



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



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

TÜRK KÜLTÜRÜ VE
HACI BEKTAŞ VELÎ ARAŞTIRMA DERGİSİ

TURKISH CULTURE AND
HACI BEKTAS VELİ RESEARCH QUARTERLY

YAZ-HAZİRAN 2025 | SAYI : 114
SUMMER-JUNE | ISSUE: 114



TÜRK KÜLTÜRÜ VE
HACI BEKTAŞ VELİ
ARAŞTIRMA DERGİSİ

Yıl: 32 Yaz-Haziran 2025 Sayı: 114

Yayın Türü:

3 Aylık, Açık Erişimli, Uluslararası

Yayın Dili:

Türkçe, İngilizce, Almanca

ISSN: 1306-8253 **e-ISSN:** 2147-9895

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

**Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli
Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi
Adına Sahibi:**

Dr. Mehmet Naci BOSTANCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Baş Editör:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

sadullah.gulten@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9986-4367>

Editörler:

Dr. Fahri MADEN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

fahri.maden@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8529-9165>

Dr. Gökhan YURTOĞLU

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

yurtoglug@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7143-9665>

Dr. Abdülkadir ÖZTÜRK

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak
Üniversitesi

ozturk.abdulkadir@ayu.edu.kz

<https://orcid.org/0000-0002-3077-458X>

Dr. Halim KILIÇ

Ankara Hacı Bayram Üniversitesi, TÜRKİYE

halim.kilic@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1953-2600>

Dr. Merve KARAKULAK

merveuzun90@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2309-8648>

Yabancı Dil Editörleri:

Dr. Ali Serinkoz

Hacettepe Üniversitesi

aliserinkoz@gmail.com

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

miyaseyavuz@gmail.com

Dr. Zeynep Serap Tekten Aksürmeli

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

zeynep.tekten@hbv.edu.tr

Dr. Hasan Kazım KALKAN

Gazi University, TÜRKİYE

k.kalkan@gazi.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8126-163X>

İbrahim YILDIZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

i.yildiz@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5903-4550>

Sekreteryası:

Damla KAYA

Yönetim Merkezi Adres:

AHBV Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli

Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

Emniyet Mah. Abant 1 Caddesi No: 10 E Blok 10.

Kat Teknikokullar Yenimahalle/ANKARA

Telefon: +90 312 546 05 23

Web: hbvdergisi.hacibayram.edu.tr

dergipark.org.tr/tr/pub/tkhcbva

Elektronik Posta: hacibektas@hbv.edu.tr **Baskı:**

Hazar Reklam Matbaacılık

Kazım Karabekir Cad. Kültür Çarşısı 7/56-57

İskitler Altındağ/ANKARA



TURKIS CULTURE AND
HACI BEKTAŞ VELİ
RESEARCH QUARTERLY

Year: 32 Summer-June 2025 Issue: 114

Publication Type:

Quarterly, Open Access, International

Publication Language:

Turkish, English, German

ISSN: 1306-8253 **e-ISSN:** 2147-9895

**On Behalf of Ankara Hacı Bayram Veli
University Center For Hacı Bektas-i Veli
Studies From The Perspective of Turkish
Culture, Owner:**

Dr. Mehmet Naci BOSTANCI

Rector of Ankara Hacı Bayram Veli University

Managing Editor:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Editor in Chief:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

sadullah.gulten@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9986-4367>

Editors:

Dr. Fahri MADEN

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

fahri.maden@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8529-9165>

Dr. Gökhan YURTOĞLU

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

yurtoglug@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7143-9665>

Dr. Abdülkadir ÖZTÜRK

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak
University

ozturk.abdulkadir@ayu.edu.kz

<https://orcid.org/0000-0002-3077-458X>

Dr. Halim KILIÇ

Ankara Hacı Bayram University, TÜRKİYE

halim.kilic@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1953-2600>

Dr. Merve KARAKULAK

merveuzun90@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2309-8648>

Foreign Language Editors:

Dr. Ali Serinkoz

Hacettepe University, TÜRKİYE

aliserinkoz@gmail.com

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

miyaseyavuz@gmail.com

Dr. Zeynep Serap Tekten Aksürmeli

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

zeynep.tekten@hbv.edu.tr

Dr. Hasan Kazım KALKAN

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

k.kalkan@gazi.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8126-163X> İbrahim

YILDIZ

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

i.yildiz@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5903-4550>

Secretariat:

Damla KAYA

Headquarter:

AHBV Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli

Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

Emniyet Mah. Abant 1 Caddesi No: 10 E Blok 10. Kat

Teknikokullar Yenimahalle/ANKARA/TÜRKİYE

Phone: +90 312 546 05 23

Web: hbvdergisi.hacibayram.edu.tr

dergipark.org.tr/tr/pub/tkhcbva

E-mail: hacibektas@hbv.edu.tr

Printed By:

Hazar Reklam Matbaacılık

Kazım Karabekir Cad. Kültür Çarşısı 7/56-57

İskitler Altındağ/ANKARA

Dr. Abdulmamad İLOLİEV

University of Central Asia, TAJIKISTAN
abdulmamad.iloliev@ucentralasia.org
<https://orcid.org/0000-0002-7593-6503>

Dr. Ahmet T. KARAMUSTAFA

University of Maryland, USA
akaramus@umd.edu
<https://orcid.org/0000-0001-7041-0214>

Dr. Ahmet Yaşar OCAK

TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi
TOBB University of Economics & Technology, TÜRKİYE
aocak@etu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-5239-3019>

Dr. Ali Sinan BİLGİLİ

Atatürk Üniversitesi
Atatürk University, TÜRKİYE
sbilgili@atauni.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3182-3002>

Dr. Ataullah HASANİ

Shahid Beheshti University, IRAN
a-hassani@sbu.ac.ir
<https://orcid.org/0000-0002-2892-2176>

Dr. Cemal KAFADAR

Harvard University, USA
kafadar@fas.harvard.edu
<https://orcid.org/0000-0001-6030-4522>

Dr. Cenk GÜRAY

Hacettepe Üniversitesi
Hacettepe University, TÜRKİYE
cenk.guray@hacettepe.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9410-725X>

Dr. Cenkşu ÜÇER

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University, TÜRKİYE
cenksu.ucer@ybu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9874-2990>

Dr. Erdal KALAYCI

University of Teacher Education of Christian Churches,
AUSTRIA
erdal.kalayci@gmx.at
<https://orcid.org/0000-0002-8695-4328>

Dr. Farhad DAFTARY

The Institute of Ismaili Studies, ENGLAND
fdaftary@iis.ac.uk
<https://orcid.org/0000-0002-2140-3963>

Dr. Fatih USLUER

Ankara Üniversitesi
Ankara University, TÜRKİYE
fusluer@icloud.com
<https://orcid.org/0000-0001-5543-770X>

Dr. Ferenc Péter CSÍRKÉS

Sabancı Üniversitesi
Sabancı University, TÜRKİYE
ferenc.csirkes@sabanciuniv.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9670-3733>

Dr. Frances TRIX

Indiana University Bloomington, USA
ftrix@indiana.edu
<https://orcid.org/0000-0002-9525-1624>

Dr. Gergő Máté KOVÁCS

Budapest University of Technology and
Economics, HUNGARY
kovacs.mate.gergo@epk.bme.hu
<https://orcid.org/0000-0002-8308-7767>

Dr. Heath W. LOWRY

Princeton University, USA
ataturk@princeton.edu
<https://orcid.org/0000-0002-3015-5260>

Dr. Henryk JANKOWSKI

Adam Mickiewicz University, POLAND
henryk.jankowski@amu.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0003-2576-1204>

Dr. Irene MARKOFF

York University, School of Arts, Media, Performance &
Design, CANADA
imarkoff@yorku.ca
<https://orcid.org/0000-0002-5442-4509>

Dr. Iurii AVERİANOV

Institute of Oriental Studies, RUSSIA
avanta_yuriy@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0001-7898-8619>

Dr. İlker Evrim BİNBAŞ

University of Bonn, GERMANY
ebinbas@uni-bonn.de
<https://orcid.org/0000-0003-1200-4335>

Dr. Janina KAROLEWSKI

University of Hamburg, GERMANY
janina.karolewski@uni-hamburg.de
<https://orcid.org/0000-0002-6880-4086>

Dr. Krasimira MUTAFOVA

St. Cyril and St. Methodius Veliko Turnovo University,
BULGARIA
kmutafova@mail.bg
<https://orcid.org/0000-0003-3373-3721>

Dr. Marcello MOLLİCA

University of Messina, ITALY
marcello.mollica@unime.it
<https://orcid.org/0000-0002-1792-7959>

Dr. Markus DRESSLER

University of Leipzig, GERMANY
markus.dressler@uni-leipzig.de
<https://orcid.org/0000-0002-5997-8690>

Dr. Mehmet Baha TANMAN

İstanbul Üniversitesi
Istanbul University, TÜRKİYE
bahatanman@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9821-3666>

Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL

İstanbul Kültür Üniversitesi
Istanbul Kültür University, TÜRKİYE
mfkksal@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1056-9957>

Dr. Memiş Syuleyman MERDAN

Shumen Episkop Konstantin Preslavski University,
BULGARIA
memish_merdan@abv.bg
<https://orcid.org/0000-0002-1236-2477>

Dr. Namiq MUSALI

Kastamonu Üniversitesi
Kastamonu University, TÜRKİYE
nmusali@kastamonu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1291-8380>

Dr. Razia SULTANOVA

University of Cambridge, Cambridge Muslim College,
ENGLAND
razia@raziasultanova.co.uk
<https://orcid.org/0000-0002-7809-1219>

Dr. Robert LANGER

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, GERMANY
robert.langer@ori.uni-heidelberg.de
<https://orcid.org/0000-0002-9761-0889>

Dr. Salih ÇİFT

Bursa Uludağ Üniversitesi
Bursa Uludağ University, TÜRKİYE
sacift@uludag.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3675-4608>

Dr. Abdülkadir YELER

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ahmet GÜNŞEN

Trakya Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ali DUymAZ

Balıkesir Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ali Murat İRAT

Araştırmacı, TÜRKİYE

Dr. Ali Rıza MUKADDEM

Araştırmacı, TÜRKİYE

Dr. Aliye UZUNLAR

Araştırmacı, TÜRKİYE

Dr. Arif KALA

Munzur Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Aynur KOÇAK

Yıldız Teknik Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ayten KAPLAN

Hacettepe Üniversitesi Ankara Devlet Konservatuarı, TÜRKİYE

Dr. Aziz ALTI

Munzur Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Bahriye Güray GÜLYÜZ

Trakya Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Bayram DURBİLMEZ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Bülent KELEŞ

İslam Din Dersi Öğretmeni, GERMANY

Dr. Cahit GELEKÇİ

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Darya ZHIGULSKAYA

Lomonosov Moscow State University, RUSSIA

DİMİTRIS LOUPIS

Institute For Balkan Studies, GREECE

Dr. Dragi GJORGIEV

Institute of National History in Skopje, REPUBLIC OF NORTH MACEDONIA

Dr. Emine Erdoğan ÖZÜNLÜ

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Esra Bilge SAVCI

İstanbul Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Esra Doğan TURAY

Mardin Artuklu Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Fatma Ahsen TURAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Fevzi RENÇBER

Şırnak Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Gülberk BİLECİK

İstanbul Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ

Kırıkkale Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Halit ÇAL

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hamit AKTÜRK

Adıyaman Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hamit ÖNAL

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hamiye DURAN

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Harun YILDIZ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Haşim Şahin

Eskişehir Anadolu Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Haydar EFE

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hege İrene MARKUSSEN

Lund University, SWEDEN

Dr. Hulusi YILMAZ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Huriye EMEN

İstanbul Topkapı Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hüseyin YALTIRIK

Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (TRT), TÜRKİYE

Dr. İbrahim GÜL

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. İbrahim KARACA

Erciyes Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. İlgar BAHARLU

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. İsa Ekber HABİBBEYLİ

Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası, AZERBAIJAN

Dr. Kamil SARITAŞ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Karen RUFFLE

University of Toronto, CANADA

Dr. Mark Lewis SOILEAU

Researcher, USA

Dr. Mavlyuda YUSUPOVA

Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, UZBEKISTAN

Dr. Mehmet AÇA

Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mehmet DÖNMEZ

İnönü Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mehmet ÇERİBAŞ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA

Süleyman Demirel Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Meriç HARMANCI

Yıldız Teknik Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Metin İZETİ

Tetova University, REPUBLIC OF NORTH MACEDONIA

Dr. Metin ÖMER

Köstence "Ovidius" Üniversitesi, ROMANIA

Dr. Metin ÖZARSLAN

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Muhammet ARSLAN

Kafkas Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mustafa ALKAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mustafa BOSTANCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mustafa ARSLAN

Pamukkale Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Muzaffer TAN

Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mürüvet HARMAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Naida ADEMOVİĆ

University of Sarajevo, BOSNIA AND HERZEGOVINA

Dr. Nedim BAKIRCI

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Nüket ESEN

Boğaziçi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Nursel UYANIKER

Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ömür CEYLAN

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Özcan GÜNGÖR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Özer ŞENÖDEYİCİ

Hitit Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Pascahlis ANDROUDIS

Aristotle University, GREECE

Dr. Pervin ERGUN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Peter Kövesci OLAH

Eötvös Loránd University, HUNGARY

Dr. Resul AY

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Romyana MARGARİTOVA

Bulgarian Academy of Science, BULGARIA

Dr. Salahaddin BEKİ

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Seadet ŞİXİYEVA

Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, AZERBAIJAN

Dr. Serkan ÇAKMAK

Atatürk Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Serkan KÖSE

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Seval EROĞLU

İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı, TÜRKİYE

Dr. Sevilay ÇINAR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, TÜRKİYE

Dr. Sıddıka Dilek YALÇIN ÇELİK

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Stefan WILLIAMSON FA

Lund University, SWEDEN

Dr. Sultanmurat ABZHALOV

Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, KAZAKHISTAN

Dr. Şengül ŞENOL

Munzur Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Talgat ZHOLDASSULY

Korkyt Ata Kyzylorda University, KAZAKHISTAN

Dr. Türker EROĞLU

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Uğur UZUNKAYA

Erzurum Teknik Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zekeriya İŞİK

Hitit Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zeynel ÖZLÜ

Gaziantep Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zeynep OKTAY USLU

Boğaziçi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zubaida SHADKAM

Al-Farabi Kazakh National University, KAZAKHISTAN

YURT DIŞI TEMSİLCİLERİ / REPRESENTATIVES ABROAD

AFGANİSTAN/AFGHANISTAN
Mehrabuddin SHARİFİ

ALMANYA/GERMANY
Dr. Özgür SAVAŞÇI

AMERİKA/USA
Eliton Mehmet PASHAJ

ARNAVUTLUK/ALBANIA
Hisen SULEJMANİ

AVUSTURYA/AUSTRIA
Kazım BALABAN

AZERBAYCAN/AZERBAIJAN
Dr. İlham GÜLTEKİN

BELÇİKA/BELGIUM
Abbas ŞAHBAZ

BULGARİSTAN/BULGARIA
Veysel BAYRAM

BOSNA HERSEK/BOSNIA AND HERZEGOVINA
Dr. Çazim HACİMEYLİÇ

CEZAYİR/ALGERIA
Dr. Zaim KHENCHELAOUİ

DAĞİSTAN/DAGHISTAN
Dr. Meherremov Şerafeddin ARİFOVİÇ

FRANSA/FRANCE
Serdar UMUT

HOLLANDA/HOLLAND
Alper KELEKÇİ

IRAK/IRAQ
Seyyid Enver EL-MUSAVİ

İRAN/IRAN
Gheis Ayaz EBADİ

İSVEÇ/SWEDEN
Eraslan ÖRGÜN

İSVİÇRE/SWITZERLAND
Ozan SEVİNÇ

İTALYA/ITALY
Tommaso PARLANTİ

KANADA/CANADA
Dr. Lale JAVANŞİR

KAZAKİSTAN/KAZAKHSTAN
Dr. Zhakhangir NURMATOV

KIRGİZİSTAN/KYRGYZSTAN
Dr. Roza ABDYKULOVA

KIRIM/CRIMEA
Dr. Neriman SEYİTAYAHYA

KKTC/TRNC
Dr. Nuran ÖZE

KOSOVA/KOSOVO
Dr. Ergin JABLEY

KUZEY MAKEDONYA/NORTH MACEDONIA
Abedin TEKESHANOSKİ

LİTVANYA/LITHUANIA
Dr. Galina MİSKİNİENE

MACARİSTAN/HUNGARY
Dr. Eva CSAKİ

MEKSİKA/MEXICO
Lucia Cirianni SALAZAR

MİSİR/EGYPT
Dr. Ahmed AMEEN

ÖZBEKİSTAN/UZBEKISTAN
Dr. Nodirkhon KHASANOV

PAKİSTAN/PAKISTAN
Dr. Hasan Ali KHAN

POLONYA/POLAND
Dr. Cem ERDEM

ROMANYA/ROMANIA
Öner ERMİŞ

RUSYA/RUSSIA
Dr. Pavel BASHARİN

TACİKİSTAN/TAJIKISTAN
Hakim ŞAKURİ

TATARİSTAN/TATARSTAN
Dr. Azat AKHUNOV

TUNUS/TUNISIA
Dr. Fathi JARRAY

TÜRKMENİSTAN/TURKMENISTAN
Dr. Kakajan BAYRAMOV

UKRAYNA/UKRAINE
Dr. Tudora ARNAUT

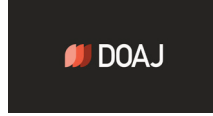
YUNANİSTAN/GREECE
Necmettin KAHYA

DİZİN

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî 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 Bektas Velî 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

MLA



Scopus

SCOPUS

SJR



ULAKBİM TR Dizin

İÇİNDEKİLER

CONTENTS

YETİŞKİN EĞİTİMİNDE FARKLI BİR UYGULAMA: ALEVİ - BEKTAŞİ ERKÂNINDA SANAL CEM

A DIFFERENT APPLICATION IN ADULT EDUCATION: VIRTUAL CEM IN ALEVİ- BEKTASHI TRADITION
MEHMET ŞAHİN - İBRAHİM GÜL 1

SEMBOOLİK ETKİLEŞİMCİLİK BAĞLAMINDA ANADOLU TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE MERCİMEK

LENTILS IN ANATOLIAN TURKISH FOLK CULTURE IN THE CONTEXT OF SYMBOLIC INTERACTIONISM
EMİNE ARSLAN - HAMİYES AYÇA GÜRBÜZ - KORAY GENÇ 21

ARNAVUTLUK MECLİS-İ MÜESSESAT AZASINDAN TÜRK VE BEKTAŞİ MUHİBLERİNDEN S. LUZAT'IN MUSTAFA KEMAL PAŞA HAZRETLERİNE YAZDIĞI MEKTUP

LETTER FROM S. LUZAT, A MEMBER OF THE ALBANIAN ASSEMBLY AND A FRIEND OF TURKS AND BEKTASHI, TO MUSTAFA KEMAL PASHA
SEBİLE YILDIZ AYBAK 41

AHMET YESEVİ MEZARININ ETRAFINDAKİ ESKİ YAPILARLA İLGİLİ GÖRÜŞLER VE YENİ BULGULAR

VIEWS AND NEW FINDS ABOUT THE OLD BUILDINGS AROUND THE TOMB OF AHMET YESEVİ
MUKHTAR KOZHA - SULTANMURAT ABZHALOV - BATYRZHAN TEMİRKHANOV 55

ALEVİLİKTE KUTSAL BİR NESNE OLARAK "PABUÇ"UN ANLAMLARINA YÖNELİK SEMBOOLİK BİR OKUMA

A SYMBOLIC READING OF THE MEANINGS OF THE "PABUÇ" AS A SACRED OBJECT IN ALEVISM
İLKNUYR BAYRAK İŞCANOĞLU 65

RÛM'UN (ANADOLU'NUN) GÖZCÜSÜ KARACA AHMED VE UŞAK KARACAAHMET KÖYÜ

THE WATCHER OF RUM (ANATOLIA), KARACA AHMED AND THE KARACAAHMET VILLAGE OF UŞAK
İZZEDDİN YILDIRIM - SAİM SAVAŞ 77

ALEVİ SÖZLÜ KÜLTÜRÜNDEN DERLENEN DEVELİLİ (EVEREKLİ) SEYRÂNİ'YE AİT YAŞNAMENİN İNCELEMESİ- NOTAYA AKTARIMI

AN EXAMINATION OF THE 'AGE EPIC' OF DEVELİLİ (EVEREKLİ) ASIK SEYRANI, COMPILED FROM THE ALEVİ ORAL CULTURE, AND TRANSFERRING ITS MELODY TO THE MUSICAL NOTE
EMEL ŞİMŞEK - BETÜL GÖRKEM 111

