Kadı’ya şikâyet eder. Tokat atan kişi de Kadı Efendi’nin tanıdığıdır. Bu durum karşısında tokat atmanın cezasının bir akçe olduğunu söyler ve adamı parayı alıp gelmesi için eve gönderir. Bir türlü gelmek bilmeyen adamı beklerken Hoca sıkılır ve Kadı Efendi’ye bir tokat atıp oradan ayrılmak ister. Bu duruma şaşırın Kadı Efendi kızgınlıkla Hoca’ya hareketinin sebebini sorar ve Hoca da, “Geç gelen adalet, adalet değildir.” anlayışına vurgu yaparcasına “Adamın parayı getireceği yok Kadı Efendi, getirirse de sen ondan bu tokatın bedeli olarak bir akçeyi alırsın.” deyiverir. Görüldüğü üzere Nasreddin Hoca kendisine karşı yürütülmekte olan adaletsizliğe kendi mizah anlayışıyla bir çözüm bulur ve adaletsiz davranan Kadı’ya kendi bulduğu cezayla cevap verir. Bu fıkroda, Ahiliğin temel ilkelerinden olan adalete vurgu yapılmaktadır (Sakaoğlu-Alptekin, 2014, 197-198).

Fıkra 3: “Cönk” adlı fıkroda da dinin yanlış algılanmasını eleştiriyor. Elinde tuttuğu cöngün içinden ölü nasıl yıkanır, telkin nasıl verilir, vb. bilgilerin yazılı olduğu kâğıtlar düşer. Bunu gören köylüler o kâğıtlarda nelerin yazılı olduğunu Hoca’ya sorarlar. Hoca da, “Pek iç açıcı şeyler değil, ama hocaların geçim ruznamesidir bunlar.” der. Bu fıkroda da imamlık mesleğinin samimiyetten Allah rızasından uzaklaşıp geçim derdine indirildiğinin eleştirisi yapılmaktadır. Ahiliğin temel ilkelerinden olan Allah Rızası için ve her şeyin insan sevgisi etrafında yapılması gerektiği ilkesi ince bir eleştiriyle verilmek istenmiştir (Sakaoğlu, 2013, 74).

Fıkra 4: “Ona İyi Bir Koca Bul” adlı fıkroda da kızlarının huysuzluğundan aksiliğinden dert yanan bir anne baba Hoca’ya bu dertten kendilerini kurtarmaları için kızlarına muska yazdırtmak isterler. Hoca da dinin esaslarına aykırı olan ve ihlas, samimiyet ve Allah’ın rızasını unutturan bu bidati eleştirmek amacıyla muska yaptırmayı bırakmalarını kızlarını evlendirerek bu dertlerinden kurtulmalarını öğütler. Ahilik teşkilatının temel prensiplerinden biri hatta kaynağı Kur’an-ı Kerim’e uygun bir hayat sürmektir ve bu fıkradaki gibi bu fikirden uzaklaşanlara Hoca önemli bir mesaj vermektedir (Sakaoğlu-Alptekin, 2014, 182-183).

Fıkra 5: “Padişah mı Büyük Çiftçi mi” adlı fıkrada Hoca, kendisine sorulan “Hocam padişah mı büyük yoksa çiftçi mi?” sorusuna “Bunu bilmeyecek ne var, çiftçi büyük, eğer çiftçi olmazsa padişah acından ölürdü.” cevabını vererek Ahilik teşkilatının en önemli ilkelerinden birinin üretmek olduğunu vurgulamıştır. Bugün bile dünya savaşlarının temel sebebinin gıda ve tarım olduğu düşünülürse Hoca’nın yüzyıllar öncesinden günümüze en büyük mesajı verdiği anlaşılmaktadır (Sakaoğlu-Alptekin, 2014, 205).

Fıkra 6: “Hekimlik Nedir?” adlı fıkrada Hoca kendisine sorulan “Hekimlik nedir?” sorusuna “Ayağını sıcak tut, başını serin; gönlünü ferah tut, düşünme derin.” şeklinde cevap vermiş ve Ahiliğin en önemli ilkelerinden olan maneviyatı, temiz kalpliliği, insan sevgisini ve kaygının zararlı oluşuna vurgu yapmaktadır (Sakaoğlu-Alptekin, 2014, 196).

Fıkra 7: “Ödeşmiş Olmadık mı?” adlı fıkrada Nasreddin Hoca yoğun şekilde çalıştığı bir gün üstü başı un içinde hamama gider ve bir güzelce yıkandıktan sonra ücretini öder, hamam çalışanlarına bahşişini de bırakıp gider. Bu gayet sıradan bir olaydır. Birkaç gün sonra ise tertemiz kıyafetleriyle tekrar hamama gelir, gelir ama hamamcılara iyi bir ders vermeyi planlamaktadır. Bu kez ücretini de normal tarifeden öder, bahşiş de vermeden ayrılıp giderken hamamcılarının tepkisiyle karşılaşır ve tokat gibi cevabını hamam çalışanlarına yapıştırır: “Yahu geçen hafta üstüm başım un içindeyken yüzüme bile bakmadınız ve ben de size bolca bahşiş verdim. Bugün ise tertemiz kıyafetlerimi görünce etrafımda dört döndünüz, ben de size bahşiş vermedim. Ödeşmiş olduk.” deyiverir. Bu fıkrada da Ahiliğin en önemli esaslarından olan insan sevgisi, esnaflığın en önemli ilkelerinden olan eşitlik ve kılık kıyafete göre değil, insan olduğu için herkese güzel davranılması gerektiği gibi çok erdemli davranışlara vurgu yapılmıştır (Sakaoğlu-Alptekin, 2014, 199-200)

Fıkra 8: “Bir Yanına da Keten Ekeyim” adlı fıkrada Nasreddin Hoca esnafın işini güzel yapması yani işinin ehli olması gerektiğini vurgulamaktadır. Ustası olmayan bir berber çırağında sakal tıraşı olurken yüzü yara bere içinde kalan Nasreddin Hoca berber koltuğundan kalktığı gibi giderken çırağın “Aman Hocam nereye böyle, daha tıraşın bitmedi.” sözüne karşılık, “Aman oğlum, yüzümün her tarafına pamuk ektin, bırak da öbür tarafına da ben keten ekeyim.” der ve işinin ehli olmayan çırağa güzel bir ders verir. Burada da Ahiliğin temel ilkelerinden olan işini hakkıyla yapma ilkesinin önemi vurgulanmıştır (Sakaoğlu - Alptekin, 2014, 204-205).

Fıkra 9: “Yarın Kıyamet Kopacak Ya” adlı fıkrada da Nasreddin Hoca dürüst davranmanın, insanları aldatmamanın, insanları hor görmemenin ve dalga geçmemenin önemini vurgulamaktadır. Kendisiyle dalga geçmek isteyen çocukların “Hocam, yarın kıyamet kopacak, şu senin kuzuyu keselim de yiyelim.” demeleri üzerine Hoca da onlara güzel bir ders vermek için bu isteği kabul eder ve mesire alanına giderler. Çocuklar kuzuyu yiyip de göle yüzmeye gittikleri bir sırada Hoca’da çocukların elbiselerini ateşe atıp yakar ve çocukların bunun üzerine bağırıp çağırılmaları üzerine “Niye kızılıyorsunuz nasıl olsa kıyamet yarın kopmayacak mı elbiseye ne gerek var!” diyerek insanlarla, özellikle büyüklerle dalga geçmenin, onlara kötü davranmanın kötülüğünü anlatmaktadır. Ahiliğin temel ilkelerinden birisi de dürüstlüktür ve insanlara iyi davranmak onları kandırmamaktır. Dinimizin de en önemli buyruğu iyiliktir (Özbek, 2004, 394-395).

Fıkra 10: “Taziya Döner” adlı fıkrada da Nasreddin Hoca, cimriliği ve hasisliği eleştirmektedir. Cimriliğiyle bilinen Subaşı, Hocadan ince belli tavşan kulaklı bir köpek ister. Hoca da köpektan anlamadığı için sokaktan tuttuğu bir köpeği Subaşı’ya getirir. Subaşı da istediği gibi bir köpek getirmeyen Hocaya “Aman Hocam ben senden ince belli bir köpek istemiştım, sen tutmuş bana tombul bir köpek getirmiştın.” deyince Hoca “Merak etme Subaşı bu köpek bir aya kalmaz taziya döner.” diyerek cevabı yapıştırır. Fıkırada açıkça belirtilmese de cimriliğın kötü bir şey olduğu vurgulanmaktadır. Ahiliğın en önemli ilkelerinden biri paylaşmak ve yardım severliktir. Cimri Subaşınn üzerinden bu değerler anlatılmaktadır (Sakaoğlu-Alptekin, 2014, 210).

Fıkra 11: “Kazan Doğurdu” veya “Doğuran Kazan” adlarıyla bilinen fıkrada da Nasreddin Hoca’ya atfedilen Nasreddin Hoca geleneğindeki meşhur fıkralardandır. Hoca, komşusundan ödünç olarak istediği kazanı işini görüp geri getirdiği sırada küçük bir tencereyi de beraberinde “Komşum senin kazan doğurdu.” diyerek komşusuna verir. Bu olağandışı duruma komşusu çok sevinir. Başka bir sefer daha komşusundan kazanını ödünç olarak ister. Bu kez günler geçmesine rağmen gelmeyen kazanını soran komşusuna Hoca, “Komşum senin kazan öldü.” şeklinde cevap verir. Böyle bir şeyin olamayacağını ifade eden komşusuna Nasreddin Hoca lafı gediğine koyarak “Aaa komşu kazanın doğurduğuna inanıyorsun da öldüğüne niçin inanmıyorsun!” diye cevap verir ve komşusuna iyi bir ders verir. Bu fıkrada da Nasreddin Hoca, Ahilik geleneğindeki aza kanaat etme, eldekiyle yetinme ve şükretme değerlerini vurgulamaktadır (Sakaoğlu-Alptekin, 2018, 293).

Fıkra 12: “Kıyamet” adlı fıkrada da sadakat, sevgi, vefa değerlerine vurgu yapmaktadır. Nasreddin Hoca’ya komşuları “Hocam kıyamet ne zaman kopacak?” derler. Hoca da “Hangi kıyamet?” şeklinde cevap verir. “Aman Hocam, o ne biçim soru, kaç tane kıyamet var ki?” diyen komşularına “Karin öldüğü zaman küçük kıyamet, kendin öldüğün zaman da büyük kıyamet kopar.” şeklinde cevap verir. Fıkırada dinimizin özel bir önem verdiği aile kavramının önemi, eşler arasındaki sevgi, saygı ve vefa duygularının değeri anlatılmak istenmiştir. Ahilik kültüründe en önemli değerlerden biri de sevgi, saygı ve hoşgörüdür. Nasreddin Hoca toplumsal bir mesaj vererek toplumun temel dinamiklerinden aile müessesesinin önemini göstermiştir (Sakaoğlu-Alptekin, 2018, 251).

Fıkra 13: “Helva Yapsana” adıyla bilinen fıkrada da Nasreddin Hoca’nın çok bilinen fıkralarındadır. Bir dükkâna giren Nasreddin Hoca sırasıyla parmağıyla göstererek bakkala un, şeker ve yağı sorar. Bakkal da birer birer cevap verdikten sonra Hoca, “Eee o zaman ne duruyorsun helva yapsana!” der. Ahilik esnaf dayanışması ve kültürü üzerine kurulmuş ve toplumsal yaşayışın her alandaki dinamiklerini kodlamıştır. Bu fıkrada da üretme faaliyetine vurgu yapılmaktadır. Girişimcilik ruhu kazandırmayı amaçlamaktadır (Özbek, 2004, 88).

Fıkra 14: “O Zaman İşler Çatallaştı” adlı fıkrada egoistliğin kötülüğü vurgulanmaktadır. Fıkıraya göre Nasreddin Hoca Akşehir’de Kadılık yaptığı bir gün komşusu gelerek “Hocam ineklerimiz kırdı otlarken sizin inek bizim ineği karnından boynuzlayarak öldürmüş, buna ne ceza gerek?” diye danışır, dava etmek ister. Hoca da “Canım hayvan bu ne bilsin, bunda mal sahibinin ne suçu olur!” dedikten sonra adam, “Yok yok yanlış söyledim benim inek sizinkini öldürmüş yanlış söyledim.” deyince Hoca bozulur, kızar sinirlenir ve “Hımmm o zaman işler çatallaştı, şu

dolaptaki kara kitabı getir bakalım hükmü neymiş deyiverir.” Bu fıkra ile Nasreddin Hoca bencilliğin, egoistliğin kötülüğünü vurgulamak göstermek istemiştir. Ahilik kültürünün en önemli dinamiklerinden biri de insanı insan olduğu için değerli görmek ve hakkaniyet ölçüsünde değer biçmektir. Ucu kendimize dokunan bir olayda farklı davranıp karşısındaki insana değdiği zaman farklı davranmak son derece kötü ve Ahilik değerleriyle uzlaşmayan bir tutumdur (Özbek, 2004, 106).

Fıkra 15: “Rahmete mi Basayım?” adlı fıkra da pek çok yönden Ahilik kültürünün değerlerini hatırlatmaktadır. Komşusunun yağmurda koşmasını gören Hoca, “Allah’ın rahmetinden kaçılır mı?” diyerek adamın ıslanmasına sebep olur. Birkaç gün sonra ise şiddetli bir yağmurda bu kez Hoca kalmıştır ve koşarak evine doğru gitmektedir. Bunu şaşkınlık içerisinde gören komşusu bu tezata dayanamaz ve Hoca’ya “Hocam, hayırdır yağmurdan niçin kaçıyorsun, geçen gün beni “Allah’ın rahmetinden kaçılır mı?” diye uyarıştınız deyince Hoca, “Komşu ben yağmurdan kaçmıyorum, Allah’ın rahmetine basmamak için kaçıyorum.” deyiverir. Günümüzün de en tehlikeli uygulamalarından olan Allah’la aldatmak fiili eleştirilmektedir. Kişi işine geldiği gibi dini değerleri farklı şekillerde yorumlayarak insanları kandırmaktadır. Ahilik teşkilatının en önemli ilkelerinden biri ihlaslı, samimi doğru, dürüst ve ilkeli yaşamaktır. Bu fıkra ile dini değerlerimizin aslına uygun şekilde yaşanmasının önemi anlatılmaktadır (Özbek, 2004, 224).

Fıkra 16: “Ye Kürküm Ye” fıkrası, Nasreddin Hoca’nın mesaj yoğunluğu en açık ve en yoğun fıkralarının başında gelir. 13. yüzyıl Selçuklu toplum yapısında birçok çatışmaların bozulmaların görüldüğü bir ortamdır. Özellikle siyasi alandaki otorite boşluğunun da etkisiyle toplumun temel dinamikleri sarsılmış ve bireysellik, adaletsizlik, adam kayırmacılığı, vb. tüm olumsuzluklar baş göstermiştir. Bunların yanında kişilerin makam ve unvanlarına gösterişlerine göre itibar edilmesi de oldukça yaygınlaşmıştır. Fıkraya göre; Nasreddin Hoca bir yere davet edilir ve kendisine hiç itibar edilmez. Durumu gören Hoca hemen evine gider ve gösterişli kürkünü giyip gelir. Bu kez Hoca’ya saygı, ilgi, gösteriş ve ikramlar dolup taşar. Hoca da kürkünün kollarını yemek tabaklarına uzatarak “Ye kürküm ye!” der. Görenlerin şaşkınlıkları ve sorularına da “Bu itibar bana değil, kürkümedir.” diye cevap verir. Makam, rütbe ve unvana göre değer biçmek dinimizin asla tasvip etmediği bir husustur ve bu husus da ahiliğin temel ilkelerinden biri olmuştur. Yaradılanı hoş gör Yaradan’dan ötürü felsefi ekseninde Nasreddin Hoca bizlere güzel bir mesaj vermiştir (Tokmakçioğlu, 1981, 80).

Fıkra 17: “Dağ Yürümeye” adlı fıkra mütevazılık ilkesi doğrultusunda mesaj taşımaktadır. Fıkraya göre Hoca ile dalga geçmek isteyenler “Hocam senin nefesin kuvvetli diyorlar, kerametini bize göster misin, mesela şu dağa seslen de buraya gelsin.” derler. Hoca beklenmedik bu olay karşısında ne yapacağını şaşırır ve dağa “Ey dağ buraya gel, Ey dağ buraya gel!” diyerek seslenir ve dağda en ufak bir kıpırtı bile olmaz. Bunun üzerine Hoca kalktığı gibi dağa doğru yürümeye başlar. “Hocam nereye?” derler. Hoca da “Âlimde büyüklük olmaz, dağ gelmezse biz onun ayağına gideriz.” der. Burada Nasreddin Hoca böbürlenmenin kötü bir davranış olduğunu, bilakis mütevazı ve sade yaşamın iyi bir yaşam prensibi olduğunu vurgulamak istemiştir. Ahilik teşkilatının esaslarından biri de böbürlenmeyi hayatımızdan çıkararak mütevazı bir yaşam sürmeyi topluma aşılacaktır (Sakaoğlu-Alptekin, 2018, 288).

Fıkra 18: Kaynaklarda “Fark” adıyla gördüğümüz bir fıkrada da Nasreddin Hoca emeğe, ustalığa ve mesleğe olan saygıyı vurgulamaktadır. Hoca’nın imamlığını

çekemeyen hatta onu küçümsemeye çalışan hazır yiyici, başkalarının hayatına özenen bedel ödemedi para kazanmayı amaçlayan bir kişi eleştirilmektedir ama topluma da çok önemli bir mesaj verilmektedir. Fıkraya göre Nasreddin Hoca bir köye imam olarak görevlendirilir ve Hoca'yla dalga geçmek isteyen biri Hoca'dan bir şey söylemesini ister. Sonra da arkasından kendisi söyler. Ardından Hoca'dan bir şey yazmasını ister daha sonra da aynısını kendisi yazar. "Eeeee Hocam bak senin söylediğini söyledim, yazdığını da yazdım. Seninle benim aramda ne fark var?" der. Hoca da "Ben üç günlük yoldan aç susuz buraya geldim görevimi yapıyorum sen ise oturduğun köyde yan gelip yatıyorsun. İşte fark budur." der. Nasreddin Hoca bu fıkra ile çekirdekten yetişmenin ustalığın ve bir mesleğe saygının önemini, bedel ödenmeden kazanç, meslek ve kâr elde etmenin önemini anlatmak/göstermek istemiştir. Ahilik teşkilatının da en önemli ilkelerinden biri mesleğe saygı ve meslek etiği ve ustalığıdır (Tokmakçioğlu, 1981, 117-118).

Fıkra 19: "Söz Bir Allah Bir" adıyla bilinen Fıkra çok meşhur fıkralardandır. Fıkraya göre "Hocam kaç yaşındasınız?" sorusuna Hoca "Kırk" diye cevap verir. "Hocam 10 yıl önce sormuştuk, o zaman da kırk demiştiniz." deyince Hoca "Er olan sözünden dönmez, söz bir Allah bir!" der. Nasreddin Hoca burada hayatın değişmez bir döngüsü olan değişiklikleri kabul edebilmenin önemini anlatmaya çalışmıştır. İnsanın fitratına uygun hareket etmesi zamanla değişmesinin olağan bir şey olduğunu nükteli bir şekilde göstermiştir (Özbek, 2004, 242).

Fıkra 20: "Parayı Veren Düdüğü Çalar" fıkrası da yediden yetmişe bütün Türk milletinin bildiği bir fıkradır. Şehre giden çocuklar Hoca'nın önünü keser ve "Hocam, hocam şehirden bize düdük getir." derler. Ancak sadece bir çocuk para vererek "Hocam bana da düdük getiri misiniz?" diye ricada bulunur. İkinci olup da köyüne dönen Hoca'nın önünü çocuklar keser ve "Hocam bizim düdükle getirdiniz mi?" deyince Nasreddin Hoca da cebinden bir düdük çıkarır ve kendisine para veren çocuğa verir. Diğer çocuklar da şaşkınlıkla "Hocam, hani bize hani bizim düdükle?" deyince Nasreddin Hoca da kendine mahsus nüktedan kişiliğiyle "Parayı veren düdüğü çalar." deyiverir. Nasreddin Hoca bu fıkra ile bir şey elde etmek için bedel ödememiz gerektiğini, zahmetsiz nimet olamayacağını gösterir. Ahilik geleneğindeki temel dinamiklerden biri olan bir hizmetin, ürünün bir bedeli olduğu ve onu elde etmek için de bedel ödememiz gerektiğidir (Özbek, 2004, 142).

Sonuç

Nasreddin Hoca 13. yüzyıl Anadolu'sunun büyük mütefekkir, âlim, din adamı ve nüktedanıdır. Toplum katından her tür kişi ve olaylardan hareketle toplumun aksayan yönlerine işaret etmiş ve kendine has üslubu ve mizahıyla insanları güldürürken sorunlara bilgece çözümler önermiştir. Bir bilge ve deha olarak Nasreddin Hoca asla muhataplarını küçük düşürücü, horlayıcı hakaretlere başvurmamış onları âdeta incitmeden külahı ters giydirerek derslerini vermiştir. Nasreddin Hoca'nın yüzlerce fıkrasının her birinde mizah perdesinin ardında doğruluk, dürüstlük, adalet, üretkenlik, insan severlik, samimiyet, ihlas, vb. değerler vurgulanmaktadır. Anadolu'nun büyük kargaşalıklar geçirdiği yüzyıllarda teşekkül etmiş olan, yazmalar ve sözlü gelenek aracılığıyla günümüze ulaşabilen bu fıkralar sosyal bilimlerdeki girişimcilik, samimiyet, inovasyon, kalite kontrol, yönetim bilimi, insan kaynakları, liderlik, ceo, vb. kavramlar açısından tahlil edilerek günlük hayatımıza, ticaret hayatımıza, toplumsal yaşantımıza intibak ettirilerek bir kılavuz olarak kullanılabilir. Özellikle

girişimcilik açısından gençlere ilham kaynağı olarak Nasreddin Hoca bir ceo olsaydı veya Nasreddin Hoca gibi düşünmek gibi kavramlarla Nasreddin Hoca'yı sevdirip okutmalı ve genç girişimcilere Nasreddin Hoca Ödülü gibi motive edici etkinliklerle yol açmalıyız.

Kaynaklar/References

- Aksoy, Aysel. "13. ve 14. Yüzyılda Anadolu'da Ahi Teşkilatı, Etkisi ve Siyaseti". *Medeniyet ve Toplum* 2/1 (2018), 19-35.
- Anadol, Cemal. *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Ayva, Aziz. "Türk Kültürü ve Halk Edebiyatında Ahilik". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 37 (2017), 163-174.
- Bars, Mehmet Emin. "William Bascom'un "Folklorun Dört İşlevi". Işığında Nasreddin Hoca Fıkraları Üzerine Bir Değerlendirme". *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 10/4 Winter, 2015, 149-166.
- Bayram, Mikail. *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatı'nın Kuruluşu*. Konya: Damla Matbaacılık, 1991.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 6. Baskı, 1992.
- Boratav, Pertev Naili. *Nasreddin Hoca*. İstanbul: Isık Yayınları, 2014.
- Çağatay, Neşet. "Ahiliğin Ortaçağ Anadolu Toplumuna Etkileri". *I. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyum Bildirileri*. [dzl. HAGEM], s. 33-43, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Çağatay, Neşet. *Bir Türk Kurulu Olan Ahilik*. Ankara: TTK Yayınları, 1997.
- Demir, Galip. "Ahilik ve Çalışma, Bilim, Akıl, Ahlak". *Perpa Dergisi*, 3/22, 1993.
- Demirpolat, Anzavur-Akça, Gürsoy. "Ahilik ve Türk Sosyo-Kültürel Hayatına Katkıları". Erişim 22 Ekim 2022. sutad.selcuk.edu.tr/sutad/article/viewfile/275-265.
- Ekinci, Yusuf. "Eğitimdeki Eğilimler ve Ahilik". *I. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyum Bildirileri 13-15 Ekim 1993* [dzl. HAGEM], s. 63, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Ekinci, Yusuf. *Ahilik*. 10. Baskı. Ankara: Özgün Matbaacılık, 2008.
- Gülerman, Adnan-Taştekil, Sevede. *Ahi Teşkilatının Türk Toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Güllülü, Sebahattin. *Ahi Birlikleri*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 1992.
- İnalçık, Halil. "Ahilik, Toplum ve Devlet", *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*. Kırşehir, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999, 189- 200.
- İvgin, Hayrettin. "Ahilerde Ahlâki Değerler ve Bunların Ticarete Uygulanması". *I. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyum Bildirileri 13-15 Ekim 1993*, [dzl. HAGEM], s. 71-75, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, I. Basım, 1996.
- Kurgan, Şükrü. *Nasreddin Hoca*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1968.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvetnâme", Erişim 20 Aralık 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/futuvvetname>
- Okumuş, Ejder vd. "Ahilik Kültürü ve Günümüze Yansımaları (Eskişehir Örneği)". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 7-38.
- Okumuş, Ejder. "Nasreddin Hoca'nın Fıkralarını Sosyolojik Okuma Denemesi". *Journal of Analytic Divinity International Refereed Journal*, 4 (1), 2020, 1-20.
- Özkapınar, Yılmaz. *İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1997.
- Özbek, Abdullah. *Bir Eğitimci Olarak Nasreddin Hoca*. Konya: Esra Yayınları, 2004.

- Özsaray, Mustafa. "Ahiliğin Nitelikleri ve Fütüvvet Anlayışıyla İlgisi". Erişim 22 Ekim 2022. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1278543>
- Öztürk, Nurettin. "Ahilik Teşkilatı ve Günümüz Ekonomisi, Çalışma Hayatı ve İş Ahlakı Açısından Değerlendirilmesi". Erişim 21 Ekim 2022. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/55242>
- Poyraz, Orhan. "Ahi Örgütleri". *I. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyum Bildirileri*. Ed. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Sakaoğlu, Saim. "Bir Selçuklu Bilgesi Olarak Nasreddin Hoca". Erişim 22 Ekim 2022. <https://semazen.net/bir-selcuklu-bilgesi-olarak-nasreddin-hoca-saim-sakaoğlu>
- Sakaoğlu, Saim. *Nasreddin Hoca Üzerine Yazılar*. Konya: Kömen Yayınları, 2013.
- Sakaoğlu, Saim-Alptekin, Ali Berat. *Nasreddin Hoca*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2014.
- Sakaoğlu, Saim-Alptekin, Ali Berat. *Nasreddin Hoca*. Konya: Akşehir Belediyesi Yayınları, 2018.
- Şimşek, Muhittin. *TKY ve Tarihteki Bir Uygulaması Ahilik*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2002.
- Şişman, Bekir. "Nasreddin Hoca Fıkralarındaki Şahısların Sosyal Statülerine Göre Sınıflandırılması ve Değerlendirilmesi". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, 2010, 131-150.
- Tatar, Taner-Dönmez Mehmet. "Zihniyet ve İktisat İlişkisi Çerçevesinde Ahilik Kurumu". *Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları*, 2008, 194-202.
- Tokmakçıoğlu, Erdoğan. *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1981.
- Torun, Ali. *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Türkmen, Fikret. *Nasreddin Hoca Latifelerinin Şerhi (Burhaniye Tercümesi) Transkripsiyon. İnceleme, Metin*. İzmir: Akademi Kitabevi, 1999.
- Uludağ, Süleyman. "Fütüvvet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fütüvvet>
- Uysal, Başak - Altunbay, Müzeyyen. "Ahilik Ahlâkının Yansıtıcısı Olarak Nasreddin Hoca Fıkraları". *Uluslararası Nasreddin Hoca Sempozyumu*, Vol. 9 No. 1, 2017, 103-120.

AHMET ÇITAK'IN EHLİBEYT SEVGİSİ VE KERBELÂ KONULU ŞİİRLERİNİN ÜRETİM BAĞLAMLARI¹

THE CONTEXTS IN WHICH LOVE OF AHL BAYT AND KARBALA THEMED POEMS
OF AHMET CITAK WERE PRODUCED

BEDRİ ÖZÇELİK  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Ahmet Çıtak (1893-1963) XX. yüzyılın önemli fakat hakkında yeteri kadar çalışma yapılmayan halk şairlerinden biridir. Kadim İpek ve Baharat Yolu güzergâhında yer alan Kahramanmaraş ilinin Elbistan ilçesinde varlıklı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Annesi oğluna Şeyh Hamit adını vermiş, ancak babasının gördüğü bir rüyada ihtiyar nurani yüzlü iki pirin, Çıtak'ın oğlunun adının Ahmet olmasını istemeleri üzerine o, çocuğun adını Ahmet olarak değiştirmiştir. Ailesi, onun iyi yetişmesi için her türlü çabayı göstermiş, okuması için Kayseri Rüştüyesine göndermiş, ancak o, eğitimi tamamlayamamış, geçimini rençberlik yaparak sağlamıştır. Adının verilmesinde etkili olduğu gibi şair olmasında da rüyanın etkili olduğu dikkat çekmektedir. Çıtak sekiz yaşında bir rüya görmüş, annesi tarafından bu rüya onun şair olacağı şeklinde yorumlanmıştır. Güzelleme ve taşlamalarıyla bilinen Çıtak, dini konuları ele alan didaktik şiirler de söylemiş ve yazmıştır. Onun Kerbelâ konulu şiirlerini üretmesinde yine gördüğü bir rüya etkili olmuştur. Hastalandığı bir gece Hz. Ali'yi rüyasında gören şair uyanınca söz konusu şiir metinlerini kaleme almıştır. Buradan hareketle şairin hayatının dönüm noktalarında kendisinin ve yakınlarının gördüğü rüyaların belirleyici bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Çalışmanın amacı Ahmet Çıtak'ın Kerbelâ konulu şiirlerinin üretim bağlamlarını tespit etmek, bu bağlamların etkisiyle oluşan şiirleri tanıtmak, söz konusu şiirlerle ilgili değerlendirmeler yapmak, bu şiirlerde dile getirilen ehlibeyt sevgisini yorumlamak ve şimdiye kadar üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış olan metinlerden ilim dünyasını haberdar etmektir.

Anahtar Kelimeler: Ehlibeyt, Kerbelâ, Ahmet Çıtak, Mersiye, Üretim Bağlamı.

Abstract

Ahmet Çıtak (1893 – 1963) one of the most important but one of those whom hadn't been studied enough minstrels of 20th century. He was born to a wealthy family in Elbistan, Kahramanmaraş, located on the course of Archaic Silk-Road and Spice-Road. His mother named him Şeyh Hamit, but after being asked by two saintly looking sages to name his son Ahmet in a dream, his father changed his name into Ahmet. His family strived for him to receive a good education and sent him to Ottoman Junior School of Kayseri. Yet, he could not complete his education there. He earned his life as a farmhand. It stands out that just like in his naming, his being a poet was inspired by a dream. Çıtak saw a dream when he was 8 and this dream was interpreted by his mother as he would be a poet. Known for his lyrics in praise and lampoonery, Çıtak also read and composed didactic poems dealing with religious matters. His Karbala themed poems were affected, again, by a dream. At an ill fallen night, he saw Hazrat Ali in his dream. As he woke up, he started to write the poems themed on Karbala. By looking at this fact, it can be deducted that the turning points of the poet's life had been impacted by his own and his family's dreams. The aim of the study is to detect the contexts in which Karbala themed poems were written by Ahmet Çıtak, to introduce the poems made by the impact of this context, carry out the evaluation about the aforementioned poems, to interpret the love of Ahl Bayt reflected on these poems and to inform the science world about the texts that has not been studied on yet.

Keywords: Ehlibeyt, Karbala, Ahmet Çıtak, Poetry, Production Context.

¹ Bu makale, Sivas Uluslararası Bilimsel Araştırmalar ve İnovasyon Kongresi'nde (13-15 Ekim 2022, Sivas-Türkiye) sunulan bildiri den üretilmiştir.

Giriş

Kerbela vakasının başta İran olmak üzere Irak, Anadolu, Balkanlar, Suriye gibi bölgelerde varlığını sürdüren edebi metinlerde (Bayat, 2021, s. 67-82) yoğun olarak ele alındığı görülmektedir. Tarihe acı bir hatıra olarak kaydedilen Kerbelâ hadisesinin Türk kültüründe önemli bir yeri vardır. Özellikle Alevî-Bektaşî inancına mensup sanatçıların eserlerinde Kerbelâ'nın hüznün dolu hatıraları bütün yönleriyle yaşatılmaktadır. Muharrem ayında birtakım ritüellerle anılan Kerbelâ olayı, bu zaman diliminin dışında yapılan cemlerde de hatırlanmaktadır. Bunun yanında XV. yüzyıldan itibaren Türk edebiyatında Kerbelâ hadisesi konu olarak ele alınmış ve işlenmiştir. Hem klasik Türk şiirinin (Çağlayan, 1997) hem de Türk halk şiirinin (Çiftçi, 2009; Şahin, 2011) farklı tür ve şekilleriyle bu tarihî olayı anan veya anlatan mersiyele söylenmiş ve yazılmıştır.

“Mersiye”, İslamiyet öncesi Türk şiiri nazım türü olan “sagu” ile konu bakımından benzerlik göstermektedir. Mersiye, terim olarak “ölen birinin ardından duyulan üzüntüyü dile getirmek, o kişinin iyi taraflarını anlatmak ve ölene karşı şairin ilgisini ifade etmek üzere yazılan lirik şiirlere verilen addır” (İsen, 1993, s. XII-XIII) şeklinde tanımlanmaktadır. Divan şiirinde mersiye olarak adlandırılan bu tür şiirlere Türk halk şiirinde de “ağıt” denilmektedir. Alevî-Bektaşî edebiyatında da Kerbelâ vakasını işleyen bütün şiirlere “mersiye” adı verilmektedir. Bunlar “Muharrem” ayında söylenen ve ehlibeyt taraftarlarının olduğu her coğrafyada ve her lisanda söylenen ağıtlardır. Mersiyelede zalimlere ve haksızlık yapanlara duyulan öfke dile getirilirken mazlum ve haklı olanlara yönelik duyulan sevgi anlatılmaktadır. Bu yüzden mersiyele sadece ağıt boyutuyla değerlendirmek doğru değildir. Bu tür şiirler aynı zamanda “amaçlı” metinlerdir. Bu metinlerde Kerbelâ’da yapılanların üzerinden ne kadar zaman geçmiş olursa olsun iyinin unutulmayacağı ve kötünün, zalimin her daim lanetleneyeceğinin bilinci aşlanmaktadır. Bu bilinci yüreğinde taşıyanlar için Kerbelâ mersiyele bir mektep vazifesi görmektedir.

Alevî-Bektaşî edebiyatında başta Hz. Hüseyin olmak üzere Kerbelâ şehitlerinin acısını ve Ehlibeyt sevgisini işleyen hece ve aruz ölçüsüyle yazılmış şiirler XV. yüzyıldan beri birçok Türk halk şairi tarafından üretilmiş birer hazinedir. Örneğin Türk halk şiirinin önemli temsilcilerinden olan Âşık Yunus, Pir Sultan Abdal, Teslim Abdal, Dedemoğlu, Kalbî, Noksânî Baba, Deli Boran, Miratî, Sıdkî, Hüznî, Yesârî, Fakîrî, Seyyah Dede, Hâkî Baba, Ali Rıza Özbektaş gibi isimlerin hece ölçüsünün sekizli ve on birli şekilleriyle dile getirmiş oldukları Kerbelâ konulu mersiyele halk arasında ilgi görmektedir (Noyan, 2001, 73, 358-359, 373, 719; Çağlayan, 1997, 430, 459; Özmen, 2002, 108-111; Altınok, 2010, 3).

Bunlardan başka XX. yüzyılda yaşamış birçok halk şairi de konuya ilgisiz kalmamış ve Kerbelâ hadisesini anlatan mersiye/ağıt söylemiş/yazmıştır. Bu halk şairlerinden birisi de Elbistanlı Ahmet Çıtak’tır. Onun 7’li, 8’li ve 11’li hece ölçüsü, dörtlük nazım birimiyle yazmış olduğu mersiyelelerin yanında aruz ölçüsü ve beyit nazım birimiyle kaleme aldığı mersiyele de vardır. Çalışmanın amacı Çıtak’ın Kerbelâ konulu şiirlerinin üretim bağlamlarını tespit etmek, bu bağlamlarının etkisiyle oluşan şiirleri tanıtmak, söz konusu şiirlerle ilgili değerlendirmeler yapmak ve bu şiirlerde dile getirilen ehlibeyt sevgisini yorumlamaktır.