TÜRK KÜLTÜRÜNÜN GELİŞİMİNDE GELENEKSEL ÖZBEK MILLÎ TÖRENLERİNİN YERİ

THE ROLE OF TRADITIONAL UZBEK NATIONAL RITUALS IN THE DEVELOPMENT OF TURKIC CULTURE
ROHİLA RUZMANOVA 133

MODERN ZAZA EDEBİYATINDA ALEVİLİĞİN ETKİSİ

THE INFLUENCE OF ALEVISM ON MODERN ZAZA LITERATURE
İLYAS AKMAN 153

ALEVİ-SUNNİ EVLİLİK GERÇEKLEŞTİREN ÇİFTLERİN EVLİLİK ÖNCESİ VE SONRASI YAŞADIKLARI PROBLEMLER ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA

A QUALITATIVE RESEARCH ON MARRIAGE PRACTICE AMONG ALEVİ- SUNNİ SOCIETIES IN TÜRKİYE
FATMA NUR ŞENGÜL - BURCU TERTEMİZ 175

ÜSLUP TEŞEKKÜLÜNDE MUHİT-MESLEK-MEŞREP: TAŞLICALI YAHYÂ ÖRNEĞİ

THE ROLE OF HOME TOWN-OCCUPATION-GENRE IN THE FORMATION OF STYLE: THE EXAMPLE OF TAŞLICALI YAHYÂ
GÜLÇİN TANRIBUYURDU - TUĞÇE ATICI 205

TOPLUMSAL SORUNLARIN SİNEMATOGRAFİK ANLATIMI: 'TAHTACI FATMA' ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

CINEMATOGRAFIC EXPRESSION OF SOCIAL PROBLEMS: EVALUATIONS ON 'TAHTACI FATMA'
BEDİR EROĞLU - NİYAZİ AYHAN - MEHMET ALBAYRAK 219

ŞİİLİĞİN İÇTİMAİ-SİYASİ KARAKTERİNE DAİR NİKOLAY DMITRİYEVİÇ MİKLUHO-MAKLAY (1915-1975)'İN GÖRÜŞ VE TESPİTLERİ OBSERVATIONS AND FINDINGS ON THE SOCIO-POLITICAL CHARACTER OF SHI'ISM BY NİKOLAY DMITRİYEVİCH MİKLUHO-MAKLAY (1915-1975) ALİ ASKER	235
ÖZBEKİSTAN'IN VİZYONER LİDERİ ŞEVKET MİRZİYOYEV'İN DİL POLİTİKASI UZBEKISTAN'S VISIONARY LEADER SHAHKAT MIRZIOYEV'S LANGUAGE POLICY EMRAH YILMAZ - ZOKİR BAYNAZAROV	253
THE MADHHABIAN TENDENCY OF AHMAD YASSAWI AHMET YESEVİ'NİN MEZHEBİ EĞİLİMİ BAUYRZHAN SAIFUNOV - MUKHIT TOLEGENOV - NURLYBEK ZHANYKULOV	273
TARİHİ BİR GERÇEKLİK: CENGİZ HAN DESTANI VE KAZAK HANLARININ ŞECERESİ A HISTORIC REALITY; GENGHİS KHAN EPIC AND THE GENEALOGY OF THE KAZAKH KHANS MUKHTAR KOZHA - ZULFİYA MUMİNOVA	293
AMASYA'DA BİR ALEVİ-BEKTAŞİ MÜZİĞİ AKTARIMCISI ÖZGÜR AKKIZ ÖZGÜR AKKIZ, AN ALEVİ-BEKTASHI MUSIC COLLECTOR IN AMASYA SERVET YAŞAR - EMRAH KALIN - BURAK GÜLTEKİN	307
AN EPIGRAPHIC EVALUATION ON THE TAMGAS (EMBLEMS) OF KAZAKH TRIBES KAZAK BOYLARI DAMGALARININ EPIGRAFIK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ SHYNARBYEK SYEITKHAN	329
RELIGIOUS CONNECTIONS BETWEEN THE OTTOMAN EMPIRE AND TURKISTAN (DURING THE XIXth AND EARLY XXth CENTURIES): ISTANBUL AS A PILGRIMAGE ROAD OSMANLI DEVLETİ İLE TÜRKİSTAN ARASINDAKİ DİNİ BAĞLANTILAR (XIX. YÜZYILIN SONU VE XX. YÜZYILIN BAŞI): HAC YOLU OLARAK İSTANBUL AKMARAL OSPANOVA - BAGLAN SHORAYEV	351
AZERBAIJAN'IN KÜLTÜR TAŞIYICISI: İSMAILİYYE SARAYI VE AĞA MUSA NAGİYEV THE CULTURAL CARRIER OF AZERBAIJAN: ISMAILI PALACE AND AGA MUSA NAGİYEV ZEYNEP AKARSLAN	367
İLENMENİN ETNOGRAFİSİ: GAZİANTEP'TE BEDDUA KÜLTÜRÜ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA ETNOGRAPHY OF CURSING: A RESEARCH ON THE CURSE CULTURE IN GAZİANTEP SEDA DİLEK GÖĞÜŞ - MEHMET TOPLU	381
HÜSNİ VE HZ. ALİ'NİN AHİDNÂMESİNİN SULTAN ABDÜLAZİZ İÇİN YAPILAN BİR TERCÜMESİ HÜSNİ AND A TRANSLATION OF THE AHD-NÂMA OF HAZRAT 'ALİ FOR SULTAN 'ABD AL-'AZİZ MEHMET YUNUS YAZICI	401
TÜRK KÜLTÜRÜNDE TILSIMLI HAZİNE EFSANELERİ LEGENDS OF TALISMANIC TREASURES IN TURKISH CULTURE ESER KARA	433
AKHİT ÜLİMJOĞLU'NUN ESERLERİ VE EDEBİ FOLKLORİSTİK ENTEGRASYON AKHİT ÜLİMJOĞLU'S WORKS AND LITERARY FOLKLORISTIC INTEGRATION DAULETKEREY KAPULY - GULNAZ SAGYNADİN - KARLYGASH KHAVAY	455
GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE ANADOLU'DA "GEÇİŞ/SINIR GEÇME RİTÜELLERİ" NDE KAPI VE EŞİK FROM PAST TO PRESENT IN ANATOLIA GATE AND THRESHOLD IN "CROSSING/BORDER CROSSING RITUALS" SEMA AYAZ - MURAT AYDIN	467
THE CREATIVE INFLUENCE OF ZAKHIRUDDIN MUHAMMAD BABUR SHAH'S MENTORS IN POETIC STYLE ZAHİREDDİN MUHAMMED BÂBÜR ŞAH'IN ŞİİR TARZINDAKİ MENTORLARININ YARATICI ETKİSİ DİLOROM SALOHİY	479
RELIGIOUS ATTITUDES OF CHACH OASIS NOMADS DURING THE PERIOD TURKIC KHAGANATE TÜRK KAĞANLIĞI DÖNEMİNDE ÇAÇ VAHASI KONARGÖÇERLERİNİN DİNİ TUTUMU TUBA TOMBULOĞLU - RAHMANALİ MURADALİYEV	497
HACI BEKTAŞ VELİ'NİN ÖZDEYİŞLERİNİN SÖYLEMSEL ÖZELLİKLERİ DISCURSIVE FEATURES OF HACI BEKTAŞ VELİ'S APHORISM MELTEM SARGIN	505

Değerli Bilim İnsanları, Kıymetli Okurlarımız,

Otuz yılı aşkın süredir kesintisiz bir şekilde yayın hayatına devam eden ve ilk sayısından itibaren alanında saygın ve öncü bir konuma gelen Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114. sayısı ile siz değerli okurlarımızla buluşmaktadır. Dergimize gösterilen yoğun ilgiden büyük bir memnuniyet duyuyor, yazar, hakem ve okuyucu olarak bizlere destek veren tüm akademisyenlere ve araştırmacılara şükranlarımızı sunuyoruz. Sizlerin katkılarıyla, dergimizin ulusal ve uluslararası platformlardaki akademik saygınlığını daha üst seviyelere taşımak için çalışmalarımızı titizlikle sürdürmekteyiz. Dergimiz halihazırda 'Scopus Index' tarafından taranmaktadır. Nihai olarak dergimizin Web of Science indekslerinde taranması için 2025 yılında başvuru süreci başlatılmıştır. Bu süreçte, sizlerden gelecek her türlü katkı ve eleştiriye açık olduğumuzu belirtmek isteriz.

Dergimizin bu sayısında 28 araştırma makalesi yer almaktadır. Alevilik, Bektaşilik, Türk kültürü alanına katkı sağlayacak tarih, edebiyat, sanat tarihi, halk bilimi ve sosyoloji disiplinlerindeki çalışmaların yanı sıra, Türk kültürü ve edebiyatının farklı yönlerini ele alan Türkiye ve Türk Dünyası'ndan makaleleri de ilginize sunmaktan mutluluk duyuyoruz.

Sayımızda; Mehmet Şahin-İbrahim Gül, Yetişkin Eğitiminde Farklı Bir Uygulama: Alevi- Bektaşî Erkânında Sanal Cem; Emine Arslan- Hamiyes Ayça Gürbüz-Koray Genç, Sembolik Etkileşimcilik Bağlamında Anadolu Türk Halk Kültüründe Mercimek; Sebile Yıldız Aybak, "Arnavutluk Meclis-i Müessesat Azasından Türk ve Bektaşî Muhiblerinden S. Luzat'ın Mustafa Kemal Paşa Hazretlerine Yazdığı Mektup; Mukhtar Kozha- Sultanmurat Abzhlov - Batyrzhan Temirkhanov, Ahmet Yesevi Mezarının Etrafındaki Eski Yapılarla İlgili Görüşler ve Yeni Bulgular; İlknur Bayrak İşcanoğlu, Alevilikte Kutsal Bir Nesne Olarak "Pabuç"un Anlamlarına Yönelik Sembolik Bir Okuma; İzzeddin Yıldırım- Saim Savaş, Rûm'un (Anadolu'nun) Gözcüsü Karaca Ahmed ve Uşak Karacaahmet Köyü; Emel Şimşek- Betül Gökem, Alevî Sözlü Kültüründen Derlenen Develili (Everekli) Seyrânî'ye Ait Yaşanenin İncelemesi- Notaya Aktarım; Rohila Ruzmanova, Türk Kültürünün Gelişiminde Geleneksel Özbek Millî Törenlerinin Yeri; İlyas Akman, Modern Zaza Edebiyatında Aleviliğin Etkisi; Fatma Nur Şengül- Burcu Tertemiz, Alevî-Sünnî Evlilik Gerçekleştiren Çiftlerin Evlilik Öncesi ve Sonrası Yaşadıkları Problemler Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma; Gülçin Tanrıbuyurdu- Tuğçe Atıcı, Üslup Teşekkülünde Muhit-Meslek-Mesrep: Taşlıcalı Yahyâ Örneği; Bedir Eroğlu- Niyazi Ayhan- Mehmet Albayrak, Toplumsal Sorunların Sinematografik Anlatımı: 'Tahtacı Fatma' Üzerine Değerlendirmeler; Ali Asker, Şiiliğin İçtimai-Siyasi Karakterine Dair Nikolay Dmitriyevich Mikluho-Maklay (1915-1975)'in Görüş ve Tespitler; Emrah Yılmaz- Zokir Baynazarov, Özbekistan'ın Vizyoner Lideri Şevket Mirziyoyev'in Dil Politikası; Bauyrzhan Saifunov- Mukhit Tolegenov- Nurlybek Zhanykulov, The Madhhabian Tendency Of Ahmad Yassawi; Mukhtar Kozha- Zulfıya Muminova, Tarihi Bir Gerçeklik: Cengiz Han Destanı ve Kazak Hanlarının Şeceresi; Servet Yaşar- Emrah Kalın- Burak Gültekin, Amasya'da Bir Alevi-Bektaşî Müziği Aktarımcısı Özgür Akkız; Shynarbyek Seyitkhan, An Epigraphic Perspective On The Tamgas (Emblems) of Kazakh Tribes; Akmaral Ospanova- Baglan Shorayev, Religious Connections Between The Ottoman Empire and Turkistan (During The XIXth And Early XXth Centuries); İstanbul As A Pilgrimage Road; Zeynep Akarslan, Azerbaycan'ın Kültür Tarihçisi: İsmailiyye Sarayı ve Ağa Musa Nagiyev; Seda Dilek Göğüş- Mehmet Toplu, İlenmenin Etnografisi: Gaziantep'te Beddua Kültürü Üzerine Bir Araştırma; Mehmet Yunus Yazıcı, Hüsnî ve Hz. Ali'nin Ahidnâmesinin Sultan Abdülaziz İçin Yapılan Bir Tercümesi; Eser Kara, Türk Kültüründe Tılsımlı Hazine Efsaneleri; Dauletkerey Kapuly- Gulnaz Sagynadin- Karlygash Khavay, Akhit Ülimjioğlu'nun Eserleri ve Edebî Folkloristik Entegrasyon; Sema Ayaz- Murat Aydın, Geçmişten Günümüze Anadolu'da "Geçiş/Sınır Geçme Ritüelleri"nde Kapı ve Eşik; Dilorom Salohiy, Zaireddin Muhammed Bâbü'r Şah'ın Şiir Tarzındaki Mentorlarının Yaratıcı Etkisi; Tuba Tombuloğlu- Rahmanali Muradaliyev, Religious Attitudes of Chach Oasis Nomads During The Period Turkic Khaganate; Meltem Sargın, Hacı Bektaş Veli'nin Özdeyişlerinin Söylemsel Özellikleri başlıklı makaleler yer almaktadır.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'ne göstermiş olduğunuz ilgi ve vermiş olduğunuz destek için şükranlarımızı sunar, yeni sayılarda yeniden buluşmayı dileriz.

Dear Esteemed Scholars and Readers,

We are pleased to present the 114th issue of the Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly. This journal has been continuously published for over thirty years and has maintained a distinguished and pioneering role in its field since its inaugural issue. We are deeply gratified by the keen interest shown in our journal and extend our sincere gratitude to all the academics

This issue of our journal includes 28 research articles and researchers who support us as authors, reviewers, and readers. Thanks to your contributions, we are working tirelessly to enhance the academic reputation of our journal on both national and international stages. Our journal is currently indexed in Scopus. As part of our long-term vision, we intend to begin the application process for indexing in Web of Science in 2025. During this process, we welcome all forms of contributions and constructive feedback. In addition to contributing studies in Alevi-Bektashi history, literature, art history, and sociology, we are delighted to present articles that explore various dimensions of Turkish culture and literature.

Mehmet Şahin- İbrahim Gül, A Different Application in Adult Education: Virtual Cem in Alevi- Bektashi Tradition; Emine Arslan- Hamiyes Ayça Gürbüz-Koray Genç, Lentils in Anatolian Turkish Folk Culture in The Context Of Symbolic Interactionism; Sebile Yıldız Aybak, Letter From S. Luzat, A Member Of The Albanian Assembly And A Friend Of Turks And Bektashi, To Mustafa Kemal Pasha; Mukhtar Kozha- Sultanmurat Abzhalov- Batyrzhan Temirkhanov, Views and New Finds About The Old Buildings Around The Tomb of Ahmet Yesevi, İlknur Bayrak İşcanoğlu; A Symbolic Reading Of The Meanings Of The Pabuç As A Sacred Object in Alevism; İzzeddin Yıldırım- Saim Savaş, The Watcher Of Rum (Anatolia), Karaca Ahmed and The Karacaahmet Village of Uşak; Emel Şimşek-Betül Görkem, An Examination Of The 'Age Epic' of Develili (Everekli) Asık Seyrani, Compiled From the Alevi Oral Culture, and Transferring its Melody to the Musical Note; Rohila Ruzmanova, The Role of Traditional Uzbek National Rituals in the Development of Turkic Culture; İlyas Akman, The Influence of Alevism on Modern Zaza Literature; Fatma Nur Şengül-Burcu Tertemiz, A Qualitative Research on Marriage Practice Among Alevi-Sunni Societies in Türkiye; Gülçin Tanrıbuyurdu- Tuğçe Atıcı, The Role of Home Town-Occupation-Genre in the Formation of Style: The Example Of Taşlıcalı Yahyâ; Bedir Eroğlu-Niyazi Ayhan-Mehmet Albayrak, Cinematographic Expression of Social Problems: Evaluations On 'Tahtacı Fatma'; Ali Asker, Observations And Findings on The Socio-Political Character Of Shi'ism By Nikolay Dmitriyevich Mikluho-Maklay (1915-1975); Emrah Yılmaz- Zokir Baynazarov, Uzbekistan's Visionary Leader Shavkat Mirziyoyev's Language Policy; Bauyrzhan Saifunov- Mukhit Tolegenov- Nurlybek Zhanykulov, The Madhhabian Tendency Of Ahmad Yassawi; Mukhtar Kozha- Zulfiya Muminova, A Historic Reality; Genghis Khan Epic And The Genealogy Of The Kazakh Khans; Servet Yaşar- Emrah Kalın- Burak Gültekin, Özgür Akkız, An Alevi-Bektashi Music Transferer in Amasya; An Epigraphic Perspective on The Tamgas (Emblems) Of Kazakh Tribes; Shynarbyek Syeytkhan, Akmaral Ospanova- Baglan Shorayev, Religious Connections Between The Ottoman Empire And Turkistan (During The XIXth And Early XXth Centuries): Istanbul As A Pilgrimage Road; Zeynep Akarslan, The Cultural Carrier Of Azerbaijan: Ismaili Palace and Aga Musa Nagiyev, Seda Dilek Göğüş- Mehmet Toplu, Ethnography Of Cursing: A Research On the Curse Culture in Gaziantep; Mehmet Yunus Yazıcı, Hüsnî And A Translation of the Ahd-Nâma Of Hazrat 'Alî For Sultan 'Abd Al-'Azîz; Eser Kara, Legends of Talismanic Treasures in Turkish Culture; Dauletkeyer Kapuly- Gulnaz Sagynadin- Karlygash Khavay, Akhit Ülimjioğlu's Works and Literary Folkloristic Integration; Sema Ayaz-Murat Aydın, From Past To Present in Anatolia Gate And Threshold in 'Crossing/Border' Crossing Rituals; Dilorom Salohiy, The Creative Influence of Zakhiruddin Muhammad Babur Shah's Mentors in Poetic Style; Rahmanali Muradaliyev, Religious Attitudes of Chach Oasis Nomads During the Period Turkic Khaganate; Meltem Sargin, Discursive Features of Hacı Bektaş Veli's Aphorisms.

Sincerely,
Editorial Team

Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly



MAKALE
ARTICLE

YETİŞKİN EĞİTİMİNDE FARKLI BİR UYGULAMA: ALEVİ – BEKTAŞİ ERKÂNINDA SANAL CEM

A DIFFERENT APPLICATION IN ADULT EDUCATION: VIRTUAL CEM IN ALEVI- BEKTASHI TRADITION

MEHMET ŞAHİN*

Sorumlu Yazar

İBRAHİM GÜL**

Öz

Cem, Alevi-Bektaşî inancını taşıyan kişilerin toplu olarak yaptıkları bir ibadet biçimidir. Kadın-erkek bir arada yapılan ve kendine has karakteri olan bu ibadet biçimi genellikle yüz yüze yapılmaktadır. Bu çalışmanın amacı, salgın hastalıkların olduğu ve insanların bir araya gelmelerinin tehdit oluşturacağı durumlarda, cemlerin ve bazı hizmetlerin çevrimiçi yapıp yapılmayacağını ortaya koymaktır. Araştırma nitel bir çalışma olup kültür analizi deseni ile ele alınmıştır. Bu çalışmada veri toplama aracı olarak araştırmacılar tarafından geliştirilen yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Verilerin analizinde içerik analizi yönteminden yararlanılmıştır. Araştırmadan elde edilen bulgulara göre, Alevi-Bektaşî cemlerinin amacı çoğunlukla ibadet, birlik ve beraberliği sağlamak olarak görülmektedir. Cemlerin sanal ortamda yapılmasına yönelik görüşler arasında yapılır, kısmen yapılır, belli koşullarda yapılır ve yapılamaz olmak üzere dört farklı görüş belirtilmiştir. Cemlerin sanal ortamda yapılmasına yönelik olumsuz görüşler daha fazladır. Cemlerin dışında nikâh kıyma, kurban tekbiri gibi uygulamaların yapılmasına yönelik bulguların da çoğunlukla olumsuz yönde olduğu anlaşılmaktadır. Katılımcılar bu konuda birtakım önerilerde bulunmuşlardır. Bulgulara dayalı olarak cemlerin mümkün olduğunca yüz yüze yapılması, sanal ortamın daha çok bilgilendirme amacıyla kullanılması, salgın hastalıkların olduğu zamanlarda sınırlı olarak bazı hizmetlerin yapılmasının mümkün olabileceği önerilerinde bulunulmuştur.

Anahtar kelimeler. Alevi-Bektaşî, Cem İbadeti, Yetişkin Eğitimi, Sanal Cem, Erkân.

Abstract

Cem is a form of worship practiced collectively by Alevi-Bektashi believers. This form of worship, which is performed by men and women together and has its own character, is usually performed face-to-face. The aim of this study is to find out whether cems and some services can be performed online in cases where there are epidemics and people's gathering together may pose a threat. The research is a qualitative study and is based on a culture analysis design. In this study, a semi-structured interview form developed by the researchers was used as a data collection tool. Content analysis method was used to analyze the data. According to the findings obtained from the research, the purpose of Alevi-Bektashi Cems is mostly seen as worship, unity and solidarity. There are four different opinions about the virtualization of Cems: it can

Araştırma Makalesi / Künye: ŞAHİN, Mehmet, GÜL, İbrahim. "Yetişkin Eğitiminde Farklı Bir Uygulama: Alevi – Bektaşî Erkânında Sanal Cem". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 1-20. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1625195>

* Dr., Bağımsız Araştırmacı, E-mail: mehmetshahin6025@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9925-5625

** Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, E-mail: igul@omu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0501-8221

be done, it can be done partially, it can be done under certain conditions and it cannot be done. There are more negative opinions on the virtualization of Cems. It is also understood that the findings regarding practices such as marriage ceremonies and sacrifice takbir outside of Cems are mostly negative. Participants made some suggestions on this issue. Based on the findings, it was suggested that cems should be held face-to-face as much as possible, that the virtual environment should be used more for informational purposes, and that it may

Key Words. Alevi-Bektashi, Cem Worship, Adult Education, Virtual Cem, Erkân.

1. Giriş

Cem, Alevi-Bektaşî inancında kadın ve erkeklerin birlikte katılarak yaptıkları bir ibadet biçimidir. Alevi-Bektaşî inancına sahip kişilerin yaptığı bu ibadetin temel amacı insanı birçok anlamda olgunlaştırmaktır. Bununla birlikte cem ritüeli Alevi-Bektaşî inancında Hz. Muhammed'in miraca çıktığı gece Kırklar Meclisinde icra edildiğine inanılan cemin bir tekrarı ve yeniden canlandırılması olarak da kabul görmektedir (Akın, 2020, 80-81 Şahin, 2024, 261). Bütün cemlerin ve cemlerde uygulanan on iki hizmetin ana kaynağı olarak Kırklar Meclisinde yapıldığı kabul edilen cem ibadeti görülmektedir. Bugün yürütülen cemler Kırklar Meclisinde yapılan cemin bir prototipidir (Şahin, 2024, 302). Nitekim cemin, katılanlara ruhsal olgunluk kattığı ve bununla birlikte mitik zamanda gerçekleşen kutsal geceyi ve o gecede yapılan ritüelleri yeniden yaşayarak ruhsal olgunlar birlikteliğine dâhil olma imkânı sunduğu ifade edilebilir.

Alevi-Bektaşî toplumu Hz. Muhammed'in miraç sonrası inanları Tanrı'nın sırrı olan hakikate talip olmaya davet ettiğine; hakikate talip olmak isteyenlerin ise Cebrail'in getirdiği vahiyle Hz. Ali'ye yönlendirildiğine inanırlar (Bozkurt, 2020, 29). Bu bağlamda Alevi-Bektaşî toplumu kendilerini bu yolun talipleri olarak kabul ederler. Bu yolun öncelikli düsturu bir pirden el tutmak ve tövbe etmektir. Her Alevi-Bektaşî'nin bağlı olduğu bir ocağının bulunmasından dolayı bir piri ve üstadı vardır. Alevi-Bektaşî inancına göre yola ikrar ile girilir ve kişi bu yolda kendisini olgunlaştırmaya gayret gösterir. Amaç insan-ı kâmil olmaya çalışmak, bu dünyada Hakk'ı görmek ve Hakk'a ulaşmaktır. Hz. Muhammed'in miracı üzerinden anlatılan cem ibadeti ceme katılanların miracına dönüşür. Yani kişi kendi miracını yaşar. Bu nedenle özellikle görgü cemlerinden sonra ceme katılan kişiler birbirlerine "Miracın kabul olsun" şeklinde dilekte bulunurlar (Şahin, 2024, 262). Özellikle cem ibadeti bir bakıma bu temel amaca hizmet eder. Ceme katılan yolun talipleri, pirinin izini takip ederek hakikatin sırlarına ulaşmayı amaçlar ve bu amaç doğrultusunda gayret göstererek yol içinde pişmeye çalışırlar. Cemlerin temel amacı, insanı eğitmek olduğundan dolayı bu çalışmada cemlerin çevrimiçi yapılıp yapılmayacağı ele alınmış ve çalışmanın konusu bu bağlamda belirlenmiştir. Ayrıca salgın hastalıkların veya buna benzer olumsuz durumların yaşanması durumunda cem ibadetinin çevrimiçi yapılıp yapılamaması tartışılmıştır. Bu konuda Alevi-Bektaşî inanç önderleri ve taliplerinin fikirlerine başvurularak bazı sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır.

İnsan, dünyaya bebek olarak gelir, çocukluk ve ergenlik dönemini yetişkinlik çağı takip eder. Bu süre içinde birey ilk eğitimini ailesinden alır. Sonra örgün eğitim kurumlarına devam eder. Türkiye'de zorunlu eğitim on iki yıl olarak belirlenmiş olup bu süre içinde her Türk vatandaşı örgün eğitim kurumlarına devam etmek zorundadır. Ancak çeşitli nedenlerle örgün eğitim kurumuna ya hiç devam etmemiş ya herhangi bir kademesinde bulunmuş ya da ayrılmış kişiler ise yaygın eğitim hizmetlerinden yararlanırlar (MEB, 2006). Günümüzde hayat boyu öğrenme esas olup insanların

sürekli olarak kendilerini geliştirmeleri gerekir. İşte bu bağlamda yaygın eğitim bir bakıma eğitimin sürekliliğine hizmet etmektedir.

Eğitim, insanların birlikte yaşaması, paylaşması, özgür bir yaşam sürmesi ve toplumda eşitliğin sağlanmasında bir araç olarak görülür (PRIA International Academy, 2013, 6). İnsan ömrünün uzamasıyla birlikte yetişkinlerin eğitimi de önem kazanmaktadır. Gelecek nesilleri yetiştirenlerin yetişkinler olduğu dikkate alındığında bunun önemi bir kat daha artmaktadır. Yetişkin eğitimi, yetişkinlere hayatları boyunca içinde yaşadıkları dünyaya ilişkin beceriler kazanmalarına imkân sağlar (Welton, 1998, 87).

Yetişkin eğitiminin farklı amaçları bulunmaktadır. Bunların başında nesnel hakikat gelmektedir. Burada odaklanılan gerçek, geçmişte ahlakın gerçek bir erdem olduğu ve kitlelerin ilahi olana karşı gerçek ve saygıdeğer bir korku içinde yaşadığı çağlarda değer verilen ve el üstünde tutulan büyük evrensel etikdir (Dewey, 2020, 13). Modern seküler insanın kendini bulduğu yer tam da burasıdır. Güvenli hakikatin yokluğunda tüm yaşam boş ve anlamsızdır. Böyle bir dünyada özgürlük bulunamaz, çünkü özgürlük; adalet, sağduyu, duyarlılık ve akıl sağlığı gibi kavramlarla eşdeğerdir. Bu açıklamalar değer konusunu gündeme getirmektedir.

Genel olarak değer, bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçütler, kıymet, yararlı nitelik olarak tanımlanmaktadır (Dilmaç ve Ulusoy, 2014, 15). Değerler insanı iyiye ve güzele sevk eder. Bireyi içinde yaşadığı toplumla bütünleştirir. Değerler eğitimi sayesinde bir toplumu dönüştürmek değiştirmek mümkün olur. Bütün beşeri olayların bir değere dayandığını söylemek mümkündür. Siyasi, dini, ahlaki, bilimsel, sosyal vb. olayların gerçekleşmesi değerlerle yakından ilgilidir (Aydın, 2011, 41). Değerler farklı inançlar içinde farklı şekilde yorumlanmakta ve değerlendirilmektedir. Bir inancın örontüsünü o inanca ait değerler belirlemektedir.

Alevi-Bektaşî İslam anlayışında Allah'ın kendi öz nurundan üfleyerek yarattığı insan, en değerli varlık olarak kabul edilir. Din ve değerler insan merkezli bir kökene bağlı olduğu için insan en yüce varlık olup Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak görülür. Alevi inancına göre kutsal, bütün evrene yayılmış ve en fazla insanda yoğunlaşmıştır. Bir bakıma her insan Allah'tan bir nefes taşır. İnsanın Allah'tan bir nefes taşıması Allah ile insan arasında ontolojik bir bağ oluşturur (Yıldırım, 2018, 175-176). Bu ontolojik bağ ve bu bağa tasavvufî bir bakış açısıyla yaklaşılması nedeniyle Alevi-Bektaşî inancında Allah korkusu yerine Allah sevgisi daha ön plana çıkarılmıştır (Şener, 1996, 40). Alevi etik düşüncede, kemale ermiş bir eğitici önderliğinde, Dört Kapı Kırk Makam anlayışına uygun kurallar belirlenmiştir. Bu kurallar insanın hayatını daha iyi, doğru ve gerçeğe uygun şekilde yaşaması için şekillendirilmiştir (Sümer, 2019, 6). Bu yönüyle Alevi-Bektaşî inancı aklı, evrensel değerleri dikkate alan, ruhsal uyanış ve kâmil bir birey olmak için hakikat kabul edilen manevi değerleri öne çıkaran bir inanç biçimidir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Alevi-Bektaşî inancında Hakk'ı kâmil insanda görme anlayışı hâkimdir. Şah Hatayı bunu şöyle belirtir:

Sen Hakk'ı yabanda arama sakın

Uyduysan kalbine Hak sana yakın

Âdeme hor bakma kendini sakın

Cümlesin âdemde buldum erenler (Erdoğan, 2006, 23).

Alevi inancında, insanın olgunlaşması pir-talip ilişkisi içinde ikrar bağı ile gerçekleşir. Bu ilişki genellikle cem ibadeti içinde belli başlı ritüellerle sağlanır. Ceme girebilmek için kişinin bu yola ikrar vermesi gerekir. Yani bağlı olduğu ocağın

piri ve cem erenlerinin huzurunda söz vermesi gerekir. Pir yani dede, talibe yolun güçlüğünden bahsederek ona iyi düşünmesi için süre verir. Talip eşi ile birlikte cem erenlerinin ve pirin huzurunda söz verdikten sonra yolda ıkrarlı kabul edilir, bu ıkrardan dönülmez. Alevi-Bektaşî inancında insanlar, cinsiyetlerine göre değil, tasavvuf yolunda kat ettikleri aşamaya ve ıkrarlarına gösterdikleri bağlılığa göre değerlendirilirler (Demircioğlu, 2020, 24).

Cem kavramı, Alevi toplumun yapmış olduğu ibadetini karşılamak için kullanılan bir ifadedir. İcra edilen cemin içeriğine göre cem ibadetinin isminin farklılaştığı görülmektedir. Örneğin görgü cemi, cumalık cemi, birlik/Abdal Musa cemi, düşkün kaldırma cemi, musahip cemi gibi farklı adlandırmalar mevcuttur. Bu cemlerin yapıma gayelerinin cemin adlandırılmasını etkilediği bilinmektedir. Cem, Alevi-Bektaşî inancında bir ibadet biçimi olmanın yanında insanı olgunlaştıran eğitim yeri olarak da görülebilir. Ceme her insan giremez. Ceme girmeye engel olan durumlar “Düşkünlük” olarak nitelenir. Eline, diline ve beline sahip olmayan kişiler ceme katılamazlar. Alevi-Bektaşî cemine katılmayı engelleyen bu duruma yol açan davranışlar farklı olmakla birlikte üç kelime ile özetlenebilir. Ceme katılan kişiler özünü dara çekerek bir iç gözlem yaparlar. Herkes kendini başkalarından iyi tanır. Eğer birey başkalarının hak ve hukukuna dair bir suç işlemişse bunu telafi etmeden ceme kabul edilmezler. Bu bağlamda cemlerde kişinin eksikliğini gizlememesi için “Dizinizin altına aldığımız sizin dışarıya verdiğiniz cem gazilerin” şeklinde bir uyarı ifadesinde bulunulur. Cemin eğitim işlevinin yanı sıra, hukuksal, ekonomik, sosyal ve kültürel işlevleri de mevcuttur.

Alevi-Bektaşî inancında insanın ruh ve nefisten oluştuğuna inanılır. İnsanın ruhu daha çok Allah’a nispet edilir. Allah insana kendi ruhundan ruh katmıştır. Nefs ise bizim birtakım isteklerimizle ilişkilidir. Nefsin istekleri kötü yönde de olabilir. Bu bakımdan nefsin eğitilmesi gerekir. Alevi-Bektaşî cemlerinin amaçları arasında nefsin eğitimi de yer almaktadır.

Cem on iki hizmet adı verilen bir dizi ritüelin yerine getirilmesi sürecinden oluşur. Bu sürecin aşamalarına bazen erkân adı verilir. Bu hizmetler bazı sürelerde farklı isimlerle anılsalar da benzerlik gösterirler. Yaman, bunları şöyle sıralamaktadır: Dede, rehber, gözcü, چراغcı (delilci), zakir (sazende), süpürgeci, sakka, sofracı, pervane, haberci (peyik), iznikçi (meydancı), kapıcı (bekçi) (2009, 50).

Alevi - Bektaşî cemleri ve bu cemlerde uygulanan ritüeller hem geleneksel hem de modern hayatta Alevilikte yüz yüze (cemalet) belli kurallar çerçevesinde yapılagelmiştir. 2019 yılının Aralık ayında tüm dünyada meydana gelen Korona Virüs salgını din, aile, eğitim, siyaset, sağlık, ekonomi gibi kurumları derinden etkilemiştir. Salgın gibi küresel kriz anlarında her kurum kendi yapısı ve faaliyet alanı gereği mevcut soruna çeşitli çözüm önerileri bulmaya yönelmiştir (Güngörer, 2020, 395-396). Bu süreçte özellikle ibadethanelerin toplu ibadete kapatılması Aleviler özelinde –tüm Alevi toplumuna genel anlamda yansımada da– ibadetleri yerine getirme hususunda farklı uygulamalar meydana getirmiştir. Bu uygulamaların başında sanal cem/çevrimiçi cem uygulaması gelmektedir. Pandemi döneminde gündeme gelen “sanal cem” kavramının Alevi- Bektaşî inancında kendine yer bulup bulamayacağı ve sana cemin yapıp yapılamayacağı konusunu tartışmaya açmak üzere çalışmanın amacı sanal ortamda cemin ve cem dışında bazı hizmetlerin yapılabilirliği olarak belirlenmiştir.

1.1. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, Alevi-Bektaşî cemlerinin bazı durumlarda sanal ortamda yapılıp yapılmayacağını tartışmaya açmaktır. Bu amaç kapsamında aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

1. Alevi-Bektaşî cemlerinin amacı nedir?
2. Alevi-Bektaşî cemlerinin sanal ortamda yapılmasına ilişkin görüşleriniz nelerdir?
3. Cemlerin sanal ortamda yapılmasının olumlu ve olumsuz yönleri neler olabilir?
4. Cemlerin dışında nikâh erkânı, kurban tekbiri, dardan indirme erkânı, dededen dua alma gibi durumlarda sanal ortamdan (internette) yararlanılabilir mi?
5. Bu konuda önerileriniz nelerdir?

1.2. Araştırmanın Önemi

Türkiye’de literatür incelendiğinde sanal cem ile ilgili çalışmanın olmadığı gözlenmiştir. Günümüze kadar cem ibadeti yüz yüze yapılmıştır. Korona Virüs salgınında, özellikle yurt dışında yaşayan ve cem ibadetine katılamayan kişiler ile çevrimiçi bir ortamda cem ibadeti yapılmıştır. Böyle bir ibadetin veya bazı hizmetlerin sanal ortamda yapılıp yapılmayacağı da tartışmaya açılmıştır. Bu çalışma böyle bir tartışmaya çözüm önerisi getirme bakımından önemli görülmüştür.

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma nitel bir çalışmadır. Nitel araştırma, incelediği probleme ilişkin sorgulayıcı, yorumlayıcı ve problemin doğal ortamındaki biçimini anlama yöntemidir (Baltacı, 2019, 369). Bu araştırma durum çalışması deseni ile araştırılmıştır. Durum çalışması bir olgunun gerçekliği içinde incelenmesi, araştırılması ve tanımlanmasıdır. Neyi çalışılacağını ve çalışma nesnesinin seçimidir (Patton, 2014; Yin, 2013: Akt. Aytaçlı, 2012, 2). Cemlerin sanal ortamda yapılıp yapılmayacağı gerçeğini ortaya çıkarmayı amaçlayan çalışmaya bu model-desen uygun düşmektedir.

2.2. Araştırmanın Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubunu pandemi döneminde Samsun Canlar Derneği öncülüğünde yapılan ve tespit edilen ilk sanal cem örneği olan cem ibadetine katılan veya katılmayıp bu konu üzerinde düşüncelerini ifade eden dede, zakir ve talipler oluşturmaktadır. Özellikle, pandemi döneminde Almanya, İstanbul, Amasya, Samsun, Tokat, Erzincan, Ordu ve yurdun başka illerinden sanal ceme katılan veya bu konu hakkında düşüncelerini belirten kişiler arasından gönüllü olarak araştırmaya katılan katılımcıların görüşlerine başvurulmuştur. Yani araştırma grubu oluşturulurken amaçlı örnekleme tekniği ile katılımcılar belirlenmiş olup katılımcılara ilişkin bilgiler Tablo 1’de verilmiştir:

Adı ve soyadı	Memleketi	Yaşı	Ocağı	Dede-Talip-Zakir
Canatay Gül	Almanya	30	Gülerli	Dede
Erdal Gülsoy	Almanya	54	Gülerli	Dede
Halil İbrahim Kaya	Almanya	58	Kemallı	Dede
İhsan Gül	İstanbul	58	Gülerli	Zakir
Mehmet Buyruk	Almanya	60	Gülerli	Dede
Özcan Gül	Almanya	42	Gülerli	Dede
Salim Gül	Almanya	58	Gülerli	Dede
Ali Arslan	Amasya	47	Keçeci	Talip
Alican Kaya	Tokat	25	Kul Himmet	Talip
Ayfer Soyer	Sivas	40	Sarı İsmail	Talip
Bayram Şahin	Tokat	37	Zayıf Yusuf	Dede
Emrah Doğan	Erzincan	38	Derviş Cemal	Dede
Etem Ugurlu	Erzincan	39	Hıdır Abdal	Zakir
Gündüz Kaya	Tokat	40	Mekânoğlu	Zakir
Mustafa Öcal	Kırıkkale	49	Koçubaba	Talip
Ozan Uluçam	Sivas	35	Hüseyin Abdal	Dede
Ufuk Uzun	Tokat	37	Kesikbaş	Dede
Hasan Uluşan	Ordu	38	Güvenç Abdal	Dede

Araştırmaya katılan kişiler incelendiğinde katılımcıların üçte birinin Almanya'dan ceme katıldığı görülmektedir. Diğer katılımcıların yurdun farklı illerinden ceme katılan kişiler ve bu konuda fikrini beyan eden kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Katılımcıların yaş aralığı 30-60 arasındadır. Araştırmaya katılan kişilerin üçte ikisinin dedelerden, geriye kalan kişilerin talip ve zakirlerden oluştuğu görülmektedir.

2.3. Araştırmanın Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplama aracı olarak araştırmacılar tarafından geliştirilen yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Form hazırlanmadan önce Alevi-Bektaşî cemleriyle ilgili yazılı kaynaklar taranmış ve ilgili literatür taramasından sonra birtakım sorular hazırlanmıştır. Bu sorulara ilişkin iki alan uzmanının görüşlerine başvurulmuştur. Bu uzmanların görüşleri doğrultusunda sorular oluşturulmuş ve çalışmanın pilot uygulaması için bu sorular önce birkaç kişiye sorularak herkesin aynı şeyleri anlayıp anlamadığı kontrol edilmiştir. Buna göre gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra forma son şekli verilerek asıl uygulamaya geçilmiştir. Veri toplama aracında aşağıdaki sorular yer almaktadır: 1) Size göre Alevi-Bektaşî cemleri neyi amaçlamaktadır? 2) Alevi-Bektaşî cemlerinin sanal ortamda (internetten) yapılması mümkün müdür? Hangi durumda yapılmalıdır? 3) Cemlerin sanal ortamda yapılmasının olumlu ve olumsuz yönleri nelerdir? 4) Cemlerin dışında nikâh erkânı, kurban tekbiri, dardan indirme erkânı, dededen dua alma gibi durumlarda sanal ortamdan yararlanılabilir mi? 4) Bu konuda yapabileceğiniz öneriler nelerdir?

2.4. Verilerin Toplanması

Verilerin toplanmasına etik kurul raporu alınarak başlanmış olup araştırmacılar bazı kişilerle yüz yüze bazılarıyla ise çevrimiçi yolla bilgileri toplamıştır. Kişilerle yapılan görüşmeler ses kayıt cihazı ile kaydedilmiş ve bunlar çözümlenerek yazıya geçirilmiştir. Verilerin toplanmasında gönüllülük esasına uyulmuştur.