Halk bilimi çalışmalarında hem halk edebiyatı metinleri hem de bu metinlerin oluşturuldukları ve ortaya çıkarılıp nakledildikleri “bağlam” önemlidir. Bu çalışmada

tercih edilen “bağlam” terimi; genel anlamda kabul gören, performans kuramında dile getirilen icra ortamında irticalin olmaması ve şairin kültür ortamına göre sunumunda farklılıklara yönelmesi olarak ele alınmamıştır. Makalede “bağlam”; şiirlerin ne zaman, nasıl, niçin, nerede, hangi koşullarda meydana getirildiğinin bizzat şairin şiirlerinin üretilmesi ile ilgili notlar ve şiirlerin içeriğinden elde edilen bilgiler olarak kabul edilmiştir. Buradan yola çıkarak Ahmet Çıtak’ın Ehlibeyt Sevgisini ve Kerbelâ konularını işleyen şiirlerinin üretim bağlamları tespit edilmiş ve bu bağlamlar çalışmaya alınmıştır. Bağlamları tespit edilen şiirler ile şairin konuyla ilgili diğer şiir metinleri üzerinde incelemeler ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bu yönüyle makale nitel bir çalışmadır.

1. Elbistanlı Ahmet Çıtak

Ahmet Çıtak, 1893 yılında Kahramanmaraş ilinin Elbistan ilçesine bağlı Kızılcaoba Mahallesi’nde varlıklı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Doğumuyla ilgili ilginç bir gelişmeyi Ahmet Çıtak babasından dinlediği şekliyle şöyle nakletmektedir:

“Ben daha doğmamışım. O zaman merhum babam tüccar olarak Halep’e gitmiş. Orada bir rüya görüyor. Rüyasında, ihtiyar, nurani yüzlü iki zat: “Bir oğlun oldu. Adını Ahmet Zeki vuracaksın.” Diyorlar. Babam Halep’ten dönmeden ben doğmuşum. Merhume anam adımı Şeyh Hamit koyuyor. Babamın dönüşünde önüne müjdeciler çıkıyor. Merhum; müjdecilere diyor ki: “Müjdenizi biliyorum, bir oğlum dünyaya geldi.” Rüyasında kendisine söylendiği gibi adımı Ahmet Zeki olarak değiştiriyor.” (Yakar, 2014, 6).

Ailesi, onun iyi yetişmesi için her türlü çabayı göstermiş, okuması için Kayseri Rüştüyesine göndermiş, ancak o eğitimini tamamlayamamıştır. Geçimini reңper olarak köyünde ziraat işleri yaparak sağlamıştır. O, 18 Ocak 1963 tarihinde geçirdiği trafik kazasında vefat etmiştir (Yakar, 2014, 5; Kurt, 1996, 37; Avcı, 2015, 47; Alparslan-Yakar, 2009, 63).

Doğumunda olduğu gibi şair olmasında da rüyanın “gelecekte haber verme” işlevi dikkat çekmektedir. Ahmet Çıtak sekiz yaşında bir rüya görmüş, annesi tarafından bu rüya onun şair olacağı şeklinde yorumlanmıştır. Şair, bu olayı şu şekilde dile getirmektedir:

“Sekiz yaşına geldiğim zaman ben de bir rüya gördüm. Pir, nurani yüzlü, beyaz sakallı iki ihtiyar, elimden tuttular ve şöyle dediler: “Senin ismini biz vurduk.” Üzerime ufak ve beyaz dardan dökmeğe başladılar. Öyle döktüler ki boğulacak hale geldim. Uyandığım zaman ter içinde titriyordum. Hemen anamı uyandırdım ve rüyamı anlattım. Anam da: “Oğlum sen güçlü bir şair olacaksın” dedi. Bende şiir sevgisi başladı.” (Yakar, 2014, 6-7).

Ahmet Çıtak, XX. yüzyılın ilk yarısında adından söz ettiren önemli bir halk şairi olarak tanınmaktadır. Aynı zamanda divan şiiri tarzında da eserler ortaya koymuştur. Sekiz yaşında içine düşen şairlik ateşini küçük yaşlarda usta şairlerin şiirlerini okuyarak söndürmeye çalışmıştır. Yirmi iki yaşında Naciye’yi görünce Çıtak’a aşk ateşi de eklenmiş ve bunun üzerine onun şiir söyleme yeteneği ortaya çıkmıştır. Onun Naciye Hanım ile evlenmeden önce yazdığı yüze yakın “aşk şiiri” eserleri arasında önemli bir yer tutmaktadır. İrticalen şiirler söyleyebilen Çıtak, yöresinde bulunan ve çevreden gelen âşıklarla atışmalara katılmış –bu özelliklerinden dolayı onun âşık tarzı şiiri geleneğini sürdüren şairlerden olduğunu söylemek mümkündür- sözlü kültür ortamlarında atışmış ve bu atışmaların çoğu daha sonraki zamanlarda mahallî gazetelerde yayınlanmıştır (Alparslan-Alicı-Yakar, 2009, 23; Alparslan-Yakar, 2009).

Ahmet Çıtak, bilhassa 1960 öncesi siyasi ortamı yeren “Beyler” ve “Sizindir” redifli yergileriyle tanınmıştır (Alparslan-Yakar, 2009, 63). “Ashab-ı Kefh”, “Kerbela” konulu şiirleri ve naatları onun dini değerleri de önemsedğini göstermektedir. Şiirlerinin bir kısmı Serdar Yakar tarafından kitaplaştırılmıştır (2014).

2. Ahmet Çıtak’ın Kerbelâ Şiirlerinin Üretim Bağlamları

Şiirin üretim bağlamının bilinmesi okuyucuya ve dinleyiciye metnin daha iyi anlaşılması hususunda yardımcı olmaktadır. Konuyla ilgili olarak Şeref Boyraz, şiirin üretim bağlamının bilinmesinin önemini şu şekilde dile getirmiştir:

“Metnin yazıldığı ya da metni yazdıran bağlamın bilinmesi araştırmacıların görüş alanında yeni ufukların açılmasını sağlamaktadır. Bağlam dendiğinde sadece metnin yazılış tarihinin kastedilmediği aşikârdır. Şiirin hangi ortamda, niçin, nasıl yazıldığını, nerelerde icra edildiğini, ne gibi tepkiler aldığı şairlerinden öğrenerek kaydetmek hem onların daha iyi anlaşılıp doğru değerlendirilmesi noktasında hem de kimi hususlarda tarihe not düşmek anlamına gelmektedir” (Boyraz, 2010, 19).

Şiirin üretim bağlamının verilmesinde, okuyucunun hayal gücü nispeten sınırlandırılıyor olarak algılansa da metni anlamak için sorulan soruların cevabının bizzat eserin üreteni tarafından verilmesi ve çalışmaya eklenmesi; gerek araştırmacıya gerekse okuyuculara şiirle ilgili birçok bilgiyi vermektedir. Millet, mekân, zaman ve bakış açısından hareketle Fuad Köprülü şunları dile getirmektedir:

“Eserin meydana geldiği muhit ve zaman ile muharririne göre, yâni daha ziyade tarihî bir görüş noktasından tedkik olunmalıdır. Tetkik ettiğimiz eser nasıl ve ne gibi ruh hallerinin ve teessürlerin ne türlü bir tabiat üzerine nüfuzundan vücuda gelmiştir? Bunu anlamak için hal tercemelerine, muharririn şahsi ve umumi hayatına, tahsil ve tefekkür tarzına ve daha sair irki, irsi ve muhite ait tesirlerle müracaat etmelidir. Metnin tarih ve yazıldığı yer malum olmalıdır. Metnin tarih ve yazıldığı yerin malum olmasından ne gibi faydalar elde edileceği izaha muhtaç değildir” (1999, 40-41).

Bir şairin şiirleri üzerine yapılan incelemelerde, onun eserlerinin oluşumuna katkı sağlayan ortamı yani bu şiirleri oluştururken şairin psikolojik durumunun nasıl olduğunu, şiirleri nasıl, niçin, ne zaman ve hangi mekânda söylediğini/yazdığını bilmek, hem şairi hem de eserini tanımak ve anlamak için oldukça önemlidir. Metni merkez alan çalışmalar; eserlerin hangi şartlarda, ne tür kültür ortamlarında ve nasıl bir ruh halinde meydana getirildiğini ancak okunan metinden anlaşılabilir kadarıyla hissettirebilir. Elbette ki metin son derece önemlidir ama bağlamdan yoksun metinlerde canlılık yoktur yani ölüdür (Malinowski, 2000, 102). Ancak her şiirin üretim bağlamını tam olarak bilmek mümkün değildir.

Ahmet Çıtak’ın yettiği coğrafi ve kültürel çevre şiirlerinin üretim bağlamında etkili olmuştur. Bunların yanında Çıtak’ın şiirlerinde toplumların tarihi dönemlerine ait siyasi olaylarına da yer verdiği görülmektedir. Şairin ele alınan şiirlerinde onun hangi ruh haliyle, nerede, ne zaman, nasıl meydana getirdiğini şiirlerinin altına düştüğü notlardan anlamak mümkündür. Bu notlardan ve ele alınan şiirlerden yola çıkarak onun duygusal bir yaratılışa sahip olduğunu söylemek doğru olacaktır. Şairin yaşadığı her olumlu ya da olumsuz durumun ardından üretimde daha etkin hale geldiği tespit edilmiştir. Çıtak’ın Kerbelâ şiirlerinin “üretim bağlamlarının” oluşumunda “rüya ve rüyanın gelecekte haber verme işlevi” oldukça önemli bir yer tutmaktadır.

2.1. Ahmet Çıtak'ın Ehlibeyt Sevgisi

Ev halkı anlamına gelen “ehlibeyt” tamlaması, İslam tarihinde son peygamber Hz. Muhammed’in aile bireyleri için kullanılan bir terkip olarak kabul edilse de “ehlibeyt” kimlerin dâhil olduğu konusu hâlâ tartışmalıdır. Bazı “ehlisünnet” âlimlerine göre sadece Hz. Muhammed’in eşleri, bazılarına göre ise Hz. Muhammed’in eşleri, çocukları, torunları Hz. Hasan ve Hüseyin ile damadı Hz. Ali “ehlibeyt” dâhildir. Şii âlimlere göre ise “ehlibeyt” kapsamına Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hüseyin girmektedir. (Karaman, 2010, 137). Türk halk şiirinde ise “ehlibeyt” ifadesi Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hüseyin’den oluşan, ululuğu kabul edilen ve sevilen bu beş kişiye verilen isimdir (Kaya, 2010, 162).

Türk halkının gönlünde “ehlibeyt” bitmez tükenmez bir muhabbet oluşmuş, gönüllerdeki bu sevgi, edipler tarafından birçok edebi türe konu edilmiştir. Bu muhabbetin somut halini İslamiyet dönem Türk edebiyatının ilk eserlerinden olan Kutadgu Bilig’de görmek mümkündür. Yusuf Has Hacip, “ehlibeyt” karşı nasıl bir davranış sergilenmesi gerektiğini eserinde şöyle dile getirmektedir:

“Hizmetkârlardan başka ve beyin adamları dışında münasebette bulunulacak kimseler şunlardır. Bunlardan biri Peygamber’in neslidir; bunlara hürmet edersen, devlet ve saadete kavuşursun. Bunları pek çok ve gönülden sev; onlara iyi bak ve yardımda bulun. Bunlar Ehlibeyttir, Peygamber’in uruğudur; Ey kardeş, sen de onları Hazreti Peygamber hakkı için sev.” (Arat, 1998, s. 313).

“Ehlibeyt” sevgisi özellikle âşık edebiyatının hemen her döneminde değer verilen, ele alınan, işlenen, dilden dile, gönülden gönle aktarılan ve önem atfedilen konularından biri olmuştur. En başta Hz. Ali olmak üzere, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hüseyin’e karşı duyulan sevgi, saygı ve hayranlık âşıkların mısralarında oldukça yoğun bir şekilde görülmektedir. Her dönemde Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hüseyin; “evliyanın serveri, iki cihanın aydınlığı, dört kapı kırk makamının yol göstericisi ve on iki imamın beslediği manevi kaynağı” olarak benimsenmiştir. Yine aynı zamanda halk nezdinde Hz. Hasan ve Hüseyin cennet bağının güllerine benzetilmiştir (Çelebi, 1990, 93, 100-102; Yılmaz, 2009, 281).

XX. yüzyıl halk şairlerinden olan Ahmet Çıtak, Sünni gelenek içinde yetişen bir âşıktır. Kerbelâ konusunu işleyen şiirlerinde “ehlibeyt” sevgisi belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Bunu, yetiştiği çevredeki ehlibeyt duyulan derin bir saygı ve samimi sevgiye bağlamak mümkündür. Bu ortam, onun sanatına etki etmiş o, Hz. Ali’ye ve onun ailesine duyduğu muhabbeti şiirlerinde terennüm etmiştir. Çıtak’ın şiirlerinde işlediği konular muhteva bakımından incelendiğinde; onun Alevî-Bektaşî geleneğinde önemli yeri olan temel kaynaklardan haberdar olduğu ve bu kaynakları okuduğu görülmektedir. O, ehlibeyt duyduğu tabii, derin, samimi ve içten sevgisini “O Gün” (Yakar, 2014, 158) şiirinde dile getirmektedir.

“O Gün” adlı şiir dördlük nazım birimi ile yazılmış, şiirde 6+5=11’li hece ölçüsü kullanılmış ve şiirin kafiye şeması abab/cccb/dddb... şeklinde düzenlenmiştir. Metin halk şiirindeki koşma nazım şeklinin özelliklerini taşımaktadır.

Kerbelâ hadisesi, bütün Türk-İslam coğrafyasında şekillenen edebi metinlerde etkili bir tarzda kendini hissettirmektedir. Çıtak, şiirin ilk dördlüğünde Hz. Hüseyin ile Yezit arasındaki kavgada tarafını belirlemiştir. Hz. Hüseyin uğruna Yezit’e saldırmak ve bu yolda canını vermek istemesi ondaki “ehlibeyt” sevgisinin boyutunu göstermektedir. Şair, tarafını şu şekilde ilan etmektedir:

*“Ben de bu davanın içinde olup
Hüseyin’le kılıç çalardım o gün
Ya terki can ya da bir fırsat bulup
Yezidi’n bağırnı böleydim o gün.”*

Şair, “ehlibeyt” mensuplarını Risalet’in (peygamberliğin) dallarına benzetmektedir. Kerbelâ’da Hz. Hüseyin’in ve yakınlarının şehit edilmesiyle bu dalların budandığını bundan kendisinin de çok acı çektiğini ifade etmekte ve bu yüzden Yezit’e kızmaktadır. Yine Hz. Peygamberin torunlarının Kûfe’ye yaya gidişlerine üzüldüğünü ve “*Ayağına turap olaydım o gün*” diyerek onların ayaklarının bastığı toprak olmayı istediğini vurgulamakta onlara olan muhabbetini anlatmaktadır:

*“Risaletin dallarını budarken
Nasıl kıydın Yezid bunu ederken
Ehli beyt Kûfe’ye yayan giderken
Ayağına turap olaydım o gün.”*

Hz. Muhammed çocukları çok seven, onları kucağına alıp öpen ve onların günlünü hoş eden bir peygamberdir. Onun, özellikle torunları Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin’e duyduğu sevgi dilden dile anlatılarak günümüze kadar ulaşmıştır. Hz. Hüseyin’in Hz. Peygamber tarafından öpülen uzvuna Yezit’in askerleri tarafından kılıç darbesi vurulmuştur. Çıtak, yaralanmış olan busegâhı (Peygamberin öptüğü yer) incitmek için ipek mendil ile silmek isteği ve arzusu şairin Hz. Peygambere ve onun ehlibeytine gösterdiği hürmeti ifade etmektedir. Çıtak bu nazik durumu naif bir şekilde şöyle ifade etmektedir:

*“Kavmi Yezit aldı her bir yanımı
Darda kodu ehli beytin canını
Busegâhtan akan kızıl kanını
İpek mendil ile sileydim o gün.”*

Kerbelâ çölünde sadece Yezit’in zulmü değil aynı zamanda susuzluk da can yakmaktadır. Şaire göre ehlibeyt yanında yer alanların susuz kalması savaşın kaderini değiştirmiştir. Şair, ehlibeyti çektikleri sıkıntılardan kurtarmak için en değerli varlığı olan canını vermeyi göze aldığını şöyle dile getirmektedir:

*“Ecdadının ruhu bu hali dener
Su olsa her biri dünyayı yener
Hiçbir şey elimden gelmezse eğer
Can verip yolunda ölseydim o gün.”*

Çıtak, Hz. Hüseyin’e onunla beraber olanlara karşı gelecek her türlü belayı göğüslemek için gövdesinde bin canı olsa ve bunu vermeye hazır olduğunu arzu etmekte, ancak böyle bir imkânı bulamamasından dolayı yakınmaktadır. Bunu da şöyle anlatmaktadır:

*“Böyle bir matemi gören varmola
Tugyan etti Yezit gelmiyor yola
Bin canım olaydı gövdemde nola
Hep gelen belayı alaydım o gün.”*

Şairin Hz. Hüseyin’in elini öpme isteği ona duyduğu sevgiyi ve hürmeti göstermektedir. Burada “el öpmek” aynı zamanda savaşa kabul edilmek, orduya

katılmak ve düşmana saldırmak için izin alma anlamı da taşımaktadır. İmam Hüseyin'in elini öpme arzusunu şu ifadelerle terennüm etmektedir:

*“Tahtı kademine başım koyarak
Elini öpeydim emret diyerek
Uğruna düşüp de yare yiyerek
Leşkeri aduya dalaydım o gün.”*

Yezid'in masum İmam Hüseyin'e ve yakılarına yaptıklarından dolayı içinin yandığını söyleyen şair, Hz. Hüseyin'e duyduğu sevginin temelinde Hz. Ali'nin hatırı ve Allah'ın rızası olduğunu da vurgulamakta, kendisinin de o gün Kerbelâ'da şehit olma arzusunu şöyle ifade etmektedir:

*“Ahmet Çıtak söyler Yezid'in suçun
İmanı olanın yakıyor için
Hak rızası Ali hatırı için
Kerbelâ çölünde öleydim o gün”*

2.2. Ahmet Çıtak'ın Hastalanması ve Hz. Ali'yi Rüyasında Görmesi

Çıtak'ın “O Gün” şiirinin dışında Kerbelâ hadisesini konu edinen “Kerbelâ I”, “Kerbelâ II”, “Kerbelâ III”, “Hey Yezid”, “Dinle Yezid”, “Veliye”, “Kaderim”, “Takdir-i İlahî”, “Etiler” ve “Dua” adlı şiirleri de bulunmaktadır. Bu şiirlerin üretiminde şairin ehlibeyt sevgisinin yanında bu üzücü hadisenin onda uyandırdığı duygular da yer almaktadır.

Çıtak'ın, “Kerbelâ I”, “Kerbelâ II” ve “Kerbelâ III” şiirlerinin üretim bağlamını ehlibeyt sevgisine dayandırmak mümkündür. “Rüya”, şairin hayatının dönüm noktalarında ortaya çıkan önemli bir haldir. Onun doğumu esnasında babasının gördüğü rüya ve şairliğe başlamasında etkili olan kendi gördüğü rüya gibi ehlibeyt konulu şiirler yazmasında da yine gördüğü bir başka rüya etkili olmuştur. Şair, bu şiirlerin üretilmesine sebep olan bağlamın gördüğü bu rüyaya dayandığını belirtmekte ve şiirlerin üretim bağlamı kabul edilmiş olan söz konusu rüyayı şu şekilde dile getirmektedir:

“Bir gün Elbistan'da dolaşırken vücuduma bir kırıklık geldi ne olduğunu bilemedim. Gözümü açtığımda kendimi yatakta buldum. Çok fena hastaydım. Bu hastalığım uzun zaman devam etti. Artık herkes benden ümidini kesmişti. Fakat Allah öldürmedi. Hastalığının kırk ikinci günüydü, rüyamda bir akarsu kıyısında bulunan ufacık tepenin çimenleri arasında dolaşıyordum. Bir de baktım Hazreti Ali Efendimiz tepeden aşağı iniyordu. Hemen koşup boynuna sarıldım. O da bana sarılıp arkamı sıvazlıyordu. Uyandım. Öldüğüme inanıyordum. Diyordum ki: “Ya Rab sen bana şairliği nasip ettin fakat ben Kerbelâ vakasını nazımla yazmaya niyetleniyordum yazamadım.” Hazreti Ali Efendimizi rüyamda gördüğümü de bu vakayı yazmaya niyet ettiğim için bana ihtar geldiğine yormuştum. Ve de Allah'a bana biraz kuvvet verirse hasta hasta yazacağım hususunda dua edip yatağın içerisinde doğrularak Kerbelâ vakasını yazmaya başladım.” (Yakar, 2014, 140).

Şair, bu rüyadan sonra Kerbelâ adında üç şiir kaleme almıştır. Bu şiirlerin şekil ve muhtevası hakkında şu tespitleri yapmak mümkündür:

19 dörtlükten oluşan, 6+5=11'li hece ölçüsüyle kaleme alınan, kafiyelenişi abab/cccb/dddb... şeklinde olan ve sonunda tapşırma dörtlük bulunan “Kerbelâ I” (Yakar, 2014, 140-142) adlı metin halk şiirinde önemli bir yeri olan koşma nazım şeklinin

özelliklerini taşımaktadır. Ancak dörtlük sayısı koşma nazım şeklinin özelliklerine uymadığı için bu şiir destan olarak kabul edilse de Kerbelâ hadisesini hikâye ettiği için bu şiiri konu itibarıyla mersiye (Onay, 1996, 135) olarak adlandırmak doğru olacaktır.

“Kerbelâ I” şiirinin muhtevası: Muaviye’den sonra onun oğlu Yezit yönetime geçmiştir. Kûfeliler İmam Hüseyin’e on beş bin mektup yazarak ve bir kısmı da Mekke’ye gelerek hem ona Yezit’i şikâyet etmişler hem de onu Kûfe’ye davet etmişlerdir. Şair Çıtak’ın şiirinde Mekke yerine Medine şehri geçmektedir. Bu durum şiirin birinci dörtlüğünde şöyle ifade edilmektedir:

*“Kûfeliler bir gün feryat kılarak
Medine şehrine doğru geldiler
On beş bin imzalı defter salarak
Yezid’i Hüseyin’e şekva kıldılar”*

Kûfe’den gelenler, Yezit’in kendilerine yapmış olduğu eziyet ve zulmü feryat ederek anlatmışlar aynı zamanda halifelüğün İmam Hüseyin’in hakkı olduğunu beyan etmişler ve onun Kûfe’ye gelerek kendilerine yardım etmesini istemişlerdir. Bu sahne şair tarafından şu şekilde aktarılmaktadır:

*“Nice hıyanetin gördük dediler
Zulüm deryasına girdik dediler
Senin hakkın ona verdik dediler
Feryad edip saçlarını yoldular”*

Kûfe halkı davet esnasında Hz. Hüseyin’e olan sevgilerini ifade etmişler, bu sevginin sebebini de İmam’ın ecdadının İslam yolunda olmasına bağlamışlardır. İslam dininin Peygamberi onun dedesi, dördüncü halife Hz. Ali’nin de babası olduğunu hatırlatmışlardır. Çıtak onların ağzıyla bu durumu şu dizelerle ifade etmektedir:

*“Mal can kurban sana ne etsek azdır
Ceddiyin tariki İslama izdir
Sahip olmak bize boynuna farzdır
Deyip bu noktadan gönlün gördüler.”*

Hz. Hüseyin ise Kûfe’ye gitmeyi ilk önce kabul etmemiştir. Kûfe’den gelen kişilerin yoğun ısrarı üzerine Mekke’deki dostları ile istişare etmiş, danıştığı kişiler gitmesine rıza göstermemişlerdir. İmam Hüseyin de Kûfe halkına güvenmediğinden bu davetin asıl sebebini öğrenmek için amcasının oğlu Müslim b. Akil’i Kûfe’ye göndermiş, Kûfeliler Hz. Hüseyin’e biat edeceklerine dair amcasının oğluna söz vermiştir. Diğer taraftan da İmam, babası Hz. Ali’ye yapılanları hatırlamış ve sonunda Kûfe’ye gitmeye karar vermiştir. Onun bu kararı metinde şöyle yer almıştır:

*“Öyle ise durun danışım dedi
Akraba dostumla konuşum dedi
Söz veririm olmaz dönüşüm dedi
Gelenler getmedi burda kaldılar”*

*“Kime danıştıysa vermedi rıza
Kûfeli bi-vefa ederler ceza
Ne çekti pederin Ali Murtaza
Gıybetine kuyu yüze güldüler”*

İbn-i Abbas ise Kûfelilerin Yezit'e karşı tavır alıp onu o bölgeden çıkarmalarından sonra gitmesinin uygun olacağını ifade etmiştir. Bu durumu şair şu şekilde bildirmektedir:

*“İbn-i Abbas her hal şöyle et dedi
Valiyi kovsunlar sonra get dedi
Ehli beyti bırak sözüüm tut dedi
Bunun için yalvarmadan yıldılar.”*

Hz. Hüseyin davete icabet etme kararını İslam dinine hizmet etmek ve babasına yapılanlara cevap vermek amacıyla verdiğini açıklamıştır. Bu tarihi kararı Çıtak kendi üslubunca şu şekilde ifade etmiştir:

*“Gedeyim olmazsa gelirim dedi
Din İslam'a rehber olurum dedi
Babamın hayfını alırım dedi
Gönülsüz bu fikre razı oldular.”*

Daha sonra başlarında Hz. Hüseyin olmak üzere yetmiş iki kişi hayırlı niyetlerle Kerbelâ'ya ulaşmışlar.

*“Nusratı İslam'a has niyet ile
Kadere bağlanıp çıktı gayt ile
Yetmiş iki aslan ehli beyt ile
Yola düşüp Kerbelâ'ya geldiler.”*

Ancak Yezit düşmanca tavırlar göstererek Basra valisi Ubeydullah b. Ziyad'ı Kûfe Valisi olarak atamıştır. Onun baskıları yüzünden Kûfeliler taraf değiştirmek zorunda kalmış, İmam Hüseyin'in amcasının oğlu Müslim bin Akil'i katletmişlerdir. İbn-i Ziyad bir orduyla Mekke'den gelen ehlibeyt mensuplarını durdurmuştur. İbn-i Ziyad'ın bu yanlış tutumu ise şiirde şöyle yer almaktadır:

*“Yezit duyup hemen hasmı dayadı
Milleti İslam'ı kana boyadı
Basra'nın valisi İbn-i Ziyad'ı
Hazreti Hüseyin'e karşı saldılar.”*

İbn-i Ziyad, ilk önce bir dost gibi hile ve desise ile Hz. Hüseyin'e yaklaşmış daha sonra asıl niyetini ortaya koymuştur. Şair bu ikiyüzlü tutumu şöyle belirtmektedir:

*“İbn-i Ziyad gece Kûfe'ye geldi
Hüseyin'im diyerek desise kıldı
Hubbi hanedanı bu çeşit buldu
Turabı olanın ismin sildiler.”*

Daha sonra Yezit'in görevlendirdiği Ubeydullah b. Ziyad'ın orduları düşmanca tavırlarla Fırat kenarında bu masum insanlara zulmetmişlerdir. Özellikle Ömer b. Sa'd dört bin askerle Kerbelâ'ya gelmiş ve İmam'ı ve yakınlarını açlığa ve susuzluğa mahkûm etmiştir. Şair, Ömer b. Sa'd ve Şemmer'in düşmanca tutumunu şu mısralarla dile getirmektedir:

*“Ömer İbn-i Vakkas kumandan olup
Şemer mel'un candan adavet kılıp
Fırat kenarında Hüseyin'i bulup
Kerbelâ'ya on bin atlı doldular.”*

Hız. Hüseyin'i Kûfe'ye davet edenlerin içinde bulunan bazı kişiler de ihanet ederek İmam Hüseyin'e ve yakınlarına saldırmışlar ve peygamber neslinin canlarına kast etmişlerdir. Kûfeliilerin, kendisini yüzüstü bıraktığına şahit olan Hz. Hüseyin, makam-mevki peşinde olmamıştır. Hz. Hüseyin ve yanındaki yetmiş iki kişi bir süre aç-susuz bırakılmış, daha sonra da savaşarak şehit olmuştur. Bu ihanet karşısında mazlum canların şaşkınlığını şöyle aktarmaktadır:

*“Bazı gel diyenler kılıcı dakıp
Bayrakları çekip karşıya çıkıp
Bu feci halete hayretle bakıp
Birden bire bilmedi ki noldular”*

Hız. Ali yaşadığı dönemde bir keramet göstererek Hz. Hüseyin'in Kebela'da şehit olacağını ve kabrinin yerini göstermiştir. Onun çevresindekiler bu durumu bildiklerinden Hz. Hüseyin'in şehitlik makamına yükseleceğini anlamışlar, ancak Yezit ve ordusuna karşı yine de yiğitçe savaşmışlardır. Hz. Ali'nin kerameti şair tarafından şu şekilde terennüm edilmektedir:

*“Harptan gelir iken bir gün ol Ali
Kerbelâ çölüne uğradı yolu
Kabirini Hüseyin'e gösterdi veli
Şehit olacağını bundan bildiler.”*

Yezit taraftarlarının sayısal üstünlüğünden ve çektikleri susuzluktan dolayı Hz. Hüseyin ve onu sevenler savaşta yenilmişler, fakat yine de Yezit'e biat etmemişler ve bunun bedelini canlarıyla ödemişlerdir.

*“Hüseyin Yezid'e biat etmeyip
Bu ehli fesadın sözün dutmayıp
Azim cenk eyledi yerde yatmayıp
Tenlerini dilik dilik dildiler.”*

Şiirin son dördlüğünde “kan dökmek, hararet, gam, susuzluk ve sümbül gibi solmak” ifadeleriyle İmam Hüseyin'in ve taraftarlarının önce susuz bırakılmasına sonra da katledilmesine telmih yapılmaktadır.

*“Ahmet Çıtak neler oldu bu dem de
Hemi kan döktüler su yoktu hem de
Yürekte hararet gönüller gamda
Susuzluktan sümbül gibi soldular”*

“Kerbelâ-II” (Yakar, 2014: 143-144) şiiri ise 13 dörtlükten oluşmaktadır. 4+3=7'li hece ölçüsüyle yazılmıştır. Kafiyeleşimi koşma nazım şekli abab/cccb/dddb... şeklindedir. Bu metnin nazım türü mersiyedir.

Şiirde Hz. Hüseyin'in şehadetinden dolayı bütün canlı ve cansız varlıkların hüzne kapıldığını ve feryat ettiğini ve Kebela toprağının Yezit'e onunla birlikte hareket edenlere “lanet okuduğunu ve feryat ettiğini” dile getirmektedir:

*“Kerbelâ'nın toprağı
Lanet okur dilinde
Ağaçtaki yaprağı
Feryat eder dalında”*

Kerbela'nın uğursuzluk getiren bir "bela çölü" olduğu, Hz. Hüseyin'in bu çölde sıkıntılar içinde cefa çektiği ve başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün canların bu cana –Hz. Hüseyin'e- üzüldüğü ise şiirin ikinci dördlüğünde şöyle anlatılmaktadır:

*"Bu ne hikmeti hüda
Hüseyin görsün cefa
Çeşmi paki Mustafa
Kaldı bela çölünde"*

Üçüncü dördlükte ise Hz. Peygamberin torunu olan Hz. Hüseyin'in yetiştiği manevi ortam ve bu ortamda yaşadığı olağanüstülükler anlatılmaktadır. Meleklerin kucağında ve her zaman bütün Müslümanların rehberi Hz. Muhammed'in sağ yanında bulunması ve Cebrail (as) solunda yer alması ifadesiyle İmam Hüseyin'in de bulunduğu ortamlarda vahyin gelmiş olacağı şair tarafından dile getirilmektedir:

*"Çocukluğu çağında
Melekler kucağında
Rehberimiz sağında
Cibril emin solunda"*

Çıtak, bir önceki dördlükte vahiy sahnesinden yola çıkarak Hz. Hüseyin'in isminin, ruhunun Hz. Peygamber ve melekler sayesinde arş-ı alaya yükseldiğini, birçok manevi mertebeyi kat ettiğini şöyle tasvir etmektedir:

*"İsmi levh-i balada
Ruhi arş-ı alada
Sahrayı Kerbelâ da
Yatar kendi halinde"*

Şair tarafından Hz. Hüseyin ve yanında bulunanların –seyitlerin- şehit edilmesi ve bunun verdiği acı, üzüntü, hüznün dile getirilmekte ve İmam Hüseyin'in burada şehit olacağına dair dedesi Hz. Peygamber'in mucizesi hatırlatılmaktadır:

*"Seyitler oldu helak
Bu hala yandı eflak
Ferman yazılır levlak
Dedesinin kolunda"*

Hz. Hüseyin ve yakınlarının katlediliş -yetmiş iki gül öldü- ifadesiyle anlatılmıştır. Türk edebiyatında gül Hz. Muhammed'i sembolize etmektedir. Çıtak Hz. Peygamber'in soyundan gelenleri de "gül" olarak nitelendirmiştir. Dördlükte geçen; "öldü, gözyaşı, kan" gibi ifadeler Kerbelâ'daki hüznü ortamı tasvir etmektedir:

*"Yetmiş iki gül öldü
Gözyaşı umman oldu
Toprak kanıla doldu
Çamur oldu selinden"*

İmam Hüseyin'in Yezit tarafından ölümle cezalandırılması şaire Hz. Ali'yi hatırlatmıştır. Hz. Ali de din yolunda mücadele ederken şehit edilmiştir. Ehlibeyt mensuplarının her dönemde zalimlerin zulmüne uğradığı Çıtak tarafından şöyle ifade edilmektedir:

*“İmam olana ceza
Yezit gösterdi rıza
Ceddi Ali Murtaza
Ne çekti din yolunda”*

Kûfe halkının İbn-i Ziyat tarafından kandırılması ve onların da İmam Hüseyin’e isyan etmesi sonucunda katliam gerçekleşmiş ve bundan meleklerin bile rahatsız olduğu ise şairin dilinden şöyle anlatılmaktadır:

*“İbn-i Ziyad hamlesi
Asi oldu cümlesi
Kanının bir damlası
Yüzbin melek elinde”*

Şair, masum insan İmam Hüseyin ile ailesinin katledildiği mekânları da Yezit kadar sorumlu tutmaktadır. Bu yüzden bu mekânlara beddua etmekte ve Hz. Hüseyin’in altmış yaşında şehit edilmesinden dolayı bu zaman dilimini de “bela tarihi” olarak adlandırılmaktadır.

*“Yıkılasın Kûfe, Şam
Davete getti imam
Bela tarihi tamam
Altmışınıcı yılında”*

Son dördlükte ise şair, şehitlerin ölü olmadıklarını, onların diri olduklarını ve Hz. Hüseyin’in de onlar gibi diri olduğunu dile getirmekte ve Hz. Hüseyin’in takipçisi olduğunu ve ahirette de onunla olmak istediğini vurgulamaktadır. İmam Hüseyin sevdalısı Çıtak onun takipçisi olduğunu şöyle ifade etmektedir:

*“Ölmen Hüseyin bakisin
Şehitlere sakisin
Ahmet Çıtak kokusun
Arar ahret yelinde”*

20 dördlükten oluşan “Kerbelâ-III” (Yakar, 2014, 145-147) şiiri 7’li hece ölçüsüyle yazılmış olup koşma nazım şekli (abab/cccb/dddb...) şeklinde kafiyelenmiş bir mersiye dir.