2.5. Verilerin Analizi

Verilerin analizine geçilmeden önce araştırmaya katılan kişilere birer kod verilerek dedeler (D1, D2, D3...); talipler (T1, T2, T3...) ve zakirler (Z1, Z2, Z3...) şeklinde kodlanmıştır. Verilerin analizinde içerik analizinden yararlanılmıştır. İçerik analizi, bir mesajın içindeki verilerden yinelenebilir ve değerli çıkarımlar yapan araştırma tekniğidir (Aziz, 2015). Bu bağlamda kodlardan kategoriler ve bunlardan da temalar oluşturulmuştur. Bunlar her tablonun altında yorumlanarak belli bulgular elde edilmeye çalışılmıştır.

2.6. Verilerin Geçerliği ve Güvenirliği

Nitel çalışmalarda geçerlik ve güvenilirlik yerine inanırılık, sonuçların doğruluğu ve araştırmacının yetkinliğinden bahsetmek daha doğru olur (Krefting, 1991; Merriam, 2013). İnanırlılığını artırmak için uzun süreli etkileşim kurularak araştırmacılar sanal cemin bütün aşamalarına katılmış ve bazı video kayıtları izlenmiştir. Görüşmecilerle güvene dayalı dostça bir ilişki içinde mülakat yapılmıştır. Katılımcılara çalışma bulgularının düşüncelerini yansıtmaya yansıtmadığına ilişkin katılımcı teyidi yapılmıştır. Üçgenleme yöntemiyle başka çalışmalarda elde edilen bulgularla bu çalışmanın bulguları karşılaştırılmıştır. Denetleme yoluyla ulaşılan düşünce süreci ve kanıtları mümkün olduğunca gösterilerek benzer araştırmaların tekrarı durumunda benzer sonuçlara ulaşıp ulaşılmayacağı somut olarak ortaya konmaya çalışılmıştır. Çalışmanın geçerli ve güvenilir olduğu her aşamada ortaya konmaya çalışılarak önyargılar tanımlanmış, deşifrelerin doğruluk kontrolü yapılarak veri toplama ve analiz aşamalarında bireylerin kendi görüşleri onaylatılmıştır.

3. Bulgular

Araştırmanın bulgular kısmında katılımcılardan toplanan veriler önce tablolara aktarılmış ve bunların altına gerekli açıklamalar yapılmıştır.

3.1. Alevi-Bektaşî Cemlerinin Amacı Teması

Alevi-Bektaşî cemlerinin amacı temasına ilişkin katılımcı görüşleri Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2. Alevi-Bektaşî Cemlerinin Amacı

Alt tema	Kodlar	Katılımcılar
İnançsal boyut	İbadet	D1, D2, D6, T3, T4
	Değişlerden bilgi almak	D1, D2
	12 İnamların hizmetini yürütmek	D2, D3
	Kırgınlıkları ve dargınlıkları gidermek	D6, T2
	İnsanları kötülükten arındırmak	D4, D7, T3, T4, Z3
	Eline, beline, diline sahip olma	D8, Z3
	Gelecek kuşaklara inancı aktarmak	D5, D6, T2
	Hakk’a ulaşmak	D12, T4

Toplumsal boyut	Davranışları düzene koyma	D7
	İnsanları sevmeyi yaşam haline getirme	D7
	Olgun insan yetiştirme	D8, D11, D12, Z2
	Dostluk ve kardeşlik	D3
	Ahlak ve adaleti anlatmak	D4, D10
	Birlik ve beraberlik	D1, D3, D6, D10, D12, T1, T2
	Alevi-Bektaşî kültürüne göre yaşamak	D5

Alevi-Bektaşî cemlerinin amacı teması ile ilgili kodlar çıkarılmış ve bunlar iki kategoride toplanmıştır. Bunlar inançsal ve toplumsal boyuttur. İnançsal boyutla ilgili kodlar ele alındığında, cemin amacıyla ibadet ve insanları kötülükten arındırma görüşleri öne çıkmaktadır. Bu düşünceleri inancı gelecek kuşaklara aktarma görüşü izlemektedir. Toplumsal boyutla ilgili olarak cem ibadetinin amacıyla birlik ve beraberliği sağlamak, olgun insan yetiştirme görüşleri öne çıkmaktadır. Bunu ahlak ve adaleti sağlama görüşü izlemektedir. Bu konuda bazı katılıcı görüşleri aşağıya çıkarılmıştır:

Örf ve âdetimize göre Peygamber efendimizin yolunda olan On İki İmamların izini sürdüğümüz, kırklar cemidir. Cem birlik ve beraberliğin, dostluğun, kardeşliğin bir simgesidir (D3).

Cemler eline, beline, diline sahip olmayı, Peygamber’in deyişiyle çevresinde kendisinden emin olunan olgun insan yani insan-ı kâmil yetiştirmeyi amaçlar (D8).

Alevi-Bektaşî inancında cemlerin birçok amacı vardır. Bunlardan biri, topluma Aleviliğin temel değerlerinin ve öğretilerinin paylaşıldığı bir eğitim süreci sunmaktır. Diğer bir amaç ise canlar arasında dayanışmayı ve birlikteliği sağlamaktır. Her hafta rızalık alınması ve toplumun bu rızalığa uygun şekilde hareket etmesi, toplumsal adaletin ve barışın sürdürülmesine önemli bir katkı sağlar (T2).

Cemler, beşer doğan fakat ruhu itibari ile ıkrarlı olan bireyin, ruhu ile bedeninin bir bütünlüğünü sağlayarak “kemalata erişmiş insan” olmasını amaçlamaktadır (Z2).

3.2. Alevi-Bektaşî Cemlerinin Sanal Ortamda Yapılması Teması

Alevi-Bektaşî cemlerinin sanal ortamda yapılması temasına ilişkin katılıcıların görüşleri aşağıda Tablo 3’te verilmiştir.

Tablo 3. Alevi-Bektaşî Cemlerinin Sanal Ortamda Yapılması

Alt tema	Kodlar	Katılımcılar
Yapılabilir	Günümüzde yapılabilir	D3, D4, D5, D6, T1
	Herkes bu cemlere daha kolay katılır	D5
	İnternet varsa yapılabilir	D6
Kısmen yapılabilir	Yüz yüze yapılırsa iyi olur	D1, D2, D3, D4, T1
	Duygulara tercüman olmayabilir	D7
	Cemvlerinin olduğu yerlerde yapılmamalı	T3

Belli koşullarda yapılabilir	Pandemi ve hastalık döneminde	D1, D2, D4, D5, D12, T2, T4, Z1
	İnsanların uzak olduğu durumda	D1, D2, D3, D4, D5
	Dedelerin ulaşamadığı zamanlarda	D6, Z1
	Öğretici amaçlı	D8, D10
	Teoride iyi ama uygulamada yetersiz	D7
	Bilgi aktarımında olabilir	D7, Z3
Yapılamaz	Cemin gizliliğini korumak daha zor olur	T2
	Rızalık almak kritik bir öneme sahip	T2
	İbadet ruha tesir etmez	Z2
	Sanal ortamda yapılmasına karşıyım	D8, D9, D10, D12, Z3
	Dijital çekim bile yapılmaması gerekir	Z3

Alevi-Bektaşî cemlerinin sanal ortamda yapılmasına yönelik görüşler incelendiğinde, bunlar üç alt temada toplanmaktadır. Katılımcılar çoğunlukla yüz yüze yapılması gerektiğini ancak belli koşullarda yapılabileceğini belirtmişlerdir. Bu koşulları “insanların uzak olduğu”, “pandemi ve hastalık”, “öğreti amaçlı” koşullar olarak ifade etmişlerdir. Kısmen yapılabilir alt temasında ise katılımcıların “yüz yüze yapılırsa iyi olur” ve “duygulara tercüman olmayabilir”, “cem evlerinin olduğu yerlerde yapılmamalı” görüşleri yer almaktadır. Yapılabilir alt temasında ise katılımcılar “günümüzde yapılabilir” görüşüne çoğunlukla katılmaktadırlar. Bu katılımcıların daha çok Almanya’da ikamet ettikleri tespit edilmiştir. Aynı kişiler “uzak olduğu durumlarda yapılabilir” görüşünde de yer almaktadırlar. Yapılamaz alt temasında ise araştırmaya katılanlar “sanal ortamda yapılmasına karşıyım” görüşüne çoğunlukla katılmaktalar, bazıları cemin gizliliğinin kalmayacağını, rızalığın önemli olduğunu, ibadetin ruha tesir etmeyeceğini, dijital çekim bile yapılmaması gerektiğini belirtmişlerdir. Kısaca cemlerin yüz yüze yapılması gerektiği ancak istisnai durumlarda sanal ortamda yapılması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu konuda bazı katılımcı görüşleri aşağıya çıkarılmıştır:

Yüz yüze yapılırsa daha iyi olur. Pandemi ve hastalıkların yaygın olduğu zamanlarda yapılabilir. İnsanların birbirinin yan yana gelemediği, uzak oldukları durumlarda yapılabilir (D1).

Yapılabilir. Mesafelerin uzak olduğu durumlarda yapılır. İnsanların farklı yerlerde yaşaması durumunda yapılabilir. Hayat şartlarından yani hastalık ve çalışma koşullarından dolayı. Herkes bu şekilde cemlere erişim sağlayabilir (D5).

Sanal ortamda cem istenirse yapılabilir elbet. Kimse de niye yapıyorsun diyemez ama yüz yüze yapmakla aynı etkiyi yaratması mümkün değildir (T1).

Mümkündür. Yan yana gelemediğimiz ve uzakta olduğumuz durumlarda yapılır. Pandemi dönemlerinde yani insanların yan yana gelemediği durumlarda yapılabilir (Z1).

3.3. Cemlerin Sanal Ortamda Yapılmasının Olumlu ve Olumsuz Yönleri Teması

Cemlerin sanal yani internet ortamında yapılmasının olumlu ve olumsuz yönlerine ilişkin katılımcı görüşleri Tablo 4'te yer almaktadır.

Tablo 4. Cemlerin Sanal Ortamda Yapılmasının Olumlu ve Olumsuz Yönleri

Alt tema	Kodlar	Katılımcılar
Olumlu yanları	Herkes birbirini görüyor	D1, Z1, Z2, Z3
	Uzaktakiler katılabiliyor	D1, D3 D6, T1, T2, Z2
	Cemler kayıt altına alınıyor	D1
	Kişi istediği zaman ceme katılır	D2, D4, T2
	Oturma şekli önemli olmaz	D2
	İnanç hakkında insanlara bilgi verilir	D4, T2, Z1, Z3
	Kişi inancını, kültürünü unutmaz	D5, T4
	Olumsuz yanı yok	D6
	Çok kişiye ulaşılabilir	D8
	Toplumsal rızalığa az da olsa katkısı olur	T1
Olumsuz yanları	Zaman bulamama	D1
	İnternet bağlantısının olmaması	D1, D2, D4, D5, D6, D7
	Sazların sesinin net duyulmaması	D1, Z1
	İki kişi aynı anda konuşunca aksama olması	D1
	Ceme katılanların mikrofonlarını açık unutması	D1
	Tanıdık olmayan kişiler katılabilir	D2, D3, D4
	Bazen insanlar şaşırabilir	D2
	Zamanlama hatası olabilir	D2
	Hizmetlerin dağınık olması	D2, T4
	Gösteriş şeklinde olmamalı	D3
	Yanlış bilgi verilebilir	D4, Z2
	Kişinin dede olup olmadığı belli olmaz	D4, D8
	Yüz yüze gibi olmaz	D5, D7
	Herkes dikkatini vermeyebilir, motivasyon kaybı	D5, T2, T4
	Edep-erkân sorunu	D7, D8, D10
	Kullanılan materyaller uygulamadan kalkar	D7
	Çözölmelere yol açar	D7, D10
	Görgü cemlerinde olmaz	D8
	Amacından uzaklaşır	D8, T1, T3
	İnancı ve toplumu olumsuz etkiler	D10, T1
	Olumlu yönü yok	D11
	Cemlerin içini boşaltmış oluruz	D11, D12
	Dede pençe veya tarık-ı evliya çalamaz	D12

Cemlerin sanal ortamda yapılmasının olumlu ve olumsuz yanlarına ilişkin katılımcı kişilerin görüşleri incelendiğinde, olumlu yönlerinin daha az olumsuz yönlerinin daha çok olduğu dikkat çekmektedir. Katılımcılar olumlu yanlarını “herkes birbirini görür”, “uzaktakiler katılabilir” ve “inanç hakkında bilgi edinme” cümleleri ile dile getirmişlerdir. Bunun yanında, kişinin istediği zaman ceme katılabilmesi, kültürünü

unutmaması, cemin kayıt altına alınması, çok kişiye ulaşabilme, toplumsal rızalığa az da olsa katkı sağlanması gibi görüşleri dile getirilmiştir.

Olumsuz yanlarına ilişkin ise “internet bağlantısı olmaması”, “tanıdık olmayan kişilerin ceme katılması”, “dikkat ve motivasyon eksikliği”, “edep-erkân sorunu”, “amaçtan uzaklaşma”, “toplumu olumsuz etkileme”, “cemlerin içinin boşalması” ve teknik aksaklıklar gibi sorunlar çeşitli cümlelerle ifade edilmiştir. Bundan başka “zaman bulamama, iki kişinin aynı anda konuşması veya mikrofonun açık olması halinde ses kalitesi sorunu oluşması, hizmetlerde zamanlama hatası, şaşırabilme, cemin gösterişe dönüşmesi, hizmetlerin tek yerde yapılamaması, cemde kullanılan materyallerin ortadan kalkması, görgü cemlerinin bu şekilde yapılmaması, dedenin pençe veya tarık-ı evliya çalamaması ve olumlu yanı yok” gibi ifadeler kullanılmıştır. Tek bir cümle ile cemin sanal yapılması ile ilgili bilgi verme amacıyla veya yüz yüze cemin yapılamadığı durumlarda yapılabilir görüşü öne çıkmaktadır. Cemin sanal ortamda yapılmasının ise birçok yönden yola zarar vereceği dile getirilmiştir. Bu konuda bazı katılımcı görüşleri aşağıdadır:

Sanal ortamda olumlu olarak çok kişiye ulaşılsa da samimiyet ve kontrol imkânsızdır. Hele hele görgü cemlerinde mümkün değildir. Ayrıca ocakzade olmayan sahte pirler çok rahat bir şekilde yayın açıp başka ülkelerden denetimsiz şekilde yola uygun olmayan söylemler ile yolu ve cem ibadetini amacından saptırabilirler (D12).

Yapay ve sıradan olur. Cem ibadeti özünden uzaklaşır sanal ortamda. Çünkü el ele, el Hakk’a anlayışını sağlayabilmek için fiziksel olarak bir ortamda bulunmak gerekir. Dede ile talip arasında yolda dar didar olunabilmesi, talibin pençe- yi Al-i abadan geçmesi fiziken bir arada olmayı gerektirir. Bu da onlara birer örnektir. Sakıncaları ise dede gelmeden de olabiliyormuş denilebilir. Toplumda dedenin toplum üzerindeki etkisi azalır (D12).

Herkese ulaşılabilir. Birebir cem evine gelemeyen insanlar kolayca katılabilir. Olumsuz yanını göremiyorum. Yüz yüze yapılırsa daha iyi olur. Ancak insanların gelemediği, uzak olduğu durumlarda yapılabilir. İnternette teknik aksilikler de olabilir (D6).

Doğru bulmuyorum. Cemevlerinde bedenlerle birlikte niyetleri ve kalpleri bir araya getirmek ve oradaki oluşan enerji ile kişinin ruhaniyetine dokunmak meselesinin sanal ortamda olacağını düşünmüyorum. El ele, el Hakk’a olmak ve niyazlaşmak sosyal ortamda başlarsa bu durumun cemevlerinden tamamen kişileri uzaklaştıracağını düşünüyorum. İnsanlar gönülden bir araya geldiğinde orada güzellikler doğar (T3).

Olumlu etkisi yoktur. Olumsuzluğu cem erkânı içinde okunan dualar, yapılan 12 hizmet ve diğer hizmetlere dijital ortamda erişilmez. Bu nedenle ve benzer nedenlerle dijital ortamda cem olmayacağı için, buna cem değil de toplantı diyebiliriz (Z3).

3.4. Cemlerin Dışında Sanal Ortamdan (İnternetten) Yararlanma Teması

Cemlerin dışında nikâh erkânı, kurban tekbiri, dardan indirme erkânı, dededen dua alma gibi durumlarda sanal ortamdan (internetten) yararlanmaya ilişkin katılımcıların görüşleri Tablo 5’te yer almaktadır.

Tablo 5. Cemlerin Dışında Sanal Ortamdan (İnternette) Yararlanma

Alt tema	Kodlar	Katılımcılar
Yapılabilir	Kurban tekbiri olabilir	D2, D10, T1, T3, T4
	Belki dua olabilir	D2, D4, D10, T1, Z1
	Yüz yüze yapılamadığı durumlarda olabilir	D3
	Hiç kimsenin olmadığı durumlarda yapılabilir	D5
	Dardan indirme kısmen yapılabilir	T1
	Nikâh yapılabilir	T1
Yapılmaz	Uzak mesafelerde olabilir	T4
	Bunlar yapılmaması gerekir	D1, D4, D11, D12, T2, Z1, Z2, Z3
	Nikâh kıyılmaması gerekir	D2, D3, D4, D6, D10
	Dar çekmek olmaz	D2, D6, D10
	Duygu anlamında olmaz	D3
	Dar çekme canlı olmalı	D3, D4
	Kurban tekbiri olmaz	D4, D6
	Kolaylıklar fedakârlığı götürür	D7
	Cemlevleri boş kalır	D8
	Bu evler ehli olmayan kişilerin eline geçer	D8

Cemlerin dışında sanal ortamda nikâh erkânı, kurban tekbiri, dardan indirme erkânı, dededen dua alma uygulamasına ilişkin katılımcıların görüşleri incelendiğinde, yapılamaz alt temasına ilişkin görüşlerin ağırlıklı olduğu görülmektedir. Katılımcılar buna ilişkin görüşlerini, “bunlar yapılmaması gerekir”, “nikâh kıyılmaması gerekir”, “dar çekme olmaz”, “kurban tekbiri olmaz” görüşleriyle belirtirken bazıları, kolaylıkların fedakârlığı götüreceğini, cem evlerinin boşalacağını, ehli olmayan kişilerin eline geçeceğini belirtmişlerdir. Yapılır alt temasındaki görüşlere bakıldığında katılımcılar “kurban tekbiri olabilir”, “belki dua olabilir” görüşlerine çoğunlukla katılmaktadırlar. Buna ilaveten yapılamadığı durumlarda, hiç kimsenin olmadığı durumda yapılabilir, dardan indirme ve nikâh yapılabilir, uzak mesafelerde yapılabilir görüşlerini belirtmişlerdir. Kısaca belirtmek gerekirse bu hizmetlerin canlı olarak yani yüz yüze yapılmasının doğru olacağı belirtilmektedir. Bu konuda bazı katılımcı görüşleri aşağıda verilmiştir:

Ben ona katılmıyorum. Nikâhta dedenin bizzat oraya gitmesi lazım. İki ailenin bir araya gelmesi lazım. Yüz yüze olmalı. Kurban da olmaz. Darı da çekilmez. Buralarda yüz yüze rızalık almak gerekir. Alacağı ve vereceğini o anda bilemeyiz. Dede dua edebilir (D4).

Her şey yüz yüze olsa en iyisi budur. Duygu anlamında da böylesi iyidir. Böyle bir durum yapacak bir durum olmadığı durumlarda yapılabilir. Kurbanı canlı görmek başka internette görmek başkadır. Dar çekme işinin de canlı olması lazım. Nikâh da sanal olmaz. Dede ile kişilerin baş başa kalması lazım (D3).

Günümüzde yolu erkânı süren derin bilgi ve birikime sahip mürşit, pir, rehber, dede bulunamayabilir. O nedenle uzak mesafelerde bulunan, çözüm üretemeyen talipler bu yola başvurabiliyorlar. Fakat çaresizlik söz konusu değil ise bu durumların canlı canlı, cemalet cemale olması tercih edilmelidir (T4).

Hayır yapılamaz. Duanın tesiri için göz göze gelinmeli. Nikâh öncesi gençlerle baş başa tekrar konuşulmalı. Kurban konusunda kurban edilecek hayvanın hali gözlemlenmeli. Darda, dardan indirilecek kişinin aile eşrafi gözlemlenmeli. Yani dua kuru bedene tesir etmez. Dua ruha tesir eder, bu sebeple “hâl” önemlidir (Z2).

3.5. Cemlerin Sanal Ortamda Yapılmasına İlişkin Öneriler

Cemlerin sanal ortamda yapılmasıyla ilgili katılımcıların önerilerini şöyle sıralamak mümkündür:

Bu geçiş sürecini olabildiğince yavaşlatmak gerek. Bazı hizmetler yapılırken bu durumu bir konfor olarak değil, zaruri ihtiyaç olarak anlatmak lazım. Ayrıca da hâli, nefesi, ziyareti, geleneğin değerlerini belirtmek gerekir (D 7).

Günümüzde teknolojinin kullanımını destekliyorum fakat bazı ritüeller özüne uygun yapılmalıdır. İnancın içerisindeki ritüeller “yapılsın” diye değil de içten gelerek yapılmalıdır. İnancın temel taşları olan ritüeller özünden uzaklaştırılmamalıdır (D10).

Bence asimilasyonun bu kadar yoğun olduğu son zamanlarda cemevlerimizde birebir dersler verelim, Alevilik inancının alt yapısını uygulamalı ve teorik olarak anlatalım, gösterelim. Belli bir aşamaya geldiğimizde o zaman sanal ortamlarda yapabileceklerimize bakarız (D12).

Sanal ortamda yapılan bir cem fiziksel olarak gerçekleştirilen bir cem kadar etkili olmayacaktır. Ancak muhabbet bölümü için bu çalışmaların devam etmesi katkı sağlayabilir (T 2).

Cem ibadetinin sürdürülmesi için cemalet olmaları gerektiğini düşünüyorum. Fakat çare bulunamadığında sanal ortamda bu yola başvurulabilir. Fakat o durumda teknolojik imkânlar elverirse ve görüntülü bağlantı sağlanırsa biraz daha anlamlı olur diye düşünüyorum. Görüntü sistemi, ses sistemi net olmalı ki ifadeler dualar konuşmalar net anlaşılmalıdır. İbadetin akışında kesintiler olmaması açısından hizmet yürüten insanlar (talipler) birlikte olmalıdır (T4).

On iki hizmetle ilgili eğitimler verilebilir. Örneğin bir gün gözcü anlatılabilir, ikinci gün sakka hizmeti gibi bir sıralama yapılarak, hizmetlerin görev amaçlarının derinliklerine inmek hedeflenebilir (Z2).

Bu tür konuların bir dede veya pir eşliğinde cemevinde ya da normal evlerde hep bir arada yapılması daha doğrudur. Zaten insanlar bir araya gelmiyorlar, sanal ortam da işin içine girince tamamen kopukluk olacaktır (Z3).

Sonuç ve Tartışma

Alevi-Bektaşî cemlerinin sanal (internet) ortamında yapılıp yapılmayacağına ilişkin olarak yapılan bu çalışmada, elde edilen bulgulardan hareketle bazı sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Bunlar aşağıda şöyle özetlenmiştir:

Alevi-Bektaşî cemlerinin amacının ne olduğu sorusuna verilen cevaplar inançsal ve toplumsal boyut olmak üzere iki alt temada toplanmıştır. Cemlerin inançsal boyutuna yönelik görüşlere göre cem bir ibadet biçimi olup insanları kötülükten arındırmaya yönelik eylemleri içerir. Bir diğer yararı inancı gelecek kuşaklara aktarmaktır. Bunlara ilaveten deyişlerden bilgi alma, on iki hizmet yürütme, kırgınlıkları giderme, eline, beline ve diline sahip olma, Hakk’a ulaşma olarak sıralanmaktadır. Toplumsal boyuta ilişkin olarak birlik ve beraberliği sağlamak, olgun insan yetiştirme görüşleri öne çıkmaktadır. Bunlara ilaveten insanları sevmeyi yaşam biçimi haline getirme,

dostluk, kardeşlik, ahlak ve adaleti sağlama, davranışları düzene koyma, Alevi-Bektaşî kültürüne göre yaşama görüşleri dile getirilmektedir. Aslında Alevilik-Bektaşîlik bir yaşam biçimi olarak düşünülmektedir. İnançsal boyutun da toplumsal boyuttan ayrılması düşünülemez.

Alanyazına bakıldığında cemin, Alevi-Bektaşîlerin bir ibadet biçimi olduğunu belirten araştırmalar yer almaktadır. Korkmaz’a, göre, cem Alevi-Bektaşîlerin cemaatle birlikte yaptığı, ibadettir (1994, 74). Alevi toplumunda hayatın bütün katmanları bir şekilde cem ritüeline bağlıdır ve oradan kontrol edilir. Bu aynı zamanla kutsalla iletişim kurma biçimidir. Kutsalla bir iletişim kurma biçimi olarak cemin, ilk olarak Kırklar Meclisinde yerine getirildiğine inanılır. Bu bağlamda cem ibadeti bir Alevi için Kırklar Meclisinin taklidi ve yeniden icrası anlamına gelir. Cem, Alevilerin ibadet şekli olup semah bu ibadetin ayrılmaz bir parçasıdır (Coşkun, 2022, 188). Bu çalışmalar cemin inançsal boyutunu ortaya koymaktadır. Yaman ise cemi “Hak-Muhammed-Ali Divanı” olarak görmektedir (2012, 225). Dönmez ve Çelik’e göre cem ibadetini iç içe geçmiş ve birbirini tamamlayan bir ritüeller sarmalı olarak tanımlamaktadırlar (2018, 19). Cem, Alevi dini hayatının merkezinde yer alan bir ibadettir (Üçer, 2015, 306). Aktarıldığı üzere bu çalışmalar cemin kısmen inançsal yönünü ortaya koymaktadır. Cem, geleneksel Alevi toplumunun başlıca adalet mekanizmasıdır, bir mahkeme gibi işlev görür. Cemde dede birlik ve beraberlikten saygı ve hoşgörüden bahseder (Coşkun, 2022, 191). Cem, bir yaşam biçimi, bir arınma merkezi ve bir mahkeme salonu olarak da sosyal hayatta yerini almıştır (Odabaşı Yılmaz ve Işık, 2021, 564). Bu çalışmalar cemin toplumsal yönüne vurgu yapmaktadırlar.

Cemlerin sanal ortamda (internet yardımıyla) yani çevrimiçi yapıp yapılamayacağına ilişkin bulgular incelendiğinde, yapılabilir, kısmen yapılabilir, belli koşullarda yapılabilir ve yapılamaz olmak üzere dört alt tema elde edilmiştir. Cemlerin çevrimiçi yapılmasına ilişkin görüşler daha çok belli koşullarda alt temasında toplanmaktadır. Bu konuda katılımcılar çoğunlukla cemlerin pandemi ve hastalık dönemleri ve insanların dedelerden veya cemevlerinden uzak olduğu durumlarda yapılabileceğini belirtmişlerdir. Bunun yanında öğretici amaçla bilgi aktarmada kullanılabileceği de dile getirilmiştir.

Alanyazın incelendiğinde, Şahin’in çalışmasında, salgın döneminde cem ibadeti sanal ortamda yerine getirilmesinin çeşitli cemevlerince düşünüldüğü, İstanbul Bağcılar Cemevinin, Londra, Berlin ve Paris’te bulunan cemevleri ile eşzamanlı olarak cem ibadeti gerçekleştirmek için teknolojik alt yapının hazırlanmasını beklediği bulguları yer almaktadır (2021, 271). Cem ibadeti “halka namazı” olarak kabul edilmektedir (Yaman, 2012, 211). Bu ifade, cemin cemalet cemale yapılması anlamına gelmektedir. Bu bakımdan onun yüz yüze yapılması cemin erkânına uygun düşmektedir. On iki hizmet içinde yer alan ibrikçi ve ferraş gibi bedenlen ve ruhen temiz olmayı sembolize eden (Er, 1997, 54) bazı hizmetlerin yerine getirilmesi cemin cemalet cemale yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Diğer yandan cemde insanların birbirinin cemaletini seyretmesi ve pire niyaz etmesi de çevrimiçi cemlerde yapılamayacak bir durumdur. Bu çalışmada cem ibadeti “çevrimiçi yapılabilir” diyen kişilerin çoğunun Almanya’da ikamet ettiği dikkate alınırsa gurbette yaşayan kişilerin kendi erkânlarına göre yapılan cemlere sanal ortamda da olsa katılmayı istemeleri daha kolay anlaşılacaktır. Cemlerde dede, taliplere bilgi verir ve nasihat eder (Öcal ve Pelikoğlu, 2024, 27). Bu çalışmaların bulgularında, bazı kişilerin belirttiği gibi böyle bir bilgilendirme ve nasihat çevrimiçi yani uzaktan yapılabilir.

Kimi katılımcılar sanal ortamda uygulanan cemlerin veya bazı hizmetlerin teoride iyi olacağını ama uygulamada yetersiz kalacağını belirtmişlerdir. Yapılamaz

diyen katılımcılar sanal ortamda cemin yapılmasına karşı çıkarken, gizliliğin korunamayacağını, bu şekilde rızalık almanın kritik bir önem arz ettiğini ve bu rızalığın ibadete tesir etmeyeceğini düşünen katılımcılar olduğu da görülmektedir. Alevi inancının temel kaynaklarından olan Buyruk metinlerinde cemin gizli yapılması yedi farzdan birisi olarak kabul edilmektedir (Aytekin, 1958, 155). Bunun için cem ibadeti gece yapılır. Diğer yandan insanların birbirinden razı olduğunu belirtmesi sanal ortamda anlaşılabilecek bir durum değildir. Ceme katılan kişinin kendisinden, toplumdan ve ceme erenlerinden razı olduğunu belirtmesi için meydan evinde olması gerekir. Ayrıca bir başka katılımcı cemlerde dijital çekimlere bile karşı olduğunu belirtmiştir.

Yapılabilir diyenlerin çoğunluğu günümüzde bunun mümkün olabileceğini bildirirken, bu uygulamayla insanların ceme daha kolay katılacağını, internet varsa bu uygulamanın mümkün olabileceğini belirtmişlerdir. Kısmen yapılabilir diyenler, yüz yüze yapılmasının daha iyi olacağını, bu tür cemlerin duygulara tercüman olmayacağını, cemevlerinin olduğu yerlerde yapılmaması gerektiğini belirtmişlerdir. Şahin, dijital ortamda cem yapmanın doğru olmayacağını, semah, lokma, niyaz gibi ritüellerin böyle ortamda yapılmasının yüz yüze yapılmasındaki hazzı vermeyeceğini belirtmektedir (2020, 272). Bu çalışmada elde edilen bulguların alanyazınla benzerlik gösterdiği görülmektedir.

Cemlerin çevrimiçi yapılmasına yönelik görüşler incelendiğinde, olumsuz görüşlerin daha fazla olduğu görülmektedir. Olumsuzluklar internet bağlantısının olmaması, tanıdık olmayan kişilerin katılması, herkesin dikkatini çekmemesi, yüz yüze gibi olmayacağı, edep-erkân sorunu, yol içinde çözümlere yol açacağı, bu uygulamanın amacından uzaklaşacağı, toplumu olumsuz etkileyeceği ve cemlerin içinin boşalacağı gibi düşünceler yer almaktadır. Bunun yanı sıra teknik olarak seslerde aksama, mikrofonun açık unutulması ayrıca insanlarda şaşırma olması ve zamanlama hatası, gösteriş şeklinde olması, cemde kullanılan materyallerin kullanılmaması (asa, tarik), görgü cemlerinin bu şekilde yapılamaması, pençe veya tarik-ı evliya çalınmaması olarak sıralanmıştır. Bir kişi olumlu bir yanı yok diyerek görüş belirtmiştir.

Cemlerin çevrimiçi yapılmasının olumlu yönüne yönelik olarak uzaktaki kişilerin katılabilmesi, herkesin birbirini görebilmesi, kişinin istediği zaman ceme dâhil olması, inanç hakkında bilgi verilmesi, kültürün yaşatılması görüşleri öne çıkmaktadır. Bununla birlikte cemin kayıt altına alınması, oturma şeklinde serbestlik, çok kişinin katılabilmesi, toplumsal rızalık almaya az da olsa katkısının olması, olumsuz yanı yok gibi görüşler de belirtilmiştir. Alanyazına bakıldığında, Yaman'a göre cem sadece dinsel bir olay olmayıp onun sosyal ve hukuksal yanı da bulunmaktadır (2001, 3). Bu bakımdan cemler çevrimiçi yapılması halinde sorunların bu şekilde çözülmesi mümkün olmayabilir. Diğer yandan çevrimiçi yapılan cemlerde bu sosyal ortamı oluşturmak zor olacaktır. Bazı katılımcıların dile getirdiği gibi cemlerin amacından uzaklaşacağı kaygısı bulunmaktadır. Günümüzde cem ibadeti akşamın belli saatlerine sıkıştırılmış ve belli erkânları düzenlenmiş bir ibadet haline getirilmiştir (Odabaşı-Yılmaz ve Işık, 2021, 570). Cem ibadeti içinde birçok olay sembolik olarak canlandırılır, lokmaların paylaşılması, başkalarına saygı gösterme, edep-erkân içinde olma gibi vb. (Gül, 2017, 29). Çevrimiçi yapılan cemlerde bunların bir kısmını görmek veya göstermek mümkün olmayabilir. Yıldırım'ın bir araştırmasında, cem evlerine çoğunlukla elli yaş üzerinde kişilerin gittiği, gençlerin daha çok kültürel amaçlarla buralara gittikleri belirtilmektedir (2012, 170). Çevrimiçi yapılan cemler insanların cem evlerine gitmelerini burada olduğu gibi olumsuz etkileyebilir. Şahin'in çalışmasında dedelerin bireysel ve sosyal medya hesaplarından kısa videolarla halkı

bilgilendirdikleri belirtilerek, cemlerin bilgilendirme amacıyla kullanılabileceği vurgulanmaktadır (2020, 271).

Cemlerin dışında nikâh erkânı, kurban tekbiri, dardan indirme erkânı, dededen dua alma gibi uygulamaların çevrimiçi yapıp yapılmayacağına ilişkin olumsuz görüşler daha fazladır. Bu konuda katılımcılar çoğunlukla bunların yapılmaması gerektiğini, nikâh kıyma anında dedenin bizzat orada olması, dardan indirme erkânının da yüz yüze olması, kurban tekbiri alınırken de dedenin kişileri görüp sorguladıktan sonra böyle bir erkânın yapılması gerektiği belirtilmiştir. Çevrimiçi uygulamada duygu anlamında bunların mümkün olmayacağı, kolaylığın fedakârlığı götüreceği yani hizmet etmeye engel olacağı, cemevlerinin boş kalacağı, dedelerin otoritelerinin kaybolacağı ve bu gibi yerlerin ehli olmayan kişilerin eline geçeceği gibi kaygılar dile getirilmiştir.

Bu uygulamaların yapılabileceğini belirtenlere göre sanal ortamda kurban tekbiri ve talibe dua verilebilir. Bazı kişiler yüz yüze yapılamadığı durumlarda olabileceğini, uzak mesafelerde olan kişilerin sanal ortamdan yararlanabilmelerinin olumlu olabileceğini belirtmişlerdir. Hatta bazı kişiler dardan indirme ve nikâh erkânının bile yapılabileceğini dile getirmişlerdir. Elde edilen bulgular dikkatle incelendiğinde yapılabilir diyenlerin daha çok talip olduğu ve dedelerin bu konuya sıcak bakmadıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca Almanya'da bulunan katılımcıların dijital ortamda cem veya bazı hizmetlerin/erkânların yapılmasına sıcak baktıkları bulgular arasındadır. Diasporada yaşayan ve inancı yaşama imkânına ulaşamayan kişilerin inançsal anlamda yaşadıkları eksiklik cemlerin ve bazı hizmetlerin/erkânların sanal ortamda yapılmasına sıcak bakma sebepleri arasında görülmektedir. Alanyazına bakıldığında, bazı hizmetlerin çevrimiçi yapılmasının dedeleri otoritesini olumsuz etkileyeceği ile ilgili olarak, köyden kente göç olgusu nedeniyle sosyal ilişkilerin ve dini hayatın merkezinde artık dedenin yer almadığı belirtilmektedir (Coşkun, 2018, 48). Alevi-Bektaşî inancında kurban tığlanmadan önce bazı ritüellerin yerine getirilmesi gerekir. Yani kurban tığlanmasının vekâleten yapılması doğru değildir. Bu nedenle kurban tekbiri ve tığlanması sürecinde kurban sahibinin doğrudan bulunması gerekir. Nikâh akdine ilişkin olarak Sünni mezheplere göre internet ortamında sesli ve görüntülü nikâh akdi geçerliği tartışma konusudur (Yılmaz, 2014, 91-92). Alevi-Bektaşî inancında ise bunun yüz yüze yapılması gerekmektedir.

Katılımcıların bazıları bu konuda bazı önerilerde bulunmuşlardır. Bu öneriler sanki daha önceki söylediklerini özetler niteliktedir. Çevrimiçi cem yapılması zaruret olarak değerlendirilmeli, bu sürecin yavaşlatılması gerekir. İnancın temel taşları oynatılmamalıdır, teknoloji desteklenmelidir. Böyle bir tartışma daha sonraya bırakılmalıdır. Sanal ortam cem muhabbet için kullanılabilir ama yüz yüze kadar etkili olmaz. İbadet cemalet cemale olmalı ancak zaruri durumlarda görüntülü, sesli yapılabilir. On iki hizmetle ilgili bilgilendirme amacıyla kullanılabilir. Günümüzde insanların bir araya gelerek sosyalleşmesinde, inancını yaşamasında vb. durumlarda görülen eksikliğin sanal ortamla birlikte daha da artacağı endişesinin katılımcılarda sanal ortamda cem ibadetinin yapılmasına karşı olumsuz bir bakış açısı oluşturduğu görülmektedir. Alevi-Bektaşî cemlerinde yerine getirilen bazı hizmetlerin dede ile talibin cemalet cemale aynı ortamda olmasını gerektirdiği için sanal cemin bazı sınırlılıkları olduğu düşünülmektedir. Bu sınırlılıklar dikkate alınmadığı durumda cemlerin ve bazı hizmetlerin veya ritüellerin formunun değişeceği, ortadan kalkacağı veya anlam kaybına uğrayacağı şimdiden öngörülebilir. Özellikle görgü ve musahip cemi yürütülürken semah dönme, lokma paylaşma, pençe/tarık-ı evliya altından geçme, kapıcı ve gözcü hizmetleri, sakka suyu dağıtma hizmetleri; edep-erkânın sağlanması ve ruhsal odaklanma gibi durumların cemalet cemale olmayı gerektirmesi

cemlerin veya diğer hizmet ve ritüellerin sanal ortamda yürütülmesini zorlaştırıcı etkenler olarak görülmektedir. Literatür incelemesi yapıldığında ortaya konulan mevcut çalışma ile benzer konulara değinen bir çalışma tespit edilmiştir. Tespit edilen çalışmada araştırmacının ulaştığı bulgular ile bu çalışmada elde edilen bulgular büyük oranda benzerlik göstermektedir. İki çalışmada dikkate alındığında zaruri durumlar dışında sanal cem veya dijital ortamda belli başlı erkânların yürütülmesi ve bunların süreklilik kazanması katılımcılar tarafından olumlu görülmeven durumlardır.

Öneriler

Bu çalışmanın bulgularına dayalı olarak bazı önerilerde bulunmak mümkündür. Bu önerilerin başında cemlerin mutlaka cemalet yapılmaması, sanal ortamda yol ve erkân ilişkisi bilgilendirmeler yapılması, salgın hastalıkların olduğu zamanlarda insanların birbirini sanal ortamda görmesi adına sanal cem veya cem muhabbeti yapılabileceği önerilmektedir. Ayrıca köyden kente göç süreci ile zayıflamaya başlayan dede-talip ilişkisinin sanal ortamın kullanılarak tekrar tesis edilmesi ve bununla birlikte sürekli yan yana gelme imkânı olmayan dede ve taliplerin inancın teorik yönüne dair bilgi karmaşasının veya eksikliğinin giderilmesine yönelik sanal ortamı etkin olarak kullanmaları da önerilebilir.

Araştırmacılara, dijitalleşen dünyamızda inanç ve kültürel unsurların bu mecrada nasıl yer aldığı ve sanal ortamın inanç ve kültürel unsurlarda nasıl değişim ve dönüşümler yarattığının incelenmesi önerilmektedir. Ayrıca Alevi-Bektaşî inancı/ kültürü ve dijitalleşme bağlamında farklı çalışmaların yapılarak bu sürecin etkileri ve çıktıları ortaya konulabilir.

Kaynaklar

- Akın, Bülent. *Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili* Kırklar. İstanbul: Kitabevi, 2020.
- Aydın, Mehmet Zeki “Değerler, İşlevleri ve Ahlak”. *Eğitime Bakış Dergisi* 7(19), (2011), 39-45.
- Aytaçlı, Berrak. “Durum Çalışmasına Ayrıntılı Bir Bakış”. *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 3 (1), (2012), 1-9.
- Aytekin, Sefer. *Buyruk: İmam Cafer Buyruğu*. İstanbul: Emek Basım ve Yayınevi, 1958.
- Aziz, Aysel. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Baltacı, A. (2019). “Nitel araştırma süreci: Nitel bir araştırma nasıl yapılır?”. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(2), (2019), 368-388.
- Coşkun, Gamze. “Alevilikte Cem ve Semah’ın Kaynağı Olarak Görülen Miraç Hadisesi ve Kırklar Cemi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (103), (2022), 187-203.
- Coşkun, Hasan. “Alevi/Bektaşî Geleneğinde Dedelik Kurumu Sivas Kangal Türkmen Alevileri Örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (85), (2018), 43-62.
- Demircioğlu, Aytekin. “Alevi ve Bektaşî Sözlü Kültüründeki Değer Kavramları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (94), (2020), 11-35.
- Dewey, J. (1933). *How We Think*. Lexington, MA: Heath.
- Dilmaç, Bülent ve Ulusoy, Kadir. *Değerler Eğitimi* (2. Baskı). Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Dönmez, Mehmet ve Çelik, Hasan. “Alevilikte Cem İbadetine Yüklenen Anlamlar ve Cem İbadetinin Manevi Makamları”. *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi* 2(2), (2018), 1-21.
- EAEA. 21. Yüzyılda Yetişkin Öğrenimi Bildirgesi, Öğrenmenin Gücü ve Hazzı: Avrupa Yetişkin Eğitimi Birliği, 2019.