Bu metinde de Yezit ve ona biat edenlerin Hz. Hüseyin ve onun ailesine yapmış oldukları zulüm dile getirilmiştir. Hoyratça kan dökmenin, baş kesmenin ancak zalimler tarafından yapılacak bir iş olduğu ifade edilmiştir. Şehitlerin çeşitli kabileler tarafından vahşice paylaşıldığı anlatılmaktadır. Yezit ve adamlarının büyük bir orduyla saldırıp İmam Hüseyin’i şehit ettikleri ve amaçlarına ulaştıkları şöyle dile getirilmektedir:

*“Çevirip şahi dini
On bin atlı yordular
Şehit edip Hüseyin’i
Muradına erdiler”*

Kerbelâ şehitlerinin bedenlerini hunharca parçalamaları ikinci dördlükte dile getirilmiştir. Şehitlerin başları bedenlerinden ayrılması vahşetin boyutunu gözler önüne sermektedir:

“Merdanları bitirip
Cesetleri yatırıp
Hep başları getirip
Nolacağıın sordular”

Şair, kan gölüne dönen bu tablo karşısında Hz. Ali’ye seslenmekte ve onun evlatlarının düştüğü bu zor durumu din uğrunda şehit olmuş İmam Ali’ye bildirmektedir.

“Yüzün kana beledi
Böyle varmak diledi
Uyan Ali evladı
Baştanbaşa kırdılar”

Yezit’in emriyle masum insanlara ve İmam Hüseyin’e yapılan bu davranışların dinde yerinin olmadığı belirtilmiş ve zorba tutum şair tarafından eleştirilmiştir. Aşağıdaki dörtlükte İmam Hüseyin’in masumiyeti, kusursuzluğu ve Hz. Peygamber’in evinin ehlinden olduğu belirtilmektedir.

“Nedir şahın kusuru
Bu mu şer’in usulü
Ehl-i beyti Resulu
Bir araya derdiler”

Kûfe ve Şam yöneticilerinin kurda benzetilmesi onların kan dökücü olduklarına işaret etmektedir. Hz. Peygamber’in soyundan gelen seyitleri şehit edip ve başlarını kesmeleri ve Kerbelâ çölüne bedenlerini semeleri ancak kan dökücü canavarların işi olacağı şair tarafından şöyle ifade edilmektedir:

“Kûfe Şam’ın kurtları
Kestiler seyitleri
Kellesiz şehitleri
Kerbelâ’ya serdiler.

“Zülcenah” Hz. Hüseyin’in Kûfe’ye gelirken bindiği atın adıdır. İmamın şehit edilmesinden sonra İmam’ın başına gelerek gözyaşı dökmüş daha sonra da Fırat nehrine doğru yürüyüp gözden kaybolmuştur. Şair, Zülcenah’ın da zalimler tarafından eziyet gördüğünü şöyle dile getirmektedir:

“Zülcenah şahı arar
Bir yerde etmez karar
Olmasın derken zarar
Yaralayıp urdılar.”

Fırat kenarında bir yudum suya hasret bırakılmaları Yezit ve taraftarlarının savaş ahlakından bile mahrum olduğunu göstermektedir. Fırat’ın suyunu bile masum insanlara çok görmüşler etrafını kapatmışlar ve çölün ortasında susuzlukla imtihan etmişler. Çıtak, bunların din ve iman dışı davranışlarından dolayı ashab-ı güzün (seçilmiş dost) olamayacaklarını dile getirmektedir:

“Nerde eshab-ı güzün
Hani iman hani din
Fırat suyu etrafın
Kemend ile ördüler”

Şair, İmam Hüseyin'in bir yudum su içmesine mani olan ve kanı suya karıştıran zalimlerin yaptıklarını zulmet (karanlık) olarak görmüş ve tezat sanatını kullanarak Hz. Hüseyin'i de Allah'ın nuru olarak tasvir etmiştir.

*“Bu ne zulmettir yahu
Nur-ı ilahidir bu
İçerken bir avuç su
Kanı suya kardılar”*

Çıtak, hak ve hakikatin savunucusu olan masum İmam Hüseyin ve yakınlarının cennetlik olduğunu son dörtlükte şöyle ifade etmektedir:

*“Canı cennette gezer
Kanı Allah'ı yazar
Ahmet Çıtak kıl nazar
Bütün zulme vardılar.”*

2.3. Yezid'e Karşı Duyulan Kızgınlık

Çıtak, Yezid'in Hz. Hüseyin ve yakınlarını şehit ettikten sonra onların cesetleri üzerinde yapmış oldukları olumsuz eziyetleri gerekçe göstererek “Hey Yezid” ve “Dinle Yezid” adlı şiirlerinin bağlamını ise şu şekilde dile getirmektedir:

“Hüseyin efendimiz ve pehlivanlarını şehit ettikten sonra başlarını gülbent ile götürürken bu şehitlerin aileleri bu feci manzarayı seyrediyorlardı. O zaman on dört yaşında bulunan Zeynel Abidin'i yaşının küçük olmasından dolayı kesmemişlerdi, bu da seyrediyordu. Ve diyordu ki: “Dedemin ümmetleri bunlar mıdır?” diye halasından soruyordu. Halası da: “Bunlar dedenin zamanından beri ihanet ederler” diyor ve takdire razı olmaları için orada bulunanlara nasihat ediyordu. Bu vaziyeti Hazreti Hüseyin efendimizin ağzı ile Yezid'e hitaben şöyle dile getirdim.” (Yakar, 2014, 148)

Şairin Yezid'e hitap ettiği “Hey Yezid” ve “Dinle Yezid” adında iki şiiri bulunmaktadır. Bu şiirlerde Hz. Hüseyin'in dilinden Yezid ve onun adamlarına duymuş olduğu kızgınlık dile getirilmektedir.

“Hey Yezid” (Yakar, 2014, 148-150) şiiri on altı dörtlüktür. $6+5=11$, $4+4+3=11$ 'li hece ölçüsüyle yazılmıştır. Kafiyeleşimi abab/cccb/dddb... şeklinde olup koşma nazım şekli özelliklerini taşımaktadır. Konu olarak Hz. Hüseyin'in şehadetini ele aldığı için nazım türü olarak taşlamadır.

“Hey Yezid” şiirinde Yezid'e duyduğu nefreti ve kızgınlığı dile getiren Çıtak, Hz. Hüseyin'in de üstün niteliklerini sıralamaktadır. O, Hz. Hüseyin ceddinin Allah'ın nurundan yaratıldığını, fahr-i kâinat olduğunu ve annesinin de Hz. Fatma olduğunu belirterek onun soyca ve manevi olarak Yezid'den üstünlüğünü ilk dörtlükte ortaya koymaktadır.

*“Nurundan yarattı Mevla'm ceddimi
Fahr-i âlem Kibriya'yım hey Yezid
El çek alkanımdan tanı haddini
Pakize-i Fatıma'yım hey Yezid”*

İkinci dörtlükte şair, Hz. Hüseyin bu zor günde feryat ettiğini, ancak kendisinin cennetle müjdelendiğini dile getirirken Yezid'in ise yaptıklarından dolayı cehennem karanlıklarında kalacağını belirtmektedir.

*“Eflak’a yetişti o günkü ahım
Sen zulmette kaldın ben yine şahım
Firdevs-i alada hurşid-i mahım
Mahşer günü pür ziyayım hey Yezid”*

Seyit, “Hz. Peygamber’in Hz. Ali ile Fâtıma’dan doğan torunlarıyla onların soyundan gelenler için unvan olarak kullanılmaktadır” (Küçükkaşçı, 2009, 40).

Hz. Peygamber soyundan geldiği için Hz. Hüseyin’in “seyit” olduğu hatırlatılmış ve zalimlerin bunu düşünmemelerine duyduğu şaşkınlığı şöyle dile getirmiştir:

*“Halimi görenler kaldılar dona
Ziyeti dünyayı bıraktım sana
Düşünmen ceddimi hışmeden bana
Nuri çeşmi Mustafa’yım hey Yezid”*

“yutmak, şehit ettiniz, gözlerim yaşını, kana kattınız” gibi kelime ve kelime grupları Kerbelâ vakasındaki olumsuz tablolar sunulmaktadır. Yezit’in Hz. Hüseyin’in ailesinden birçok kimseyi –sekiz kardeşimi, yedi evladımı- katledişi ise şöyle ifade edilmektedir:

*“Sekiz kardeşimi burda yuttunuz
Yedi evladımı şehit ettiniz
Gözlerim yaşını kana kattınız
Ehli beyti dil neyayım hey Yezid”*

Yaratılışının temiz olduğunu, çocukluk döneminde dedesinin yanında dört büyük melekten biri olan Cebrail’in inişini hissettiğini ve kendi adına ayet-i kerime indiğini dile getirerek kendilerine zulmetmenin yanlışlığı belirtilmektedir. Aşağıdaki dörtlükte Hz. Hüseyin’in olağanüstü niteliklerinin -kanına Allah’ın Nurunun karışık olması, çocukken yanına dört büyük melekten biri olan Cebrail’in inmesi ve şanına ayet-i kerime inmesi- verilmesi onun kutsi yönünü ortaya koymaktadır.

*“Nuri Huda karışıktır kanıma
Sabi iken Cibril geldi yanıma
Ayet-i kerime indi şanıma
Ben evladı haletayım hey Yezid”*

Hz. Hüseyin, kendinde olan hasletlerden dolayı Yezit’in kendisine biat etmesi gerektiğini düşünmektedir. Bunun yanında kendisine Allah tarafından ilim ihsan edildiğini belirtmektedir. Bütün bunlara rağmen zulme uğramasından dolayı rahatsızlığı ise şöyle belirtmektedir:

*“Biat etsen bana, ceddine zülmü
Koluma sarılmış ledünnü ilmi
Nehak yere boşa ettiğin zulmü
Dilim tutmaz nasıl deyim hey Yezid”*

Hz. Hüseyin Allah’ın aslanı olarak bilinen babası Hz. Ali’yi onun Hayber Kalesi’ndeki kahramanlığını, onun kahramanca şehit olduğunu hatırlatmakta, kendisinin de aynı soydan geldiğini Hz. Ali’de bulunan yiğitlik özelliğine sahip olduğunu bildirmektedir.

*“Aslan etti Yazdan babam Haydar ’ı
Ele aldı Zülfikarı ejderi
Nice pehlivanı babı Hayber ’i
Parçalıyan murtazayım hey Yezid”*

Şair, Hz. Hüseyin’in ağzıyla dini bir kural olan “ehlibeyt sevgisi imandandır” düsturunu hatırlatmaktadır. Müslümanın din kurallarının dışında hareket edemeyeceğini yani ehlibeyte düşman olamayacağını vurgulamıştır. Aslında kendisinin korkusuz şehit olan Hz. Ali’nin oğlu olduğunu şöyle ifade etmiştir.

*“İslam olan şeriaten çıkar mı
Ehli beytin hanümanın yıkar mı
Şehit oğlu şehitlikten korkar mı
Emri Hakka çün rızayım hey Yezid”*

Şair tarafından “Sen olmasaydın, sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım.” kutsi hadisine telmih yapılarak kâinatın yaratılma sebebinin Hz. Hüseyin’in ecdadı olduğu belirtilmiştir. Bu yüzden İmam Hüseyin, kendilerine savaş açanların zalim olduğunu vurgulamıştır. Şiirin bundan sonraki dörtlüklerinde ise Hz. Hüseyin’in çektiği acı ve sıkıntı dile getirilmektedir.

*“Yokluktan varlığın sebebi bizik
Zalimin zulmünden yüreğim ezik
El vurman gövdeme membaı nazik
Şem-i nure pervaneyim hey Yezid”*

Aşağıdaki dörtlükte Kerbelâ’da zulmeden kişinin Yezid olduğu bir kez daha belirtilmiştir. Hz. Hüseyin’in yanağını öpen edebiyatta gül olarak vasıflandırılan Hz. Muhammed’dir. Zalimler, Hz. Muhammed’in öptüğü yanağı al kana boyaması cefa yükünü daha da artırmıştır.

*“Sensin koyan bizi bela çölünde
Al kan dolu yanağımın gülünde
Aman bilmez on bin atlı elinde
Kerbelâ’da pür cefayım hey Yezid.”*

Son dörtlükte Çıtak, şaşkınlığını, kızgınlığını ve üzüntüsünü dile getirmektedir. O, Yezid’in cehenneme gideceğini kabul etmekte ve onun cehennemdeki ateşini yakmayı istemektedir.

*“Ahmet Çıtak şaşıp divane oldu
Döğünü döğünü bağırı deldi
Bu dava divanı mahşere kaldı
Ben de ateşini kayım hey Yezid”*

“Dinle Yezid” (Yakar, 2014, 156-157) adlı şiir de dörtlük nazım birimi ile yazılmış olup toplam on dörtlükten meydana gelmiştir. 6+5 =11’li hece ölçüsü kullanılmıştır. Kafîye şeması abaa/cccb/dddb/... şeklindedir. Koşma tarzında yazılmış bir taşlamadır.

Çıtak, bu metinde Yezid’e yönelik olumsuz duygularını sorular sorarak dile getirmiş, istifham sanatı yapmıştır. Yezid’in yaptıklarını akıl dışı bulan şair, Hz. Hüseyin’i konuşturarak bu hayretini dile getirmektedir. Yezid’in yaptıklarını İslam’a uygun bulmamakta ve onun Allah’ın lanetine uğrayan şeytana uymasının Müslümanlar arasında hoş karşılanmayacağını belirtmektedir.

*“Dinle Yezid dinle sözümü dinle
İslam olan kör şeytana uyar mı?
Lanet olsun düşman oldum seninle
Bunu duyan hatırını sayar mı?”*

Şiirin ikinci dördlüğünde şair, Hz. Hüseyin canına dünyalık kazanımlar için kıyan kişilerin mahşer gününde Hz. Peygamber’in şefaatinde mahrum kalacağını vurgulamaktadır.

*“Yakışır mı Muhammed’in şanına
Mahşer günü nasıl varın yanına
Dünya için şah Hüseyin’in canına
Zerre kadar dini olan kıyar mı?”*

Daha sonraki dördlüklerde ise şair, Hz. Hüseyin ağzıyla Yezid’in ve onunla birlikte hareket edenlerin yapmış olduğu zulüm ve işkenceler sıralamış ve bunların tamamının büyük günahlar işlediğini belirtmiştir.

*“Münkürullah oldun dini yıkıp
Bunca şahın boşa canını yakıp
Evladı Resulü susuz bırakıp
Gamlı yüreğine ateş kayar mı?” (...)
“Firavun Musa’ya yapmadı bunu
Ahmet Çıtak der ki hüccetin hani
Elinde Hüseyin’in haklı fermanı
Din imanı olan emri sıyar mı?”*

2.4. Fırat Nehrinin Hz. Hüseyin’e Su Vermeyişi

Çıtak Fırat Nehri’nin Hz. Hüseyin’e su vermeyişini Veli’ye şiirinde şu şekilde dile getirmektedir:

“Susuz şehit olan bu mübareklere yanı başlarında gürleyerek akan Fırat suyu bir damlasını bile vermeyip lakaytane hallerine baktı. Hâlbuki Nil nehri asi bir Firavun için yolunu değiştiren yukarı aktı. Hey Fırat sen niçin bir damla suyunu nasip etmedin, yarın rüz-i mahşerde şefaatkâniye ve Hazreti Ali’ye ne cevap vereceksin diye şu manzumeyi yazdım.” (Yakar, 2014, 151).

“Veliye” (Yakar, 2014, 151-152) şiiri beşlik nazım birimiyle yazılmış olup on bir bentten ibarettir. Yedili hece ölçüsüyle yazılmıştır. Kafiye şeması ababb/ccbbb/dddbb... şeklinde olan bir taşlamadır.

Çıtak, “Veliye” şiirinde Fırat nehrine sitem etmektedir. Yezid ve adamlarının Hz. Hüseyin ve onun yakınlarını Fırat kıyısında susuz bırakmasını dile getiren şair, bu suçta Fırat’ın da ortak olduğunu ve mahşerde Hz. Ali’ye cevap veremeyeceğini tekrar edilen “*Ne den yarın Ali’ye*” dizesi ile dile getirmektedir. Şair burada teşhis sanatı yapmıştır.

*“Fırat sana küstürdün
Ne den yarın Ali’ye
Hanedanı kestirdin
Ne den yarın Ali’ye
Kerem kârı Veliye”*

Fırat’ın düşman tarafında yer aldığı ve Kerbelâ çölünde o masum canları susuzluğa mahkûm ettiğini dile getirerek “*Cihanda görme murat*” şeklinde ona beddua etmektedir.

“Düşmandan oldun Fırat
Cihanda görme murat
Cürmün çok etmen berat
Ne den yarın Ali’ye
O hünkârı Veliye”

Şair, Fırat’ı suçlayıcı bir dil kullanmış, onun düşmana su verdiği ve Şah Hüseyin’i hor ve hakir gördüğünü ise şöyle ifade etmektedir:

Anlaşılmaz bu derdin
Adaya hep su verdin
Şah Hüseyin’i hor gördün
Ne den yarın Ali’ye
O Haydar-ı Veliye”

Nil’in Firavun’u “nasıl yok ettiğine” telmihte bulunarak Fırat’ın da Yezid’i boğarak yok etmesini istemektedir. Bunu yapmadığı için de Fırat’ın da Yezit kadar suçlu olduğunu şöyle belirtmektedir:

“Beleneye idin zehre
Göstere idin behre
Hepin alaydın nehre
Ne den yarın Ali’ye
O serdarı Veliye”

Şair, yine Hz. Hüseyin’in susuzluktan kavrulmasına telmihte bulunmuş ve kendisinin bu acıyı bütün hücrelerinde hissettiğini belirtmiştir.

“Ahmet Çıtak kıy cana
Eridim yane yane
Varınca ol divana
Ne den yarın Ali’ye
Nâ-müdari Veliye”

2.5. Hz. Hüseyin’in Hemşiresi Zeynep’in Musul Valisi İbn-i Ziyad’a İsyanı

Ahmet Çıtak “Kaderim” şiirinin üretim bağlamını ise şu şekilde belirtmektedir:

“Şehitlerin başlarını Kûfe’ye götürdüklerinde esasen Musul valisi olan İbn-i Ziyad, Yezid tarafından Kûfe’ye davet edilmiş ve Hz. Hüseyin’in öldürülmesi için ondan akıl istemişti. O da lazım gelen tedbiri almış ve bunların şehit olmalarına yardım etmişti. Başlar Kûfe’ye geldiğinde İbn-i Ziyad, Hz. Hüseyin’in başını değnekle yuvarlayıp; “işte böyle insanın boynunu kırarlar” diye istihza ediyordu. Bu esnada yanlarında bulunan hemşire-i Hüseyin Zeynep, İbn-i Ziyad’ın sırtına vurarak “kâfir orayı Hazreti Muhammet öpmüştü niçin hakaret edersin” demiş ve şöyle feryat etmişti.” (Yakar, 2014, 153).

“Kaderim” (Yakar, 2014, 153-154) şiiri beşlik nazım birimiyle yazılmış olup nazım şekli hamsedir. On bentten oluşmuştur. 6+5=11’li hece ölçüsü kullanılmıştır. Kafiye şeması ababb/ccbb/dddbb/... şeklinde olup nazım türü ise mersiyedir.

Ahmet Çıtak, metnin bağlamında da ifade ettiği gibi bu şiiri Hz. Zeynep’in ağzıyla dile getirmektedir. Kardeşinin şehit edilmesi ve başının vücudundan ayrılması Hz. Zeynep’i derinden sarsmıştır. Hz. Hüseyin’in yaşamış olduğu bu olayı onun kaderi olduğunu belirtmiş, kendi kaderi ile onun şehit edilmesi arasında bir ilişki kurmuş ve

aynı zamanda kendi kaderi olarak kabul etmiştir. Şair onun bu duygularını “Kaderim” şiirinde şu şekilde anlatmaktadır:

*“Kûfe’ye giderken sultan olmaya
Kerbelâ da beni buldu kaderim
Haline bakıpta ibret almıya
Âleme nümune oldu kaderim
Zeynebim zineti gayri niderim”*

Kûfe’den gelen kişilerin Peygamber’e ve onun ehlibeytine karşı sevgi gösterdikleri ancak daha sonra ihanet ederek ehlibeyt üyelerini şehit ettiklerini ifade eden aşağıdaki mısralarda Hz. Zeynep “*Bu toprağa yazalandı biderim*” ifadesiyle toprağa ekilen tohumun yeniden filizleneceğini hatırlatarak ümidini koruduğunu ifade etmektedir.

*“Nübüvvetin mehterini vurdular
Risâletin dallarını kırdılar
Kellesiz şehidi yere serdiler
Bilmiyom ki sana noldu kaderim
Bu toprağa yazalandı biderim”*

Şiirin üçüncü dördlüğünde ise İbn-i Ziyad’ın acımasızca şehitlerin başını kestiği ifade ederek bunun kederi bir kat daha artırdığını belirtmektedir.

*“Kerbelâ’dan vardık İbn-i Ziyad’a
Güngörmezken yola düştük piyade
Mübarek başları düzdük hayâda
Dişlerine çomak çaldı kaderim
Bir kat daha fazla arttı kederim”*

Zeynep ailesinden sekiz kişi Kerbelâ çölünde şehit verdiğini, çok zor durumda kaldığını, babası Hz. Ali’den meded (yardım) beklediğini ve bu acı tablo yüzünden takatsiz kaldığını bir sonraki dördlükte ifade etmektedir.

*“Sardı babam Zülfikar’ı göğsüne
Lebbeyk deyüp erdi dedem sesine
Burda girdim sekiz kardeş yasına
Gül benzim kül gibi soldu kaderim
Acı bu halime yetiş pederim”*

Yezit’in bu kanlı katliam karşısında süslenerek sevinmesini, Yezit’in askerlerinin sanki düğün yapmasını kendi matemini daha da artırdığını ve bu manzarayı görmektense zehir yutmayı tercih ettiğini söylemektedir.

*“Durma Yezid durma sürme çek sevin
Nur-u Muhammedi söğündü bugün
Askerlerin eder karşımda düğün
Bizi de mateme saldı kaderim
Ağu olsa düşünmeden yutarım.”*

O, sıkıntılı zamanda zorda kalan mazlumların kendisine sığındığını, kendisinin de o masumları nasıl teselli edeceğini bilmediğini ve bunun şaşkınlığını yaşadığını şöyle anlatmaktadır:

*“Sabi sübyan öksüz yetim kaldılar
Ağlayı ağlayı beni buldular
Kûfe, Şam’a kadar yayan geldiler
Feryad-ı zarımdan yıldı kaderim
Masumların gönlün nasıl güderim”*

Zeynep, kardeşi Hz. Hüseyin’in Hakk’ın nurundan bölünen bir şahsiyet olduğunu ve onun masum bedeninin incitilmemesini bir sonraki dörtlükte istemektedir.

*“Merhameti olan şu zulme bakın
Nurundan bölündü Hüseyin Hakkın
İncitmeyin kuşlar gövdeden kalkın
Kerkezler de bizi buldu kaderim
Boynum buruk boydan aştı kaderim”*

Çıtak, Hz. Zeynep’in diliyle Hz. Hüseyin’in şehit edilmesiyle dünyasının daraldığını ve onun yoluna kurban olmayı istediğini ise son dörtlükte belirtmektedir.

*“Ahmet Çıtak söyler şehidi şanı
Milleti İslam’ın istinatgâhı
Tükenmez bağrımın ateşli ahı
Bol dünyamı zindan kıldı kaderim
Canımı yolunda kurban ederim”*

2.6. Kerbelâ’da Meydana Gelen Kıyımın Acısından Allah’a Sığınma ve Dua

Şair, “Takdiri İlahî” şiirinde Kerbelâ’da yaşanan ve insana acı veren olay üzerine üzüntülerini hafifletmek için bunun Allah’ın takdiri, kader olduğunu ifade etmektedir.

*“Bu şehidi Kerbelâ’nın ali oldu rütbesi
Bazı İslamık diyenler boyun büktü rezalete” (...)
“Her işte türlü hikmet var bulur takdir yerin ancak
Sırrı ilmi bilmeyenler dolaşırlar cehalette” “
Bu bir sırr-ı Hudadır ha sakın karışma hey Ahmet
Gözyaşın döktürmek için dolaş ancak delalette” (Yakar, 2014, 155).*

“Ettiler” şiirinde ise yapılan zulüm tekrar hatırlatılmaktadır. Hz. Muhammed’e onun kutsal olarak kabul ettiği her şeye düşmanca davranıldığı ve saltanat sevdası uğruna katliamlar yapıldığı dile getirilmektedir.

*“Hazret-i fahri cihanın ulviyyatın görmeyüp
Bi vefayı mücrim anlar cümle isyan ettiler” (...)
“Söyle Ahmet yadigâr et Kerbelâ’nın şanını
Şam elini şad edip Kâbe’yi viran ettiler” (Yakar, 2014, 160).*

Çıtak, Kerbelâ konulu şiirlerinin sonuncusu olan “Dua” şiirinde ise bu şiirleri okuyanların Kerbelâ şehitlerine bir Fatiha okumalarını talep etmektedir. Kendisine de bu vesile ile dua edilmesini istemektedir.

*“Kerbelâ tac etti meydanı gamı
Fatıha okun şehide her demi”
“Beni de unutman arada hemî
Ol Resul’ü kâinatın aşkına” (Yakar, 2014, 161).*

Sonuç

Elbistanlı Ahmet Çıtak, âşık tarzı Türk şiir geleneğinin “rüyada âşık olma, irticalen şiir söyleme ve atışma yapma” özelliklerini taşıyan, XX. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan âşık edebiyatının önemli temsilcilerinden biridir. Beşeri aşkı konu edinen şiirlerinin yanında toplumsal hicivleri, atışmaları ve dini içerikli metinleri ile yörede adından söz ettiren ve şiirlerini aynı zamanda yazarak halka ulaştıran kalem şairidir. Onun ehlibeyt sevgisini ele alan ve Kerbelâ vakasını anlatan şiirleri dini içerikli metinler arasında değerlendirilmektedir.

Ehlibeyt sevgisini “O Gün” şiirinde dile getiren şair, Kerbelâ’da yetmiş üç Can’a yapılan zulüm ve haksızlığı kendisine yapılmış gibi kabul etmiş, buna oldukça üzülmüş, bu ruh hali içinde söz konusu felaketi vicdanında hissetmiş ve bu duyguları Kerbelâ konulu şiirlerinde dile getirmiştir. Hz. Ali’nin imanı, ilmi, kararlılığı, cesareti, kahramanlığı Çıtak’ın söz konusu şiirlerinde yer almaktadır. Hz. Ali’nin bu özellikleri şairde ona karşı derin bir saygı ve coşkun bir sevgi uyandırmıştır. Şair, cennet bağının iki gülünden biri olan Hz. Hüseyin’e âşık bir bülbül gibi sevgisini dile getirmiştir.

Çıtak, ehlibeyt duyduğu bu derin sevginin etkisiyle İmam Hüseyin ve 72 Can’ın şehit olduğu vakayı üç şiirle anlatmış. Bu metinleri yazarken tarihi kaynaklardan ve sohbet meclislerinden öğrenmiş olduğu bilgilerden faydalanmış, duygu dünyasında bu bilgileri harmanlamış halk şiirinin şekil özelliklerini tercih etmiştir. “Hey Yezid” ve “Dinle Yezid” şiirlerini Hz. Hüseyin’in ağzıyla dile getiren Çıtak, bu metinlerde Yezit’in yapmış olduğu zulme karşı duymuş olduğu kızgınlığını taşlama nazım türüyle ifade etmiştir. “Hey Yezid” şiirinde Hz. Hüseyin’in temiz soylu olduğu, mahşer gününe günahsız olarak ulaşacağı ve Hz. Muhammed’in gözbebeği olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte İmam Hüseyin’de Hz. Ali’nin cesaret yönünün tecelli ettiği vurgulanmıştır. “Dinle Yezid” şiirinde ise Yezit’in tutum ve davranışları yerilmiş ve sorularla yaptıklarının yanlış olduğu anlatılmıştır. Şair, “Veliye” adlı şiirinde de Yezit’in askerlerinin Fırat’ın suyunu keserek İmam Hüseyin’e ve yakınlarına su vermeyişinden duyduğu rahatsızlığı Fırat nehrini kişiselleştirerek eleştirmiştir. Fırat nehrinin mahşer gününde Hz. Ali’ye ne cevap vereceği sorgulanmıştır.

“Kaderim” şiiri ise Hz. Hüseyin’in hemşiresi Hz. Zeynep’in ağzıyla söylenmiş bir mersiye dir. Hz. Hüseyin’in başının vücudundan ayrılması hemşiresini derinden etkilemiştir. Şair bu durumu Kaderim şiirinin üretim bağlamı olarak belirlemiştir. Şiirde Hz. Zeynep bu olayın kader olduğuna inanmaktadır ancak o, zulme sessiz kalmanın doğru olmadığını göstermektedir. Şair, “Takdir-i İlahi” adlı şiirinde ise Kerbelâ vakasının çok acı verdiğini bu acıya katlanmanın zor olduğunu belirtmiş, ancak bunun Allah’ın takdiri olduğu için bu olaya tahammül edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. “Ettiler” şiirinde Yezit’in ve askerlerinin yaptıkları tekrar edilerek hatırlatılmıştır. “Dua” şiirinde de şair, hem Kerbelâ şehitleri hem de kendisi için bir Fatiha okunmasını istemektedir.

Ahmet Çıtak’ın ehlibeyt sevgisi ve Kerbelâ şiirleri üzerine yapılan incelemelerde, bu şiirlerin oluşumuna katkı sağlayan ortamı yani bu şiirleri oluştururken Çıtak’ın fizyolojik ve psikolojik durumunu, şiirleri nasıl, niçin, ne zaman ve hangi mekânda yazdığını bilmek, hem şairi hem de şiirlerini tanımak ve anlamak için katkı sağlamıştır. Metin merkezli alan çalışmalarında, şiirlerin hangi şartlarda, ne tür kültür ortamlarında ve nasıl bir ruh halinde meydana getirildiğini ancak ele alınan metinlerden anlaşılanlar kadarıyla

hissedilmiş ve yorumlanmış. Elbette ki metin son derece önemlidir, ancak bağlamdan yoksun metinlerin okura etkisinin istenilen düzeyde olmadığı kanaatine varılmıştır.

Şairin ehlibeyte duyduğu sevgiyi ve Kerbelâ vakasını dile getiren 11 şiiri tespit edilmiştir. Ehlişünnet anlayışına sahip olan Çıtak'ın Hz. Muhammed'e, Hz. Ali'ye, Hz. Hüseyin'e ve ehlibeyte duyduğu sevgi ve saygı, bu duyguların etkisiyle gördüğü rüyalar, Alevî-Bektaşî çevrelerinden edindiği inançlar ve yetiştiği çevre onun bu konudaki şiirlerinin üretim bağlamlarını oluşturmuştur.

Kaynaklar/References

- Alparslan, Y., & Yakar, S. *Maraş Meşhurları*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009.
- Alparslan, Y., Alici, L., & Yakar, S. *Türk Edebiyatında Maraşlılar*. Kahramanmaraş: UKDE Yayınları, 2009.
- Altınok, B. Y. Alevî-Bektaşî Edebiyatında Deyişler ve Nefesler. *Türk Yurdu*(269) 2010, 1-19.
- Arat, R. R. *Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig II-Çeviri*. Ankara: TTK Yayınları, 1998.
- Avcı, R. *Karacoğlan'dan Günümüze Kahramanmaraşlı Şairler*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015.
- Bayat, F. Folklorlaşan Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Olayı. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*(97) 2021, 67-82.
- Boyras, Ş. *Furkani'nin Şiir Evreni Bağlamında Bir Monografi Denemesi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.
- Çağlayan, B. *Kerbelâ Mersiyeleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1997.
- Çelebi, A. *Amasyalı Fedayî Baba Divanı*, İstanbul, 1991.
- Çiftçi, C. *Halk şiirinde Kerbelâ Ağrıları*. İstanbul: Kevser Yayınları, 2009.
- Erdoğan, K. Aşık Mustafa Kırkağacı'nın Çeşitli Manzumelerinde Ehl-i Beyt Sevgisi, Kerbelâ Hadisesi ve Bununla İlgili Yazdığı Şiirler C.1, (Edt. 2. *Uluslararası Türk Kültüründe Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şölen 17-19 Ekim 2007 Bildiri Kitabı*, I. Ankara, 2007.
- İsen, M. Acıyı Bal Eylemek Türk Edebiyatında Mersiye. Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.
- Karaman, F. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Kaya, D. *Ansiklopedik Türk halk edebiyatı terimleri sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınevi, 2010.
- Köksal, M. A. *İslâm Tarihi Hazret-i Hüseyin ve Kerbelâ Fâciası*. Ankara, 1984.
- Köprülü, F. Edebiyat Araştırmaları. (Üçüncü Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 27- 28, 40- 41, 1999.
- Kurt, C. *Elbistanlı Şairler Antolojisi*. Malatya: Yeni Malatya Gazetesi Ofset, 1996.
- Küçükkaşçı, M. S. Seyyid. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Cilt 37, s. 40-43). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Malinowski, B. *Büyük Bilim ve Din*, (Çev: Özkal, Saadet), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000.
- Noyan, B. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik* (Cilt IV). Ankara: Ardıç Yayınları, 2001.
- Onay, A. T. *Türk Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i*. (C. Kurnaz, Dü.) Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.
- Özkırımlı, A. *Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi Alevilik Bektaşilik Araştırma-İnceleme*. İstanbul, 1993.
- Özmen, İ. *Teslim Abdal Hayatı ve Şiirleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

- Şahin, H. İ. Kerbelâ Olayının Sözlü Geleneğe Yansıması: İmam Hasan ve İmam Hüseyin Destanı, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (60) 2011.
- Yakar, S. *Ahmet Çıtak Hayatı ve Şiirleri*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2014.
- Yılmaz, G., *Davut Sularî ve Ozanlık Geleneği İçindeki Yeri*, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2009.



YAYIN DEĞERLENDİRME
BOOK REVIEW

13.05.1950



03.02.2023

NESİMİ'NİN LİRİKASI: İRFANÎ MÜNDERİCE VE POETİK ZİNETLER

Saadet Şıhıyeva, *Nesimi'nin Lirikası: İrfanî Münderice ve Poetik Zinetler*, Bakü: Elm Ve Tahsil Yayınları, 2019.

MAHİRE KULİYEVA  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Saadet Şıhıyeva'nın "*Nesimi'nin Lirikası: İrfanî Münderice Ve Poetik Zinetler*" başlıklı monografisi tanıtılmıştır. Bu eserde, Nesimi sanatının şimdiye kadar araştırılmamış konuları ve şairin Azerbaycan felsefi şiiri tarihindeki konumu incelenmiştir. Bu eserde Nesimi ile ilgili araştırmalar şairin Azerbaycan Türkçesi ve Farsça kaleme aldığı iki divanı üzerinden yürütülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Nesimi, Şıhıyeva, Hurufilik.

Abstract

The article presents a monograph by Saadet Shikhiyeva. Her monograph "*Nesimi's Lyrics: Wisdom Content and Poetic Decorations*" discusses the themes of Nasimi's creativity that have not been studied so far and the place of the poet in the history of Azerbaijani philosophical poetry. In this work, research on Nesimi was carried out on two divans of the poet, which he wrote in Azerbaijani Turkish and Persian.

Keywords: Nesimi, Shikhiyeva, Hurufism.



Giriş

Tanıtılmaya ve değerlendirmeye çalışacağımız “Nesimî'nin Lirikası: İrfani Münderice ve Poetik Zinetler” adlı eser, Doç. Dr. Saadet Şihyeva tarafından kaleme alınmıştır. Kitabı değerlendirmeden önce kitap yazarının kimliği, onun Nesimî ve Hurufiliğin öğrenilmesindeki yeri hakkında bilgi vermeyi uygun bulduk.