- Elias, John L. *Philosophical Foundations of Adult Education*. Krieger Publishing Company, 2005.
- Er, Piri (1997). “Anadolu Aleviliğinde Halka Namazı”. *Cem Dergisi* (67), (1997), (1997), 53-55.
- Erdoğan, Aziz. *Pir Sultan Abdal Mahlaslı Güfteler Üzerinde Edebi ve Musiki Yönünden İncelemeler*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.
- Gül, İbrahim (2017). “Alevî-Bektaşî Cemlerinde Erkân ve Sürek Farklılığı (Herne Cemevi Örneği)”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (82), (2017), 25-41.
- Güngörer, Fatma. “Covid-19’un Toplumsal Kurumlara Etkisi”. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Salgın Hastalıklar Özel Sayısı, (2020), 393-428.
- Klenke, K. *Qualitative Research in The Study of Leadership*. Emerald Group Publishing Limited, 2016.
- Korkmaz, Esat. *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ant Yayınları, 1994.
- Krefting, L. “Rigor in Qualitative Research: The Assessment of Trustworthiness”. *The American Journal of Occupational Therapy*, 45 (3), (1991), 214-222.
- MEB. *Yaygın Eğitim Kurumları Yönetmeliği*. Ankara: MEB, 2006.
- Merriam, S. B. *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber* (Çev. Turan, S.). Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.
- Miser, R. “Küreselleşen Dünyada Yetişkin Eğitimi”. *Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 35(1-2), (2002), 55-60.
- Odabaşı Yılmaz, Bahar ve Işık Caner. “Dedelik Hizmetinin Performans Teori Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (100), (2021), 561-580.
- Öcal, Mustafa, Pelikoğlu, Mehmet Can. “Samsun Canlar Derneğinde Yaşatılan Alevi-Bektaşî Kültürü, Cem Ritüelleri ve Müzik Pratikleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (111), (2024), 17-39 <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1462314>.
- PRIA International Academy. *Appreciation Programme Adult Education and Social Change, Module – I*, 2013, 1-24.
- Sümer, Derya. *Spinoza Felsefesine Göre Tanrı-Doğa-İnsan İçkinliğinde Alevi Nefeslerinin İlettiği Düşünce*. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2019.
- Şahin, Mehmet. “Covid-19: Küresel Salgının Alevi Toplumunun İnanç Dünyasına Etkileri”. Bekir Şişman (ed.). *Salgın Hastalıkların Sosyal Hayata Etkisi ve Kültürümüzde Koronavirüs Vakası*. (s.259-288). Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2021.
- . *Modern Hayata Geçiş Sürecinde Alevi Mitolojisi*. Basılmamış Doktora Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü. Samsun, 2024.
- Şener, Cemal. *Alevizm (Alevilik)*. İstanbul: BDS Yayınlar, 1996.
- Welton, M. Civil Society as Theory and Project: Adult Education and Renewal of Global Citizenship. In D. Wildemeersch, M. Finger, & T. (. Jansen, *Adult Education and Social Responsibility: Reconciling the İnreconcilable?* 187-220. Frankfurt: Peter Lang. 1998.
- Yaman, Mehmet. *Alevilik ve Bektaşilikte Temel Âyin ve Erkânlar. Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, İstanbul, 2009.
- Yaman, Ali. *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap Yayınları, 2012.
- . “Yüzyılların İçinden Alevilerin Cem İbadeti (1): Dünden Bugüne Temel Bilgiler”. *Alevilerin Sesi* (46), (2001), 25-43.
- Yıldırım, Erdal (2012). Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12(2), (2012), 157-176.

Yıldırım, Rıza. *Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*. İstanbul: İletişim, 2018.

Yılmaz, İbrahim. "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (Evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (23), (2014), 59-103.

Extended Abstract

Cem is a form of worship that men and women participate in together in the Alevi-Bektashi faith. The main purpose of this worship performed by Alevi-Bektashi believers is to mature human beings. It is also accepted as a repetition and revitalization of the ritual believed to have been performed at the of Kırklar Cemi (Akın, 2020, Şahin, 2020). The Alevi-Bektashi community considers themselves to be within the second kapı of Hacı Bektaş Veli's Dört Kapı Kırk Makam (Üçer, 2015). The first makam of this kapı is to el almak of a pir who will guide one and repent for one's talip. The last of the four kapı is the kapı of truth and its purpose is to become a perfect human being. Education is seen as a tool for people to live together, share, live a free life and ensure equality in society (Elias, 2005). With the prolongation of human life span, the education of adults also gains importance. Adult education has different aims. Objective truth is at the forefront of these. In short, it is universal ethics (Dewey, 1933). In the Alevi faith, human maturation is realized through the bond of ikrar in the pir-talip relationship. This relationship is usually achieved through certain rituals within the worship of Cem. Cem, besides being a form of worship in the Alevi-Bektashi faith, can also be seen as a place of education that matures people. In times of global crisis such as the pandemic, each institution has turned to finding various solutions to the current problem due to its own structure and field of activity (Güngörer, 2020). Answers were sought to the following questions about whether Cem and some services can be performed in a online.

- 1) What is the purpose of Alevi-Bektashi cems?
- 2) What are your views on the online of Alevi-Bektashi cems?
- 3) What are the positive and negative aspects of holding Cems online?
- 4) Can some hizmetler, such as nikah erkanı, kurban tekbiri, dardan indirme erkanı and dededen dua alma, be performed online?
- 5) What are your suggestions on this issue

In this qualitative study, a case study design was used. Qualitative research is a method of questioning, interpreting and understanding the form of the problem in its natural environment (Klenke, 2016). The study group of this research consists of dedeler, zakirler and talipler who participated in the cem, which was organized under the leadership of Samsun Canlar Association Derneği during the pandemic period and was the first example of online cem to be identified, or who did not participate and expressed their thoughts on this issue. A semi-structured interview form developed by the researchers was used as a data collection tool. Measures were taken for the validity and reliability of the research purpose. Interviews were mostly face-to-face and online interviews were conducted with people abroad. The data were analyzed by content analysis. Before this process, each interviewee was given a code and coded as dedeler D1,2,3, Talipler T1,2,3 and Zakirler Z1,2,3. The data were summarized in tables and categories and themes were reached from the codes.

According to the research findings, four themes were obtained. Within the theme of the purpose of Alevi-Bektashi Cems, two sub-themes, namely religious and social, were obtained. Regarding the religious dimension, the views that the purpose of the cem is worship and to protect the person from evil come to the forefront. Regarding the social dimension, the opinions that the purpose of the cem is to ensure unity and solidarity and to raise mature people come to the fore. Four sub-themes were obtained on the subject of organizing Cems in a online: it can be done, it can be partially done, it can be done under certain conditions and it cannot be done. Among these sub-themes, those who agree that it can be done under certain conditions are in the majority. When the sub-themes regarding the positive and negative aspects of the virtualization of Cems were analyzed, it was seen that negative opinions were more dominant. It was also

found that the views on whether services such as dar erkânî, nikah erkanî and kurban tekbiri can be performed in the virtual environment were dominated by the views on the sub-theme of “it cannot be done”. Participants made some suggestions regarding cems in the online. According to the results of the research, it was concluded that cems meet the religious needs of people on the one hand and contribute to social unity on the other. It was concluded that cemler can be held online in certain exceptional cases. There are more negative aspects of organizing cemler in online. It is generally not correct to perform some services other than Cem. Based on the findings of this study, it was suggested that the online can be utilized to provide information and perhaps pray.

SEMBOLİK ETKİLEŞİMCİLİK BAĞLAMINDA ANADOLU TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE MERCİMEK

LENTILS IN ANATOLIAN TURKISH FOLK CULTURE IN THE CONTEXT OF SYMBOLIC INTERACTIONISM

EMİNE ARSLAN*

HAMİYES AYÇA GÜRBÜZ**

KORAY GENÇ***

Sorumlu Yazar

Öz

Sosyolojinin temel yaklaşımlarından birisi olan sembolik etkileşimcilik, toplumsal ilişkilerin merkezine sembollerini yerleştirmektedir ve doğru iletişimin semboller üzerinden gerçekleştiğini kabul etmektedir. Sembolik etkileşimcilik savunucularına göre, insanlar sembolleştiren varlıklardır ve dahası bu onun ayırt edici özelliklerinden birisidir. Dolayısıyla insan üretimi semboller halk kültürünün göstergeleri olarak nitelendirilmektedir. Bir diğer ifadeyle sembolder bahsetmek insana has olan kültür olgusundan bahsetmek anlamına gelmektedir. Bu bağlamda toplumsal olarak paylaşılan sembolik anlamlar, milli kültürün ve kimliğin oluşmasına katkıda bulunmaktadır. Türk milletinin kadim geçmişi ve bu geçmişteki etkileşimli süreçler düşünüldüğünde halk kültürü içerisinde sembolik anlamların önemli bir yer kapladığını ifade etmek mümkündür. Esasen fizyolojik bir ihtiyaç olan gıda ürünleri sembolik anlamlarıyla da dikkat çekicidir. Bu bağlamda bu araştırmanın amacı, dünyanın evcilleştirilen en eski bitkilerinden birisi olan mercimeğin Anadolu Türk halk kültüründeki sembolik anlamının ortaya çıkarılmasıdır. Bu amaç doğrultusunda ikincil kaynaklar vasıtasıyla halk kültürü öğelerinde mercimeğin sembolik varlığı taranmıştır. Değerlendirmeler masallar, maniler, rivayetler, ritüeller, türküler, şarkılar, şiirler, deyimler ve halk hekimliği çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Ayrıca dini inanışların halk kültürüne etkisi olduğu düşüncesinden hareketle bu çerçevede uygulamalar ve ritüeller de değerlendirmeye dahil edilmiştir. Nihai olarak mercimeğin Anadolu Türk halk kültüründe bir gıdadan çok daha fazla anlam barındırdığı ortaya konulmuştur. Mercimeğin sembolik anlamları; üreme, bereket, savunmasızlık ve analogi başlıkları altında tasniflenmiştir. Mercimeğin sembolik anlam zenginliği ise üreme olgusunda kendini göstermektedir. Masallarda ve özellikle Alevi-Bektaşî rivayetlerinde mercimeğin üreme sembolü olarak kullanımı yaygındır. Bu rivayetlerin işaret ettiği noktalarda mercimeğin merkeze yerleştirildiği ritüeller gerçekleştirilmeye devam etmektedir.

Anahtar kelimeler: Sosyoloji, Sembol, Sembolik Etkileşimcilik, Mercimek, Türk Halk Kültürü.

Araştırma Makalesi / Künye: ARSLAN, Emine, GÜRBÜZ, Hamiyes Ayça, GENÇ, Koray. "Sembolik Etkileşimcilik Bağlamında Anadolu Türk Halk Kültüründe Mercimek". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 21-40. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1528162>

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gastronomi ve Mutfak Sanatları ABD., Ordu, E-mail: emnarслан.6@gmail.com, ORCID: 0009-0003-1303-3098

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gastronomi ve Mutfak Sanatları ABD., Ordu, E-mail: aycagrbz35@gmail.com, ORCID: 0009-0006-6276-370X

*** Doç. Dr., Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler MYO., Otel, Lokanta ve İkram Hizmetleri Bölümü, Ordu, E-mail: koray.genç@yahoo.com, ORCID: 0000-0001-5477-4683

Abstract

Symbolic interactionism, one of the fundamental approaches of sociology, places symbols at the center of social relations and accepts that true communication occurs through symbols. According to advocates of symbolic interactionism, humans are symbolizing beings and moreover, this is one of its distinguishing features. Therefore, human production symbols are considered as indicators of folk culture. In other words, talking about symbols means talking about the cultural phenomenon that is unique to humans. In this context, socially shared symbolic meanings contribute to the formation of national culture and identity. Considering the ancient past of the Turkish nation and the interactive processes in this past, it is possible to say that symbolic meanings occupy an important place in folk culture. Food products, which are essentially a physiological need, also attract attention with their symbolic meanings. In this context, the aim of this research is to reveal the symbolic meaning of lentil, one of the oldest domesticated plants in the world, in Anatolian Turkish folk culture. For this purpose, the symbolic presence of lentils in folk culture elements was scanned through secondary sources. The evaluations were carried out within the framework of fairy tales, quatrains, narratives, rituals, folk songs, songs, poems, idioms and folk medicine. In addition, based on the idea that religious beliefs have an impact on folk culture, within this framework practices and rituals were also included in the evaluation. Ultimately, it has been revealed that lentils have much more meaning than just a food in Anatolian Turkish folk culture. The symbolic meanings of lentils are classified under the headings of reproduction, fertility, defenselessness and analogy. The richness of symbolic meaning of lentils reveals itself in the phenomenon of reproduction. In fairy tales and especially in Alevi-Bektashi narratives, the use of lentils as a symbol of reproduction is common. The rituals in which lentils are placed at the center continue to be performed at the points indicated by these narratives.

Key Words: Sociology, Symbol, Symbolic Interactionism, Lentils, Turkish Folk Culture.

Giriş

Gündelik yaşamda, toplumların kültür oluşumunda ve bu kültürün aktarımında sembollerin büyük önemi vardır. Jung (2022, 232), “insan, sembolleştirici yetisiyle bilinçsiz olarak nesne ve biçimleri sembollere dönüştürür” ifadesini kullanır iken Kenneth Burke “insanı sembol inşa eden ve kullanan bir varlık” olarak tanımlamaktadır (Çebi, 2008, 183). Sembolik etkileşimciliğin öncülerinden Mead’a göre birey olmanın yolu anlamlı semboller aracılığıyla kurulan etkileşimden geçmektedir (Gökulu, 2019). Anlamların taşıyıcıları (Polama, 1993) ve kültürün göstergeleri (Önal, 2023) olarak kabul edilen semboller, içinden çıktığı topluma özgü olması nedeniyle millî karakter taşımaktadır (Koca, 2017). Durkheim de millî karakter olması doğrultusunda bir açıklama getirerek toplumsal yaşamın semboller aracılığıyla şekillendiğini ve onlarsız bir toplumun eğreti bir görünümde olacağını ifade etmiştir (Özalp – Akkuş, 2017).

Yemek, coğrafyanın elverdiği şartlar altında gelişip kültürel koşullarca anlamlandırılan bir unsurdur. Kültürel yapının önemli göstergeleri arasında yer alan yeme içme faaliyetleri; yemek çeşitleri, hazırlanış metotları, sofralar kuralları, inanışlar ve sözlü-yazılı kültüre yansıyan ifade biçimleri ile yüksek temsil gücüne sahiptir. Barthes’e (2009) göre yemek; ahlaki, toplumsal ve ideolojik açıdan çok boyutlu anlamlar içeren bir göstergedir. İnsanların içinde bulundukları kültürel yapının etkisi ile bu göstergeler sembolik anlamlar kazanmaktadır (Çetinkaya, 2015). Bu sembolik anlam, toplumları anlamının ve diğerlerinden farklı kılmanın bir aracı olarak hizmet etmektedir. Yemeğin sembolik anlamları en iyi şekilde geçiş dönemlerinde görülebilmektedir (Çetinkaya, 2015). Dolayısıyla yemek ve folklor ilişkisi bağlamında özellikle tören yemekleri ön plana çıkmaktadır. Dundes’e (1998) göre halk olabilmenin en temel gerekliliği, birleştirici faktörlerin varlığıdır. Törenler

ve bu kapsamda tüketilen yemekler de etkin bir birleştirici unsurdur. Toplu olarak yenen tören yemekleri toplum ve kültürel yapı ile yaşam biçimi hakkında bilgi verici semboller içermektedir (Yalçın Çelik, 2010). Kâşgarlı Mahmûd'un Divanü Lügati't-Türk ve Yusuf Has Hacib'in Kutadgu Bilig isimli eserlerinde bahsi geçtiği üzere tören yemekleri Türk toplulukları için çok eski bir gelenektir (Kaya – Akpınar, 2017) ve yakın dönemde birçok akademik çalışmaya konu edilmiştir (Teyin, 2020; Türkmen, 2023). Türkiye'nin farklı bölgelerinde törenlerle eşleştirilmiş bir yemek olan keşkek, 2011 yılından itibaren UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi'nde "geleneksel tören keşkeği" adı altında yer bulmuştur.

Beardsworth ve Keil (2011) sosyologların yemek konusuna ilgisini 1980'lerin ortası kadar yakın bir tarihe konumlandırmaktadır. Araştırmacılar bu ilgisizliği iki temel nedenle açıklamışlardır. Bunlardan birincisi; yemek yemenin hiç sorgulanmadan kabul edilen ve gündelik hayatın sıradan bir eylemi olmasıdır. Bir diğeri ise sosyoloji disiplininin entelektüel özerkliği içerisinde yemek gibi sıradan gözükken bir konuya eğilecek sosyologların meslektaşları tarafından indirgemecilikle yaftalanacağı kaygısıdır. Araştırmacılar 1980'lerden sonraki ilgiyi ise sosyolojinin ağırlık merkezindeki kayma ile açıklamaktadır ve üretim süreçleriyle ilgilenen disiplinin tüketime de gerektiği ilgiyi vermeye başladığını ifade etmişlerdir. Ayrıca yemeğin sosyologlar tarafından araştırılabilir bir olgu olması, onun sembol taşıyıcısı özelliğiyle ilgilidir ki (Utandır Karaduman, 2023) bu da sembolik etkileşimci yaklaşım çerçevesinde yemek araştırmalarını ön plana çıkarmaktadır.

Tüketilen yemek gibi temel gıda maddeleri de farklı kültürlerde biçim, renk ve isimsel çağrışımları ile sembolik anlamlara sahip olabilmektedir. Bu çalışma ile dünyada ilk evcilleştirilmiş bitkilerden birisi olan mercimeğin, Anadolu Türk halk kültürü içerisindeki sembolik anlamları üzerine kapsamlı bir bilgi bütünü sunulması amaçlanmıştır. Bu amaçla "mercimek" anahtar kelimesi ile ikincil kaynak taraması gerçekleştirilmiştir. Tarama faaliyeti; masallar, maniler, rivayetler, ritüeller, türküler, şarkılar, şiirler, deyimler ve halk hekimliği çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede "Folklor Nedir?" şeklinde bir tartışma kaleme almış olan Dundes'in (1965) açıklamaları ile çizilmiştir. Bu kaynaklara ilaveten dinî inanışın halk kültürüne etkisi düşünülerek dinî inanış temelli uygulamalar da araştırma kapsamına dahil edilmiştir. Nihai olarak mercimeğe yüklenen sembolik anlamların bir tasnifi gerçekleştirilmiştir. Sembolik etkileşimcilik yaklaşımı kapsamında ele alınan mercimeğin sosyolojik boyutlarda temsil gücünü saptamanın, kültürel normları ve sosyal davranışları gıda maddeleri üzerinden anlamlandırma çabalarına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Sembolik Etkileşimcilik Kuramı

Sembolik etkileşimcilik, Blumer (1986) tarafından geliştirilen bir sosyoloji kuramı olmasına rağmen George Herbert Mead kuramın kurucu babası olarak görülmektedir (Slattery, 2003; Doğan – Oral, 2020). Kuramın kökeninin, bir olayı anlamak için olaya dahil olanların bakış açısına yaklaşmak gerektiğini savunan Max Weber'e dayandığı da ifade edilen görüşlerdendir (Macionis, 2012'den akt. Tatar, 2018; Özalp – Akkuş, 2017; Koçak Turhanoglu, 2013). Gökulu (2019) ise sembolik etkileşimciliğin insan davranışının içgüdüsel olmaktan ziyade toplumsal etkileşim sonucu şekillendiğini içeren pragmatist felsefi yaklaşımdan oldukça etkilendiğini ifade etmiştir. Nihai olarak Blumer'in sembolik etkileşimcilik kuramını özetleyici üç önerme şu şekildedir (Wallace – Wolf, 2013): 1. İnsanlar şeylere, şeylerin onlar için ifade ettiği anlamlar doğrultusunda davranırlar. 2. Şeylerin anlamı, insanın diğer insanlarla toplumsal

etkileşimi sonucunda oluşur. 3. Şeylerin anlamı, bu şeylerle karşılaşan insanın yorumlamasından geçmekte ve değişebilmektedir.