Geçen yüzyılın 80'li yıllarının sonlarından itibaren Nesimî'nin biyografisini, fikir ve sanat dünyasını, şairin yetiştiği muhitin özelliklerine uygun bir biçimde araştıran, onun hayat yolu ve düşünceâleminde açıklanmamış bir konu bırakmamaya çalışan Doç. Dr. Saadet Şihyeva'yı Azerbaycan'da şairin manevi vârisi olarak kabul ediyorlar. Adı geçen bilim insanı, Nesimî üzerine yürüttüğü kapsamlı araştırmalar sonucunda bu statüyü kazanmıştır. Yazarın kendisinin de belirttiği üzere o, Bakü Devlet Üniversitesinin Filoloji Fakültesinin 2. sınıfındayken gelecek yolunu belirlemiş, “Nesimîşinas olacağım” söylemiş ve bu isteğinin arkasınca gitmiştir. Nesimî'ye olan bu hayranlığının sebeplerini Şihyeva birçok faktöre bağlıyor. Şihyeva, tanıtacağımız bu kitabın giriş kısmında “Nesimî'nin esrarengiz fikir dünyasının cazibe gücüne memnurlukla tâbi olanlardan biri de benim” diyor. Üniversite yıllarında Şihyeva'nın Nesimî sevgisinden kaynaklanan ve gelecekte yeni başlangıçlara yol açacak olan ilk araştırması 1985 yılında hazırladığı “Nesimî'nin Sanatkârlığı” adlı bitirme tezi olmuştur. 1988 yılında Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Edebiyat Enstitüsünde doktora eğitimine başlayan Şihyeva, 1991 yılında “Nesimî'nin Lirikası” konusunda doktora tezini savunmuştur. Onun bu alandaki çalışmalarını gözden geçirdiğimizde basılmış olan çok sayıda makale ve bildirilerine şahit oluyoruz. Bu makalelerin sadece bir kısmını konuları açısından seçerek tasnif ettiğimiz zaman onun Nesimî dünyasını her yönden öğrendiğine emin oluyoruz. Bu makaleler silsilesinden “Nesiminin şəxsiyyəti və həyatı mənqəbələrə” (AMEA akad, 2012, ss. 85-114), “Nesiminin müləmmə-mədhyyəsi: struktur və ideya məzmun özəllikləri” (“Şərq filologiyası məsələləri” (VII), Bakı, 2013), “Nesiminin şeirlərində “gizlənmiş” həyatı (Nesiminin avtobiografik şeirləri)” (Çapar, 2019, ss. 72-78) gibi makaleler şairin hayatına dair gerçekleri, efsane ile tarihselliğin nispetini öğrenmeye yardım ediyor. Müellifin “Nesiminin ədəbi şəxsiyyəti Türk və Farsca divanlarında” (AMEA-nın “Xəbərlər”, 2002, №1-2, ss. 176-183), “Nesiminin “Məxzənül əsrar”ından seçmələr”, (“Varlıq”, 1376, Sayı 4, ss. 105-112), “Həzrəti-Əliyə məhəbbət poetik ilhamın qaynağı kimi (Seyid İmadəddin Nesiminin bədii irsi əsasında)” (Hz. Əlinin həyatı və şəxsiyyətinə həsr olunmuş beynəlxalqelmi konfransın materialları, Bakı, 2001, ss. 344-356), “Nesimî'nin Türkçe Divanı'nda “Bahr”la İlgili Tasavvufi Kavramlar”, (Kibatek Uluslararası Türk Kültüründe Deniz ve Deniz Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri, Antalya, 27 Nisan - 2 Mayıs 2008, ss. 227-244), “Nesiminin mənsur əsərləri”, (Mədəniyyət, 2019, xüsusi buraxılış, ss. 154-157) gibi makaleler şairin sanatının çeşitli yönlerinin tahliline adanmış olup, onun edebî şahsiyetini çeşitli bakış açılarından değerlendirmek amacını taşımaktadır. Bunların yanı sıra S. Şihyeva, kendi araştırmalarında şairin üç dilli sanatını değerlendirmeye çalışsa da incelemelerini daha çok Nesimî'nin Türkçe divanı üzerinde kurmuştur. O, şairin eserlerinde yer alan tasavvufi mecazların birçoğunu ayrıca araştırmış, Nesimî şiirinde irfani düşüncenin tesir gücünü bu esasta öğrenmiştir.

“Nesiminin fəlsəfi bədirdə Tövrat və İncil motivləri” (“Tarixə onun problemləri”, 2000, ss. 38-47) makalesi içerik açısından dikkat çekicidir. Belli olduğu

üzere klasik mirasımız Kur'an ve onun motifleri ve genel olarak İslam değerleri üzerinde kurulmuştur. Nesimî'nin bir Hurufî olarak hem de Tevrat ve İncil'e telmihte bulunması onun yaşadığı dönemin gerçekliği olmakla beraber, Hurufiliğin mürşidi Fazlullah'ın semavi kitaplara yaklaşımının tesiri gibi de açıklanabilir. "*Nesimi şeirində "əlif-lam" poetik forma və fəlsəfirəmz kimi*" (*Ədəbiyyat məcmuəsi*, Bakı, 1998, ss. 173-190) başlıklı makalede öğrenilen Elifname ve onun özellikleri birçok araştırmacının müracaat ettiği konulardandır. Müellif, söz konusu makalesinde ilk kez olarak bu poetik şekli Hurufilik ve tasavvuf düşüncesi bağlamında incelemiş ve böylece diğer araştırmacılar için yeni araştırma istikametlerini belirlemiştir. "*Hurufiliyin tarixi: ənənəviləşmiş təhriflər; unudulan gerçəklilər*" (*Metafizika*, 2018, Sayı, 2, s. 65-96) başlıklı makalesinde ise gerek Sovyet dönemi Azərbaycan edebiyat biliminde ve gerekse de yurtdışındaki araştırmalarda Hurufiliğin tarihinin öğrenilmesindeki boşluklar belirlenmiş, Hurufî metinleri ile karşılaştırmalı analizler neticesinde yanlışlar ortaya çıkarılmıştır. "*Bedreddinlik ve Hurufilik: Ortak Yönler*", (15. Türk Tarih Kongresi, 11-15 Eylül 2006, Ankara: Kongreye Sunulan Bildiriler, 4. Cilt, 2. Kısım: Osmanlı Tarihi-B, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010, ss. 1473-1494), "*Hurufi Ayaklanmaları*", (16. Türk Tarih Kongresi: 20 - 24 Eylül 2010, 3. Cilt, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2015, s. 177-234) gibi bildirilerde ferdi ve yeni bakış açılarından Hurufiliğin siyasi iktidara gelmek yolundaki çabaları tetkik edilmiştir.

Genel olarak, S. Şihyeva'nın sadece makalelerinin başlığını gözden geçirmek bile Nesimî'nin selef ve haleflerinin kimliği, onun bir şair olarak tesir dairesine girdiği veya edebî-fikrî nüfuz çevresinde yer alan şahsiyetleriyle ilgili belli bir tasavvur oluşturmaktadır. Bunlardan yalnız ikisinin ismini zikredelim: "*Mevlana ve Nesimî'nin Düşünce Kavşağında Yunus Şiiri*", (1. Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu-2008 (Bildiriler Kitabı), 08-10 Aralık 2009\Aksaray-Türkiye, ss. 46-62); "*Nəvai yaradıcılığında Nəsimi şəxsiyyəti və sözünün cəvələri*", (Əli Şir Nəvai Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında, Bakı, "Qartal", 2009, ss. 278-301).

Şihyeva'nın çeşitli dillerde (Azərbaycan, Türk, Rus, İngiliz, Fars, Tacik, Arap, Özbek, İspanyol...) yayımlanmış makale ve söyleşileri konu renkliliği açısından dikkat çekmektedir. Nesimî şahsiyeti ve Hurufiliğin çeşitli problemlerini konu eden bu renklilik, ilkin kaynaklara ve örnek metinlere dayanmak suretiyle varılan teorik sonuçları içerdiği için ilmi önem taşımaktadır.

Araştırmacının akademik faaliyetini kısaca özetledikten sonra onun uzun yıllık faaliyetinin sonuçlarından biri olan "*Nəsiminin lirikası: irfani mündəricə və poetik zinətlər*" adlı kitabını tanıtarak değerlendirelim. Üç bölümden oluşan bu eserin her bölümünde yeni konuların yer aldığı, yani Nesimî her bölümde yeni bakış açısından ele alındığı için her bir bölüm kendi üslubu ve araştırma biçimi açısından farklılık göstermektedir.

Kitabın ana konusu Seyyid İmadeddin Nesimî'nin sanatı olduğundan konuya şairin meşhur:

*Mende sığar iki cihan, men bu cihana sığmazam,
Gevher-i lâ-mekân menem, kevnü mekâna sığmazam*

beytini hatırlatmakla başlayalım. Çünkü bu beyit, şairin tasavvufî görüşlerinin sonucu ve özeti değerindedir. Nesimî sanatının araştırılması sırasında şairin sözün

gerçek anlamında “iki cihanı, aslında cihanları birleştirdiğini, kendisinin ise yükseldiği sanat zirvesinin ulaşılmazlığı ile zamanın fevkinde bulunduğunu, belli anlamda onun “*kevnü mekâna sığmaz*” olduğunu görüyoruz. “*Canile hem cihan menem, dehr ile hem zaman menem*” söyleyen şair, Azerbaycan edebiyatının tarihi akışında özel bir yere sahiptir ve 14. yüzyılın sonları 15. yüzyılın başlarında yaşamış olan Nesimî, Azerbaycan edebiyatı tarihinde yeni bir merhalenin başlangıcını koyan bir şair olarak tanınmıştır.

S. Şıxıyeva, makaleye konu ettiğimiz bu eserinde Hasanoğlu ve Kadı Burhaneddin’den sonra yaşamış, Azerbaycan Türkçesinde yazılmış şiirin büyük üstatlarından olan Nesimî’yi bağımsızlık döneminin özgür ilmî düşüncesi ışığında objektif değerlendirmeyi karşısına amaç olarak koymuştur. Nesimî sanatına sevgi, sadece makalelerine değil, araştırmacının ilk hacimli araştırması olan doktora tezine de yansımıştır. Yazar, 1988-1990 yılları arasında kaleme aldığı doktora tezinde Nesimî araştırmalarında yıllarca mevcut olmuş bir sıra boşluk ve yanlışlara karşı görüşlerini beyan ederek, şairin sanatının başlıca fikrî istikametlerini farklı açıdan ve çağdaş dönemin bilimsel yöntemlerine uygun bir şekilde analiz etmiştir. Bu doktora tezi yıllar sonra, Azerbaycan’da ilan edilmiş olan “Nesimî Yılı”nda (2019) ekleme ve geliştirmelerle beraber “*Nesiminin lirikası: irfani mündəricə və poetik zinətlər*” adı altında kitap olarak yayımlanmıştır. Bu kitabı yayımlamakla birlikte S. Şıxıyeva, Nesimî araştırmalarının gölgede kalan konularına ışık tutmuş, böylece Nesimî şahsiyetinin bazı tartışmalı sorunlarına da dikkat çekmiştir. Yazara göre; “*Yüzyılların başarılarını, felsefî ve dinî görüşlerini, dönemine göre müterakki özelliklerini kendinde ihtiva eden Nesimî şiiri felsefî-fikrî genişliği ile zaman ve mekân hudutlarını aşıyor, kendi samimi heyecan ve coşkunuğu ile bugün de okurunu şaşırtıyor ve şaşırtmaya da devam edecektir.*” (Şıxıyeva, 2019a, 63).

Üç bölümden oluşan eserin “*Nesimi lirikasının tədqiqatirixi*” başlıklı birinci bölümünde, Nesimî’nin mirası Ortaçağ müelliflerinin bakış açısından değerlendirilmiş, şairin şiirlerinin Azerbaycan ilmî muhitinde incelenme (Sovyet dönemi) seviyesi ve sebepleri tahlil edilmiş, yabancı araştırmalarda şairin sanatının hangi açıdan gözden geçirildiği belirlenmiştir. Nesimî araştırmacılarına belli olan ilk kaynaklardan – Nevai, Emir Kemaleddin Hüseyin Gazurgâhî, Latifi, Âşık Çelebi, Hasan Çelebi, Gelibolulu Mustafa Ali, Beyanî, Valeh Dağıstanî, Seyyid Azim Şirvanî ve diğerlerinin tezkirelerinden – yola çıkarak şairin sanatı ve sufi şahsiyetinin değerlendirilme şekline dikkat çeken araştırmacı, okuyucuya Nesimî’yi onların bakış açısından sunmuştur. Müellif bu sraya Refîî, Pir Sultan, Usûlî, Kul Nesimî, Muhyiddin Abdal, Hatâî gibi şairlerin dar veya geniş çevrelerce bilinen eserleri gibi, Koyunoğlu’nun da bu bağlamda önceleri araştırmaya tâbi tutulmayan şiirini de ilave etmiştir. Bu gibi edebî metinlerden başka şimdiye kadar Nesimî araştırmalarında dikkatten kenarda kalan risale (“*Usûl-i Edeb*”) ve tezkirelerdeki (“*Tezkire-i Devletşah*”) bilgi ve notları da incelemeye alan araştırmacı, bu alanı kaynak bilgisi açısından zenginleştirmiştir.

Yazar, bilinen kaynakların yanı sıra Nesimî araştırmalarında şimdiye kadar öğrenilmemiş olan kaynakları da gözden geçirmiş, muteber araştırmalarla beraber tartışmalı konuları ve nispeten dikkatten kenarda kalan eserlerin de tahlilini uygun görmüştür. Kitabın bilimsel değerini artıran hususlara çalışmanın uluslararası akademik camiada tanınan ve kabul gören bilimsel çalışmaların zemini üzerinde kurulması, güvenilir kaynakların tahliline dayanan bulgular, ferdi gözlem ve kanaatler dâhildir.

Şairin edebî mirası daha çok Sovyet hâkimiyeti yıllarında yapılmış olan araştırmalarda tahrife maruz kaldığı için söz konusu çalışmalar kitapta özellikle dikkatle gözden geçirilmiş, polemikler, başarılı veya başarısız hususlar ayrıca değerlendirilmiştir. Yazar, Nesimî sanatının Marksist ideolojia açısından öğrenilmesinden de bahsetmiş, şairin irfanî düşüncelerini tahrif etmek suretiyle bunları din aleyhine propaganda aletine dönüştüren araştırmacıları tenkit etmiş, onu materyalist, ateist şair adlandıranları tutarlı delillerle, Ortaçağ kaynakları ve şairin kendi eserlerine yansıyan tasavvuf ananesine dayanarak tekzip etmiştir. Onu da belirtelim ki 20. yüzyıl Azerbaycan edebiyat biliminde Nesimî edebî mirasının araştırılması, neşri ve tanıtımı alanında Selman Mümtaz, Hamid Araslı ve Mirzağa Kuluzade gibi araştırmacıların da müstesna hizmetleri olmuştur. Bu eserler şairin tanıtılması açısından önem arz etse de, dönemin sosyo-politik durumu bu araştırmalarda da derin iz bırakmıştır. S. Şihyeva, kitabın birinci bölümünde S. Mümtaz, H. Araslı, M. Kuluzade, M. Abbaslı gibi birçok seleflerinin Nesimî araştırmaları alanındaki faaliyetlerini objektif olarak değerlendirmiş, Nesimî mirasının değerini sadece anlamaya değil, onun hakkında yazılanların başarılı ve başarısız taraflarını görmeye de yardımcı olmuştur.

Kitabın “*Nesimi lirikasının başlıca irfanî mecazva motifleri*” başlıklı ikinci bölümünde Nesimî şiirindeki folklor motifleri, Hurufilik öğretisi ve Nesimî Hurufiliğinin özellikleri, Nesimî'nin tasavvufî şiirlerinde aşk anlayışı, irfanî terim mecazlar ve anlam tutumları, tasavvufun geleneksel motiflerinin Nesimî'nin düşünce sistemindeki yeri incelenmiştir.

Kur'an, tasavvuf, irfan, kelim üzerinde kurulan İslâmî değerlerle şekillenen Nesimî şahsiyeti, Sovyet döneminde bu fikrî zeminden tecrit olunmak suretiyle, Sovyet dönemi ideolojisine uygun bir şekilde okurlara sunulmuştur. S. Şihyeva'nın bu kitabının en önemli tarafı, Nesimî şahsiyetini yaşadığı dönemin gerçeklerine uygun bir şekilde, aynı zamanda İslâmî, irfanî ilimlerle bağlantılı bir şekilde ve şairin bağlı olduğu tarikatların (Kalenderilik, Hurufilik) felsefi-fikrî altyapısı üzerinde öğrenilmesidir.

Bu kitabın yazılmasının esas sebebi Nesimî'nin edebî ve felsefî sanatının, onun tefekkür tarzının klasik dönemin diğer şairleri gibi Kur'an ve İslâm maarifine, tasavvuf, irfan, kelim gibi ilimlere bağlılığını ortaya çıkarmaktır. Nesimî düşüncesinin, döneminin zihniyeti ışığında incelenerek değerlendirilmesi bu çalışmanın bulgusunu teşkil etmektedir. Bir diğer taraftan S.Şihyeva'nın bu monografisinin önemi, Nesimî poetikasını bu ilimlerin şairin tefekküründeki yansıması ile bağlantılı bir şekilde öğrenilmesinde ortaya çıkmaktadır. Müellif, şairin canlı ve açık ifadelerle yansımış düşünce âlemini Nesimî gibi, yani onun kendi düşünce tarzı açısından açıklamıştır.

Eserde Fazlullah'ın Hurufilik tarihindeki yerine değinilmiş ve Nesimî'ye göre onun bir kâmil insan olarak makamı üzerine değerlendirmelerde bulunmuş, şair tarafından Hurufiliğin mürşidini tanımlamak için kullanılan poetik-felsefî mecazlar yorumlanmıştır. Şairin sanatında özel yere sahip olan spesifik irfanî terim ve mecazlar (“*can*”, “*cihan*”, “*iki âlem*”, bu irfanî mecazlarla ilgili olan “*ferdâ*”, “*danla*”, “*yarın*”) ve onların anlam tutumları poetik kanıtlar ışığında açıklanmıştır. Kitapta şairin bedii-irfanî yorumu sonucunda yeni mecazî anlam taşıyan “*sedef*”, “*dürdane*”, “*perde*” gibi ifadelerinin divan ve tasavvuf şiiri geleneğindeki yeri de ilk kez olarak mukayeseli ve geniş şerhini bulmuştur. “*Ağzın yokluğu*” ve konuşan ruh, “*zat*” ile “*sıfat*” tezatlı ikilemelerinin, mekânsız ve zamansız olma düşüncesinin, İslâmî ve irfanî

ahiret anlayışlarının Nesimî şiirindeki yorumu, tasavvufun geleneksel motiflerinin şairin tefekkür sistemindeki yeri, bu motiflerin tasavvuf ve Hurufilik açısından izahı bu eser aracılığıyla edebiyat bilimine kazandırılan yeniliklerdendir.

Bölümün sonunda yazar şu kanaatlere varıyor: “İslâm dünyası felsefi düşüncesi temelinde olgunlaşan Nesimî felsefesi kendi ferdliliği, orijinalliği ve tekrarsız canlılığı ile bu coğrafyanın fikir sisteminde kendine özel bir yer edinmiştir. Nesimî şiirinde felsefi düşüncelerin canlı ifadesi, parlak bedii boya ve yüksek poetik dil, Hurufiliğin dinî-felsefi bir akım olarak yenilgisinden sonraki yüzyıllarda bile bu akıma yaşama hukuku kazandırdı. Nesimî şiirinin tesiri ile bu fikri-siyasi akımın idea ve motifleri tekke (tarikat), divan ve âşık şiirinde yeni bir cilvede yaşamına devam etti” (Şihyeva, 2019a, 198).

Kitabın üçüncü bölümü “*Nesimî'nin Söz Sanatkârlığı*” başlığını taşımakta ve iki bölümden oluşmaktadır. Yazarın Nesimî sanatının şimdiye kadar öğrenilmemiş konularını araştırmayı ve şairin Azerbaycan felsefi-bedii edebiyat tarihindeki konumunu ilmî açıdan değerlendirmeyi görev olarak üstlendiği, kitabın üçüncü bölümünden de görülmektedir. Bu bölümde Nesimî şiirlerinin şekil ve mazmun özelliklerinin ortaya çıkarılması, onun poetik-felsefi sanatının esas kaynaklarının öğrenilmesi hedeflenmiştir ve bunun için de aşağıdaki meseleleri her yönden araştırmanın önemi vurgulanmıştır: Nesimî sanatının araştırılma tarihini izlemek, şairin poetik mirası ile ilgili çeşitli kaynaklara dağılmış bilgileri toplayarak tasnif etmek, Nesimî şiirlerinin esas motifleri ve mecazlar sistemini açıklamak, şairin kullandığı kaynakları ve bu bağlamda onun bakış açısının esas yönlerini belirlemek.

Azerbaycan edebiyatı Ortaçağ'ın Arapça yazılı İslâm teorik kaynaklarına binaen şekillendiğinden dolayı söz konusu kaynaklarda yer alan fikir ve düşünceler Azerbaycan şairlerinin üç dilde yani Arapça, Farsça ve Türkçe kaleme aldıkları edebî mirasın değerlendirilmesinde esas kıstas olmuştur. Bu sebepten klasik edebiyatın mecazî anlamını çıkarmak için poetika sistemi üzerinde şekillenmiş belagati bilmek gerekiyor. Aksi takdirde Ortaçağ şairinin sanatı kendi değerini alamaz ve ilmî-tarihî açıklığa kavuşamaz. Bu anlamda monografinin Nesimî sanatına ayrılan kısmı dikkat çekmektedir. Belli olduğu üzere Azerbaycan edebiyatı Türk İslam edebiyatının önemli kollarından biridir ve burada dil faktörüne önem verilmektedir. Bu yüzden de millilik, başlıca olarak şairlerin bu veya diğer şekilde yaratmış oldukları karakterlere kendi nakışını vurmaya başlamıştır. Daha geçen yüzyılın 30'lu yıllarının sonu ve 40'lı yıllarında düzenli bir biçimde Azerbaycan edebiyat tarihinin yapısı belirlenmiştir. Bu alandaki çalışmalarda öne sürülen teze göre Farsça edebî faaliyet tarihte öylesine bir temel oluşturdu ki, onun üzerinde tedriciyle Yakın ve Orta Doğu'daki birkaç halkın yazılı edebiyatının kendine özgü dünyası yetişti ve Farsça edebiyatın bölgeler bazında gösterdiği farklılıklar nispeten genç edebiyatların oluşmasına sebebiyet verdi. Bu da 12.yüzyılda Özbek, 13.yüzyılda Azerbaycan ve Türkiye Türkçelerinde edebî örneklerin ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Fakat vurgulamak gerekir ki milli edebiyatlar oluşmuş olsa bile, genel olarak Doğu belagat sistemi söz konusu edebiyatlarda mühim rol oynamaya devam etti, hatta gerek milli ve yerli edebî gelenekler, gerekse de farklı yaklaşımlara rağmen Nesimî ve Fuzûlî gibi şairlerin şiir sanatı, genel olarak Doğu poetik kıstaslarına tâbi olmaya mecbur kaldı. Neticede bahse konu belagat sistemi yani şiir teorisi, edebiyatın incelikleri şeklinde değerlendirebileceğimiz poetik biçimlerin kalıbı ve talebini de belirlemiş oldu.

Nesimî sanatındaki poetik hususlar kitabın “*Nesiminin söz sənətkarlığı*” isimli üçüncü bölümünde ele alınmış ve incelenmiştir. Ortaçağ’da halkların sanki ortak bir ruhu, ortak manevi-edebî ihtiyacı vardı. Dini görüşlerden kaynaklanan bu ortaklık, dil ve edebî ölçütlerde de ortaya çıkıyordu. Bu ortaklık bu halkların farklı dillerde aynı poetik değerlere önem vermesine engel olmuyordu. Buna rağmen ortaklığın kabarık olduğu Türk-İslam edebiyatında milli ruh yerli edebiyatlarda kendi mevcudiyetini koruyordu. Bunun bir örneği olarak eserlerini Farsça kaleme alan Nizâmî’nin milli mensubiyetini, Türklüğünü vurgulayan hususları kahramanlarının dilinde, eserlerinde kullandığı motiflerde izlemek mümkündür. Bu ince hususu Nizâmî ve Fuzûlî gibi Nesimî sanatında da gözlemliyoruz. Fakat milli edebiyatların oluşmasında düşünce ile beraber dil faktörünün de önemli yere sahip olması unutulmamalıdır. Her bir şairin kişiselliği, onun sözünün sözlük anlamından mecazî anlama doğru hareketinde aldığı değerle belirleniyor. Bu belagat ve milli edebiyattan kaynaklanan senkretik nakışların birliği, vahdeti sayesinde mümkün oluyor.

Prof. Dr. Aziz Mirahmedov’un belirttiği üzere;

“Doğu uygarlığında olduğu gibi Azerbaycan edebiyatında da İslâmî dünya görüşünün büyük ve nüfuz edici tesiri olmuştur. Hatta cesaretle diyebiliriz ki, Şark felsefesi gibi Şark’ın dil tarihini bilmeden birçok büyük Şark sanatçıları, o sıradan klasik dönem Şark edebiyatını anlamak zordur.” (Mirəhmədov, 2020, 367).

Sovyet döneminde edebiyat, bu konulardan ayrı tutularak veya Ortaçağ poetikasının talep ve terminolojisine kısaca yer vermekle öğreniliyordu. Belagatin dikkatten kenarda kalması esas olarak Sovyet ideolojisinin propagandasının sonucu idi. S. Şihyeva bu önemli konuları yeni bakış açısından değerlendirmekle ve farklı tahliller vermekle Nesimî araştırmalarını yeni bir istikamete yönlendirmiştir. Eserde Nesimî şiirinin poetikası ilk kez olarak Türk-İslam edebiyatının ilk kaynaklarına dayanılarak incelenmiş, geleneğe bağlılık ve kişiselliğin sınırı örneklerle binaen belirleniyor.

Tanıtımını yaptığımız monografideki ilmî bulguları kısa bir şekilde özetlemek zordur. Yazar, teorik bilgilerle şairin döneminin edebî ve felsefi düşünce tarzını ilişkilendirmeyi, şairin düşüncesinin önemini dönemin manevi değerleri bağlamında araştırmayı uygun görmüş ve bu çetin meselenin çözüm yolunu bulmuştur.

Müellif kendisi de haklı olarak, araştırmanın bilimsel açıdan ehemmiyetini ve aynı zamanda onun bulgusunu 20. yüzyılın son on yılında gerek Nesimî sanatı ve gerekse de Ortaçağ Azerbaycan edebiyatının araştırılması alanındaki boşluğu doldurmak için atılan adımların sonucu olarak değerlendiriyor.

Aslında çok yönlü Nesimî sanatı Azerbaycan edebiyatı tarihinde müstesna ehemmiyet taşıdığı için araştırılmaya devam etmelidir. Nesimî düşüncelerinin yaygınlaştırılmasında ise sadece Azerbaycan okurları ile yetinmemeli, dünyaya hitap eden araştırmalar yapılmalıdır. Bunun için çağdaş bilimsel kriterleri karşılayan çalışmalar yapılmalı, monografiler yayımlanmalı ve bilim camiasına sunulmalıdır.

Kaynaklar/References

Mirəhmədov, Əziz. *Seçilmiş əsərləri*. Bakı: Elm və təhsil, 2020.

Şixiyeva, Səadət. “Nesimi Şeirində “Əlif-lam”. Poetik Forma və Fəlsəfi Rəmz Kimi”. *Ədəbiyyat Məcmuəsi*. Bakı: ss. 173-190, 1998).

- Şıxıyeva, Səadət. “Nəsiminin Fəlsəfi-Bədii İrsində Tövrət və İncil Motivləri”. *Tarix və Onun Problemləri*. Sayı, 2, ss. 38-47, 2000).
- Şıxıyeva, Səadət. “Həzrəti-Əliyə Məhəbbət Poetik İlhamın Qaynağı Kimi (Seyid İmadəddin Nəsiminin Bədii İrsi Əsasında)”. *Hə. Əlinin Həyatı və Şəxsiyyətinə Həsər Olunmuş Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları*. Bakı: ss. 344-356, 2001.
- Şıxıyeva, Səadət. “Nəsiminin Ədəbi Şəxsiyyəti Türk və Farsca Divanlarında”. *AMEA-nın Xəbərləri*, Bakı: Sayı, 1,2, ss. 176-183, 2002.
- Şıxıyeva, Saadet. “Bedreddinlik ve Hurufilik: Ortak Yönler”. *15. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*. 4. Cilt, 2. Kısım. Ankara: Türk Tarih Kurumu, ss. 1473-1494, 2006.
- Şıxıyeva, Saadet. “Nesimi'nin Türkçe Divanı'nda “Bahr”la İlgili Tasavvufi Kavramlar”. *Kibatek Uluslararası Türk Kültüründe Deniz ve Deniz Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri*, Antalya, 27 Nisan - 2 Mayıs 2008, ss. 227-244, 2008.
- Şıxıyeva, Saadet. “Mevlana ve Nesimi'nin Düşünce Kavşağında Yunus Şiiri”. *I Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, ss. 46-62, 2009.
- Şıxıyeva, Səadət. *Nəsiminin Lirikası: İrfani Mündəricə və Poetik Zinətlər*. Bakı Elm və Təhsil, 2019a.
- Şıxıyeva, Səadət. “Nəsiminin Mənsur Əsərləri”. *Mədəniyyət. AZ*, Xüsusi Buraxılış, s. 154-157, 2019b.
- Şıxıyeva, Səadət. “Nəsiminin Şeirələrində ‘Gizlənmiş’ Həyatı. Nəsiminin Avtobioqrafik Şeirləri”, *Çapar*. Yanvar, ss. 72-78, 2019c.
- Şıxıyeva, Səadət. “Hüruflüyün Tarixi: Ənənəviləşmiş Təhriflər, Unudulan Gerçəkliklər”. *Metafizika*, Sayı, 2, ss. 65-96, 2018.
- Şıxıyeva, Səadət. “Nəsiminin Şəxsiyyəti və Həyatı Mənbəələrində”. *Elmi araşdırmalar. AMEA akad. Z. Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutu*.(IX), ss. 85-114, 2012.
- Şıxıyeva, Səadət. “Nəsiminin Müləmmə-Mədhyyəsi: Struktur və İdeya-Məzmun Özlilikləri”. *Şərq filologiya sıməsələləri*. Bakı. (VII), 2013.
- Şıxıyeva, Saadet. “Hurufi Ayaklanmaları”. *16. Türk Tarih Kongresi*, 3. Cilt, Ankara, Türk Tarih Kurumu. ss. 177-234, 2015.
- Şıxıyeva, Səadət. “Nəvai Yaradıcılığında Nəsimi Şəxsiyyəti və Sözüün Cilvələri”. *Əli Şir Nəvai Azərbaycan Ədəbiyyatşünaslığında* Bakı: Qartal. ss. 278-301, 2009.
- Şıxıyeva, Səadət. “Nəsiminin “Məxzənül-Əsrar”ından Seçmələr”. *Varlıq*. 1376, Sayı 4, ss. 105-112, 1376.

ÇAĞDAŞLAŞMA SÜRECİNDE ALEVİLİK

Fuat Bozkurt, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2006.

CEYLAN ERZİNCAN  RÖR

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

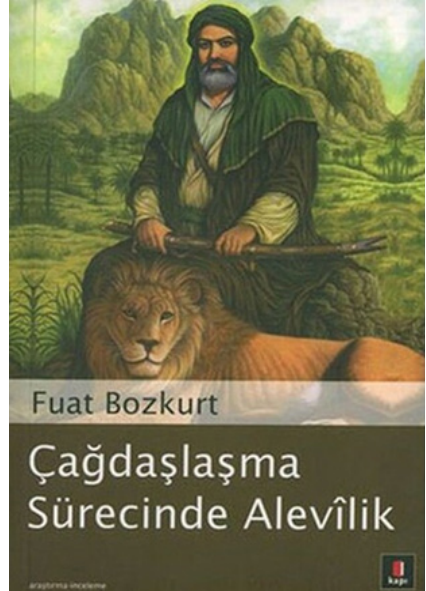
Bu çalışma, kentleşme sürecinde yaşanan tecrübeyi konu alan Fuat Bozkurt'un *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik* isimli eserinin değerlendirmesinden oluşmaktadır. Fuat Bozkurt, 1990'lı yıllarda kırsaldan kentlere göçeden Alevi toplulukların karşı karşıya kaldıkları sorunlar ve bu sorunlara yönelik ürettikleri çözümleri akıcı ve anlaşılır bir şekilde aktarmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fuat Bozkurt, Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik, Kentleşme.

Abstract

This study consists of the evaluation of Fuat Bozkurt's work called *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik-Alevism in the Process of Modernization-*, which is about the experience in the urbanization process. Fuat Bozkurt conveyed the problems faced by the Alevi communities who migrated from the countryside to the cities in the 1990s and the solutions they produced for these people in a fluent and understandable way.

Keywords: Fuat Bozkurt, Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik-Alevism in the Process of Modernization, Urbanization.



Giriş

Çalışmada; *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik* isimli eser konu alınacaktır. Eser değerlendirme ve inceleme tarzında yazılmış olup, akademik nitelikte bilgiler sunmaktadır. Alevilik habitatında kentleşme süreciyle birlikte hız kazanan tartışmalara temel bir kaynak olabileceği gibi özgünlüğü bağlamında bu tartışmalara farklı bir perspektif sunmaktadır. 1960 ve sonrasında yaşanan göç olgusunun, Alevi kimliği üzerinde yarattığı etkileri anlama ve yaşanan dönüşümü değerlendirebilme noktasında önemli bir kaynak niteliğindedir.

Eserin yazarı Fuat Bozkurt; 20 Ekim 1946 Tarihi'nde Sivas'ta doğmuş olup, 1969 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun olmuştur. Göttingen Üniversitesi Felsefe Fakültesi Türkoloji Bölümü'nde doktorasını tamamladıktan sonra Ege Üniversitesi'nde doçentliğini alarak Almanya, İtalya ve Hollanda'da çeşitli üniversitelerde dersler vermiştir. Ağırlıklı olarak Türk dili ve kültürü üzerine çalışmalar yapmış ve Alevilik konusunda da literatüre önemli kaynaklar kazandırmıştır. Yazarın, Alevilik ile ilgili; *Buyruk, Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik, Semahlar ve Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik* olmak üzere dört eseri bulunmaktadır.

Yazarın eserlerinde kullandığı evrensel ve bilimsel dil, Aleviliğin inanç ve değerleriyle örtüşmesi bağlamında bütünlükçü bir algılayış sunmaktadır. Alevilik çalışmalarında sıkça başvurulan karşılaştırmalı ve düalist çalışmalar, inancın öz değer ve unsurlarının anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Meselenin kendi varoluş süreci içinde anlaşılmaya çalışılması ve kendi argümanlarıyla değerlendirilmesi anlamı kolaylaştıracağı gibi çeşitli anlam kaymaları/sapmalarının da önüne geçebilmeyi sağlayabilir. Bunun yanı sıra bu yönlü çalışmalar alt kimlik-üst kimlik hiyerarşisini tırmandırmakta ve çatışmacı bir zeminde meseleyi ele almaktadır. Bu bağlamda yazarın üzerinde çalışılan eserde, farklı bir yol izleyerek, Aleviliğin inanç ve değerlerini yine Alevilik olgusu içinde değerlendirmesi ve değişim-dönüşümleri sosyolojik bir algılayışla sunması, konunun özcü bir tavırla ele alındığına dair bir çıkarım yapılmasını sağlamaktadır. Bunun yanı sıra yazarın, tarihsel süreçler ve bilimsel genellemeler doğrultusunda konulara yaklaşımı, eserin bilimsel niteliğini arttırdığı gibi Alevilik çalışmalarındaki bilgi kirliliği ve politik söylemlerin de geçmektedir.

Eser; *Toplum Ruhunun Dokuları, Zamanla Yarış İçinde Bir Koşu, Çağdaşlaşma Süreci, Uzak Geçmişim Düşü ve Yaşayan Alevilik* olmak üzere beş ana başlıktan oluşmaktadır. Alt başlıklar, ana başlık ekseninde bölüm içi tartışma ve yorumları genişletmek adına açılmıştır. İlk bölümde, Aleviliğin temel geleneklerinden ve ibadetlerinden tarihsel bir süreç içerisinde bahsedilmektedir. Yazara göre Alevilik Orta Asya'ya kadar uzanan bir kültürel ve inançsal mirasa sahiplik yapmaktadır. Türklerin Anadolu'ya gelişi ve sonrasında yaşanan süreç, Alevi kimliğinin çeşitli biçimlerle etkilenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Esasında burada bahsedilen olgu, işteş bir süreç içerisinde kültürlerin birer harmonisidir. Türklerin Orta Asya'dan getirdikleri kültür ve inançlar; göç süreci boyunca ve Anadolu'ya yerleşim dönemlerinde kültür, inanç, din, gelenek, coğrafya ve sayısız pek çok olguyla etkileşim halindedir. Bu karşılıklı etkileşimin sonuçları Alevilik sahasının da oluşmasında belirleyici olmuştur. Yazar, Aleviliği bu tarihsel süreç içerisinde Orta Asya'ya kadar dayandırmakta ve Türklerin Müslümanlaşmasıyla oluşan yeni süreçte kendilerine has bir İslami yorum getirdiklerini iddia etmektedir. Bu eklektik yapının kendi öz değerlerini yarattığını ve günümüze kadar çeşitli biçimlerde korunduğunu vurgulamaktadır.

İlk bölümün alt başlıklarında genel olarak Türk, özel olarak Alevi töreleri üzerinde durarak Türk töresinin Anadolu'da Alevilik altında farklı biçimlere bürünsede devam ettiğini dile getirmiştir. Alevi kimliğinin, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde belirlenmeye başlanan marjinal bir halk kimliği olduğunu söylemektedir (s.6-7). Bu bağlamda Arap toplumlarının peygamber geleneğine sahip olurken, Türk toplumunun eren geleneğine yakın olduğunu belirtmiştir. Peygamber Tanrı ile insan arasında bir aracı görevinde olup ve kutsiyete sahipken; erenlerin Tanrı tarafından görevlendirilmemiş mütevazı kişilikler olduklarını ve kendi özgücü ile yükseldiklerine dair bir yorum yapmıştır (s.10-11). Buradaki karşılaştırmanın nedeni, Türklerin Anadolu'ya geldikten sonra Arap kültürü ve Müslümanlıktaki kültür öğelerini kendi kültür coğrafyalarında yeniden kendi değerleri ekseninde yorumlamalarına dair söylemlere atıf yapmaktır.

Alevilerde edilgen bir direniş kültürü olduğunu vurgulayan yazar, bu kültürün deyişler, yaşam tarzları ve çeşitli siyasi ve tarihi olaylarla dışa vurduğunu söylemektedir (s.25). Aslında bu vurgu; Selçuklu Dönemi'nden günümüze kadar uzanan süreçte, Alevilerin siyasi olarak takındıkları tavra ve bu tavrın neredeyse her dönem siyasi aktörler tarafından kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirildiğine dair eleştirilere yöneliktir. Türklerin Anadolu'ya yerleşme süreci içerisindeki göçebe-yerleşik toplum ikileminin Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar sürdüğü bilinmektedir. Bu ikilemin pek çok siyasi krizin de nedeni konumunda olduğu tartışılmaktadır. Göçebe kültürün yerleşik kültürle barışmayan ve adaptasyon sorununun olduğu pek çok noktanın, zaman zaman siyasi krizleri de beraberinde getirdiği ve temelde Alevi toplumunu devlet merkezli olmaktan uzak kılan sebepler olarak görülmektedir. Bu bağlamda Alevilerin siyasi tavırları, yazar tarafından edilgen bir direniş biçimini olarak tanımlanmıştır.

Alevilerin merkezle sınırlı ilişkiler kurmasının nedeninin; gelenekteki evrensellik anlayışı ile ilintili olduğunu söyleyen yazar; kültürün içindeki şiirsel öğreti, ezgiler ve oyunlar gibi evrensel sanat etkinliklerinin de yine kültürün öz değerleriyle oluştuğunu dile getirmektedir (s.57). Bu bağlamda Alevilerin yerelden evrensele uzanan bu kültürel ve inançsal değerlerinin; kapalı toplum özelliği taşımalarının da etkisiyle kendi kültürel dokularını korumaları ve dışsal etkilere nispeten kapalı olmaları sebebiyle kendi iç dinamikleri doğrultusunda oluştuğu söylenebilir.

Genel olarak ilk bölümde, Alevileri tarihsel olarak Orta Asya Türk kültürüne dayandıran ve süreç içerisinde Müslüman toplumlarla kaynaşarak kendine has yorum geliştiren bir kültür olarak tanımlanmaktadır. Alt başlıklarla ise savını güçlendirmek adına Alevi kültürü içindeki değerleri yine Orta Asya kültürüne atıflarla tanımlayarak bağlamlar kurmaktadır. İlk bölüm Alevilik üzerine kısa ve tanımlayıcı bilgiler vererek okuyucuyu ileriki bölümlerde yürütülen tartışmalara hazırlamaktadır.

Eser, Alevilerin yaşadığı tarihi-siyasi olaylarla devam ederek, bir önceki bölümde yürütülen tartışmaların perde arkasını sunmaya çalışmıştır. Osmanlı'dan günümüze kadar yaşanan olaylar silsilesini detaylarıyla ve objektif bir tavırla aktarmıştır. Koçgiri İsyanı ile başladığı sürece; Dersim, Maraş, Çorum, Sivas ve Gazi olayları ile devam etmiş ve kronolojik olarak aktarmıştır. Bu kronolojik sıralamayla yaşananlar arasındaki ilişkinin bütün olarak algılanabilmesi sağlanmıştır. Yaşananların farklı bölgelerde farklı sebeplerle ortaya çıkmasına rağmen; ana nedenlerin tekrerrür sonucu oluştuğu vurgulanmıştır.

Birinci bölümde tartışılan pasif direniş toplumu, siyasal merkeze uzaklık, siyasal tarafgirliği ve kapalı toplum özellikleri, ikinci bölümde nedenselliğiyle birlikte açıklanmıştır. Süreç içerisinde yaşanan olaylar ve bu olayların oluşturduğu toplum psikolojisi, günümüz Alevi kimliğinin anlaşılmasını sağlamaktadır. Burada yazarın da belirttiği üzere demokratik değerler üzerinden uzlaşma sağlama amacı doğrultusunda hareket etmek, çatışmacı zeminden kurtulabilmenin imkanını sunmaktadır. Marjinalleştirilmiş/marjinalleşmiş toplumlar çözüm odaklarına karşı pasif kalma ve çatışma zeminlerinde kalıcılık sağlama eğilimi göstermektedir. Aleviler de tarih boyunca neredeyse çeşitli siyasi açmazların içine çekilmiş veya doğrudan içinde olmayı seçmiştir. Siyasetle hem yoğun bir temas içinde olmak hem de merkeze-iktidara-devlete uzak olmak Alevi kimliğinin rengi haline gelmiştir. Bu algının yarattığı olumsuz sonuçlar, Alevilerin temel hak ve taleplerine erişebilmekteki en büyük engellerinden biri halini almıştır. Bu bağlamda anayasal yurttaşlık temelinde kendi tavrını ve rengini koruyarak meselelere yaklaşmak ve bu zeminde merkezle iletişim geliştirme Alevi toplumu için çözüme yaklaşmayı kolaylaştırır.

Yazar tartışmayı üçüncü bölüm olan “*Çağdaşlaşma Süreci*” başlığında daha güncel bir boyuta taşımaktadır. Bu bölümde okuyucular için soru işaretlerinin cevapları daha nettir. İlk iki bölüm olaylar ve nedenleri üzerinde yoğunlaşırken, üçüncü bölümde sonuçlara daha yakın bir anlatım mevcuttur. Güncel Alevilik çalışmalarında sıkça tartışılan kentleşme ve göç olguları üzerinde durularak etkilerinden bahsedilmiştir. Kentleşme süreci içinde geleneksel Alevi değer ve kurumları başkalaşıma uğramıştır ve bu süreç günümüzde de hala devam etmektedir. Eserde de dedelik, ocak, inanç öğeleri, cem ibadeti, düşkünlük musahiplik gibi unsurların kent yaşamı içerisinde yaşadığı dönüşüm detaylı olarak incelenmiştir.

Göçle birlikte kentlere gelen Alevilerin, geleneksel kurumlarında değişme ve zayıflama eğilimi olduğunu vurgulayan yazar, özellikle kent yaşamı öğretisinin Alevi etik değerleriyle uyumsuzluk içinde olduğunu belirtmiştir. Bunun yanı sıra üniversite ve çeşitli siyasi örgütlenmelerin Alevi gençleri dönüştürerek, geleneksel değerleri eleştirmeleri sonucunu doğurduğu üzerinde durmuştur. Yine geleneksel Alevilikte mekansal bağlamda cemevlerinin olmayışına karşın, kent yaşamıyla birlikte batıya öykünerek çeşitli sivil toplum kuruluşları etrafında bu yapıların oluşturulduğunu dile getirmiştir (s.179-180). Musahiplik veya diğer bir adıyla yol kardeşliğinin kentleşmeyle beraber yürütülmesinin zorlaştığını ve giderek yaygınlığını kaybettiği belirtilmiştir (s.181-182). Buna paralel olarak düşkünlük kurumunun zayıfladığını, kent yaşamı içerisinde bu kurumun sağladığı otokontrolün yürütülmesinin zorlaştığını üzerinde durulmuştur (s.184-185-186).

Üçüncü bölümde laiklik üzerinden bağlam kurulmuş; ancak yazar burada klasik tartışmaların aksine Alevilik boyutunu da katmıştır. Cumhuriyetin temel ilkelerinden biri olan laikliğin hem devlet hem de Aleviler için geçerli olduğunu belirtmiştir. Alevilerin kentleşme süreci içinde bel doğumuyla gelen kimliğinin yerini yol doğumu aldığını, böylece Alevi bir anne-babadan dünyaya gelme de kişinin Alevi olabileceği fikrinin yaygınlık kazandığını dile getirmiştir. Dolayısıyla süreç içerisinde bir kültür kimliği şekli almıştır (s.162-163). Kent yaşamı inancın yapısında değişimler yaratmıştır. Bu sonuç hem akademik alanda hem de Alevi çevrelerce kabul görmektedir. Aynı zamanda kırsal yaşamda devletle daha sınırlı ilişkiler kurma durumuna karşın kent içinde zaruri olarak daha yoğun iletişim içinde

olmak gerekmektedir. Eğitim kurumları, kamu daireleri ve iş hayatının getirisi olan iletişim bir biçimde devletle daha yoğun bir ilişkiyi doğurmaktadır. Aleviler de kent yaşamının bu koşulları sebebiyle laiklik ilkesinin daha keskin uygulanabilirlik bulması yönünde taleplerini arttırmak durumunda kalmıştır. Toplumsal ve ekonomik hayattan dışlanma endişesi, Alevilerin siyasal alanda etkinliğini arttıran bir unsurdur. Bu siyasal etkinliği artırma isteğini de yine devletin laiklik ilkesine gönderme yaparak talep etmektedirler.

Eserin devam eden dördüncü bölümünde ise kentleşme sürecinin Alevilerin ve Aleviliğin yaşadığı dönüşümün sonuçları tartışılmıştır. Yazarın sancılı bir süreç olarak tanımladığı bu olgu, Alevilerin kendi kültür ve inançlarının kent yaşamı içindeki sıkışıklığına vurgu yapmaktadır. Geriye dönemeyecek kadar uzaklaştıkları; ancak ileriye taşıyamayacakları kadar da dönüştüklerini dile getirmektedir. Bu noktada “Alevilik nedir” sorusuna yönelmiş ve bireysel beyanlar üzerinden tanımlamıştır (s.208-209-210). Bu sonuç esasen kent yaşamının getirdiği kaçınılmaz bir olgudur. Modernizmin eleştirilip post-modernizmin inşa edilmeye çalışıldığı bu zamansal evrende, bireye olay ve kimliklerin öznesi olduğu yanılısamasının sunulduğu ön kabulü ile düşünüldüğünde; Aleviliğin de bu sosyo-siyasal koşullarda artık geleneksel bağlarının zayıfladığı ve toplumsal bir inanç sisteminden bireysel bir inanç sistemine evrildiği gerçeği ile karşı karşıya kalmaktayız. Bu yeni koşullarda Aleviler eski ile yeni arasındaki sıkışıklıkta esasen kimlik bunalımının sancılıları içindedir.

Yazar son bölümde Sivas İli Hafik İlçesi Yalıncağ Köyü’nde bulunan Yalıncağ Ocağı’na yer vermiş ve devamında çeşitli anlatıları konu almıştır. Bu örneklem ile son bölümde Alevilerin yaşadığı tüm dönüşüm ve değişimlere yönelik tartışmalara karşın hala yaşayan Aleviliğin olduğu bağlamını kurmaya çalışarak umut verici bir tablo çizmiştir (s.233-240). Kültür erozyonunu en yoğun yaşayan toplumlardan biri olan Aleviler, bütün olumsuz koşullara rağmen inanç ve değerlerini yaşatmayı sürdürmeye gayret etmektedirler.

Sonuç

Yazar bu çalışmasında Alevilik sahasına değerli bir katkı sunmuş ve eserde güncel pek çok tartışmaya yer vererek, kendi yorumunu ortaya koymuştur. Bu alanda çalışma yürütmek isteyen veya merakı olan kimseler için doyurucu bilgilere sahip olmasının yanı sıra, ortaya koyduğu sav ve tartışmalara getirdiği yorumları sebep-sonuç ve kaynaklarıyla sunarak bilimsel ve objektif bir dil geliştirmiş ve okuyucu için eleştirel bir düşünce zemininin oluşmasını sağlamıştır.

Günümüzde sıkça sorulan “*Alevilik nedir*” sorusuna verdiği cevaplar, saha içerisinde çok farklı biçimlerde tartışılmaktadır. Aleviliğin Orta Asya kökenli oluşuna dair yorum yapan yazara karşın, orijini doğrudan Hz. Peygamber’e dayandıran yaklaşımlar da mevcuttur. Yine Şaman inanç öğeleriyle İslami öğelerin harmonisi olduğunu vurgulayan yorumu da bazı akademisyen ve yazarlar tarafından eleştirilmektedir. Bu tarz sosyolojik olguların doğrusal bir cevabının olmayışının, sosyal bilimlerin yapısallığıyla ilgili olduğu düşünülebilir.

Bir başka nokta olan Selçuklu ve Osmanlı Devletleri içerisinde siyasal süreçle birlikte marjinal bir halk kimliği kazandığına dair yorum ise bazı Alevi çevreler tarafından kabul edilmemektedir. Yukarıda da tartışılan çatışmacı-uzlaştırıcı zemin sorunsalı burada karşımıza çıkmaktadır. Bu yoruma karşı çıkan Alevi çevrelerin

söylemleri, Alevilerin ötekileştirilerek ya da öteki gibi hissettirilerek çatışmacı bir zemine çekilmelerine neden olmakta ve yıllarca devam eden sorunlarına karşılık çözümsüzlük ortamına itilmelerine sebep olduğu yönündedir.

Kentleşmeyle birlikte sancılı bir kimlik arayışı sürecine giren Alevilerin, bu süreç içerisinde gelenek ve inançsal yapılarına ilişkin değerlerinin başkalaşımına uğradığını dile getiren yazar, kültürel ve inançsal bir erozyon yaşanarak yeni Alevi kimliğinin siyasallaştığını söylemiştir. Sürecin siyasallaşmasına ilişkin yorumuna karşılık Alevi kimliğini, tarih boyunca siyasal bir kimlik olarak algılayan Alevi çevrelerin olduğunu veya tam aksine bu yorumu ret eden ve Aleviliğin geleneksel değerlerinin hala kültür içinde baskın olduğunu söyleyen çevrelerin olduğunu belirtmek gerekebilir.

Modernitenin bütün kurum ve sosyal-düşünsel yapılarıyla eleştirilip, yapı sökümcü bir anlayışla post modernizm çağının geliştirildiği günümüz süreci, elbette Aleviler üzerinde de etkili olmuştur. Küreselleşmenin neredeyse dünya üzerinde etki etmediği tek bir noktanın bile olmadığı varsayımından hareketle, Alevilerin önce kentleşme sonrasında ise küreselleşme ve onun siyasal-düşünsel boyutu olan post-modernizm tarafından çevrenmesinin çeşitli sonuçlar doğurduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda hem eserdeki yorumlara hem de güncel Alevilik tartışmalarına bu boyutla da bakmak gerekebilir. İleri okumalar için aşağıdaki kaynaklara da bakılabilir.

Kaynaklar/References

- Adaş, Emin Baki ve Gamze Sağır. “Modernleşme ve Kentleşme Sürecinde Alevilik ve Alevi Kimliğinin Değişimi: Aydın’da Alevi Kimliği Üzerine Bir Çalışma”. Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Salman, Cemal. “Türkiye Göç ve Kentleşme Süreçlerinde Alevi Deneyiminin Yeri: Bir Dönemlendirme Önerisi”. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Gazi Akademi Genç Sosyal Bilimciler Sempozyumu 2017 Özel Sayısı, ss. 24-51, 2017.
- Yıldırım, Rıza. “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, S. 62, ss. 135-162, 2012.
- Yıldırım, Rıza. *Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

SOSYAL BÜTÜNLEŞME SÜRECİNDE MALATYA ALEVİLİĞİ

Mehmet Dönmez, *Sosyal Bütünleşme Sürecinde Malatya Aleviliği*, Sonçağ Yayıncılık, Ankara, 2016.

GÜLNUR GÜNDOĞAR  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

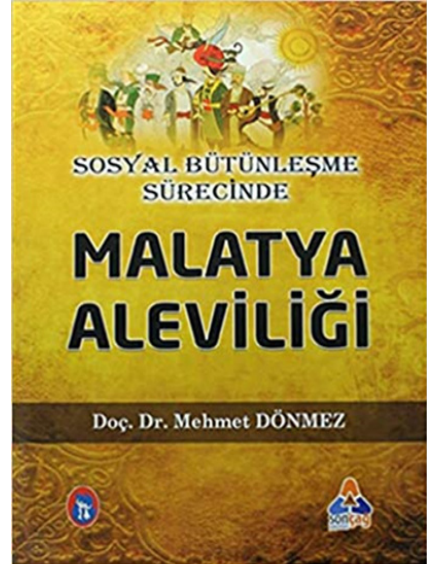
İncelediğimiz çalışmada, Malatya’da Alevilik sosyal bütünleşme bakımından değerlendirilmiştir. Yapılan mülakatlar yoluyla Aleviliğin anlaşılma biçimlerinin farklılaşmasına etki eden hususlar saptanmış ve bu çeşitliliği ifade eden kavramlar kullanılmıştır. Örneğin “Geleneksel Alevilik” ve “İdeolojik Alevilik” bu kavramlardır. Dokuz bölüm ve sonuç kısmından oluşan çalışma, teorik bilgilerin konuyu açıklayıcı kısımlarıyla beraber mülakatlar yoluyla elde edilen verilerin değerlendirilmesiyle önemli bir kaynaktır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Sosyal Bütünleşme, Geleneksel Alevilik.

Abstract

In the study we examined, Alevism in Malatya was evaluated regarding social integration. The interviews determined factors affecting the differentiation of the understanding of Alevism, and the concepts expressing this diversity were used. For instance, “Traditional Alevism” and “Ideological Alevism” are among these concepts. The study consists of nine chapters and conclusions; it is an essential source with the explanatory parts of the theoretical information and the evaluation of the data obtained through the interviews.

Keywords: Alevism, Social Integration, Traditional Alevism.



Giriş

Bu çalışmada, Mehmet Dönmez'in *Sosyal Bütünleşme Sürecinde Malatya Aleviliği* adlı eseri incelenmiştir. Eserde Malatya'da Aleviliğin anlaşılma biçimlerinin farklılaşması, bu duruma etki eden tarihsel ve toplumsal hususlar üzerinde durulmuştur.

Mehmet Dönmez, Alevilik üzerine birçok araştırma yapmıştır. *Bulgaristan Türklerinde Alevilik-Bektaşılık Akkadınlar İlçesi Örneği* (Dönmez, 2012), *Romanya Babadağ Türklerinin Toplumsal Yapısı ve Sarı Saltuk Algısı* (Dönmez, 2018), eserleri arasında yer almaktadır.

İncelediğimiz çalışma nitel bir araştırmadır (s. 13). Nitel araştırmalar, bireylerin algıları ve kişisel değerlendirmeleri gibi sübjektif hususları incelemektedir. Bu araştırmalarda olayların temelindeki nedenleri anlamaya gayret edilmektedir (Baltacı, 2019, 382). Aleviliğin algılanma biçimlerinin değerlendirildiği araştırmalarda, farklılaşmaların ve benzerliklerin nedenleriyle birlikte saptanması açısından nitel araştırma tekniklerinin kullanıldığı görülmektedir.

Alevilikle ilgili son yıllarda birçok saha araştırması yapılmış, araştırmalarda gözlem ve mülakatın yanı sıra anketler de kullanılmıştır. Malatya Aleviliği üzerine yapılan çalışmaların bir kısmı köyleri temel almakta bir kısmı ise genel itibarıyla Malatya merkezinde gerçekleşmektedir. Bazı araştırmalar konunun genel özellikleri ve değişimleri üzerinde dururken bazılarıysa daha dar, belirli konuları incelemiştir. Burada farklı örneklerden bahsedilecektir. İki *Türk Kültüründe Alevi Bektaşi Olgusu (Malatya Örneği)* adlı araştırmadır ve bu araştırma Malatya kent merkezinde anket uygulanarak gerçekleştirilmiştir (Sinanoğlu, 2008, 24-26). Bu çalışma oldukça geniş bir konuyu ele almaktadır. Araştırma konusunu belirli bir ya da bir kaç husus yönünden inceleyen çalışmalar da vardır. Bunlardan birisi, *Alevilerin Din Hizmeti Beklentileri (Malatya Örneği)* adlı araştırmadır ve bu araştırma, Malatya'da anket kullanılarak gerçekleştirilmiştir (Özdemir – Arıcı, 2011, 17-18). *Gelenekli Dini Gruplardan Alevi-Bektaşi Kültüründe Kadın Anlayışı (Malatya Örneği)* tezi de (Köse, 2020) Alevilik-Bektaşılık konusunun belirli bir alanda incelenmesine dayanan çalışmaların örneklerindedir. Malatya'nın bazı bölgelerini konu alan araştırmalar vardır. Burada örnek olarak birer yüksek lisans ve doktora tezi ele alınacaktır. Kale yöresini konu alan bir yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bu çalışma, *Malatya Kale Yöresi Alevi-Bektaşi İnançlarının Tespit Ve Değerlendirilmesi* adını taşımaktadır (Özbakır, 2010). Başka bir çalışma ise Arguvan üzerine yapılmıştır ve *Malatya Yöresi Alevilerinin Dini İnanç Ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma (Arguvan Örneği)* adıyla yazılmış bir doktora tezidir (Gaspak, 2017). Tanıtımını yaptığımız kitap ile burada adı geçen çalışmalar arasında çeşitli farklılıklar bulunmaktadır. Öncelikle anket kullanılan araştırmalar soru sayısı ve içerik olarak, tanıtımını yaptığımız çalışmadan farklılaşmaktadır. Anketlerde bilgi toplamak adına genelde soru cetvelleri hazırlanmaktadır ve bu teknik geniş grupları araştırmayı mümkün kılmaktadır (Arslantürk, 2001, 111). Mülakat (bazı kaynaklarda ele alındığı haliyle görüşme) ise araştırma konusunun derinlemesine incelenmesinde etkili bir tekniktir (Bal, 2001, 142). Genel itibarıyla öznel yargıların ve bu yargıların etkilendiği hususların tespiti açısından elverişli bir yapıya sahip olması, mülakatın avantajı olarak karşımıza çıkmaktadır. İncelediğimiz çalışma konusu itibarıyla diğer çalışmalardan farklı olduğu gibi bazı araştırmalardan kullanılan teknikler, bazılarında ise araştırma alanı yönüyle farklıdır. İlk bölümde araştırma alanı, konusu ve diğer özelliklerinden söz edilecektir.

Eser; önsöz, dokuz bölüm, sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Bölümlerde konunun içeriğini daha iyi yansıtabilmek adına birçok alt başlık verilmiştir. Burada bazı temel hususlardan söz edilecek, tüm alt başlıklardan ayrıntıları ile bahsedilmeyecektir. İlk bölüm olan “Giriş” bölümünde alt başlıklar olarak; “Araştırmanın Metodu, Araştırma Alanının Tarihçesi ve Sosyal Yapısı” şeklinde kısımlar bulunmaktadır. Bu başlıklar içinde de araştırmanın konusu, amacı, varsayımları, verilerin analiz edilmesi gibi araştırmanın süreci ve yapılma nedenlerini anlatan temel hususlar yer almakta, alt başlıklar olarak ifade edilmektedir. Çalışmanın konusu Malatya’daki Aleviliği, sosyal bütünleşme yönünden araştırmaktır. Araştırma alanı olarak Malatya’nın belirlenmesinde şehrin tarihsel süreçteki önemi kadar Alevilik açısından da mühim bir yer olması etkili olmuştur. Malatya’da Aleviliğin farklı şekillerde algılanması ve gruplara ayrılmış olması üzerinde durulmuştur. Grupların kendilerini ve diğer grupları nasıl algıladıkları ve bu durumun Aleviliği anlayışlarına nasıl tesir ettiği incelenmiştir. Çalışmada görüşme ve gözlem teknikleri kullanılmıştır (s. 11-13).

İkinci bölüm ise “Bir Sosyal Grup Olarak Alevilik” başlığı taşımaktadır. Bu kısımda ilk olarak “Alevilikle İlgili Bazı Kavramların Tahlili” alt başlığı yer almaktadır. Öncelikle Aleviliğin tanımı üzerinde durulmuştur. Daha sonra Kızılbaş ve Kızılbaşlık kavramları da incelenmiştir. Aleviliğin tanımı ile ilgili temel hususlardan birisi tanımların sayısının fazlalığıdır. Yazar, bu konuda kavram kargaşası yaşandığını, kişilerin kendilerine göre bir tanım yaptığını belirtmiştir. Kavramın, tarihsel süreçte anlam değişimi yaşadığı üzerinde durulmuştur. Çalışmanın ileri sayfalarında detaylı olarak ele alınmış olan grupların, Aleviliği farklı değerlendirdiğine ve bu durumun Aleviliği tanımlama şekline etki ettiğine yer verilmiştir (s. 17-20). Diğer alt başlıkta ise grup kavramı ve grup çeşitleri incelenmiştir.

Üçüncü bölüm “İdrak Ediliş Tarzına Göre Alevilik” başlığı taşımaktadır. Araştırmada, Alevilik, üç grup halinde incelenmiştir. Bu gruplar “geleneksel, ideolojik ve zayıf kimlik Aleviliği” olarak açıklanmıştır. Geleneksel Alevilik anlayışı “Aşkın Olanın Aşkla Yorumu: Geleneksel Alevilik” başlığıyla ele alınmıştır. Burada Aleviliğin İslam’ın bir anlayış şekli olduğu ve aşk mefhumuyla da sevgi temelli bir anlayış olduğu vurgulanmıştır (s. 37-38). Gelenek kavramı izah edildikten sonra “Aleviliğin Geleneksel İdrak Ediliş Tarzı” bölümünde bu yaklaşımın temel özelliklerinden söz edilmiştir. Geleneksel yaklaşımda Alevi kavramının mânâsı, Hz. Ali ve soyuna gönülden bağlılık olarak kabul edilmektedir. Geleneksel anlayışta, Aleviliğin nasıl algılandığı hususu, açık temeller üzerinden anlaşılmaktadır. Bu anlayışta Alevilik iki ana husus üzerine dayanmaktadır, bu hususlar İslâm’ın tasavvufi yorumu ve Türklerin eski dini yaşamlarının bilhassa Horasan erenlerinin tesiridir (s. 44-45). Üçüncü bölümün ikinci başlığı “Bir Muhalefet Aracı Olarak Alevilik: İdeolojik Alevilik” başlığı taşımaktadır. Aleviliğin bazı ideolojilerle değerlendirilmesinden bahsedilmiştir. Burada ilkin ideoloji kavramı incelenmiştir. “Aleviliğin İdeolojik Olarak İdrak Ediliş Tarzı” bölümünde ise Aleviliğin, geleneksel yorumdan tanım düzeyinde dâhi farklılaştığı hususu üzerinde durulmuştur (s. 50-51). Burada ilk alt başlık “Sol İdeolojik Alevilik”tir. Bu anlayışın Aleviliği değerlendirme biçimine bakarsak, Alevilik inanç olarak ele alınmaktan ziyade başkaldırının sesi olan kültür yahut felsefe şeklinde algılanmıştır. Aleviliğin tarihi ve Alevilikle ilgili hususlar, Sol ideolojiye dair kavramlarla açıklanmaya gayret edilmektedir (s. 54-57). Bir diğer alt başlık ise “Marjinal Grup İdeolojisi: Aleviliğin Etnik Kimlik

Olarak İdrak Edilmesi” başlığını taşımaktadır. Öncelikle etnik kavramı üzerinde durulmuştur. Bu başlıktaki temel hususlardan birisi Alevi gençlerin kimlik problemi yaşadığı üzerinedir, mülakatlarda bu durum sıklıkla görülmüştür. Bu problemin daha fazla Alevi, Türkmen, Kürt ve etnik kimlik kavramları üzerinde yoğunlaştığı saptanmıştır. Aleviliğin etnik bir kimlik olduğu iddiasını öne süren yaklaşımda, Aleviliği tanımlama biçimi farklılaşmıştır. Bu yaklaşımda Aleviliğin Hz. Ali ile bağ kurularak açıklanması kabul edilmemektedir, inancın geleneksel unsurlarına yönelik bazı eleştiriler yapılmaktadır (s. 59-61). Bu perspektifteki görüşler Aleviler arasında azınlıktadır (s. 2016, 63). Başka bir başlık ise kimlik Aleviliği kavramını incelemekte ve “Doğumla Gelen Alevilik: Kimlik Aleviliği” başlığını taşımaktadır. Yazar öncelikle “kimlik” ve “kimliksizleşme” kavramları üstünde durmuştur. Burada meselenin temel noktalarından birinin anlatıldığı başlık “Zayıf Kimlik Aleviliği”dir. Aleviliğin kimlik oluşumu sürecinin uzunca bir dönemde yaşandığı vurgulanmıştır. Kimliğin oluşum sürecinde şifahi bilgilerin ön planda olmasının, Aleviliği algılama tarzlarının farklılaşmasında etken olduğu belirtilmiştir. Alevilikte kimlik probleminin gelişiminde, şehre yaşanan göçün rolü üzerinde durulmuştur. Kentleşme sürecinin oldukça hızlı gerçekleşmesi geleneksel hususlara yönelik yabancılaşmayı meydana getirmiştir. Özellikle gençlerin Aleviliğin geleneksel değerlerini uygulamadan yaşamlarını sürdürdükleri ve bu durumun kendilerini tanımlamada sorun çıkardığı görülmüştür. Mülakatlarda gençlerin kendileri de kimlik krizi yaşadıklarını belirtmişlerdir. Aleviliğin başat kurumlarından ve inancın temsilinde önemli rolleri olan şahıslara dair bilgilerden önemli ölçüde mahrum oldukları tespit edilmiştir. Aleviliği bir kimlik olarak algılamalarına karşın, bu kimliğin içeriği konusunda net bir bakış açısına sahip değillerdir. Aileleri dolayısıyla Alevi kimliğine aidiyet söz konusudur ve kimliği etkileyen diğer hususların varlığı tespit edilememiştir. Bu nedenle grubun “zayıf kimlik Aleviliği” biçiminde değerlendirildiği belirtilmiştir (s. 66-68).

Dördüncü bölüm “Aleviliğin Oluşumunda Etkili Olan Bazı Temel Şahsiyetler” başlığını taşımaktadır. Burada Hz. Ali, Hoca Ahmet Yesevi ve Hacı Bektaş Veli üzerinde durulmuştur. Bu üç isim gerçek yanlarıyla beraber efsanevi özellikler ile ön plana çıkmakta ve efsanelerin içinde yer alan inançlar, yazılı eser ve şifahi kültürde yer almaktadır. Bu anlatımlar, üç ismin nasıl idrak edildiklerini yansıtmaları açısından önemlidir. İlk olarak Hz. Ali incelenmiştir. Alevilikte Hz. Ali’yi algılama biçimi oldukça önemlidir. Yazar, Hz. Ali hakkındaki anlayışların, Aleviliği farklı idrak eden gruplarda değiştiğini ve bu durumun mülakatlarda görüldüğünü açıklamıştır (s. 68-70). Hoca Ahmet Yesevi ise ikinci incelenen isimdir. Hoca Ahmet Yesevi, hakkında tarihsel bilgilerin az olmasından dolayı net bilgilere ulaşmanın güç olduğu ve menkıbevi anlatımlar vasıtasıyla birtakım bilgilere ulaşabildiğimiz önemli bir şahsiyettir. Yaşadığı dönem tasavvufi anlayışların geliştiği ve yaygınlık kazandığı bir dönemdir ve bu dönemde tasavvufi anlayışını, rahatlıkla anlaşılabilir bir şekilde Türkçe manzumeler yoluyla anlatmıştır. Bu durum Yesevilik’in Türkler arasında yayılmasını kolaylaştıran mühim bir husus olmuştur. Yesevilik’in Anadolu’daki dini hayat üzerindeki tesirleri bilhassa Bektaşilik, Haydarilik, Nakşibendilik vasıtasıyla olmuştur. Yazar, Alevi-Bektaşilik geleneğinin gelişiminde Yesevi anlayışın rollerini vurgulamıştır. Mülakatlarda Alevilikle ilgili uygulamaların kökenini Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli gibi şahsiyetlere dayandıran kişiler çoğunluktadır (s. 72-75). Hacı Bektaş Veli’nin hayatı hakkındaki bilgiler Hoca Ahmet Yesevi’de olduğu gibi oldukça

azdır ve olan bilgiler de menkıbevi anlatımla iç içedir. Hayatı ile ilgili bilgileri sonraki dönemlerde yazılmış olan kaynaklardan araştırmamız mümkündür. Bu alanda çalışma yapan isimler, Hacı Bektaş Veli'nin Alevilikteki rolü hususunda fikir ayrılığı yaşamaktadır (s. 76). Hacı Bektaş Veli'nin hakkında yapılan yorumların bir boyutu da Bektaşilik ile ilgilidir. Hacı Bektaş Veli'nin vefatı sonrasında, anısı Osmanlı'da giderek yayılmıştır. Balım Sultan dönemi Bektaşilik tarikatı için oldukça önemlidir. Bektaşiliğin, Balkanların Türkleşmesi ve İslamlaşmasında mühim katkıları olmuştur (s. 78-79). Mülakatlara bakıldığında Geleneksel Aleviliğe mensup olan kişilerin, "Aleviliğin kaynağı olarak kimi veya neyi kabul ediyorsunuz?" sorusuna verilen yanıtlarda "özellikle Hz. Ali, on iki imam, Hoca Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, Pir Sultan Abdal" kaynak olarak söylenmiştir (s. 80-81). Aleviliği idrak etme tarzı ideolojik olan kişilere aynı soru yöneltildiğinde yanıtların ekseriyetinde ön plana çıkan unsur, İslâm'ın tarihsel sürecini farklı şekilde değerlendirdikleri ve süreci yorumlarken mensup oldukları ideolojiye göre, mefhumlara anlam yükledikleridir. Aleviliği kimlik olarak idrak eden Alevi gençlerin çoğunluğunda, aynı sorunun cevabı detaylı olarak alınamamıştır. Yanıtların önemli bir kısmında konu hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıklarını ifade etmişlerdir (s. 82-83).