Sembolik etkileşimcilik diğer temel sosyoloji yaklaşımlarına kıyasla daha mikro bakış açısına sahiptir ve toplumsal olaylardan ziyade insan ilişkilerine odaklanmaktadır. Doğan ve Oral'ın ifadesiyle (2020) sembolik etkileşimcilik büyük resimden ziyade gündelik hayatın içinden konularla ilgilenmektedir. Sembolik etkileşimcilik, bireyin içsel düşünce ve duyguları ile toplumsal davranışı arasındaki etkileşime odaklanarak deneyimsel süreçlerin kişiler ve nesneler arasındaki sembolik etkileşimler yoluyla oluşabileceğini öne sürmektedir (Wallace – Wolf, 2013; Zhao, 2019). Sembolik etkileşimcilik savunucuları, insanların toplumsal ilişkilerinin merkezine sembollerini yerleştirmekteler ve iletişimin semboller aracılığıyla yürütüldüğünü savunmaktadırlar. Söz konusu semboller diğer bireylerle yaşanan etkileşim sonucunda oluşmaktadır ki (Wallace – Wolf, 2013) bu bireyler; sembolik etkileşimciler tarafından önemli diğerleri olarak nitelendirilen anne, baba, kardeş, arkadaş gibi yakın temasta bulunan kişiler ve gündelik hayatta sosyal ilişki kurulan diğer bireyler olarak kategorize edilmektedir (Tatar, 2018; Önal, 2023).

Sembolik etkileşimcilik bağlamında en önemli sembol üretim aracı dildir ve Koçak Turhanoglu'na (2013) göre yaklaşım dille bağlantılı bir şekilde oluşmuştur. Mead, anlamlı jest ayrımı ile insanların diğer canlılara kıyasla farklı bir etkileşim kurduklarını ve bu anlamda dilin önemini vurgulamaktadır (Gökulu, 2019). Cassirer de (2005a) dil aracılığıyla sembolleştirme yapabilmesini insanın diğer canlılardan ayırıcı özelliği olarak ifade etmiştir. Bireyler, dil aracılığıyla belli bir düşünce dünyasına sahip olmaktadır (Ritzer 2012) ve başkalarına iletmek istediği mesajları yine dil aracılığıyla yüklediği anlamlar sayesinde iletmektedirler (Önal, 2023). Dahası Burke'ye (1966) göre dil direkt olarak sembolik bir eylemdir.

Fizyolojik bir ihtiyaç olması nedeniyle yemek ve gıda ürünlerinin hayatımızdaki tartışamayacak önemi, onu değerli bir sembol olarak ortaya çıkarmaktadır. Bu sembol aracının etkileşim ve dönüşüm içindeki yapısı (Soydan, 2023) sembolik etkileşim bağlamında değerlendirilmesine zemin hazırlamaktadır. Bazı toplumlarda mesafeli durulan gıda ürünlerine bazı toplumlarda büyük anlamlar yüklendiği birçok örnek bulmak mümkündür. Bu görüş Utanır Karaduman (2023) tarafından tabu ifadesinden yola çıkarak domuz eti örneği ile desteklenmiştir ki Goody'e göre (2013) birçok tabunun yiyecek etrafında dönmesi oldukça normaldir. Müslüman ve Musevi toplumlarında pis, kirli olarak anlamlandırılan domuz eti, eskiye kıyasla sekülerleşmenin etkisine rağmen pisliliği, kirliliği sembolize etmesi nedeniyle halen tercih edilir bir gıda değildir (Douglas, 2007). Dolayısıyla özellikle dinî inanış temelli yemek sembollerini, farklı dine inanan insanlar arasında sembolik sınır çizilimi (Gürhan, 2017) anlamına gelmektedir ki Douglas (1972) yiyeceğin içerdiği mesajla dışlama ve dahil etme mekanizması olarak işlevi olabildiğini ifade etmiştir. Dinî inanış kaynaklı yemek sembollerinin ilgili dinin mensupları için keskin ayırıcı nitelikte olduğu kabul edilmekle beraber yemeklerin sembolik anlamının sadece dinî inanışlar üzerinden oluştuğunu düşünmek büyük bir yanılgıdır. Büyük oranda aynı dinî inanışa mensup bir toplumun içinde dahi aynı yemeğe farklı sembolik anlamların yüklendiği de olabilmektedir.

Sembolik etkileşimcilik kuramının, kültür çalışmaları için anahtar kuramlar arasında yer aldığını ifade etmek mümkündür. Öyle ki sembol üreten tek varlık insandır ve bu bağlamda insan düşünen hayvandan ziyade sembolleştiren hayvan olarak tanımlanmaktadır (Cassirer, 2005a). Bir diğer ifadeyle sembolden bahsetmek insana has olan kültür olgusundan bahsetmek anlamına gelmektedir ve semboller,

özellikle kültür sosyolojisinin merkezi kavramlarından birisidir (Alver, 2010). Sembolik etkileşimcilik perspektifinden bakıldığında kültür, anlam atfedici özelliği ile insanların toplumsal etkileşiminin neticesinde beliren anlam ve değerlerin toplamı (Çağırkan, 2017) ve semboller bütünü (Koca, 2010) olarak açıklanmaktadır. Cassirer de (2005b) kültürün ne olduğunu açıklamak için önce insanı tanımlamak gerektiğine vurgu yapmıştır ki ona göre kültür insanın sembolik dizgesiyle açıklanabilir. Bu açıklamalardan sembolik etkileşimcilik kuramının; görünenin, söylenenin, tüketilenin arkasındaki anlama önem verdiği ve dolayısıyla kültürün maddi boyutlarına kıyasla manevi boyutları ile ilgilendiği çıkarımını yapmak mümkündür. Örnek vermek gerekirse Türk kahvesi yapılış tarzının farklılığının yanında tüketim ritüeli, alanı, sebebi ile Türk milleti tarafından paylaşılan birçok sembolik anlam taşımakta ve bu anlamlar içecek boyutunun önüne geçebilmektedir. Ayrıca nadir örnekler dışında sembolik anlamların evrensel niteliğinin bulunmaması, sembol ve kültür ilişkisini açıkça göstermektedir. Nihai olarak sembollerin çok önemli toplumsal ve kültürel işlevleri bulunmaktadır. Temel Eğinli ve Nazlı (2018), kültürün koruyucu gücü olarak tanımladığı sembollerin; kültürel değerlerin aktarılması, toplumsal aidiyet duygusu oluşturmaları, toplumsal iletişimi güçlendirmesi gibi işlevlerine dikkat çemiştir. Sembollerin kültürel değerleri aktarım işlevinin yanında bilgi aktarım işlevinin de olması (Sağ – Yıldırım, 2019) eğitici yönünü işaret etmektedir.

2. Mercimeğin Hikâyesi ve Türk Mutfağındaki Yeri

Mercimek, MÖ. 13.000'e kadar kalıntılarına ulaşılabilen en eski bakliyat türünüdür (Sandhu – Singh, 2007). Helbeck (1963) iddialı bir şekilde mercimeğin tarihinin tarım tarihi kadar eski olduğunu ifade etmiştir (Akt. Sandhu – Singh, 2007). Mercimeğin evcilleştirilmesinin de oldukça eski olduğu tahmin edilmektedir ve bazı veriler paylaşılmaktadır. Nene (2006), mercimeğin evcilleştirilmesinin Türkiye-Suriye-Irak bölgesinde MÖ. 8500-6000'e kadar uzandığını ortaya koyan arkeolojik araştırmalardan dolayı mercimeğin Türkiye-Irak bölgesinden; Nil, Yunanistan, Orta Avrupa'ya ve doğuya doğru Güney Asya'ya yayıldığı tahminini aktarmaktadır. Sandhu ve Singh'e (2007) göre MÖ. Dönemlerde mercimeğin veriminin buğday ve arpaya kıyasla oldukça düşük olması sosyal sistemde mercimeğe yönelik özel bir talebin olduğunu göstermektedir. Günümüzde önemli mercimek ekim alanları; Hindistan, Kanada, Türkiye, Bangladeş, İran, Çin, Nepal ve Suriye'dir (Ahlawat, 2012) ve ortalama üstü protein içeriği ve hızlı pişirme özellikleri nedeniyle tercih edilmektedir (Raghuvanshi – Singh, 2009).

Tarih sahnesine çıktıkları ilk dönemler konargöçer bir hayat sürmüş olan Türkler, ana yurdu olarak kabul ettikleri Orta Asya'nın bozkır ve çöllerle kaplı geniş topraklarında tarihin akışını yönlendirici etkiler oluşturmuşlardır. Bölgenin iklim özellikleri toplum düzenini ve ekonomiyi de etkilemiştir. Geniş bozkırlarda suya ve mevsime göre yer değiştiren Türkler daha çok hayvancılık yapmışlardır. Bu durum toplumun önemli besin kaynaklarının daha çok hayvansal ürünlerden elde edilmesine neden olmuştur (Közlme, 2012). Tarımsal faaliyetlere elverişli olmayan bozkırın sadece belli alanlarında tarım yapılabilir. Yapılan çalışmalar sonucunda; beşinci yüzyıldan itibaren az da olsa tarım uygulamalarına başlayan Türklerin, tarımsal ürünleri ek bir besin maddesi olarak kullandıkları anlaşılmaktadır (Gürsoy, 2005). Dolayısıyla Orta Asya Türklerinde sebzelerle yapılan yemeklere ilginin hayvansal ürünlere nispeten çok az olduğu bilinmektedir. Ancak yerleşik hayata geçişle birlikte tarımda büyük bir gelişme yaşanmıştır. Yemek kültürünün bir parçası olan baklagillerin pek çoğunun Çin'e Orta Asya'dan geçtiği bilinmektedir (Gürsoy, 2004). Türklerin en başta

bütün türlerini “burçak” olarak adlandırdıkları ve batıya göçüşte dilde başkalaşım ile “börülceye” dönüşen baklagiller arasında; bakla, fasulye, bezelye, mercimek ve nohut adları hiç değişmeden günümüze kadar gelmişlerdir (Közleme, 2012).

Toplumların yeme alışkanlıkları süreç içerisinde inanışlara, geleneklere, coğrafyaya ve zamana göre değişiklik göstermektedir. Türklerin tarih yolculuğu boyunca da bu değişim ve dönüşüm süreklilik göstermiştir. Anadolu Selçuklu mutfağında Orta Asya mutfağının aksine sebze ve bakliyat tüketiminin daha yaygın olduğu görülmektedir. Anadolu Selçuklu döneminde mercimek, susam, bezelye, marul, tere, kabak, patlıcan gibi bitkiler yetiştirilip, çeşitli yemekler yapılmıştır (Uzunçarşılı, 1984). Öyle ki İbn Battûta’nın (1333) tarifini verdiği 14. Yüzyıl Anadolu’suna ait yemek, Hz. Peygamber tarafından sevildiğine inanılan, şeker ve yağ ile ezilmiş mercimekten yapılan tiritir. Ramazan’da iftar sofralarında bu yemekle orucu açmak bir gelenek haline gelmiştir.

Mercimek Türkiye coğrafyası için her daim önemli bir besin kaynağı olmuştur. Kızıлтаşoğlu Türközü (2014, 164) 1980’li yıllara dair hatıralarını paylaşır iken mercimeğin bolluğunu şu şekilde açıklamıştır: “O yıllarda yeşil mercimek üretimi çok fazla olunca toplu yemek yapılan yerlerde (okul, hastane, askeriye vs.) haftanın üç günü kıymalı yeşil mercimek çıkmaya başlamıştı. Ayşe Baysal adında bir hoca televizyona sık sık çıkıp yeşil mercimeğin faydalarını anlatan program yapıyordu. Ayşe Baysal’a mercimek profesörü denmeye başlanmıştı”. Ayşe Baysal 1988 tarihinde Toprak Mahsulleri Ofisi tarafından düzenlenen “Herkes İçin Mercimek” sempozyumunda konuşmuş ve mercimeğin düşük gelirli insanların protein ihtiyaçlarının karşılanmasındaki önemine değinmiştir (Baysal, 1989). Geçen süre zarfında mercimeğin ekim alanı ve üretimi istikrarlı bir şekilde olmasa da düşüş göstermiştir. 2003 yılında yeşil mercimek ekim alanı 620 000(da), kırmızı mercimek ekim alanı 3 800 000(da) iken 2017 yılında yeşil mercimek ekim alanı 232 201(da), kırmızı mercimek ekim alanı ise 2 790 608(da) şeklindedir. Üretime bakıldığında ise 2003 yılında 55 000 ton olan yeşil mercimek, 2017 yılında 30 000 tona; 485 000 ton olan kırmızı mercimek, 398 139’a gerilemiştir (Küzeci vd., 2019, 281). Ancak halen mercimeğin kullanımı bölgesel olarak farklılık arz etse de yaygındır. Örneğin Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde mercimek köftesi, Ege Bölgesi’nde mercimekli bükme örneklerinde olduğu gibi belirli bölgelerle özdeşleşmiş mercimek ağırlıklı yemekler bulunmaktadır (Baysal, 2002). Özel günlerin vazgeçilmezleri arasında bulunan mercimek çorbası iftar münülerinde sıklıkla yer almaktadır (Kapuscuoğlu vd., 2019). Ayrıca sabahları çorba içiminin yaygın olduğu Türkiye’de mercimek çorbası öncelikli tercihler arasında yer almaktadır.

3. Türk Halk Kültüründe Mercimek Sembolü

Halk kültürünü değerlendirebilmek için öncelikle “halk kimdir?” sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Öyle ki “halk kimdir?” sorusunun cevabı uzun yıllar tartışıla gelmiş ve antropologlar, edebiyatçılar halk tanımına kendi önyargılarını taşımışlardır (Ben-Amos, 1971). Ekici (2008, 4) “belli bir gelenek içinde oluşmuş yaratma sayesinde birbirine bağlanan, bir geleneksel ürünü kendisine ait kabul eden bireylerden oluşan topluluk” şeklinde halk tanımı geliştirmiştir. 19. Yüzyıl halk teriminin köylü kesim için kullanılması yönündeki indirgemeci yaklaşıma kesinlikle karşı duran Dundes’e (1998) göre halk “en azından ortak bir faktörü paylaşan herhangi bir insan grubunu” ifade etmektedir. Tanımlardan anlaşıldığı üzere halk olarak nitelendirilebilmek için bir ortak paylaşım hali söz konusudur ki işte bu noktada halk kültürünün varlığı kendisini göstermektedir. Halk kültürü halkın ortak

duygu ve düşüncelerinden oluşmaktadır ve bu yönüyle millî kültürün oluşumunda ve yaşatılmasında anahtar rol oynamaktadır (Evcin, 2013).

Türk milleti etkileşimli kadim geçmişiyle çok zengin bir halk kültürü birikimine sahiptir. Kültürel değerlerin ve kabullerin bir sembolü olan yemek ve gıda ürünleri, taşıdığı anlamlarla Türk halk kültüründe karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın amacına istinaden mercimeğin sembolik anlamları üzerine gerçekleştirilmiş tasnif; üreme sembolü, bereket sembolü, savunmasızlık sembolü, analoji (benzeşim) sembolü başlıkları ile aşağıda sunulmuştur.

3.1. Üreme Sembolü Olarak Mercimek

Tohum yeni oluşumlara dönüşen yapısı itibarıyla canlı doğanın sürekliliğinin teminatı niteliği taşımaktadır (Arapkirli, 2023). Tohumdan oluşmasının yanında taneli yapıya sahip olması mercimeğe Türk halk kültürü içerisinde üreme sembolü olarak yer edindirmiştir. İçerisinden çıktığı toplumdaki sembolik çağrışımların taşıyıcılığını yapmakta olan masallarda mercimeğin üreme sembolü olarak yer aldığı örnekler bulmak mümkündür. “Mercimek Çocuk” masalından bir kesit şu şekildedir: “... Çocuğu olmayan bir karı kocaya mercimekleri bacadan atarlarsa bir sürü çocukları olacağını söylerler. Kadın da bacadan mercimek atınca bir sürü mercimek çocuk olur...” (Özcan – Bahadır, 2020, 278). Mercimek sembolünün üremeyi temsilen kullanıldığı bir başka masalda, “çocuğu olmayan bir ağa mercimek tarlasının yanından geçerken ‘şu mercimekler kadar benim de çocuğum olsa...’ diye iç geçirir. Tarladan bir dal mercimek alıp evine gider. Evde daldaki mercimeklerin hepsi çocuğa dönüşür” (Şimşek, 1990). “Muradına Nail Olmayan Dilber” masalında da mercimek çorbası içerek hamile kalan bir kadının, peri kızları ile arkadaş olan ve türlü meziyetlere sahip olan kızı anlatılır. Masalda kızın çaresizlik ve zorluklarla geçen hayatı boyunca yuvasını açan herkese bolluk ve bereket getirdiği anlatılmaktadır (Işık, 2009).

Türk halk kültürü içerisinde mercimeğin üreme sembolü olarak ve buna yakın bir şekilde kadın erkek ilişkisini temsilen kullanımını şarkı, türkü ve manilerde de görmek mümkündür. Barış Manço, “Âdemoğlu Kızgın Fırın Havva Kızı Mercimek” şarkısında mercimeği sembolik anlamda kullanmıştır (Çerlek Güven, 2023). Yirmi yedi kez mercimek kelimesi geçen şarkıda “...Âdemoğlu, kızgın fırın / Havva kızı, mercimek / mercimek fırın yan yana / fazla söze ne gerek / Nuh’un Gemisi’nde bile fırın mercimek dolmuş...” ifadeleri mercimeğin üreme bağlamında kadın erkek ilişkisini temsilen kullanıldığını göstermektedir. Mercimeğin duygusal ve cinsel yakınlaşmaları temsili, Bursa Orhaneli yöresi türküsünde de bulunmaktadır. Söz konusu türkünün ilk dörtlüğü şu şekildedir: “Mercimek dallenir mi? / Yaprığı sallanır mı? / Evime üç kız gelmiş / Öpmeden yollanır mı?”. Uğurlu (2018) tarafından maniler üzerine Adana’da gerçekleştirilen bir çalışmada mercimek ifadesinin yedi manide yer aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Söz konusu manilerde “mercimek dallanır mı? / dalları sallanır mı? / taze gelinin yâri askere yollanır mı?” ve “mercimekten aşım var / ne belalı başım var / kalem kaş kara gözlü hoş bakışlı yârim var” örneklerinde olduğu gibi sevgiliye duygusal göndermeler söz konusudur.

Gündelik hayatta sık kullanılan atasözleri ve deyimlerde yer alan yemek motifleri, söz konusu ürününün toplumdaki sosyolojik ve psikolojik karşılığını temsil etme gücüne sahiptir. “Mercimeği fırına vermek” deyimini, Anadolu coğrafyasında kadın ve erkeğin arasındaki özel ilişkiyi üstü kapalı bir şekilde anlatmak için sıklıkla kullanılmaktadır. Anlatıya göre, fırınların evlerden dışarıda bulunduğu eski dönemlerde fırına mercimek götürmek, açıkça görülen işlevinin yanı sıra sevgiliye

yolda rastlaşmanın, belki tanışmanın ve kavuşmanın bir sembolüdür (Çerlek Güven, 2023).

Antropolog Carol Delaney (2022) bir Türk köyünde yaptığı araştırmalar neticesinde ortaya çıkardığı kitabında tohum ve toprak metaforunu kapsamlı olarak değerlendirmiş ve tohumun erkeğin yaratıcı yönünü, toprağın ise yeniden üretim aracı olan kadını simgelediğini ifade etmiştir. Bu metaforik kullanım özellikle Alevi Bektaşî inancında ve dolayısıyla anlatılarında yer almaktadır. Alevi Bektaşî anlatılarında yaygın bir şekilde üreme sembolü olarak mercimek kullanımı söz konusudur. “On iki yıl boyunca çocukları olmayan Âdem Bey ve Kezban bacıya Hacıbektaş’tan taş getirilir. Kezban bacı bu taşların arasından mercimek görünömlü iki taşı yutar. Yılın sonunda kızları Adviye dünyaya gelir. Adviye’nin göğsünde ve ensesinde ailesini şaşkına çeviren mercimek büyüklüğünde iki iz vardır. Bu izler Kezban bacının yuttuğu iki taşla bire bir aynıdır” (Menemencioglu, 2011). Anadolu’da Bektaşî ve Aleviler tarafından özel bir yere konumlandırılan Hüseyin Gazi’nin türbe ve külliyesi de mercimek sembolizmi etrafında gelişen rivayet ve ritüellere sahne olmaktadır. Zile’de bulunan Hüseyin Gazi tepesinde Hüseyin Gazi’nin yatırı ve biri büyük biri küçük iki mezar bulunmaktadır. Mezarların başında yaşlı bir ardıç ağacı ile tepenin üzerindeki birkaç tarlanın arasında bir tarla dikkat çekmektedir. Bu tarlanın küçük yeşil mercimeğe benzer taşlarla dolu olduğu görölmektedir. Burayla ilgili rivayet aşağıdaki gibidir (Yardımcı, 2008, 5).