Beşinci Bölüm "Aleviliğin Tarihî Gelişiminde Etkili Olan Siyasî Ve Sosyal Yapı" başlığını taşımaktadır. Burada ilkin "İslam'da İlk Ayrılıklar ve Aleviliğin Fikrî Temelleri" başlığı yer almaktadır. Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında gelişen bazı siyasi ihtilaflar zamanla mücadelelere dönüşmüştür. Bu dönemde İslâm öncesinde var olan kabileliliğin etkileri görülmektedir (s. 85-86). İkinci başlık "Türklerin İslâmı Kabul Etmesi"dir. İslâm'ın Türkler arasında yayılmasında tüccar ve sufilerin tesirinden bahsedilmiştir. Türklerin Müslüman olma sürecinde etkili olan hususların biri olan tasavvuf anlayışı, Anadolu'nun Türkleşmesi sürecinde de mühim bir etkidir (s. 91-94). Diğer bir başlık "Selçuklu Döneminde Alevilik" adını taşımaktadır. Selçuklu döneminde orduların önemli sayıda Türkmen kabileleri ile gezen Türkmen Babalarından oluştuğu ve uç bölgelerde mühim tesirleri olduğu vurgulanmıştır (s. 98). Selçuklu Devleti'nin zayıflamaya başladığı dönemde ise din konusunda babaların ve şeyhlerin etkisinin arttığı görülmüştür. Diğer bir başlık ise "Osmanlı Döneminde Alevilik"tir. Osmanlı Döneminde Aleviliğin konumu ve padişahların Aleviliğe yönelik tutumunu inceleyebilmek adına dönemin yapısını tahlil etmek gerekmektedir zira her dönemde aynı perspektif söz konusu olmamıştır. Kaynaklardan hareketle Osmanlı Devleti'nin ilk döneminde Aleviler ile sıkı bir münasebetin olduğu anlaşılmaktadır, burada Osmanlı'nın kuruluş ve gelişim sürecinde etkili olan dervişlerden söz edilmiştir. Abdal Musa bu dönemlerde seferlerde yer almıştır ve Bektaşî geleneği içinde değerlendirilen önemli bir isimdir (s. 99-100). Fatih Sultan Mehmet döneminde başlamış olan merkeziyetçi yönetimle yerleşik hayata geçmesi istenen Türkmenler, bu duruma direnmekteydi. II. Bayezid döneminde ise Şah İsmail ile mücadele başlamış ve Yavuz Sultan Selim döneminde de sürmüştür (s. 101). Bu mücadeleyi sadece Alevi-Sünni mücadelesi olarak görmek bilimsel açıdan yeterli değildir zira mücadelenin özünde iki devletin de siyasi güç kazanma çabası ve sınırlarını koruma altına alma isteği görülebilir. Ayrıca ekonomik nedenler de vardır. Kanuni Sultan Süleyman döneminde, İran'a yönelen Alevileri, Hacı Bektaş Ocağına bağlama girişimleri olmuştur. 1826 tarihine gelindiğinde Yeniçeri Ocağının kaldırılması ile ilişkili olarak Bektaşî tarikatı gizliliğe çekilmiştir ancak Bektaşîler önemli ölçüde yönetimin desteğine bağlı olarak

1925'e kadar etkili olmaya devam etmiştir. II. Abdülhamit döneminde ise Alevilikle ilgili araştırmaların başladığı görülmektedir (s. 104-106). “Cumhuriyetten Günümüze Alevilik” ise diğer başlıktır. Burada öncelikle yakın tarihin bazı hususlarından konuyla ilgisi bağlamında söz edilmiştir. Biz kısaca siyasi ve sosyal birkaç değişime yer vereceğiz. Cumhuriyet döneminde Alevi mebuslar TBMM’de yer almış ve daha sonra Birlik Partisi’nin kurulması gibi siyasi değişimler yaşanmıştır. 1960’larda “Hacı Bektaş Veli Turizm ve Tanıtma Derneği” kurulmuştur. “Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri” düzenlenmeye başlanmıştır. Bu süreç şehirdeki Alevilik anlayışlarını etkilediği gibi zamanla köyü de etkilemeye başlamıştır (s. 109-111).

Altıncı bölüm “Aleviliğin Bazı Fikir ve İnançlarla Münasebeti” başlığını taşımaktadır. Yapılan mülakatlarda ve görüşmelerde önemli ölçüde, Aleviliğin tasavvuf ve Türklerin eski inançlarıyla ilişkisi kurulmuştur. Bu başlıkta ikisi incelenmiştir. “İslâm tasavvufunun Aleviliğe Etkisi” başlığında yazar, vahdet-i vücud görüşünün Alevi ve Bektaşî inançlarına çeşitli biçimlerde etki ettiğini ve bunun özellikle Horasan yoluyla gerçekleştiğini belirtmiştir. Burada insan-ı kâmil anlayışı ve Elest Bezmi inancı ele alınmış, tasavvufî yorumların Alevilik Bektaşîlik üzerindeki tesiri değerlendirilmiştir (s. 111-113). Diğer başlık ise “Eski Türk İnançları ile Alevilik Arasındaki İlişki”dir. Türkler, eski dönemlerden itibaren “Gök dini” ve “Tek Tanrı” inanışlarına sahiptir. Türkler arasında Tanrı inancı merkezi bir noktada bulunmuştur. Bu kısımda Şamanizm ele alınmıştır ve bu inanç sistemi Türkistan’ın en eski inanç sistemlerinden biridir (s. 115-116). Şamanlık, Türklerin dini anlayışlarına tesir etmiştir. Eski Türkler Şaman kavramını değil “Kam” kavramını kullanmıştır. Kamların görevi, Tanrı ve ruhlardan insanlar adına sağlık ve mutluluk gibi taleplerde bulunmaktır. Kamların ruhlarla ilgili bir inancı vardı ve bu durum daha sonra menkıbelerde de etkisini göstermiştir. Kamlar, ruhların hayvanlarda tecessüm ettiğine inanmaktaydı ve bu inanca göre ruh genelde bir hayvana benzemektedir. Kuşlar genelde üst dünyanın ruhları olarak kabul edilmişti ve Kamların göğün katlarına kartal, turna gibi kuşların yardımıyla gittiğine inanılmaktaydı. Kimi kamlar, kılıç boynuzlu geyik ile düşmanlara karşı savaşırmaktaydı. Bu inançlar bazı menkıbelerde görülmektedir (s. 117-120). İlerleyen kısımlarda kamlar ile dedeler arasında bazı benzerlikler olduğu vurgulanmıştır. Bir örnek olarak kamların ve dedelerin hayır dualarının benzerliğinden bahsedilebilir (s. 123). Bu bölümde vurgulanan temel hususlardan birisi Alevilik ve Bektaşîliğin kavramları ve uygulamalarında yer alan birçok önemli unsurun kökeninin Türk kültürü içinde olduğudur. Bölümün son kısımlarında geleneksel, ideolojik ve kimlik Alevilikleri içinde incelenen grupların, Aleviliği İslâm içinde değerlendirip değerlendirmedikleri üzerinde durulmuştur. Geleneksel anlayışta olanların hemen hepsi Aleviliği İslâm içinde görürken, ideolojik anlayışta farklı bir kabul söz konusudur. Burada Alevilik inanç olarak değerlendirilmemektedir; felsefe, kültür şekillerinde anlaşılmaktadır. Aleviliği yalnızca kimlik olarak anlayan ve yaşamlarında Aleviliğin uygulamalarının tesiri olmadığını ifade eden gençler ile görüşmelerde Aleviliği, net bir biçimde İslâm’ın içinde ya da dışında değerlendirmedikleri görülmüştür. Gençlerin bir kısmı konuyla ilgili fikirlerini beyan etmek adına yeterli bilgilerinin olmadığını ifade etmiştir (s. 126-127).

Yedinci bölüm “Alevilikle İlgili Bazı Temel Müesseselerin İzahı” başlığını taşımaktadır. Bu başlıkta; “Alevilikte Dedenin İşlevi, Alevilikte Cem, Alevilikte Düşkünlük, Alevilikte Musahiplik, Alevilikte Talibin Yeri” başlıkları yer almıştır.

Burada başlıkların içeriklerinden bahsedilecektir. Alevilikte Dede, inancın sürdürülmesinde önemli roller üstlenmiştir. Dedelerin görevi mürşitlik etmektir ve terbiye edici rolü ön plandadır. Geleneksel olarak dedenin rolleri oldukça önemli olsa da günümüzde Alevi gruplar içinde en fazla tartışılan konu dedelerdir. Geleneksel Aleviliğe mensup olanların hemen hepsi dedeliği, Alevilik için temel bir husus olarak görmektedir (s. 129-132). İdeolojik Alevilikte ise en fazla eleştirilen konulardan biri dedeliktir. Bu gruba mensup olanlar açısından bilhassa dedelik, olumsuz olarak algılanmaktadır. Kimlik Aleviliğine mensup olan kişilerin de dedeliğe karşı olumlu bir tavır sergilemediği görülmektedir. Gençlerin birçoğu, dedelerin bilgi seviyesini sorgulamaktadır (s. 133-134). Diğer başlıkta cem konusu incelenmektedir. Aleviliğin mühim kurumlarından olan cemin, bilhassa geleneksel süreçte Alevilerin arasında sosyal bağların ve dayanışmanın devamı adına işlevleri olmuştur. Cem geleneklerin aktarımında sürekliliği sağlaması açısından oldukça mühim rollere sahiptir. Geleneksel Alevilik anlayışında cemin mühim işlevleri vardır. Geleneksel Aleviliği benimseyenler, cem hakkında geçmişe özlem duymaktadır (s. 139-141). Cem konusunda, ideolojik Aleviliğe mensup olanlar ile geleneksel Alevilik anlayışında olanlar arasında farklılıklar bulunmaktadır. Geleneksel anlayışta cem, ibadet olarak kabul edilirken, ideolojik Alevilik mensupları cemi ibadet olarak kabul etmediklerini belirtmişlerdir. Kimlik Aleviliğine mensup olanlar arasında cem konusunda belirsizlik vardır. Burada gençlerin bir kısmı cemi bir ibadet olarak görürken büyük kısmı ise cemin sembolik olarak algılandığını belirtmiştir. Mülakat yapılan gençlerin çoğunun henüz hiç ceme katılmadığı saptanmıştır (s. 142-144). Diğer bir başlık düşkünlüktür. Düşkünlük inanç ve geleneğin devamı konusunda kurallara uymayanlara yönelik yaptırımları içermektedir. Geleneksel hayatın hâkim olduğu dönemde düşkünlük de etkili olmuştur. İdeolojik Aleviliğe mensup olanlar tarafından bu tür uygulamaların geçmişte kaldığı vurgulanmıştır. Geleneksel Aleviliğe mensup olanlar ise bu uygulamanın kaybolmasına razı olmadıkları fakat dönemimizde nasıl uygulanacağı konusunda belirsizlikler olduğu anlaşılmaktadır. Kimlik Aleviliği mensupları tarafından düşkünlüğün fonksiyonunun ne olduğu konusunda çok fazla bir bilginin olmadığı anlaşılmıştır (s. 146-148). Musahiplik, Aleviliğin geleneksel süreçte dayanışmayı sağlayan oldukça önemli bir başka kurumdur. Evli iki kişinin eşleriyle beraber ahirete dek kardeş kalacaklarına dede önünde söz vermesi ile gerçekleşmektedir (s. 2016, 149). Şehirleşme ile beraber Alevilik içinde sürdürülmesi güç olan uygulamalardan biridir. Geleneksel idrak tarzına mensup olanlar musahipliği, Aleviliğin temel hususlarından biri şeklinde görmektedir (s. 153-154). İdeolojik Alevilik mensupları sosyal dayanışmanın önemini vurgulamışlardır fakat burada musahipliği değil kendi dünya görüşlerini yansıttıkları anlaşılmaktadır. Mefhumun temeline inancı değil emeği aldıkları görülmüştür. Kimlik Aleviliğine mensup olanlar kavramı ve kavramın inanç boyutunu büyük ölçüde bilmemektedir (s. 2016, 155). Talibin incelendiği başlıkta ise diğer başlıklarda ele alınan konularla bağlantılı şekilde açıklamalar yapılmıştır. Aleviliğin sürdürülmesinde mühim rolleri olan talibin eğitiminde cemlerin büyük rolü vardır, talip inanç ve sosyal bağlar vasıtasıyla dedeye bağlanmıştır. Araştırmada Geleneksel Alevilik mensuplarının talip kavramını sıklıkla kullandığı ancak İdeolojik Aleviliğe mensup olanların pek fazla bu kavramı kullanmadığı görülmüştür. Zayıf kimlik Aleviliğine mensup gençlerin çoğununsa talip kavramının Alevilikteki önemini tam manasıyla bilmedikleri anlaşılmaktadır (s. 157-158).

Sekizinci bölüm “Alevi Grupların Sosyolojik Görünümü” başlığını taşımaktadır. Bu başlığın içinde incelenen alt başlıklar ise şöyledir; “Amaçları Açısından Alevi Gruplar, Metotları Açısından Alevi Gruplar, Alevi Gruplar Arasındaki Sosyal Münasebet, Alevi Grupların Benzer ve Farklı Yönleri”dir. Amaçları açısından Alevi grupların incelenmesinde vurgulanan ilk husus bu grupların birbirinden farklı idealleri benimsemiş olmalarıdır. Geleneksel Alevilik için ideal Alevilik anlayışı Hz. Peygamberi ve Ehl-i beyti, hayatında rehber gören bir anlayıştır. Burada ideal Alevi, geçmişini bilen, tanıyan kişi olarak kabul edilmiştir (s. 158). İdeolojik Alevilikte ise ideal Aleviliğe yüklenen anlamların farklı olduğu anlaşılmaktadır. Burada Aleviliğe yüklenen anlamlar daha fazla; demokrasi, insan haklarına saygı, bilimsel düşüncenin öne çıkması gibi kavramlar yoluyla açıklanmaktadır. İdeolojik Alevilik anlayışında olan bireyler açısından ideal Alevilik geçmişte yaşanmamıştır, gelecekte yaşanacağını düşünmektedirler (s. 161-162). Kimlik Aleviliği içinde değerlendirilen gençlerin, ideal Alevilik kavramını farklı yorumladığı görülmüştür. İdeal Aleviliğin grup mensuplarının ekseriyetinde, Alevi gençlerin problemlerinin çözüme ulaştığı ve kuşaklar arasındaki çatışmanın nihayete erdiği toplumu anladıkları belirtilmiştir (s. 163). Metotları açısından Alevi gruplar başlığında, öncelikle geleneksel Aleviliğe mensup olanlar ele alınmıştır. Burada üyeler ideal Aleviliğe ulaşmak için mühim bir adım olarak dedeleri görmekteyler. İdeolojik Alevilikle ayrılan yanlardan birisi budur. İdeolojik Alevilik mensupları dedelik kurumuna karşı olumsuz bir bakış açısına sahiptir. Geleneksel Alevilik mensupları cemleri ve cem evlerini ideal Aleviliğe ulaşmada vasıta olarak kabul etmektedirler. Cem hem inancın gelecek nesillere aktarımında hem de sosyal bütünleşme işleviyle ön plana çıkmaktadır. İdeolojik Alevilik mensuplarında ise metot açısından geleneksel Alevilikten farklılaşmaları görülmüştür. İdeal Aleviliğe ulaşmak adına vasıta olarak dernekleri görmekteyler. Burada örgütlenme gayreti de ön plana çıkmaktadır ve bu örgütlenmede dedelik ve cem yer almamaktadır (s. 164-165). Kimlik Aleviliği içinde yer alan kişilerin metot konusunda belirsiz bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Mülakatlarda görüşülen kişilere göre vasıtaların farklılaştığı belirlenmiştir (s. 166). Diğer başlıkta Alevi gruplar arasındaki sosyal münasebet incelenmiştir. Aleviliği değerlendirme biçimlerinin farklılaşması, Alevi grupların sosyal münasebetlerini etkilemiştir. Geleneksel Alevilik mensupları tarafından kutsal olarak görülen değerlerin, ideolojik Alevilik mensupları tarafından bir anlam taşımamasının iki grubu ayıran asıl unsur olduğu, mülakatlar vasıtasıyla anlaşılmıştır. Bu iki grup arasında yakınlaşmanın olduğunu ifade etmek güç görünmektedir (s. 167). Kimlik Aleviliğine mensup gençlerin diğer gruplarla münasebetini bütünüyle tespit etmek zordur. Bu gençler bazen ideolojik Aleviliğe yaklaşmakta bazen ise geleneksel Aleviliğin tesiri altında kalmaktadır fakat her iki perspektife de tepkileri vardır (s. 171). Diğer başlıkta ise Alevi grupların benzer ve farklı yönleri üzerinde durulmuştur. Burada Aleviliğin tanımlanmasından başlayarak Alevilikle ilgili birçok hususun gruplar tarafından farklı değerlendirildiği ifade edilmiştir. Vurgulanması gereken temel hususlardan birisi Malatya’da Aleviliğin sosyolojik açıdan homojen bir yapıda olmadığıdır. Geleneksel ve ideolojik gruplar kendi içlerinde de farklılaşmalar yaşamışlardır (s. 174).

Dokuzuncu bölüm “Sosyal Bütünleşme Açısından Alevilik” ana başlığına sahiptir. Alt başlıklar ise şöyledir; “Sosyal Bütünleşme Kavramının Tanımı, Bazı Kavramlar Çerçevesinde Sosyal Bütünleşme, Alevi Gençlik ve Alevilikte Kuşak

Çatışması”. İlk olarak sosyal bütünleşme kavramı değerlendirilmiştir. Sosyal bütünleşme ile ilgili bilgiler alt başlıklarıyla açıklandıktan sonra “Din, Sünnilik, Vatan ve Millet, Devlet, Özgürlük, Sağ ve Sol, Siyaset, İdeoloji” kavramları çerçevesinde sosyal bütünleşme incelenmiştir. Grupların bu kavramlara yönelik algıları ve değerlendirmeleri ele alınmıştır. Örneğin ideoloji kavramına bakış geleneksel Alevilik mensupları arasında olumsuzken, ideolojik Alevilik mensupları arasında farklı değerlendirilmiştir. İdeolojik Alevilik mensupları içinde sol ideolojilerin felsefeleriyle Alevilik arasında ilişki kuran çok sayıda kişi bulunmaktadır. Bahsedilen iki grup, ideolojilerin etkileri konusunda farklılaşmaktadırlar. Geleneksel Alevilik mensupları kişiler tarafından ideolojilerin tesirleri nedeniyle Alevilikte bir çözülme meydana geldiği ifade edilirken; İdeolojik Alevilik mensubu olanlar Alevilikle ideolojilerin bağı, Alevilerin özgürlük anlayışları gibi unsurlar üzerinden temellendirmektedirler. Kimlik Aleviliği içinde değerlendirilen grubun ise ideoloji kavramına bakışının, İdeolojik Alevilik perspektifine yakın olduğu görülmüştür (s. 204-207). Bir diğer başlık ise “Alevi Gençlik ve Alevilikte Kuşak Çatışması” şeklindedir. Bu başlıkta farklı yaş grupları arasındaki fikir değişimlerinin etkileri üzerinde durulmuş, yaşlı ve genç kuşak arasında problemler mülakat yoluyla tespit edilmiştir. Mülakatlarda yaşlı kuşaktan Aleviler, Aleviliği daha iyi yaşadıklarını ifade ederken gençlerin Aleviliği yaşamadıklarını belirtmişlerdir (s. 208-209). Alevi gençlikle ilgili temel problemi, geleneksel Aleviliğe mensup olanlar, Aleviliği tanımama ve inanç hususlarından uzaklaşma şeklinde değerlendirirlerken; ideolojik Alevilik içinde incelenen grup, ilmî bilgilerin eksikliğinin etkilerinin olduğunu düşünmektedirler (s. 212). Alevi grupların tamamı açısından Alevilik içinde kuşak çatışması yaşandığı ifade edilmektedir ancak gençlerin kazanılması adına önemli görülen kurumlar ve hususlar konusunda beklentiler farklılaşmaktadır (s. 215). Sosyal bütünleşme ile çeşitli kavramların ilişkisinin ele alındığı kısım, sonuç bölümünde değerlendirilmiştir. Bu kavramlara yönelik bakış açısı, grupların kendi arasında ve toplum ile bütünleşmeleri yönünden bazı emareler sunmaktadır. Bu yönüyle Alevi gruplar arasında kimi kavramların değerlendiriliş biçimi konusunda bütünleşmeden bahsetmek güçtür. Grupların bakış açıları, kavramların anlaşılma biçimlerine etki etmektedir (s. 220).

Sonuç

Tanıtımını yaptığımız eser, Aleviliğin inançsal ve geleneksel unsurlarının Malatya’da nasıl algılandığı, bu algıların birbirinden hangi yönlerde farklılaştığı ve farklılıkların zemin hazırladığı söylemlerin yaygınlıkları üzerine bilgi sahibi olmamızı sağlayan önemli bir araştırmadır. Aleviliğin algılanma biçimlerindeki farklılaşmalara sosyolojik bir perspektiften yaklaşılmıştır. Araştırmanın güçlü yanlarından biri, Aleviliğin algılanma şekilleri arasındaki çeşitliliğin farklı kavramlar yoluyla ifade edilmesi, bu kavramlar ile işaret edilen grupların arasındaki ilişkileri ve sınırları belirtmesidir. İleride Malatya’da yapılacak bir çalışma ile karşılaştırılarak, eserde yer alan bilgilerde bir değişim olup olmadığı incelenebilir zira Malatya, göç alan ve göç veren bir yer olması nedeniyle, nüfusunda değişimin yaşandığı bir şehir olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmanın geliştirilebilecek bir yanı ise yakın coğrafyadan seçilecek farklı gruplar içinde çalışmanın tezlerinin karşılaştırılması olabilir. Buradaki kavramsallaştırma oldukça mühim farklılaşmalara işaret etmektedir. Bu nedenle yakın illerdeki Alevi nüfusuyla karşılaştırılması bölgesel, dönemsel nitelikli benzerliklere, farklılıklara ve bunların sebeplerine ışık tutabilir.

Kaynaklar/References

- Arslantürk, Zeki. *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod Ve Teknikleri*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001.
- Bal, Hüseyin. *Bilimsel Araştırma Yöntem Ve Teknikleri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayın No: 20 SDÜ Basımevi, 2001.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 368-388.
- Dönmez, Mehmet. *Bulgaristan Türklerinde Alevilik-Bektaşilik Akkadınlar İlçesi Örneği*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2012.
- Dönmez, Mehmet. *Romanya Babadağ Türklerinin Toplumsal Yapısı ve Sarı Saltuk Algısı*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2018.
- Dönmez, Mehmet. *Sosyal Bütünleşme Sürecinde Malatya Aleviliği*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2016.
- Gaspak, Ayhan. *Malatya Yöresi Alevilerinin Dini İnanç Ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma (Arguvan Örneği)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Köse, Ayşe Nur. *Gelenekli Dini Gruplardan Alevi-Bektaşi Kültüründe Kadın Anlayışı (Malatya Örneği)*. İnönü Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Özbakır, Akın. *Malatya Kale Yöresi Alevi-Bektaşi İnançlarının Tespit Ve Değerlendirilmesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Özdemir, Şuayip-Arıca, İsmail. *Alevilerin Din Hizmeti Beklentileri (Malatya Örneği)*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2011.
- Sinanoğlu, Ahmet Faruk. *Türk Kültüründe Alevi Bektaşi Olgusu (Malatya Örneği)*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.

ALEVİ BEKTAŞI GELENEĞİNDE DÜVAZIMAMLAR

Cemalettin Yavuz, *Alevi Bektaşî Geleneğinde Duvazımlar*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2014.

DİLARA AYDIN  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Bu çalışma, Cemalettin Yavuz'un yüksek lisans tezi olan *Alevi Bektaşî Geleneğinde Duvazımlar* isimli eserini konu almaktadır. Duvazımlar, Alevi Bektaşî edebiyatının önemli eserlerindedir ve meydana belirli bir melodiyle okunmaktadır. Bu başlık altında yayımlanan ilk eserdir.

Anahtar Kelimeler: Duvazımlar, Alevi Bektaşî Edebiyatı, Cemalettin Yavuz.

Abstract

This study is about Cemalettin Yavuz's published master's thesis, titled *Duvazımlar in the Alevi Bektashi Tradition- Alevi Bektaşî Geleneğinde Duvazımlar*. Duvazımlar are important works of Alevi Bektashi literature and are read with a certain melody in the square. It is the first published under this title.

Keywords: Duvazımlar, Alevi Bektashi Literature, Cemalettin Yavuz.



Giriş

Cemalettin Yavuz, Prof. Dr. Mehmet Aça danışmanlığında yazdığı yüksek lisans tezinde “Alevi Bektaşî Geleneğinde Dûvazımlar” konusunu ele almış ardından da tez çalışmasını (Yavuz, 2013) kitap olarak yayımlamıştır. Bu yazıda da mezkûr kitap incelenecek olup çalışmanın halk şiiri araştırmalarına sağladığı katkılardan bahsedilecektir.

Araştırmacı, 170 düvazımlar metni üzerine çalışmıştır. Bu metinlerin 24’ünü Balıkesir yöresi, İstanbul ve Trakya bölgesi sözlü kültür ortamlarından derlemiştir. Konu ile ilgili olarak bahsi geçen mekânlarda çeşitli cem evleri ve icra ortamlarında bulunmuş Alevi-Bektaşî geleneğinin temsilcileriyle görüşmeler yaparak kaynak kişilerin düvazımlar ile ilgili bilgi ve düşüncelerine başvurmuştur.

“*Alevi Bektaşî Geleneğinde Dûvazımlar*” kitabı 6 bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm olan “Giriş” kısmında; çalışmanın problemi, amacı, önemi ve sınırlılıkları belirtilmiştir. Araştırmacı; çalışmanın problemini, “ilgili kaynaklarda düvazımların tanımlarının yapılmasına rağmen şekil ve tür özellikleri bakımından üzerinde durulmaması” olarak belirtmiş bu doğrultuda da düvazımları; aktarım ve yaratım bağlamı, işlev, konu ve içerik, şekil ve yapı, ezgi gibi özellikleriyle bütüncül bir yaklaşımla incelemiştir. Çalışmanın amacını ise Türk halk şiirinin başlıca problemlerinden sayılan tür ve şekil meselesinin çözüme kavuşabilmesi adına “türlerin monografik incelemesine katkı sunmak” olarak bildirmiştir. Araştırmacı, çalışmanın önemini de “*dûvazımlar üzerine daha önce yapılmamış inceleme ve değerlendirmeleri içermesi ile bu bağlamda ilgili metinleri problemde zikredilen yönleriyle bütüncül olarak ele alması*” olarak belirtmiştir. Bizce bu kısım eksiktir zira çalışma “dûvazımlar”ı bir tür olarak ele alıp bütüncül olarak incelemenin yanı sıra karşılaştırmalı olarak incelemesiyle diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Çalışmanın sınırlılıklarını da araştırmacının Balıkesir yöresi ve Trakya’da yaptığı saha araştırmaları ile yazılı kaynakların verdiği sınırlı bilgiler oluşturmaktadır.

İkinci bölüm olan “İlgili Alanyazın”ın altında kuramsal çerçeve ile araştırma konusu üzerine yapılan çalışmalar verilmiştir. Kuramsal çerçeve; Alevilik ve Bektaşîlik üzerine yapılan sayısız araştırmanın sunduğu zıt yahut çelişkili düşüncelerin bir hülâsası niteliğindedir. Bu bağlamda araştırmacı; Alevilik, Bektaşîlik, Kızılbaşlık, cem ve Alevilikle bazı mezhep ilişkileri hakkında yapılan araştırmaları ele almış, yaptığı saha araştırmalarına atıfta bulunarak ilgili konuya dair güncel bilgi ve tutumları da gözler önüne sermiştir. “Alevilik”, “Bektaşîlik” ve “Kızılbaşlık” başlıkları altında; araştırmacıların yaptığı muhtelif köken, tanım, adlandırma ve nitelik görüşlerini sunmuş ardından ilgili tanımların tarih seyri hakkında bilgi vermiştir. Çalışmasında ele aldığı zümrenin ise “Anadolu Alevileri” olarak adlandırılabilir grup olduğunu belirtmiştir.

Alevilik-Bektaşîlik, Alevilik-Kızılbaşlık ilişkilerine değinen araştırmacı; Aleviliğin, bazen Anadolu’da Sünnilik dışı zümreleri bünyesinde barındıran bir kavram olarak bazen de Alevilik/Bektaşîlik kombinasyonu ile bir üst kimlik olarak kullanıldığını söylemiştir. Bununla birlikte; Alevilik, Bektaşîlik veya Kızılbaşlık gibi olguların farklılıkları olsa da tarihî ve sosyal bakımdan ortak bir tabanda oldukları kanaatini de bildirmiştir. “Cem (Ayin-i Cem)”i de düvazımların başlıca icra ortamı olması sebebiyle ayrı bir başlık altında inceleyen araştırmacı, cemın sözlük anlamı, farklı adlandırmaları, kökeni, günümüzde devam eden cemlerin mahiyeti, on iki hizmet ve tören çeşitliliği hakkında bilgi vermiştir.

Araştırmacının mezhepleri, On İki İmam kültü gereğince ele aldığı gözükmektedir. “Alevilik ve Bazı Mezhepler” başlığı altında Şiilik, Batınlık ve Caferilik ele alınmıştır. Şiiliğin başlangıçtan itibaren sayısız gruplara ayrıldığını belirten araştırmacı, İsmailiyye ve İmamiyye yahut İsnâaşeriyye olarak bilinen iki kolun araştırma konusu itibarıyla ayrıca önemli olduğunu dile getirmektedir. Ele alınan mezheplerin kökeni ve tarihî seyri hakkında bilgi veren araştırmacı ardından On İki İmam ile olan ilişkilerini açıklamıştır. Burada en dikkat çeken kısım başta Claude Cahen olmak üzere birtakım araştırmacıların, Çaldıran Savaşı’ndan önce Şiilik ve Sünnilik arasındaki farkın tam olarak bilinmemesi üzerine yaptıkları vurgulardır.

“Araştırma Konusu Üzerine Yapılan Çalışmalar” başlığı altında; düvazimamlarla ilgili dolaylı yahut doğrudan bilgi veren kitap bölümleri, ansiklopediler ve sözlükler, süreli yayınlar, sempozyum bildirileri ve tezler hakkında bilgi verilmiştir. Araştırmacının detaylı bir literatür taraması yaptığı bu kısımdan anlaşılmaktadır. Nitekim her çalışmada kaç düvazımam bulunduğunu -kimi çalışmalarda düvazımam olduğu belirtilmemesine rağmen-, düvazımamların ne olarak adlandırıldığını ve var ise verilen tanımlarını tek tek bildirmiştir.

Üçüncü bölüm olan “Yöntem” kısmında; araştırma modeli, bilgi toplama kaynakları ile bilgilerin toplanması ve değerlendirilmesi hakkında bilgi verilmiştir. Araştırmacı, derleme çalışmalarında katılımlı gözlem ve sözlü mülakat yöntemlerini kullanmıştır. Katılımlı gözlem yöntemini, cem düzeni içerisinde on iki hizmet ve düvazımamların mahiyetini daha iyi gözlemleyebilmek adına Çorlu Cemevi’nde “Birlik Cemi” esnasında kullanmıştır. Sözlü ve yazılı ortamlardan elde ettiği verileri ise metin ve bağlam merkezli yöntemlerle incelemeyi amaçlamıştır. “Sözlü kaynak” olarak nitelediği kimselerin ise geleneğin temsilcisi kimseler olduğunu belirtmiştir.

Dördüncü ve en geniş bölüm olan “Bulgular ve Yorumlar” kısmında; Alevi-Bektaşî geleneğinde On İki İmam olgusu, kavram ve terim olarak düvazımam, Alevi-Bektaşî geleneğinde düvazımamların yeri, düvazımamların tür ve şekil özellikleri, işlevsel açıdan düvazımamlar, düvazımamlarda mahlas değişimi ve düvazımam söyleme geleneğinin bugünkü durumuna yer verilmiştir. Alevi-Bektaşî geleneğinin inanç sisteminde merkezi bir konumda yer alan On İki İmam olgusu bağlamında; Kırtas Olayı, Cemel Olayı ve Siffin Savaşı gibi durumların sonucunda oluşan İslam tarihindeki ilk ayrılıklarda Şia’nın görüşü ve tutumu, Şii ve Sünni kaynaklarda bulunan Ehl-i Beyt taraftarlığı konuları anlatılmıştır. Türklerin İslamiyet’i kabulü olayını konusu bağlamında ele alan araştırmacı, Türklerin İslamiyet anlayışında Ehl-i Beyt sevgisinin etkili olduğunu ve bu etkinin erken dönemlerde başladığını Mehmet Fuat Köprülü, Faruk Sümer ve Claude Cahen’in görüşleriyle destekleyerek vermektedir. Ehl-i Beyt kavramından Şii ve bilhassa İsnâaşeri âlimlerin Hz. Peygamber, Hz. Fatıma ve On İki İmam’ı anlaması, Sünni âlimlerin ise Peygamber’in bütün akrabalarını anlaması araştırma konusu bağlamında oldukça önemlidir. Zira Alevi-Bektaşî geleneğinde On İki İmam olgusu böylelikle daha iyi anlaşılacaktır. Bunun yanı sıra araştırmacı, Alevilikte Şii tesiri olarak bulunan Ehl-i Beyt ve On İki İmam kültürünü, On İki İmam Şiiliğine bağlamanın da birtakım sorunları beraberinde getirdiğini ifade etmektedir. Bundan mütevellit Alevi-Bektaşî geleneğinde On İki İmam olgusunun Tanrı, Peygamber, Ehl-i Beyt ve İmam gibi diğer kavramlarla sıkı ve kompleks ilişkisini hulul ve tenasüh çerçevesini de göz önünde bulundurarak izah etmektedir. Bu bölümde kaynak kişilerin görüşlerine oldukça fazla yer verilmiştir.

Kaynak kişilere göre Ehl-i Beyt ile On İki İmam; kâinatın yaratılış nedeni, yapılan ibadetlerin bağlantıları, cem törenlerinin kurucularıdır. İnanişâ göre On İki İmam'ın kimi zehirlenerek kimi de zindanda çürümeye terk edilerek şehit edilmiştir.

Araştırmacı, gelenekte “Üçler” olarak ifade edilen “Hak-Muhammed-Ali” birliğini anlatırken düvazimamlarda ilk dörtlüğün bu temaya ayrıldığını, Ehl-i Beyt ve On İki İmam kavramlarını izah ederken tevellâ ve teberrâ durumunun da düvazimamlarda yer bulduğunu söylemektedir. Tespit oldukça yerindedir zira aynı durum klasik edebiyat geleneğinde söylenen düvazlarda da gözlemlenmektedir. Genel olarak ilk beyitlerin Allah ve yaratılışa ikinci beyitlerin ise Hz. Muhammed ile Hz. Ali'ye ayrıldığı, Hz. Hüseyin'e ayrılan beyitlerde Muaviye, Yezid, Şimr gibi kimselere lanet okunduğu görülmektedir (Aydın, 2022). Buyruklardaki On İki İmam algısını da inceleyen araştırmacı, Buyruklarda On İki İmam'ın isminin anılması ile ilgili salavat, zikir ve duaların insanları belalardan koruyacağına dair anlatıları vermektedir. Konu ile ilgili “*Kim hutbe-i düvazdeh imamı sabah okursa akşama kadar on iki bin melek onu korur; akşam okursa sabaha kadar her türlü kazadan ve beladan emin olur; tüm dünya ona düşman olsa bile bir kılına zarar gelmez*” (Doğan, 1998, 93) kutsi hadisini veren araştırmacının dikkati kıymete değerdir. Zira klasik edebiyatta da bu anlayış doğrultusunda şiirler söylenmiştir: Gelibolulu Âlî bu doğrultuda bir vefk (Aksoyak, 2018, k.17), Nakşibendî şeyhi olan Selâmî “Nev ‘-i Diğer Berây-ı Du ‘a’d Def ‘u’t-Tâûnü’l-Vebâ” (Kayya, 2001, g.5/), Şevkî de “Berây-ı du ‘â li-def ‘i’t-tâ’ûn u vebâ” (Ay, 2022, g.58) başlıklı birer gazel söyleyerek vebadan korunmak için On İki İmam’ı zikretmişlerdir. Şevkî, gazelinin matla beytinde bu inanişâ açıkça ifade etmektedir:

Şare lîi iş nâ ‘aşera ezkârun muhimmun def ‘ü’l-vebâ
Vâhîdun mehdî ‘Alî ibni ‘ammu’l-Muṣṭafâ
[Benim vebanın defî için on iki adet virdim vardır. Birincisi Hz. Muhammed Mustafa’nın amcasının oğlu mehdî Hz. Ali’dir.] (Ay, 2022, g.58/1)

On İki İmam olgusunun düvazimamlardaki izlerini takip eden araştırmacı; On İki İmam olgusunun düvazimamlarda bulunan en açık yansımasını şu şekilde ifade etmektedir:

İmamların adı tek tek zikredilirken onlara duyulan derin bağlılık ve sevgi sıkça dile getirilmekte,
İmamların çektikleri sıkıntı ve şehitlik hadiselerinden duyulan keder anlatılmakta,
İmamlar; kendisinden şefaât ve merhamet beklenen, her konuda yardım istenilen, kendisine sığılacak ve günahların affedilmesine vesile olacak velayet sahibi kişiler olarak görülmekte,
İmamlar Hz. Ali’nin, Hz. Ali de Tanrı’nın sırrı sayılmakta,
Farklı isimlerle dünyaya gelen imamların aslında Hz. Ali olduğu düşünülmekte,
Tenasüh ve hulul merkezli olarak Hz. Ali’nin ilahlığına atf yapılmakta,
İmamlar “kıblegâh” ve “secdegâh” olarak nitelendirilmektedir.

Bu verilerden hareketle araştırmacı, Alevi-Bektaşî geleneğindeki On İki İmam algısının, On İki İmamcı Şiiliğin imam algısından oldukça farklı olduğunu belirtmektedir. Bunun sebebi olarak da On İki İmam olgusunun temelindeki “Tanrı’nın bedenleşmiş biçiminin Ali olduğu” inancını söylemektedir. Bu noktada araştırmacı, Ahmet Yaşar Ocak’ın On İki İmam olgusunun kaynağı ile ilgili fikrine daha yakın olduğunu söylemektedir. Ardından On İki İmamcı Şiilik ve İsmailiyye’de

bulunan “imamet” algısını açıklayan araştırmacı bu görüşünü delillendirmektedir. Zira İsmailiyye, başta Tanrı algısı olmak üzere inanç sisteminin temelini “imamet” üzerine kurmuştur. On Dört Masum olgusu ile ilgili de farklı iki görüşe yer verirken kendisi bu konuda bir yargı belirtmemektedir.

Bu dikkatlerin ardından kavram ve terim olarak düvazımları açıklayan araştırmacı, kendisinden önce de söylenen “dövazımlar Alevi-Bektaşî nefesleridir” tanımını onaylamakta ve dövazımların “nefesler içerisinde On İki İmam’ı konu edinen bir tür” olduğunu ifade etmektedir. Önceki çalışmalarda dövazım örnekleri verilmesine rağmen bir tür adlandırması yapılmadığını belirten araştırmacı, ulaşabildiği kaynaklarda terim olarak dövazımlar ile ilgili ilk tanımlama yapanın M. Tevfik Oytam, türün icra merkezli bağlamda ilk değerlendirmesini yapan kişinin de Nejat Birdoğan olduğunu belirtmektedir. Muhtelif araştırmacıların dövazım tanımlamalarına yer veren araştırmacının, kaynak kişilerden edindiği tarifleri zikretmekte fayda görüyoruz. Araştırmacının görüşme yaptığı kaynak kişilere göre dövazımlar; cemlerde zâkirler ve dedeler tarafından okunan On İki İmam’ın zikredildiği nefeslerdir ve ayet niteliğinde kabul edilmektedir. Nefesin dövazım olabilmesi için de On İki İmam’ın tamamının adının geçmesi gerekmektedir. Yapılan tüm tanımlamalar içerisinde tür adlandırması olarak en yaygın olanların “dövazım” ve “dövaz” olmasından dolayı araştırmacı da bu kullanımları tercih ettiğini bildirmiştir. Tanımlarla ilgili konuda araştırmacının önemli bir dikkati bulunmaktadır. O da dövazımların, aruz ölçüsüyle ve çoğunluğu gazel ile kaside olmakla birlikte murabba, muhammes, müseddes gibi nazım biçimiyle yazılmış örneklerinin olduğudur. Böylelikle keskin olmasa da yazılı ve sözlü gelenekte bulunan dövazımların farklılıklar arz ettiğini gözlemlemiştir.

Araştırmacının dövazımların icra ortamlarını, “cem ayinleri” ve “diğer ortamlar” olmak üzere iki kısımda ele aldığını görmekteyiz. Diğer ortamlardan kastı da dinî ortamlardır lakin çalışmada atıf verdiği kaynak kişilerin, dövazımların ibadet ortamlarında okunabileceğini ifade etmeleri üzerine Alevi-Bektaşî geleneğinin en temel ayini olan cemleri, dövazımların başlıca icra ortamı olarak değerlendirmiştir. Cem ayinlerinde; yöreye göre farklılıklar göstermekle birlikte ortalama on beş dövazım okunduğu gözlemlenmiştir. Açılış gülbankından sonra bir dövazım okunmakla birlikte kapanış da dövazım okunarak yapılmaktadır. Bu hususları ile dövazımlar cem ibadetinin vazgeçilmez bir unsuru olarak telakki edilmektedir. Bağlam içerisinde dövazımları değerlendiren araştırmacı, hakkında en çok dövazım bulunan hizmetlerden delil hizmetinin, dövazım okumakla tamam bulduğunu belirtmiştir. Bölgesel farklılıklarla birlikte delil hizmetinde üç dövazım okunmaktadır. Zikredilen hizmetin Kırklar ceminden kaldığı ve Kırklar ceminde delili İmam Zeynel Abidin’in yaktığı inancı da dövazımlara kutsiyet kazandırmaktadır. On İki Hizmet esnasında ve tövbe-istigfar, tevhid, semah bölümlerinde dövazım okunmakta ve okunan kısmın içeriğine göre dövazımların kelime kadrosuyla beraber konusu da değişmektedir.

Dövazımların başlıca icracılarının, dede ve zâkir/kamber/âşık/guyende/sazandar olarak anılan hizmet sahipleri olduğu belirtilmiştir. Bunların yanı sıra dedenin izniyle belirli bir aşamadan sonra isteyenler dövazım okuyabilmektedir. Son olarak modern hayatın şartları dolayısıyla Alevi kökenli sanatçıların, elektronik ortamda bulunan dövazım icracıları olduğu ifade edilmiştir. Bunların arasında Arif Sağ, Sebahat Akkiraz, Âşık Mahzuni Şerif, Tolga Sağ ve Zülfü Livaneli zikredilmişlerdir.

Öne çıkan düvazımam yaratıcıları olarak ilk yaratıcılardan olduğu düşünülen Sadık Abdal ile Yedi Ulu Ozan zikredilmektedir. Yedi Ulu Ozan'ın altısının düvazımamları bilinmekteydi. Araştırmacının Fuzulî'nin düvazımamını tespit etmesiyle Yedi Ulu Ozan'ın yedisinin de düvazımam yaratıcısı olduğu gün yüzüne çıkmış oldu. Her ne kadar edebî gelenek olarak Fuzulî'nin düvazımamının diğer ozanlardan ayrıldığı belirtilse de kanaatimizce Fuzulî'nin tek musammat gazelinin düvazımam olması ayrıca dikkate değerdir.

Düvazımamların tür ve şekil özellikleri incelendiğinde araştırmacının düvazımamları, bir tür olarak kesin bir şekilde belirlediği gözükmektedir. Araştırmacı, düvazımamların nazım şekillerini Tekke-Tasavvuf edebiyatının mahiyetini göz önünde bulundurarak incelemiştir. Dolayısıyla nazım şekilleri, ölçüleri dikkate alınarak aruzlu ve heceli olmak üzere iki bölümde incelenmiş en çok tercih edilen kafiye, redif ve duraklar belirlenmiştir. Düvazımamlarda kullanılan heceli nazım şekilleri; koşma ve dörtlük olarak tespit edilmiş incelenen düvazımamların yarısından fazlasında ise koşma şeklinin tercih edildiği gözlemlenmiştir. Aruzlu nazım şekillerinin ise yarısından fazlası beyit birimine dayanmaktayken şekilleri; gazel, kaside, murabba, muhammes ve müseddes olarak çeşitlilik göstermektedir.

Düvazımamların muhteva özellikleri incelendiğinde; konusu itibarıyla en temel unsurunun On İki İmam olmasının yanı sıra düvazımamların; On İki İmam dışındaki dinî şahısları, çeşitli inanç esaslarını, tasavvufla ilgili kavramları da ihtiva ettiği belirtilmiştir. Ele alınan inanç esasları; Allah inancı, melekler, kutsal kitaplar ve peygamberler, ahiret inancı, ibadetler ile ilgili kavramlar ile sure, ayet ve hadislerden oluşmaktadır. Allah inancı hususunda, Allah'ın zikredilen isim ve sıfatlarıyla Allah'ı ifade etmenin yanı sıra "Allah-Muhammed-Ali" birliğini ifade ettiği; kutsal kitaplardan Kuran-ı Kerim'in peygamberlerden de Hz. Muhammed'e olan sevgi ve bağlılığın ön plana çıktığı; ibadetler ile ilgili kavramlar hususunda, "namaz" kavramının bir defa geçtiği "niyaz" kavramının ise sıkça zikredildiği; sure, ayet ve hadisler hususunda, surelerden Fatıha ile İnsan surelerinin, hadislerden ise kutsi hadislerin ön plana çıktığı araştırmacının öne çıkan tespitleri olarak zikredilebilir. On İki İmam dışındaki dinî şahıslar da Hz. Fatıma, Hz. Hatice, Şehr-i Banu, Kamber, Muaviye ve Yezid olarak tespit edilmiştir. Tasavvufla ilgili kavramlarda ise âşik, ârif, mürşid, Levh-i Mahfuz, Ene'l Hak ve dört kapı kırk makamın öne çıktığı belirtilmiştir.

Araştırmacı, düvazımamları işlevsel açıdan incelediğinde cem ibadetinin temel ritüellerinde üç düvazımamın icra edilmesi ve icranın ritüellerle doğrudan ilişkili konuları içermesi bakımından düvazımamların, "yetki, izin ve sıklıkla pratik bir rehber" gibi görev üstlendiğini belirtmiştir. Buna ek olarak cemdeki ritüellerin meşruiyet kazanmasının yanı sıra gelecek nesillere aktarılması hususunda ihtiva ettiği öğretilerle düvazımamların, önemli bir eğitim işlevi gördüğü tespit edilmiştir. Son olarak da öğüt niteliğindeki öğretileriyle düvazımamların, sakındırma amacı taşıyan ifadeleri bulunduğu söylenmiştir. Araştırmacının sözlü geleneğin de bir özelliği olarak tespit ettiği bir diğer husus mahlas değişimidir. Düvazımam yaratıcılarının, belki de kutsal kabul edilen kimselere bir bağlılık göstergesi olarak yaratımlarında mahlas olarak Yedi Ulu Ozan'dan birini zikrettiği tespit edilmiştir.

Düvazımam söylemenin bugünkü durumu incelendiğinde, orta yaş ve üzerinin düvazımam söylediği ancak genç kuşakların "yol" ve "erkân" bilmemesinden şikayet edilerek düvazımam söylemekten uzaklaştıkları saha araştırmasının sonuçları arasındadır.

Beşinci bölüm olan “Sonuç” kısmında tüm veriler toparlanmış, çalışmanın hacim olarak neredeyse yarısını teşkil eden “Metinler” başlıklı altıncı bölümünde de 15. yüzyıldan 20.yüzyıla kadar incelenen 170 düvazımam metni verilerek adeta bir düvazımam antolojisi araştırmacıların dikkatine sunulmuştur. Cemalettin Yavuz, yukarıda zikrettiğimiz kıymetli tespitleri ile tekke-tasavvuf edebiyatının yanı sıra Türk edebiyatı tür ve nazım şekilleri çalışmalarına ciddi ve toparlayıcı bir katkı sunmuştur.

Kaynaklar/References

- Aksoyak, İ. Hakkı. *Gelibolulu Mustafa Âlî Dîvânı*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Ay, Sibel. *Mehmed Şevkî Dîvânı (Metin-İnceleme)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Aydın, Dilara. Klasik Türk Şiirinde Dîvâz-Deh. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 103 (2022), 261-281. <https://doi.org/10.34189/hbv.103.013>
- Doğan, Gürani. *Alevilikte Ön Bilgiler ve Cem-Zâkîrlik*. İstanbul: Can Yayınları, 1998.
- Kayya, Serpil. *Selâmî Dîvânı'nın Transkripsiyonlu Metni*, Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Yavuz, Cemalettin. *Alevi-Bektaşî Geleneğinde Dîvazımamlar Üzerine Bir Araştırma*, Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Yayınları, 2013.
- Yavuz, Cemalettin. *Alevi-Bektaşî Geleneğinde Dîvazımamlar*, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2014.



ÇEVİRİ
TRANSLATION

SÜHREVERDİ, RİSÂLETÜ'L-FÜTÜVVE

Melik'ül Meşayih, Kutb'ül Muhakkikin, Kudvet'üs Salikin, Şihab'ul Mille ve Din, Sühreverdî (Kaddesallahuruhahulaziz), *Risâletü'l-fütüvve*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2049, vr. 154a-158b.

ESRA DOĞAN TURAY  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Çeviren/Translator

Öz

Bu çalışma, Fütüvvet tarihi açısından önemli bir yere sahip Ebü Hafs Şihâbüddin Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammüye el-Kureşî el-Bekrî es-Sühreverdî (ö. 632/1234)'nin *Risâletü'l-fütüvve* isimli eserinin çevirisinden ibarettir. Sühreverdî, Abbasi Devleti döneminde Fütüvvetin kurumsallaşmasında yer almış ve ilk oluşumun yöneticiliğini üstlenmiştir. Fütüvvet kaynakları arasında yer alan ve önemli bir yere sahip olan *Risâletü'l-fütüvve*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 2049 numarada yer alan bir mecmua içerisinde 154a-158b varakları arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sühreverdî, Risaletü'l-Fütüvve, Fütüvvetname.

Abstract

This study consists of the translation of *Risaletü'l-futüvve* by Abu Hafs Şihâbüddin Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammüye el-Kureşî el-Bekrî es-Sühreverdî (d. 632/1234), who has an important place in the history of Fütüvvet. Sühreverdî took part in the institutionalization of Fütüvvet during the Abbasid State and undertook the management of the first formation. *Risâletü'l-fütüvve*, which is among the sources of Fütüvvet and has an important place, is located between leaves 154a-158b in a mecmua located in the Süleymaniye Library, Ayasofya 2049.

Keywords: Suhrawardî, Risalatü'l-Futuwwa, Futuwwatnama.

Giriş

Her ikisi de Farsça olan bu risalelerin aslı *Evsafu'l-Eşraf* adlı bir el yazma eserde, Sühreverdî, *Risâletü'l-fütüvve*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2049, vr. 154a-158b; nr. 3135, vr. 185a-195b kaydıyla peş peşe yer almaktadır. Eser tek nüshadır. Eserin kitabet kaydı mevcuttur. İkisi de aynı muharrir tarafından nesih hattıyla yazılmıştır. 8. Yüzyıla ait olduğu sanılmaktadır. Sühreverdî'ye ait *Fütevvetname* adlı eser daha önce özet halinde sunulmuş (Kırpık, 2011) ilk defa bu makale ile tercüme edilmiştir.

Sühreverdî'nin ilk fütüvvetnamesi daha kısadır. İkincisi ise müellif nüshası ve ilkinden daha geniştir. Onun bu eseriyle ilgili ilk bilgi veren *Oriens* adlı dergideki yazısıyla ünlü Fransız araştırmacı Prof. Dr. Franz Taeschner'dir (1962, 277-280). Profesör Hanna Kohlbrugge Hanım da bir yayın yaparak bu iki eseri tercüme etmiştir. Risaleler Prof. Dr. Hellmut Ritter tarafından tanıtılmış (1932, 313-319), ve *Der Islam* adlı dergisinde yayınlanmıştır. Son olarak bu iki Fütüvvetname Murteza Sarraf tarafından tam metin olarak *Risale-i Cevanmerdan* adlı eserde yayınlanmıştır (Sarrafî, 1352, 89-102; 103-166). Murteza Sarraf'ın bu önemli eserinin tanıtımı, Hans Müller Source tarafından yapılmıştır (Müller Source, 2023).

Şeyhülislam Ebu Hafs Şihabeddin Ömer bin Abdullah bin Muhammet bin Amuviye Sühreverdî 7. Yüzyılda yaşamıştır. Dönemin meşhur arif ve mutasavvıflarından biridir (Yılmaz, 2010). Sühreverdî, 1145 yılının Ocak ayına denk gelen 539 yılı Recep ayının son günlerinde Güney Azerbaycan vilayetinde yer alan Zencan şehrinin Sühreverd kasabasında doğmuştur. 1 Muharrem 632'de (26 Eylül 1234) Bağdat'ta dünyaya gözlerini yummuştur. Hayatı ve eserleriyle ilgili en doğru bilgi İzzeddin Mahmut bin Ali Kaşifi'nin (ö.739) yazdığı ve Celaleddin Humayi'nin tashih ettiği "*Misbah'ul Hidaye Miftah'ul Kifaye*" adlı eserde mevcuttur.

Sühreverdî'nin bilinen iki fütüvvetnamesi dışında *Avarifu'l-Mearif*, *Cezbu'l-Kulub ila Muvasaleti'l-Mahcup*, *Keşfu'l-Fedaihu'l-Yunaniyye Ve Reşfu'l-Nesaihu'l-İmaniyye*, *I'lamu'l-Huda ve Akidetü'l-Erbabü't-Taka* başta olmak üzere birçok eseri daha vardır. Eserlerinin çoğu Arapçadır. Bazıları Farsça'ya çevrilmiştir.

Çeviri

[Melikü'l-Meşayih, Kutbü'l-Muhakkikin, Kudvetü's-Salikin, Şihabu'l-Mille ve Din, Sühreverdî (Kaddesallahuruhahulaziz), Fütüvvetname Risalesi]

Bismillahirrahmanirrahim

Hamd, Âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur. Akıbet muttakilerindir. Allah'ın selamı Hz. Muhammed'e ve tüm ehline olsun.

Karanlıklar âlemini insanlığın varlığıyla aydınlatan, Âdem-i Safi'yi yokluğun sessizliğinden yeryüzüne indiren Allah'a şükürler olsun. Onun kudret ve Rabliğinin sırrı yaratma yetisinden gelir. Zira bir şey istediğinde verdiği "ol" emri, Rab olmasının göstergesidir. Bu minval üzere Allah Âdem'i lütuf hazinesinden alarak yaratılış hanesine çağırdı. Âdem'e kulluk makamını layık gördü. Nübüvvet ve risalete dair yüz yirmi bini aşkın hususu Âdem'e (a.s) tevdi etti. "*Yeryüzünde bir halife yaratacağım*" ayetinde buyrulduğu üzere¹ Allah, Âdem'i hilâfet hilatıyla donattı. Yine "Allah

¹ Bakara suresi 30. Ayet.

Âdem'e tüm isimleri öğretti" ayetinde² buyrulduğu üzere mevcudata ait ne tür ilim varsa hepsini Âdem'e öğretti. Yer ehli olan canlıların tamamı Âdem'e boyun eğdi. Gök ehli de ona boyun eğsin diye Âdem'i meleklerle tanıttı.

Âdem (as) dünyada toprakla uğraşma ve sanayi eserleri meydana getirmeleri için tüm çocuklarına bir sanat öğretti, her birine bir meslek tayin etti. Zira o yeryüzünün halifesi olduğu için dünyada adaleti tesis etmekle mükellefti. Âdem (as)'ın Şit peygamber (as) hariç tüm çocukları yeryüzünde bir işle meşgul oldu. Kimisi ziraatla kimisi de el işleri ile iştigal etti. Görevlendirilme sırası Şit Peygamber'e gelince o hiçbir meslek ya da sanatla uğraşmak istemedi. Babasına şöyle dedi: *"Ey Babacığım, tüm evlatlarını dünya işiyle meşgul ettin. Hiç değilse çocuklarından biri hem zahirde hem de batında Allah'a ibadetle meşgul olsun!"*

Her ne kadar din âlimlerinde bazıları (Allah onların sayılarını arttırsın) Şit (as)'ın Hayek³ olduğunu, Hayek'in de suretin bir kisvesi olduğuna dair şüphe olmadığını dile getirirler de gerçekte Hayek fütüvvetin kisvesi/görünüşüydü. Zira dost âlemi denilen olgunun bir yanı suri (biçimsel/zahiri) diğer yanı ise hakiki (içsel/batını)dir. Nitekim suri âlemi imareten, imareti de suri âlemden ayırmağa imkân yoktur. Bu ikisi birbirinin ayrılmaz parçalarıdır. Böylelikle Şit (as) âlem imaretinin manasını göstermiş oldu.

Âdem (as) çocuklarına dedi ki *"Sizler şehirlerde tarımla meşgul olun. Şit'e de malınızdan bir miktar nafaka verin ki Allah'a ibadet ve taatla meşgul olsun, sizleri hayır dualarında ansın!"* Zaten *"zenginler olmasa fakirler helak olurdu!"* denilir. Fakat unutmamak gerekir ki *"fakirler olmasa zenginler helak olur!"* Nitekim Efendimiz (sav) *"Fakirleri davet ederek zenginleşin, zira bu karşılıksız kalmaz"* demişlerdir.⁴

Böylece Şit (as) ruhlar âleminin inşası ile meşgul oluyor, bir taraftan dokumacılık yapıyor, diğer taraftan da çiftçilikle meşgul oluyordu. Şit (as)'ın maddi meşgulliyetleri iki hususla açıklanabilir. Şöyle ki; birincisi çiftçilik onu kuvvet bakımından güçlendiriyordu. Zira insanın kuvvetli olması gerekliydi. İkincisi ise insanın örtünmesi gerekti. Örtünmek zaruri bir eylemdi. Bu sebeple Şit (as) ruhlar âleminde iki mesleği öğrenmek için kolları sıvamıştı. Hem dokumacılık hem de çiftçilik yapıyordu. Zira ruhların da giydirilmeye ihtiyacı vardı. Hatta ruhların örtünmesi şarttı. Nitekim Efendimiz (sav) şöyle buyurur: *"İman üryandır, onun gıysisi takvadır!"*⁵

Şit (as) bir taraftan toprağı ekip biçiyordu. Zira ki nefsin kuvvetli olması için bedeninin kuvvetli olması gerekti. Yani nefis kuvvete tabiydi. Nitekim Efendimiz (sav) şöyle buyurmuşlardır: *"Rabbim için ölürüm, odur beni yediren, içiren"* Şit (as) fakr halvethanesinde itikâfa girdi. Son derece güzel bir tasavvuf elbisesi (suf) dokudu. Böylece insanoğlu içinde ilk sufi Hz. Şit (as) oldu. Her kim bu elbiseden dokursa hem dünyada hem de ukbada hiçbir şeye muhtaç olmaz.

"Tasavvuf, tecrit ve tefrit ve yakindir. Allah'tan başka her şeyden uzak olmak, yakine ermekten ibarettir" denilir.⁷ Nitekim Tasavvuf büyükleri şöyle buyurmuşlardır: *"Tasavvuf evvel emirde hayvani âlemde uzaklaşmış mücerret olmaktır. Ayrıca insani sıfatlardan nefsi arındırmaktır. Son olarak âlemde sonradan yaratılmış her ne varsa*

2 Bakara suresi 31. Ayet.

3 Dokumacı, terzi, hallac,

4 اغتنم دعوة الفقرا فانه مقرونه بالاجابه

5 الايمان عريان و لباسه التقوى

6 ابيت عند ربي يطعمني و يسقيني

7 التصوف عبارة عن التجريد و التفريد واليقين عما سوا الله

ondan uzak durmaktır.” İşte bu yüzden büyük mutasavvıflar “*Sufi mahlûk değildir, yaratılmamıştır!*” deler. ⁸Başka bir yerde de şöyle geçer. “*Sufi Allah'ır!*”⁹ Bunun sebebi şudur: *Şit aleyhisselam bütün varlığı ile Allah'a yönelmişti, bu sebeple de Allah onu tüm havas ehlinin yani yaratılmışların imamı ve halifesi olarak seçmiştir.*

Âdem aleyhisselam yer ve gök ehlinin halifesidir fakat Şit aleyhisselam Allah ehlinin/dostlarının halifesi olmuştur. Âdem aleyhisselam hilkat hanesine davet için halkı kulluğa çağırmış, şeriat alanına ait tüm kuralları âleme yaymıştır. Şit aleyhisselam ise abdiyyet hanesine davet için tarikat seccadesini açmıştır.

Nasıl Âdem aleyhisselam Ehli İslam'ın Allah yolundan ayrılmaması için şeriat yolunu belirlemeğe Şit aleyhisselam da abdiyyet/kulluk hanesine davet için tarikat yolunu seçmiştir. Böylelikle fütüvvet ehli ve mürüvvet sahipleri tarikattan ayrılmayacaklardır. Nitekim ancak salih amel işleyerek Müslüman olunur.

Şeyhu'l-Muhakkik Cüneyd Bağdadi (rahmetullahi aleyh) der ki: “*Tarikat şeraitin, hakikat de tarikatın beynidir.*”¹⁰ Şeyh Cüneyt bu sözü ile tarikatın şeriatın kalbi olduğunu, hakikatin de tarikatın kalbi olduğunu ifade eder. Diğer bir deyişle tarikat derya, şeriat de bu deryanın karşı kıyısıdır. Hakikat deniz, tarikat de o denizin diğer tarafıdır. Fakat denizde yürümek mümkün değildir. Bu da ancak yüzmeyi bilmek ya da su üstünde seyahat ilmini bilmekle mümkün olur. Hakikat ve fütüvvet deryasında tarikat ilmi, bu deryanın bir parçasıdır. Tarikat deryasından bir parçadır. Öyleyse ilim iki çeşittir. Biri şeriat, diğeri de tarikat. Tarikata şeriat olmadan ulaşamaz. Hakikate de tarikat olmadan ulaşamaz. Fütüvvet ise tarikatın bir parçasıdır.

Şit (as) zamanında fütüvvet ve tarikat arasında bir ayırım yapılmamaktaydı. Hz. İbrahim zamanına kadar fütüvvet tarikat, tarikat de fütüvvetti. Hz. İbrahim zamanına geldiğinde Allah'a kendini adayan âşıklar, müştaklar Halil İbrahim'in yanına geldi ve ona: “*Ey Allah'ın nebisi, biz artık insan içine çıkmak istiyoruz. Er meydanına adım atalım diyoruz. Fakat hırka yükünü çekmeye de tahammülümüz yok. Biz zayıf kullarız. Hem Kur'an'da da şöyle buyrulmaz mı? “İnsan zayıf olarak yaratılmıştır.”*”¹¹ *Ey İbrahim, bize öyle bir yol göster, biz de insanlarla yaşayalım, onlardan faydalanalım. Biz bunun özlemi içindeyiz.”* Bunun üzerine Halil İbrahim (as) tarikat deryasına daldı. Deryada fütüvvet adasına ulaştı. Âşıklar topluluğunu şeriat gemisine bindirdi. Kaptan oldu da onları tarikat deryasındaki bu fütüvvet adasına ulaştırdı. Âşıklara şöyle dedi: “*Bu adada yerleşin, bu adada barış içinde yaşayacak, şeytanın saldırılarından korunacaksınız. Zira şeytanın orduları...*”¹²

Tasavvufun kisvesi/giysisi hırkadır. Fütüvvet giysisi ise bu kisvenin altında yer alır. Kisvenin altı da hırkanın parçası sayılır. Dolayısıyla fütüvvet hırkanın(tarikatın) bir parçasıdır.

Tarikatın erkânları sayısızdır. Fütüvvet ise sadece on iki esasa dayanır. Bunların altısı zahiri makamda, altısı ise batini makamdadır. İlk altı esas şunlardır: birincisi şalvar/bel bendi/bağlı, ikincisi mide bağı, üçüncüsü dil bağı yani duyma ve göreme bağı, dördüncüsü el ve ayak bağı, beşincisi ise hırs ve emel bağıdır.

8 الصوفى غير مخلوق

9 الصوفى هو الله

10 الطريقة مع الشريعة والحقيقة مع الطريقة

11 Nisa suresi, 28.ayet

12 Metin burada son bulmaktadır.

Bu esaslardan birincisi şalvar bağıdır. Bu şarta göre Ahi, fütüvvet ahbine sadık kalacağına dair söz verdiği günden itibaren artık zinadan pak olacaktır. Zira zina erkeklığe hanel getirir. Fütüvvet ahdi veren kişinin zinaya yeltenmesi asla doğru değildir.

İkinci bağ mideye vurulan bağıdır. Buna göre Ahi, bilerek haram lokma yemekten mutlak suretle kaçınmalıdır. Bu şartın ilgasıyla Ahi, şeriat yolundan dışarı adım atar. Zira haram yemek fütüvvet ahdi ile bağdaşmaz.

Üçüncü bağ dile vurulmalıdır. Ahi gıybet etmekten, iftira atmaktan kendini korumalı, boş söz ve kavillerden uzak durmalıdır. Her kim gıybet etse, iftira atsa Müslümanlığına hanel gelir. Nitekim Efendimiz (as) şöyle buyurmuşlardır: *“Müslüman Müslümanın elinden ve dilinden emin olandır!”*¹³

Dördüncü bağ kulak ve göz bağıdır. Ahi, duyulmaması gereken sözleri duymamalı, görülmemesi gereken şeyleri görmemelidir. Bu emre itaat etmeyen şeriat yolundan adımını dışarı atmış demektir. Onun fütüvvet ahdi geçerli olmayacaktır. Ahi, velayet çağrısına karşı kulaklarını dört açmalıdır. Gelecek bir emre karşı her an hazır ve nazır beklemelidir. Zira kulak ve göz başka şeylerle meşgul olursa velayet hukukunun vakarı ölür. Hukuk ölürse velayet de ölür.

Beşinci bağ el ve ayaklara vurulan bağıdır. Ahi eliyle hiç kimseyi rencide etmemelidir. Kimseye karşı zor kullanmamalıdır. Ahinin insana kaldıracak eli yoktur. Gammazlığa atacağı adımı yoktur. Bu bağla o, elini ve ayağını beladan kurtaracaktır.

Altıncı ve son bağ ise Ahinin kendini hırstan ve boş ümitlerden koruması için vurulacağı bağıdır. Ahinin bu işlerden uzak durması, ölüm dervazesine/kapısına yakın oturması gerekir. Ölüm gelip çattığında değil, ölmenden önce nefisini öldürmesi gerekir. Allah’ın evliya kulları için ölüm yoktur. Onlar ölümden korkmazlar. Nitekim Kuran’da *“Dikkat edin! Allah’ın evliya kullarına korku yoktur ve onlar üzülmeceklerdir”* şeklinde buyurmuştur.¹⁴ Yine Efendimiz (sav) de şöyle buyurur: *“Allah’ın evliya kulları ölmez, onlar ancak bir âlemden öbür âleme geç eder!”*¹⁵

Zira hırs ve boş emel kapıları açık olsa Ahi can verme anındaki o sarhoşluk yani sekerattan gafil olur. Ölüm kapısına ulaşırlar da meleklerin kendilerine görünerek gidecekleri makamı bildirdiği o anı kaçırrı. Bu sebeple kişinin iman velayet ahidini koruması, şeytanın kapı götürmesine izin vermemesi gerekir.

Hırsa ve boş ümitlere kapılan Ahinin fütüvvet ahdi ve emaneti doğru olmaz. Öte yandan Ahi, kendisinden emin olunan bir kişi olmalıdır. Emaneti hak sahibine ulaştırmalıdır. Ancak böylece emanete hıyanet etmemiş olur. Zira emanet onun için çalıntı mal hükmündedir. Emanetin onda kalması ona sadece üzüntü ve pişmanlık getirecektir.

Bâtını olan altı erkâna gelince bunlar: birincisi sahavet, ikincisi kerem, üçüncüsü tevazu, dördüncüsü affetmek, beşincisi hiçlik, altıncısı ise vuslat, yakınlık ve hidayet makamına karşı duyarlı/hassas/ayık olma halidir.

Bu erkânın ilki sahavettir. Ahi, sahî olmalıdır. Yiğitlerin taşınması gereken sahavet özelliğinin mahiyetiyle ilgili sözler söylenmiş, bu sıfatın sınırları tartışılmıştır. Bazıları der ki; sahavet kişinin verdiği sorgusuz sualsiz vermesi, infak ederken şahsın hak edip etmediğine bakmamasıdır.

13 المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده

14 الا ان الاوليا الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون

15 اوليا الله لا يموتون و انما ينقلون من دار الى دار

Bazıları ise sahaveti açıklarken şu ifadelerde bulunmuşlardır: Ahi ve fütüvvet sahibi olan şahıs muhtaç birini görse fakat ona eli ulaşamasa sahavet rüknü gereği o muhtaç sahibinin derdine deva olma isteği gelmeli, içinde derhal kendi teninden bir parçayı kesip verme isteği uyanmalıdır. Bu niyet o anda Ahi'nin aklına gelmezse artık civanmertler zümresinde itibarı kalmaz. Her ne kadar erenlerden bazıları Ahinin bedeninden bir parçayı kesme fikrini caiz görmeseler de bu böyledir. Ahinin bedeninden bir parça kesip ihtiyaç sahibine verme niyetinde kararlı ve sadık olması gerekir. Nitekim Efendimiz şöyle buyurmuştur: “*Müminin niyeti amelinden daha hayırlıdır!*”¹⁶ Ahi bu konuda hızlı hareket etmelidir. Zira el uzatmaya zamanı olmayabilir. Zira ulema kâinatı kevn ve fesat içinde görürler. Dünya gâh öyledir, gâh böyledir. Bir vardır, bir yoktur. Muhtaca el uzatmaya güç yetirebilenler terakki sahibidirler.

Fakire el uzatan Ahi bu iğliğini derhal unutmalıdır. Unutursa dünya nimetleri ve uğursuzlukları onu mağrur etmez. Ahi dünyalık peşinde koşmaktan vazgeçmelidir. Elinin ulaşmadığı yerler için niyetlerini çoğaltmalıdır. Zira “*Müminin niyeti amelinden daha hayırlıdır!*” (Payende, 1336, 3141.Hadis)

İkinci rükün tevazudur. Ahi ve fütüvvet sahibi mütevazı olmalıdır. Peygamber hadisinde şöyle buyurmuştur: “*Kim tevazu gösterirse Allah onu yükseltir, kim de tekebbür gösterirse Allah onu öylece bırakır!*”¹⁷ (Payende, 1339, 3054.Hadis) Tevazu kişinin derecesini yükseltmesine, tekebbür ise cehenneme konulmasına sebebiyet verir.

Üçüncü rükün keramettir. Ahi kerem sahibi olmalıdır. Sahavet ile kerem arasındaki fark şudur: Her Ahi sahî olabilir ama her sahî kerîm olmaz. Kerem sahibi verirken minnet etmez. Kerem sahibi karşılık beklemez. Nitekim Allah için de kerim sıfatı kullanılır, sahi değil.

Dördüncü rükün affetmek ve bağışlamaktır. Ahi odur ki; âlem onu rencide etse o yine de rencide olmaz. Onun elinden kimseye zarar gelmez. Hiç kimsenin üzülmesine razı da olmaz. Ne zahirde ne de batında insanların rencide edilmesine asla ortak olmaz. Üzüldüğünde, kırıldığında bunu hemen Allah'a havale etmez. Asla intikam almaz. Bağışlar. Zira bağışlamak fütüvvetin olmazsa olmaz şartıdır. Efendimiz (as) Ahilerin ilki, fütüvvet sahibi ve müritleridir. O en çok kendisini ziyadesiyle rencide edenlere dua etmiştir. Nitekim “*Allah'ım bu kavmi bağışla. Zira onlar bilmiyorlar!*” demiştir.¹⁸

Beşinci rükün hiçlik, benlikten uzak olmaktır. Ahi hiçliği kendine sermaye edinmelidir ki varlığın gerçekliğine ve hakikate ulaşsın. Varlığın gerçekliğinde/zahirinde kalmak, varlığın hakikatine ermek demektir. Varlığın manevi yönü ile hakiki yönü birbirleriyle örtüşmez. Hakikat âlemindeki yokluk onun delaletiyle alakalıdır. Müflisin ise fütüvvet ahdi yoktur.

Altıncı rükün vuslat, yakînlık derecesi ve hidayet makamlarına karşı duyarlı olmaktır. Ahi ve fütüvvet sahibi kişi gurur şarabının sarhoşluğundan ayık olmalıdır. Bunun tersi akli zayı eder. Aklın izalesi fütüvvet ahdi ve peymanını sona erdirir. Ahinin verdiği ahit ve peyman geçerli olmaz. Şeyh Bale Halilu'l-Merendi hazretleri şöyle buyurur: “*Fütüvvet nübüvvet dallarından bir dal, tarikatsa dalın kendisidir!*”¹⁹ Şeyhu'l-Meşayih Sultanu'l-Muhakkikin Bale Halil hazretleri bu sözünü fütüvvetin nübüvvetin bir kolu olduğunu tarikinse nübüvvetin ta kendisi olduğunu ifade etmiştir.

16 نيت المؤمن خير من عمله

17 من تواضع الله رفع الله ومن تكبر وضعه الله

18 اللهم اهد هذا القوم فانهم لا يعلمون

19 الفتوة غصن من اغصان النبوة والطريقة كل النبوة

Halil İbrahim (as) Allah'tan hilat olarak bir hülle almış, böylece nübüvvet'e ulaşmıştır. Yüce Mevla onu dost edinmiştir. Kur'an'da "*Allah İbrahim'i dost edinmiştir*" buyrulur.²⁰ Hülle, hakikatte şeyhlere, ulemaya ve yol ehline nasip olur. Hülle fütüvvet, fütüvvette hüledir. Bazıları fütüvvetin güneş, hüllenirse o güneşin nuru olduğunu söylerler. Buna göre hülle fütüvvettendir. Allah kendi muradıyla Halil İbrahim (as)'ı fütüvvet nuru ile musavver kılmıştır. Böylelikle hülle tacını onun başına koymuş, İbrahim'i dost edinmiştir. Fütüvvet ehli ve kerem sahibi kişiler herkes tarafından sevilir. Hak Teâlâ İbrahim'i fütüvvet ehli ve kerem sahibi olduğu için seçmiş, ona *Halil'im* demiştir.

Mürüvvetin fütüvvetin bir dalı, fütüvvetin de tarikatın bir parçası olduğunu söyleyenler vardır. Halil İbrahim (as) Allah tarafından hülle hilati giydirilince bir sofraya kurmuş, bu sofraya sura üfleneceği güne kadar yerde kalmıştır. Tüm din ve mezhep mensupları, Yahudiler, Hristiyanlar, Zerdüştiler Halil İbrahim (as)'ın eşliğine yüz sürmüş, bu sofradan nasiplerini almışlardır. Onun fütüvvet güneşi herkesin üzerine doğmuş, tüm milletler bu nurun sıcaklığını hissetmiştir. Ne ilginçtir, nübüvvet'e bazısı iman eder, bazısı inkâr. Ama fütüvveti hiç kimse inkâr etmez.

Fütüvvet Halil İbrahim (as)'dan İsmail (as)'a miras kalmıştır. Din büyüklerinden bazıları İsmail'in fütüvvetinin Halil İbrahim'in fütüvvetinden daha güçlü olduğunu söylerler. Zira ki Halil İbrahim fütüvvetin kudreti ile oğlunu feda etmiş, İsmail ise fütüvvetin kudreti ile canından geçmiş, canını vermeye hazır olmuştur. Şüphe yok ki can muhabbeti evlat muhabbetinden daha güçlüdür. Kur'an'da geçen ayette İbrahim (as): "*Ben rüyamda seni kurban ettiğimi görüyorum*" demektedir.²¹ Diğer taraftan İsmail'in fütüvveti sulben kâinatın seyidi ve mevcudatın hülasası olarak kabul edilen Muhammet Mustafa (sav)'ya geçmiştir. Bu miras, İsmail (as)'ın neslinden gelmiştir.

Fütüvvet, Efendimiz dönemine kadar tamamlanmamış, gizli kalmıştır. Fütüvvet kemali Efendimiz' in ortaya çıkışı ile gerçekleşmiştir. Fütüvvetin Allah'ın lütuf hazinesinden alınmış, Efendimizin yuvasına indirilmiştir. Bu yuva enbiya ve evliyalardır. Bu sözden kasıt şudur ki: fütüvvet Şit (as)'dan Halilullah'a, Halilullah'tan da Habibullah'a geçmiştir. Bu kadar evliya ve enbiyalar içinde sadece iki kişiye verilen bu makamlar boş değildir. Bu makamlara ve nübüvvet derecelerine oldukça dikkat edilmesi gerekmektedir.

Fütüvvet enbiya ve evliyaların özelliğidir. Bunlar hakkın kulları arasında en faziletli olanlardır. Zira ki bu makamları Allah belirlemiştir. Bu sebeple bu iki merteye fütüvvetten ayrı düşünülemez. Âlemde nübüvvet evine davet edilmiş, velayet hanesine çağrılmış herkes Efendimiz 'den (sav) Emîr'ül-mü'minin Ali bin Ebi Talip (ra)'a ulaşan halkaya dâhildir. Zira Ali, Efendimiz (sav)'in soyundan gelmiştir, onun amcasının oğludur. Nitekim Efendimiz Emîr'ül-mü'minin hakkında şöyle buyurur: "*Ya Ali, sen bendensin. Harun Musa'ya ne ise sen de bana o'sun!*"²² Din büyükleri şöyle derler "*Eğer Efendimizden sonra peygamber gelecek olsaydı bu Ali olurdu.*" Zira o efendimizin amcasının oğludur ve Halil İbrahim neslindedir. Onun sayesinde nübüvvet Halil İbrahim neslinden kopmamış, bozulmamıştır.

Nübüvvet Ali'ye ulaşmasa da son Peygamber Muhammet Mustafa'ya ulaşması yeterlidir. Fakat fütüvvet Ali'ye miras kalmıştır. Ali büyük evliyalardandır. Fütüvvet

20 Nisa suresi 125. Ayet.

21 Saffat Suresi, 122. Ayet.

22 يا علي لنت منى بمنزله هارون من موسى

ışığı iki huzmeden süzülür. Biri nübüvvet burcundan, diğeri güneş burcundandır. Bu sebeple Ali (ra) peygamber değilse de velidir. Ve nübüvvet zamanından sura üfleninceye dek kimse Ali'nin (ra) fütüvvetine ulaşamamıştır, ulaşamayacaktır.

Nitekim bir rivayette şöyle geçmektedir:

Emîrül-mü'min Ali'nin evinde henüz iftar edilmemiştir. Bir rivayete göre oruç yedi gün sürmüştür. Gayb âleminde kendisine bir adet arpa ekmeği gönderilir. Emîrül-mü'minin bu ekmeği bölmüş, bir parçasını Hasan'a, bir parçasını Hüseyin'e, kalanını da ikiye bölerek hazreti Fatma'ya (ra) vermiştir. Kendi payı olan lokmayı yemek üzereyken kapıda bir derviş belirmiş, Ali (ra)'da kendi nasibi olan lokmayı bu dervişe vermiştir. Hazreti Fatımatü'z-Zehra onun kendi lokmasını dervişe vermesine ses etmemiştir. Evlatları olan Hasan ve Hüseyin de buna razı olmuşlardır. İşte fütüvvet bu evden miras kalmıştır. Tarikat ve fütüvvet nübüvvet ailesinden Ali'ye miras kalmıştır. Zira ki Efendimiz (sav) tarikat, şeriat, fütüvvet, keramet, sehavet ve mürüvvetin şehridir. Emîrül-mü'min Ali'de bu ilim şehrinin kapsıdır. Bundandır ki peygamber onun hakkında şöyle buyurur: "Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır!"²³ Her kim ilim ve amel şehrine ayak basmak isterse Emîrül-mü'min Ali'den geçmek durumundadır. Böylelikle Ali ilk hizmet makamını kazanır. Kişi ancak Ali'den geçerse bu şehirde yürüyebilir.

Tarikatta üç şeyhe izin vardır. Fütüvvette ise sahiplik/musahiplik tektir. Tarikatta hırka teberrüktür, hırka hakkadır. Fütüvvette ise iki şekilde ahit/söz verilir. Biri seyfi ahit, diğeri kavli ahit. Seyfi ahit muhakkak mesabesindedir. Kavli ahit ise teberrük mesabesindedir. Eğer seyfi ahit veren terbiyesi için gidip başka sahabe ahit verse ve ikinci sahip de bunu bile bile kabul etse, bu şahıs sahiplikten azledilir. Bu şahıs artık civanmertlerden hiç kimseyi eğitemez. Neden? Çünkü bu fütüvvet sığmaz. Zira ki o velayete ve kardeşlik mülküne el uzatmıştır. Bunu yaparsa fütüvvet ehli ve civanmertlerin velayetinden azledilir. Artık kimsenin terbiye/eğitim işini üslenemez.

Sahibin ise fütüvvet mertebesinden ihraç edilmesi mutlak suretle adil şahitler huzurunda gerçekleştirilmelidir. Sahibin fütüvvet dairesinden atılması hoş görülme-
yen bir durumdur. Bu durumla ilgili olarak şeyhler ihtilafa düşmüş, sahibi başka bir ahinin oğlunun kabul edilmesiyle ilgili düşünceler ileri sürülmüştür. Fakat onun sahipliğinin de fütüvvet makamında ma'zul olarak kabul edileceği söylenmiştir. Bu görüşle ilgili de farklı yorumlar mevcuttur. Sonuç itibarıyla bu yolda hem saadet hem de şekavet vardır. Akıbet ise saadete ulaşanların olacaktır.

Allah'ın selamı onun peygamberine ve temiz ehline olsun.]

Kaynaklar/References

Corbin Henry -Murteza Sarrafi, *Gencine-i Neveştehay-i İrani, Resail-i Cevanmerdan, Muştamil ber Heft Fütüvvetname*, Mukaddime ve Hülâsa-i Fransevi, Tahran: Kısım-i İraşınasiy-i Enstitü-yi Fransevi Pejuheşhay-i İlmi der İran, 1352/1973.

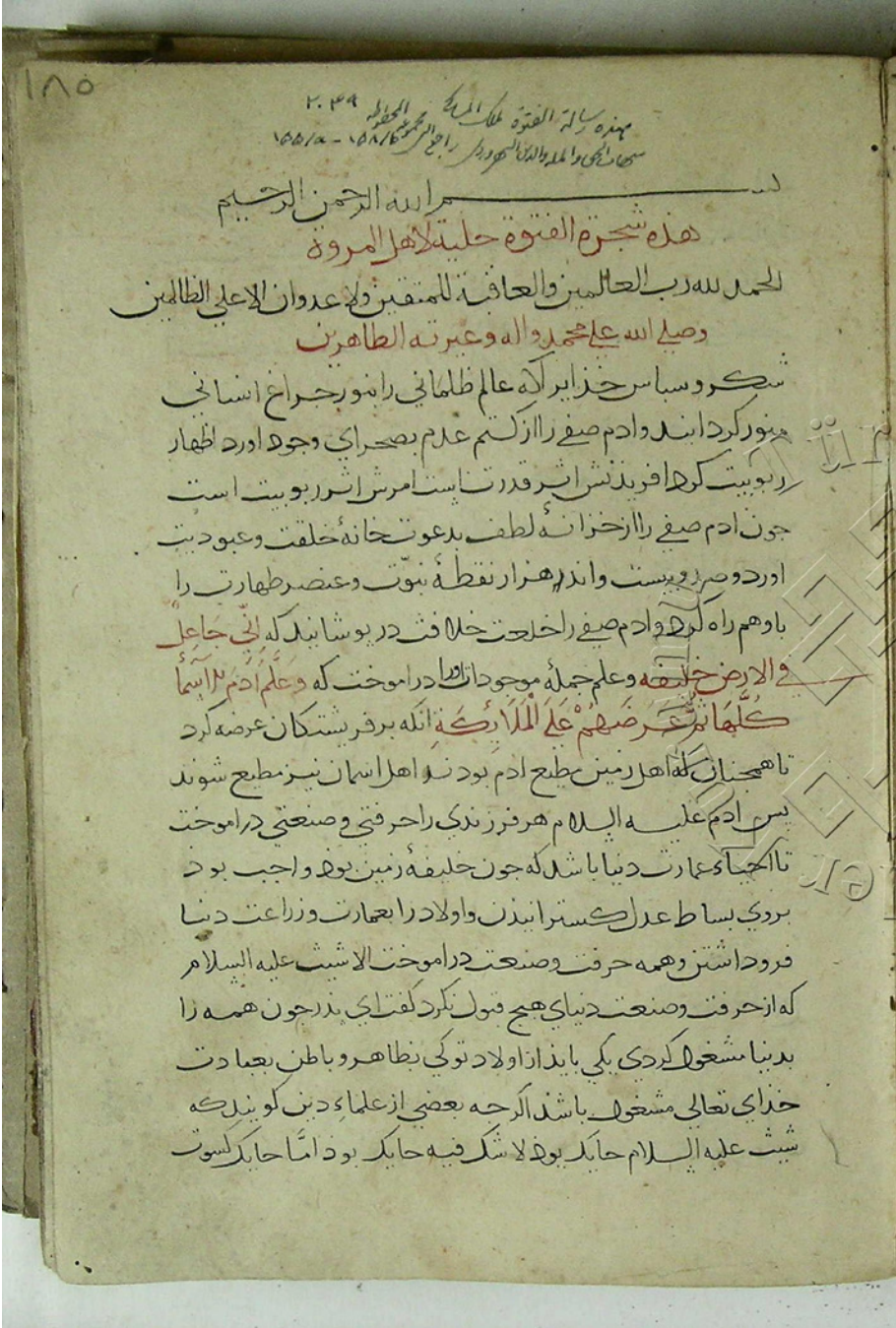
Ebu'l-Kasım Payende, *Nehcü'l-Fesaha*, 3141. Hadis, s. 632; 3054. Hadis, s. 621, Tahran: Çap-ı Cavid, 1336.

İzzeddin Mahmut bin Ali Kâşifi, *Misbahu'l-Hidaye Miftahu'l-Kifaye*, Tashih: Celeleddin Humayi, Tahran: İntişarat-i Sohen, 1394.

Kamerü'l-Huda, *Şihabeddin Ömer Sühreverdî Hayatı, Eserleri, Tarikatı*. Çeviren Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

23 انا مدينة العام و على بابها

- Kırpık, Güray. “Sühreverdî'nin Dilinden Fütüvvet Ve Ahilik”, *Ahilik Uluslararası Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ss. 395-402, 2011.
- Müller Source, Hans. “Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft”, Vol. Traités des compagnons-chevaliers. Rasa'il-e Javanmardan”, *Bibliothèque Iranienne*, 20 by Morteza Sarraf and Henri Corbin Review 127, No. 2 (1977), pp. 431-432 Published by: Harrassowitz Verlag Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/43370874> Accessed: 12-02-2023 03:10 UTC
- Ritter, Hellmut, “Philologica IX Die vier Suhrawardi (Fortsetzung und Schluss) 2”, *Der Islam*, Issue 25, 1939, pp. 35-86
- Şihabeddin Ömer bin Muhammed Sühreverdî, *Avarifu'l-Mearif*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Şihabeddin Ömer bin Muhammed Sühreverdî, *Cezbu'l-Kulub ila Muvasaleti'l-Mahcup*, Matbaatu'l-Baha, 1910.
- Şihabeddin Ömer bin Muhammed Sühreverdî, *İ'lamu'l-Huda ve Akidetü'l-Erbabü't-Teka*, Beyrut: Mecelletü'l-Meşrik, 1964.
- Şihabeddin Ömer Sühreverdî, *Keşful Fedaih'ul Yunaniyye Ve Reşf'ul Nesaih'ul İmaniyye*, Tahkik: Aişe Yusuf el Menai, Darul Selam, 2000.
- Taeschner, F. Eine Schrift Des Şihâbaddîn Suhrawardî Über Die Futūwa, *Oriens*, 15 (1), 1962, pp. 277-280.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, “Sühreverdî, Şehâbeddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 38, Yıl 2010, ss. 40-42.



صورت بنود بد که جایگز لباس معنای و حقیقت بود زیرا که عالم
 دو است یکی عالم صورت است و یکی عالم حقیقت است هم جهان که عالم
 صورت را از عمارت ناکیر است عالم حقیقت را نیز از عمارت ناکیر
 است پس چون شیخ علیه السلام معنای عالم حقیقت و معنی اختیار
 کرده آدم علیه السلام فرزند آن کفت شما کسپ کنید و بروی نطقه
 کنید که **لولا الاغنیاء لهلك الفقراء** تا وی نیز در حدیثی
 و عبادت مشغول شود و شمارا بدعای خیر یاد آرد که **لولا الفقراء**
لهلك الاغنیاء سید علیه السلام از بخاطر مودت که از عبادت
الفقر راه فانه **مفروض** **بالاجابة** چون شیخ علیه السلام معنای
 عالم ارواح شده هم زراعت کرده و هم بافندگی زیرا که یکی تو کست دار
 قوت ناکیر است دوم ستر پوش است و از پوشیدن عورت ناکیر است
 شیخ علیه السلام بر در عالم ارواح همین حدیث را مر عبودیت
 بر میان بست هم بافند بود و هم زرع کنند بود بافند بود زیرا که
 ارواح را از لباس ناکیر است که **الایمان عربان و لباسه التقوی**
 و هم زرع کنند بود زیرا هم چنانکه از قوت نفس ناکیر است و از قوت
 روح نیز ناکیر است سید علیه السلام از نیحالف **آیت عدل**
رئی بطحمنی یسقینی چون شیخ علیه السلام در خلوت خانه فقر
 اعتکاف آورد جامه تصوف بقای یافت هر که از آن جامه مرع
 دخت از دنیا و عقم مستغنی شد که **التصوف من عباره عن**
التجريد والتفريد والتفريق عماسوی الله مشایخ رحمهم الله
 چنین فرموده اند که تصوف عبارتست از مجردی از عالم حیوانی

دوم بهای ارضیات انسانی سیم خدای از هر چه رقم حدود
 دارد از پنجاست که مشایخ گفته اند که **الصوی۲ غیر خالوق** و جای
 دیگر گفته اند **الصوی۲ هو الله** چون شیت علیه السلام تصوف
 اختیار کرد و روی یکبارگی بخدای آورد باری تعالی او را خلیفه
 و امام اهل خاص ساخت همچنانکه ادم خلیفه زمین بود و خلیفه آسمان
 شیت بود خلیفه اهل آسمان الا هو باشد همچنانکه ادم در دعوت خانه
 خلقت خلق را بعبودیت خواند شیت نیز در دعوت خانه و هدایت
 خواص را بقربت و عنایت خواند ادم در دعوت خانه عبودیت
 بساط شریعت بکسرا نید شیت در دعوت خانه عنایت سخاوت
 طریقت بکسرا نید همچنانکه ادم شریعت را پیدا کرد اسلام را
 او شریعت را بر بست که اسلام بشریعت راست است آنکه شیت نیز
 در دعوت خانه عنایت طریقت پیدا کرد که قربت را نیز از طر
 بقت ناگزیر باشد همچنان که سبقت مسلمانان نتوان رسیدن
 الا باعمال شریعت همچنانکه بقربت و حقیقت نتوان رسیدن
 الا باعمال طریقت قال **حیدر رحمة الله علیه الطریقه**
حج الشریعه میگوید که طریقت مغر شریعت است یعنی طریقت
 در ریاست و شریعت از جایگاه است که آب دریا در وی جمع آید
 از جایگاه را ظرف خوانند پس طریقت در ریاست و شریعت ظرف
 آن دریا همچنانکه حقیقت در ریاست و طریقت ظرف آن دریا است
 در دریا قدم نتوان میرود الا بعلم سیاحت و علم سیاحت در دریا
 طریقت شریعت است و علم سیاحت در دریای حقیقت طریقت

است و قوت جزوی از طریقت است سر عمل دو کون است
 یک شریعت است دوم طریقت بطریقت توان رسیدن الی اعمال
 شریعت و حقیقت توان رسیدن الی اعمال طریقت و قوت از
 طریقت است در عهد نبوت علیه السلام میان طریقت و قوت فصلی
 نبود تا بعد از خلیل الله هر دو یکی بود چون دور در آن خلیل
 الله بر رسید جماعت از الهان و عاشقان و مشفقان حضرت بار یکدل
 و علا محترم خلیل الله آمدند و گفتند یا نبی الله ما می خواهیم
 که قدم در میدان مردان همیم اما با خرقه نتوانیم کشیدگی
 ضعیفانیم که **وخلق الانسان ضعیفاً** طریقتی ساز که ما سزا زین
 مردان همی یا بییم که سخت مشفقانیم خلیل الله علیه السلام در شریعت
 شریعت نشست و در دریای طریقت بر اند جزیره قوت را در دریا
 طریقت بیافت از جماعت الهان را در کشته نشان زد و دریای طریقت
 بر اند تا بحر بره قوت رسانید گفت شما را درین جزیره نشستن
 سازید تا سلامت و عافیت از غارت شیطان بمانید که لشکر
 شیطان در دریای طریقت سیاحت توان کرد اما **کلمه**
 طریقت خرقه است و لباس قوت در جماعه است بعضی قوت را سلوار
 است و طریقت را خرقه و سلوار جزو خرقه است همچنانکه قوت
 یک جزو از طریقت است و ارکان طریقت نامعدود است اما قوت
 دو دارد هر یک شرح هر مقام ظاهر و شرح هر مقام باطن
 اما خلیل الله فرمود که شما با خرقه نتوانید کشیدن که خرقه
 بارگران دارد و اما سلوار قوت است و امانت نگاه دارد تا از

۱۱۷ زمره اهل طریقت باشند والله اعلم **امسا** ان شش که در مقام ظاهر
 است رکن اول بند شلوار است دوم بند شکم است سیم بند
 زبان است چهارم بند سمع و بصر است پنجم بند دست و قدم است
 ششم بند بستن در حرص و امل است اما ان شش که در مقام باطن
 اینست اول سخاوت است دوم کرامت است سیم تواضع است
 چهارم عفو و مرحمت است پنجم نیستی از منیت است ششم هشیار
 در مقام و صلت و قربت است اول سخاوت است ای بایده که
 سخا باشد و در حد سخاوت بزرگان سخن گفته اند که سخاوت
 آن باشد که بی سوال عطا کند محل استحقاق و بعضی گفته اند که
 بی سوال عطا کند اما بلا تصرف و تحسین و بعضی گفته اند که حد
 سخاوت آن باشد که حاجی و صاحب قوت محتاج را بسند دستش
 هیچ نرسد بی الحال در خاطرش آید بی تاخیر که اگر جایز
 بودی از چیزی خود چیزی جدا کردی و بدان محتاج دادی
 اگر او در آن ساعت درین نیت تاخیر کند از مر و جوان مردان
 بیرون باشد اگر چه بعضی عاشقان و کرم روان جایز داشته
 اند جدا کردن جزو و عطا کردن در سخاوت اما اخلاف شریعت
 ایستلالت کردن **لقوله علیه السلام نیت المؤمن حیر من عمله**
 و در آن عمل که دستش نرسد نیت قایم مقام عمل باشد سبب آنکه
 احتمال دارد که در دستش نرسد که دنیا در مقام کردن در فساد
 داشته اند و وقتی باشد و وقتی نباشد اما تو انگری دل باید
 که بر تری باشد چون دنیا باید میرکت نیت شوی دنیا و امر معرو

بکند از عمل بوسیله دنیا از دست وی برآید و اگر دنیا نباشد
 نیست خود از عمل زیادت کند که نیست المؤمن خیر من عمله اما
 اول بستن شلو را است حاجی باید که از وقت عهد فوت از زنا
 پاک باشد مرزانی را در مسلمانان خلل باشد عهد فوت از وی
 درست نیاید دوم توابع است حاجی باید که متواضع باشد که
من تواضع روجه الله که تواضع رفیع در جاست **ومن تکبر**
وضعه الله و تکبر وضع در کاست دوم بند شکم است
 احرام انکس که حرام خورد بلا اضطرار قدم از شریعت بود که
 نهاد باشد فوت از وی درست نیاید سیم کرامت است حاجی
 باید که کرم باشد و فرق میان کرم و سخاوت است که همه
 کرم سخی باشد اما همه سخی کرم نباشد زیرا که بخدای تعالی
 را کرم خوانند سخی خوانند کرم است که عطا کند در نظرش
 نیاید اما سخاوت احتمال دارد که در نظرش آید پس آنکه او
 مجازی و طبیعی باشد اما کرم جز حقیقی نبود از نجاست
 خدا را کرم خوانند سخی خوانند سیم بند زبان است
 از غیبت و هتان و از سخن بهود و زبان نکه دارد که انکس
 که غیبت کند و هتان کوی باشد او را در مسلمانان خلل باشد
لقوله عليه السلام الميسلم من سلم المسلمون من لسانه
وبده چهارم عفو و مرحمت است حاجی انکس باشد که اگر همه
 عالم او را بخاند وی عفو کند و بر بخاندن هیچ کس مشغول
 نباشد نه بظاهر و نه بباطن بخدای خوات کند بد که عفو کند

که شرط فوت آنست زیرا که سید علیه السلام اخی بود چند آنک
 اولاً بیشتر نجایند نیک ایشانرا کفتی **اللهم اهد قومی و انعم**
لا تعلمون چهارم بستن سمع و بصر مناجح ناشود بی است سمع را
 ازان شودن نگاه دارد و اخی نادیدنی است بصر را ازان نگاه دارد
 و ننگرد هر آنکس که مطیع این امر نباشد و قدم از راه شریعت بیرون
 نهاده باشد عهد و کد دست نباشد اخی باید که بسمع حاضر
 تدبیر ولایت باشد و ببصر حاضر دیدن منازل مقامات ولایت
 باشد چون بصر مشغول اغیار باشد توفیر و حقوق ولایت از وی
 فوت شود بلکه ولایت از وی فوت شود چون حقوق فوت شود ولایت
 فوت شود که ولایت حقوق است و حقوق ولایت بجم نیست از میت
 است اخی باید که نیستی را مایه سازد تا بهیستی معنی و حقیقت و اصل
 شود جور صورت هستی نماید از روی حقیقت نیست باشد که
 هست صورت و هستی معنی بهم جمع نیاید جور از روی صورت هستی
 نماید از روی معنی نیست باشد و نیستی عالم معنی دلالت بر افلاس
 کند و از مفلس عهد فوت دست نیاید بحکم بستن دست و قدم
 است بدست هیچ کس را نریختن و هیچ کس ضرب نزند که اخی را دست
 نباشد که کسی را نزند و قدری نباشد که بعمد کسی نهادن کس که
 قدم و دستش برین مبتلا بود وی میمان باشد عهد فوت از وی
 دست نباشد ششم هشیاری در مقام وصلت و قربت و
 هدایت است اخی باید که از مستی شراب غرور هشیار باشد که مست
 زاید العقل باشد در حالت اذالت عقد تصرف عهد و پیمان و عهد و قوت

از وی درست نیاید شستم باید که در کی حرص و املد بر خود
 بندد و بر در مرگ مجاور بنشیند و پیش از آن که بمیرد اندیش
 بمیرد تا چون وقت مردن باشد نمیرد که اولیاء خدا را مرگ
 نباشد و خوف از مرگ نباشد **کَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى الْآنَ أُولِيَاءُ**
اللَّهِ لَخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ و سید علیه السلام می فرماید
 اولیاء الله لایموتون بلکه بقلون من در اری دار چون حرص و املد
 باشد از سکر ات جان کندن غافل باشد چون بدر مرگ رسد
 غایب باشد سکره سکر ات جان کندن بروی غالب باشد
 ولایت ایمان را از غارت شیطان بیم بود عهد و لایق و فوت
 از وی درست نیاید اخی باید که امین باشد امانت به صاحب حق
 چنان رساند که در امانت حیانت نرفته باشد چون در بیعت را
 دزد برده باشد جمله حسد در حیرت و ندامت در ندامت
 باشد **قَالَ الشَّيْخُ أَبُو خَلِيدٍ الْمُرْتَدِي** رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ
 الْفِتْوَى عَصْرٌ مِنْ أَعْصَانِ النَّبُوَّةِ وَالطَّرِيقَةُ كَعَلَةِ النَّبُوَّةِ حَيْ
 كُوَيْدٌ كَمَا فَتَوْتُ شَاخِي مِنْ نَبُوْتٍ اِسْتِطْرَافِيَّةٍ جَمَلُهُ نَبُوْتٌ اِسْتِطْرَافِيَّةٌ
 حِينَ خَلِدِ اللَّهُ اِنْ حَضَرَ عَزْرَتْ خَلَعَتْ نَبُوْتٍ يَافَتْ كَمَا وَ اَخَذَ اَللَّهُ
 اِبْرَهِيْمَ خَلِيْلًا «حَقِيْقَةُ خَلْتِ مَشَاخِ وَعِلْمًا سَخْنِ كَفْتَهُ اَسْتِ
 بَعْضِي كَفْتَهُ اَنْدَكَ فَوْتٍ اَقْبَابِ اَسْتِ وَ خَلْتِ نُوْرًا قَابِ اَسْتِ
 وَ بَعْضِي كَفْتَهُ اَنْدَخَلْتِ اَزْ فَوْتٍ حَوَاسْتِ كَمَا بَارِي تَعَالَى دَاكِ لَطِيْفِ
 خَلِدِ اَللَّهُ عَلَيْهِ اِلْاَمٌ يَنْوُرُ فَوْتٍ مَنُوْرٌ كَرْدِ اِنْدَا نَكْرَاحِ خَلْتِ
 بَرَسْرَشِ نَهَادِ كَمَا وَ اَخَذَ اَللَّهُ اِبْرَهِيْمَ خَلِيْلًا اَهْلًا فَوْتٍ رَا

و کرا همراهه کس دست دارذ باری تعالی خلیل الله و از ان سبب
 خلیل خواندود دست گفت که صاحب قوت و صاحب مروت بود
 اما گفته اند که مروت شاخی از قوت است همچنانکه قوت
 شاخی از طریقتست خلیل الله چون از حضرت عزت تاج خلت
 یافت و قوتش طریقی صورت یابد کرم بکس ترا نیند جانند
 تا بفع صوران ماید برقرار باشد از جمله مکر و مده از نصار
 و یهود و مع هیچ کس نباشد که سر بر خلیل الله ندر اداخی باید
 که هر قوم که بوی رسد نورا قباب قوتش تابان باشد عجب
 حالتست نبوت یا بعضی اقرار کنند و بعضی انکار الا قوت را
 هیچ کس انکار نکرده است پس قوت از خلیل الله با اسماعیل
 میراث ماند بعضی از محققان گفته اند که قوت اسماعیل قوی تر
 از قوت خلیل الله بود زیرا که خلیل الله بقوت قوت فرزند را
 فدا کرد اما اسماعیل بقوت قوت جان را در باخت و محبت جان
 قوی تر و محبت فرزند باشد کما قال الله تعالی **اللی الی الی المنام**
اللی کذبک و انظر ما ذنری قال یا ابت افعل ما تؤمر ستجد فی
ان شالله من الصابرين همچنین قوت اسماعیل صلیب یا صلاب
 انبیا تا اولیا بحیب الله علیه السلام از نسل اسماعیل بود او را رسید
 میراث ماند زیرا که خواجه علیه السلام از نسل اسماعیل بود کمال
 قوت تا بعهد سید علیه السلام پوشیده بود اطهار کمالیت
 قوت از خواجه علیه السلام بود که خلاصه قوت از حضرت
 ربوبیت آمد بدو ایشانه نزل کرد یا بالشیانہ انبیا یا با

اسیانه اولیا بدین دو اسیانه نزول کرد غرض ازین سخن آنست که
 فتوت از شیب با با خلیل ازین دو مرتبه خالی نبود و از خلیل الله
 تا بحیب الله هم ازین دو مرتبه خالی نبود جایز نیست که فتوت عاری
 عزت را بران جایگاه نهاد که ازین دو مرتبه خالی بود از هر جای که
 فتوت سر بر اردان جایگاه یا دعوت خانه ولایت نبوت بود یا
 دعوت خانه ولایت اولیا بود از سید علیه السلام بعلی رضی الله عنه
 میراث ماند زیرا که علی از سید سید بود این عم خواجه بود چنین فرمود
 تو از من بمنزلت هارون من موسی **الآنه لای بعدی ای علی**
 تو از من هم چنین که هارون از من موسی بود الا آنست که نبوت بر من
 حتم است چنین گفته اند که اگر بعد از سید جایز بودی که
 پیغام بر بودی علی بودی زیرا که این عم خواجه بود از سید خلیل الله
 بود همچنان که نبوت از سید خلیل الله بیرون بود فتوت بیرون
 نباشد اگر چه نبوت بعد از سید زیرا که خاتم النبیین است
 فتوت میراث بعد از آنکه علی از اولیاء کبار بود و اقطاب فتوت ازین
 دو برج بر آید یا از برج نبوت یا از برج ولایت و علی الرجحان
 نبود اما وی بود او اولیاء کبار از عهد سید علیه السلام تا نوح
 صور هیچ کس نبوت علی بود و نباشد و در نقل چنین آورده اند
 که سه روز در خانه امیرالمومنین علی رضی الله عنه اوطار نکردند
 که هیچ نبود و بر او بی ذکر هفت روز بعد از هفت روز سه
 قرص از عالم غیب باری عز اسمه بفرستاد علی رضی الله عنه یکی
 بجز از یکی بجز از یکی بدو نیم کرده نمی بغاطه داد و یکی

خواست که بخورد در حال درویشی بردار آمد علی بخش خود بدرویش ^{۱۹۰} ۱۹
 داد فاطمه نیز موافقت کرد حسین و حسین نیز موافقت کردند
 که از اولاد خاندان فوت بودند و فوت بزرگان خاندان میراث مانده
 بود طریقت و فوت هر دو از خاندان فوت بعلی مانده که خواجه شهید
 ستان علم و علم و طریقت و شریعت و فوت و کرامت و سخاوت و مردت
 بود و علی در آن شهر ستان بود که **انامدینه العلیم و علی باهیا**
 هر که در شهر ستان علم و علی و طریقت و فوت قدم نهاد گذر بعلی کرد
 اول مقام خدمت علی یافت **نصفه** در آن شهر ستان قدم نهاد در
 طریقت شیخ سده است اما در فوت صاحب یکی است در طریقت خرقه
 تبرک است خرقه حقوق است اما در فوت نیز عهد و استیلا سیف
 دوم قوی سیف به ثابت حقوق است قوی به ثابت تبرک است اگر
 تربیت سیف به صاحب دیگر عهد گذار صاحب دوم معزول باشد
 که در فوت نکند در ولایت که برادر در ملک آن برادر دیگر
 تصرف کند و خیانت کند و خون گوزان ولایت معزول باشد دیگر
 و برادر برسد تربیه گرفتن زیرا که از ولایت فوت معزول باشد که
 مقضاً فوت نیست در ملک دیگری تصرف کردن و تربیه راستا
 بدار صاحب بر کردیدن الامک صاحب را که از ولایت صاحبی
 معزول بیند و در آن تصرف مشایخ خلاف کرده اند و صاحب را
 نشاید فرزند برادر را تربیه گرفتن الامک صاحبش را از درجه
 فوت معزول بیند درین مرتبه نیز هم خلاف کرده اند نظر
 برخانت کار که مشیت است سعادت و خانت کار به سعادت باز