“Bu tepenin eteğindeki köyde yaşayan yaşlı ve fakir bir karı koca, bunların da güzel mi güzel bir kızları varmış. Bu kız komşu köyden kimsesiz, yoksul bir delikanlıyla evlenip gelin gitmiş. Kız gelin gittikten kısa bir zaman sonra babası ölmüş. Yalnız kalan annesi yine köyden fakir bir adamla evlenmiş. Adam hem fakir hem de çok aksi biriymiş. Gelin giden kızın da bir bebeği dünyaya gelmiş. Bebek daha altı aylık olmadan bu defa da kızın kocası ölmüş. Bebeğini kucağına alan kız anasının evine dönmüş. Aksi babalık kabul etmediyse de iki kadının yalvarmaları sonucu karın tokluğuna kızı eve kabul etmiş. Kısa bir süre sonra bebek hastalanmış. Adama bebeği hekime götür, ilaç al dedikçe, ‘ben sizin karnınızı doyuramıyorum; bebeğe ilaç alamam’ diye çıkmış. Bebek hastalıktan inim inim inlemeye başlamış. İnsafa gelen adam, ‘benim Hüseyin Gazi tepesinde bir tarlam var. Çok dik olduğundan çift çıkmaz. Yaşlandığım için de ekemiyorum. Kazmayı al, tarlayı kaz. Mercimek ek. Mercimek iki ayda tahıl verir. Derer, götürür satarsın. Parasıyla da bebeğini hekime götürürsün’ demiş. Çaresiz kalan kadın bebeğini sırtına sarıp, kazmayı eline alıp erkenden tepeye çıkmış. Yatırın başında dikili taşla ağaç arasına salıncak yapıp, bebeğini yatırıp tarlayı kazmaya başlamış. Günlerce kazmış. Mercimeği ekmiş. İki ay beklemiş. Mercimek öyle bol olmuş ki sevincinden havalara uçuyormuş. Bu süre zarfında da çocuk iğne ipliğe dönmüş. Hastalıktan inim inim inliyormuş. Mercimekleri yolarken kadının göğsü sızlamış. Bebeğe süt vermek için yatırın başına koşmuş ki bebekte ses soluk yok. Bir tarlaya bakmış, bir yatıra bakmış, bir bebeğe bakmış sonra bebeğin üzerine kapanıp öyle ağlamış, öyle bağırılmış ki... Feryadı cihani tutmuş. Bu sırada yatırdan gaipten bir ses yükselmiş. Mercimeğin taş ola!... Mercimeğin taş ola!... Aşağı köyden duyulmuş bu ses. Kadın da ruhunu teslim etmiş bu sesin ardından. Köylüler şaşkınlıkla tepeye tırmandıklarında bütün mercimeğin taş kesildiğini görmüşler. Anne ve bebeği yatırın yanına defnetmişler. O gün bugün ‘taş mercimek tarlası’ şeklinde anılır olmuş bu tarla”.

Taş mercimek tarlası rivayeti nedeniyle bebekleri olmayan kadınlar, tarladan yedi mercimek taşı yedi gece yastıklarının altında bekletip tarlaya geri bırakmaktadırlar. Gün geçtikçe bu inanış yanlış uygulamaya evrilmiş; kadınların mercimek taşı yutması ya da taşları geri bırakmamaları sebebiyle tarlada mercimek taşları azalmıştır (Yardımcı, 2008). Ankara’daki Hüseyin Gazi Türbesi’nde de inananların mum

yakarak türbe duvarlarına mercimek kadar taşlar yapıştırdığı, bu sırada çocuk sahibi olmayı diledikleri bilinmektedir. Farklı şehirlerdeki Hüseyin Gazi türbelerinin aynı amaçla, benzer şekilde taş ve mercimek sembolizmi çerçevesinde bir inanışa ev sahipliği yapması dikkat çekicidir.

Mercimekle ilgili bir başka Alevi-Bektaşî rivayetine göre Suluca Karahöyük'te harmanların hepsi çeç olmuş. Hacı Bektaş Veli harman sahiplerinden Allah için bir şey isteyince, harman sahipleri bir şey yok ki sana ne verelim demişler. Hacı Bektaş Veli'nin de "o zaman bir şey değilse bir şey olmasın" demesiyle harman ürünleri ve evlerdeki altınlar, gümüşler taşa dönüşmüş. Bu durum üzerine halk toplanıp Hacı Bektaş Veli'nin yanına gidip yalvararak harmanların ziyan olduğunu belirtmişler. Hünkâr, "ziyan olmasın iyiliğim, her birinden bir evladınız olsun, sevenlerimize yadigâr olsun, üç gün oruç tutmak şartıyla mercimek yiyenin kızı, buğday yiyenin oğlu olsun, hamilelikleri bitip doğuranlar evliyaya bir şey adayıp versinler" demiş (Oymak, 2021, 480). Vilayet-Name'de geçen bu rivayette taş buğday ve mercimekler hayat verici gücüyle tohumu/spermi sembolize etmektedir. Bu ritüel azalarak da olsa halen Hacı Bektaş Veli takipçileri tarafından sürdürülmektedir ve taş buğday ya da mercimek yutulduktan sonra dünyaya gelen bebeğin vücudunda yutulan taşın izi olduğuna inanılmaktadır (Salman, 2013).

3.2. Bereket Sembolü Olarak Mercimek

Taneli şekliyle mercimek, yetişirken pek çok sayıda yeni tohum meydana getirmektedir. Bir tohumdan çoğalan bitkinin, bereketin sembolü haline gelmesi çok normaldir. Bu sembolik anlam ve inanıştan dolayı mercimek, Anadolu coğrafyasında bereket beklentili geleneksel uygulamalarda kullanılmış ve ritüel unsuru haline gelmiştir. Birçok evde bolluk bereket getireceğine inanılarak küçük bir kavanoz içinde mercimeğin mutfak girişine asıldığı bilinmektedir (Şenesen, 2011). Bu uygulamaya Anadolu coğrafyasının hemen hemen her yerinde rastlamak mümkündür. Ancak bazı uygulamaların daha yerel olduğu ifade edilebilir. Ağırman'ın (2009) aktardığı üzere Şırnak Güçlükönak ilçesinde kadın, gelin gittiği kocasının evine girerken evliliğin bereketli ve tatlı geçmesi inancıyla şeker, para ve mercimek dolu küp patlatmaktadır. Ayrıca uygulamalar göstermektedir ki insanlar sadece bereket beklentisiyle değil sahip olduklarını kaybetmemek, korunmak amacıyla yani nazardan kaçınma düşüncesiyle de mercimeğin sembolik anlamının verdiği manevi güce inanabilmektedir. Kilis ilinde nazara karşı üzerinde kırmızı mercimek tanelerinin taşınması inanışı bulunmakta (Tarçın, 2020) iken bu inanış Diyarbakır'da özellikle hamile kadınlar için mercimek ve nazar boncuğu şeklinde gelişmiştir (Elmacı, 2002; Ekinci, 2020).

Halk kültürünün oluşumu kuşkusuz dinî inanışlardan bağımsız düşünülemez. Anadolu halk kültüründe de bu etki çok açıktır. Freedman'a göre (2008) İslam mutfak, yemekle ilgili en keskin ve kapsamlı kuralları içermektedir. Dahası Kur'an-ı Kerim'de sembolik bir anlatım dili mevcuttur ve İslam'ın buyrukları birçok ayette çeşitli semboller aracılığı ile aktarılmaktadır (Erginli, 2009). Ayrıca kutsal kitaplarda ve güvenilir dinî kaynaklarda herhangi bir konuda olumlu veya olumsuz yönde vurgu yapılması inanan toplum nazarında bir sembolik anlamı ortaya çıkarmada güçlü etkiye sahiptir. Bu bağlamda ayetler incelendiğinde içerisinde mercimek geçen tek bir ayet olduğu görülmektedir. Bakara Suresi 61. Ayette esasen insanların ellerindekilerin kıymetini bilmeden şükürsüz bir tavırla Allah'a karşı isyanlarının neticelerinin vurgulanmasının yanı sıra mercimeğin yaratandan beklenen, arzulanan bir besin olduğu da anlatılmaktadır. Ayet aşağıdaki şekildedir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 24 Temmuz 2024):

“Hani siz, “Ey Mûsâ! Biz bir tek yiyecekle dayanamayacağız. Bizim için rabbine dua et de bize toprağın mahsullerinden; sebzelerinden, kabakgillerinden, sarımsağından, mercimeğinden, soğanından bitirsin” demiştiniz. Mûsâ ise, “İyi kötü ile değişmek mi istiyorsunuz? Şehre inin; istedikleriniz orada var” dedi. Zillate, fakru zarurete mahkûm oldular; Allah’ın gazabına uğradılar. Bu durum, Allah’ın ayetlerini inkâr etmeleri ve haksız yere peygamberleri öldürmelerinin, bütün bunlar da isyan etmeleri ve haddi aşmalarının sonucuydu”.

Allah’ın dostu sıfatına sahip olan Hazreti İbrahim kıssası da mercimeğin bereketi sembolize edişini ve insanlık için önemini anlamak için değerlidir. Tunç tarafından (2005, 125) Abdülvasi Çelebi’nin Halilname isimli mesnevisinden aktarılan kıssa aşağıdaki gibidir.

“Hz. İbrahim, ailesi ve inananlarla birlikte Filistin’e göç eder. Bir süre orada kalmaları için Cebrail vasıtasıyla Allah’tan emir gelir. Fakat bir zaman sonra bölgede kuraklık ve kıtlık baş gösterir. Civarda Hz. İbrahim’i seven zengin bir dostu vardır. Zahire almak için ona gider. Ancak onda da yoktur. Dostu, bulursa satın alması için ona altın verir. Fakat satın alacak bile yoktur. Bunun üzerine İbrahim(as) boş dönmek için çuvallara kum doldurtur; evlerine dönerler. Çok üzgün şekilde oturmakta olan Hz. İbrahim (as)e karısı Sara gelir. Dostunun dünyada hiç görülmedik buğday ve mercimek verdiğini söyler. Hz. İbrahim çok şaşırır; çuvallara bakar ve çuvallardaki kumun Allah’ın lütfıyla buğday ve mercimek olduğunu göreyerek Allah’a şükürler eder... Bu buğday ve mercimeği halkı arasında paylaştırıp bir kısmını tohumluk ayırır; tohum isteyene verir; ilahi lütufla bu tohumlardan bereket hiç eksik olmaz. Bu buğdaya “sultani buğday”, mercimeğe “halili mercimek” denir. Dünyada ekilip biçilen buğday ve mercimek de bu tohumdandır”.

Dinî ritüeller büyük oranda semboller üzerinden gerçekleştirilmektedir. Örneğin mevlit okunacak evde “teberrük” adı verilen tepsie, içerisinde mercimeğin de bulunduğu yedi gıda konulmaktadır (Öztürk, 2018). Tepsideki gıdalar, bir evde bulunması gereken yedi gıda ürününü işaret etmektedir. Anadolu’da “içinde ünlü din büyüklerinin yattığı (genellikle veli sayılan) üstü örtülü mezarlar” (Hançerlioğlu, 2000, 663) şeklinde tanımlanan türbeler de mercimek vasıtasıyla bereket ve dilek temalı ritüellere ev sahipliği yapmaktadır. Zonguldak’ta Mercimek Dede Türbesi’nin olduğu yerde eskiden mercimek ekildiğinden bahsedilmektedir. Türbenin mercimek ekim alanında bulunması toprağın bereketini belirtmektedir. Bundan dolayı çiftçiler, ekinlerin bereketi için Mercimek Dede ve Fatma-Havva Ana Türbesi’ni ziyaret etmektedirler. Demirci Baba Türbesi’nde ise kadınlar türbeyi ziyaret ederek mercimek bırakmaktadırlar (Akkaya, 2015; Ayaz – Günaydın, 2019). Kurban adağında bulunanlar, adağı yerine gelirse Seyyid Ali Baba Türbesi’ni ziyaret etmekte, kurbanını türbenin eşiğinde kesmekte ve kurban eti mercimekli bulgur pilavıyla herkese ikram edilmektedir (Aday, 2013). Mardin’de dileği gerçek olanlar yaşadığı dahi net olarak bilinmeyen Derde Baba adına eğlence düzenlemektedirler. Dilek dileyenlerin “Muradım olursa Derder Babayı eğlendireceğim” şeklinde niyetleri, Derder Baba’nın eğlenceyi seven bir şahsiyet olarak inanılmasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu eğlence dileği kabul olan kadın mercimekli pilav pişirmektedir (Duyan, 2023). Bu eğlence Başabaş Dirir ve İnan (2021) tarafından Mardin Artuklu Üniversitesi’nin aracılığıyla yayımlanan “Şehir Tarihi Yazıları” başlıklı kitapta da aktarılmış iken Derder Baba’nın Bursa’da Dardar Dede olarak bilindiği ve Pınarbaşı Mezarlığı’nda yattığı; darda kalanların ziyaret ettiği de başka bir araştırma (Alkaya, 2006) ile rapor edilmiştir. Ziyaret sonrası dileği yerine gelenlerin yeşil mercimekli pilav yaptığı ve hane halkı tarafından ev dışına çıkarmadan, hiç konuşulmadan yendiği de bu araştırmada aktarılmıştır.

3.3. Savunmasızlık Sembolü Olarak Mercimek

Önemli bir halk kültürü ögesi olan masalların karakteristik özelliklerinden biri mutlu sonla bitmesidir. İyilerin kazandığı, kötülerin kaybettiği bir son alışlagelen masal formuna uygundur. Ancak bazı masalarda öğretiler; ceza, tehdit ve olumsuzluklar üzerinden ifade edilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca bu masalarda mercimek; biçimsel yapısı nedeniyle çocukların savunmasızlıklarını anlatmak amacıyla tercih edilir bir semboldür. Örneğin “Ateşli Mercimek Çorbası” masasında; gece annesinden mercimek çorbası isteyen bir çocuğa, dumanı tüten eve devin geleceği uyarısının yapılması ve nitekim annenin çocuğun ısrarına dayanamayıp çorba pişirmesi ile ocaktan tüten dumanın devin rahatsız etmesi, eve gelen devin çocuğu kaçırmayı anlatılmaktadır (Ölmez, 2014). Bu masalda gece yemek yemenin uygun olmadığı öğretili verilmektedir. Bir “Mercimek Çocuk” masalı anlatısı ise şu şekildedir: “Annesi, mercimek çocuğun beline babasına götürmek için azık sarar. Giderken iki yanına bakmaması için tembih eder. Çocuk giderken iki yanına bakar ve kırmızı elmaları görür. O esnada cangoloz karısı gelir ve mercimek çocuğu heybesine katar” (Alptekin, 2002, 382-383). Bu anlatıda mercimek ile çocuğun küçüklüğü sembolize edilmeye çalışılmış iken karşısına yerleştirilen elma figürü ile karşılaşabileceği büyük tehlikeler anlatılmaya çalışılmıştır. Bir külkedisi varyantı olan “Öksüz Kız” masasında ise “...birbirine karışmış mercimek ve buğdayı ayırması...” (Kurt, 2021) ile güç işlerle sınanma durumu anlatılmaktadır.

3.4. Analoji (Benzeşim) Sembolü Olarak Mercimek

Pek çok kelimenin etimolojik kökeninin ses, anlam, şekil vb. yönlerden benzer olan, başka bir şeye dayandığı ifade edilebilir. Mercimek kelimesinin kökeni olan Farsça “marcumak” kelimesinin, göz bebeği anlamında kullanılan “mardumak” kelimesine dayandığı bilinmektedir. Bundan dolayıdır ki Türk mutfağına ait yiyecek içecekler konusunda öne çıkan kaynaklar arasında yer alan divan edebiyatı eserlerinde (Esir, 2006); küçük, minik gibi nitelikleri açıklamak ve özellikle göz tasviri için mercimeğin kullanımına rastlanmaktadır. Yirmi altı Türkçe divan üzerinden araştırma yürüten Bayram (2007), yirmi bir beyitte mercimek kullanımına ulaşmıştır. Bu kullanımlarda mercimek, göz bebeği anlamıyla dikkat çektiği gibi yuvarlak şekli ve küçüklüğü bakımından da tercih edilmiştir. Nev’i sevgilisinin yanağındaki beni; Taşlıcalı Yahyâ sevgilisinin gözündeki siyahlığı anlatmak için mercimeği kullanmış iken Lami, mercimek tohumunu muhabbet tohumu olarak kullanmıştır (Arzi, 2018).

Analoji veya daha anlaşılır şekliyle benzeşim hayatımızın daima içerisinde bulunan bir tekniktir. Duit’e göre (1991) analoji tekniğiyle yeni bilgi hayal edilmesi daha kolay hale getirilebilir ve bu şekilde somutlaştırmış olunabilir. Yeni öğrenenler için somut kavramların soyut kavramlara kıyasla zihinde daha kolay ve kısa sürede anlamlandırıldığı düşünüldüğünde (Ekici vd., 2007) analoji tekniğinin faydası ortaya çıkmaktadır. Bu teknik özellikle anadolu halk hekimliğinde önemli bir yer tutmaktadır ve iki şekilde kullanılmaktadır. Bunlardan birincisi; hastanın hastalığını tarif, tasvir etmesidir. Öyle ki Heywood’a (2002) göre analoji kullanımının en önemli amacı somut referanslardan soyut olay ve olguları anlamaktır. Hastalar maruz kaldıkları hastalıklarla bu hastalığa benzer nesneleri eşleştirme yapabilmekte ve bu yolla anlaşılabilir olmaya çalışmaktadırlar. Örneğin arpacık ve siğil gibi cilt rahatsızlıklarındaki kabarmalar; mercimek, arpa, buğday gibi tahıl ve baklagillere benzetilmektedir. Analojinin halk hekimliğinde bir diğer kullanımı tedavi amaçlıdır. Tek (2021) tarafından halk hekimliğinde analoji tekniğinden faydalanılması, taklit büyüğü olarak açıklanmış

ve rahatsızlığın isim, renk, biçim gibi özellikleriyle benzer eşleri kullanılarak ya da taklit edilmesi ile giderilebileceği inanışından bahsedilmiştir. Özellikle siğil gibi cilt rahatsızlıklarında mercimek, arpa, buğday gibi tahıllar ve baklagiller hem hastalığın tasviri hem de tedavi amaçlı kullanımı ile analogik düşünceye hizmet etmektedir. Bunların toprağa gömülmesi, akan suya atılması, çürümesi veya kuruması ile vücutta da aynı reaksiyonun gerçekleşeceği inanışı Anadolu coğrafyasında oldukça yaygındır. Ayrıca analogi düşüncesi, uygulama aşamasında muhtemeldir ki etkin sonuç alınabilmesi amacıyla dinî inanışlarla da bir araya getirilmekte, uygulamalar pekiştirilmeye çalışılmaktadır. Örneğin siğil tedavisi için eldeki siğil sayısı kadar mercimek, üç İhlas bir Fatiha okunarak suya bırakılmaktadır (Tek, 2021). Balıkesir’de, ocaklının yirmi bir mercimeği avucunda okuması ve okunanlar arasından yedi mercimek tanesini su ile ağızına alarak kataraktlı göze püskürtmesinin faydalı olacağı inanışı bulunmaktadır (Koç, 2019).

Analoji, halk hekimliği ve mercimek ilişkisini kurabilmek adına en ideal örneklerden birisi kızamık hastalığıdır. Kilis’te kızamık geçiren çocuğa dokuz gün mercimek yedirilmemesi (Tarçın, 2020; Alptekin – Öz, 2024), kızamık geçiren çocuğun sesinin kısılacağı (Erol, 2012), Adıyaman’da hastalığın hafif geçirilmesi için mercimekten uzak durulması (Çifçi, 2019) inanışlarına karşın Giresun’da hasta çocuklara haşlanmış mercimek suyu içirilmesi (Avcıoğlu – Kara, 2022) ve Şanlıurfa’da mercimek kepeği ile koyun kuyruğunun yakılarak koklatılması (Rahman vd., 2013) inanışları bulunmaktadır. Kızamık hastalığı için A vitaminin önemli olduğu ve mercimeğin içerdiği vitaminler ve minerallerin cilde faydası düşünüldüğünde kaçınma düşüncesi bilimsel durmamaktadır. Öyle ki Mardin’de gelin hamamında gelin adayının yüzüne mercimek unundan maske yapılması (Duyan, 2023), Ege Bölgesinde cilt hastalıkları için kavruan mercimeğin toz haline getirilerek sabahları aç karnına tüketilmesi söz konusudur (Tanker – Sucu, 1983). Dolayısıyla kızamık hastalığında mercimekten uzak durma inanışını mercimeğin kızamık kabarcıklarına benzerliğinden yola çıkarak analogi düşüncesi ile ilişkilendirmek mümkündür.

İçinde bulunulan duygu durumunun karşı tarafa aktarımında da farkında olunmadan dahi analogi tekniği kullanılabilir. Bu bağlamda mercimek ifadesinin yer aldığı anlatım biçimleri dikkat çekicidir. Türkiye’de gündelik hayatta sık kullanılan “ayıkla mercimeğin taşını” deyişi ile karışık bir durumun içerisinde bulunulması anlatılmaktadır. Yozgat yöresine ait “Yeşil Ayna” türküsündeki “mercimeği taşı da yar” sözleriyle kırgınlık barındıran bir gönül ilişkisi işaret edilmektedir. Öyle ki bu deyim, Yozgat civarında, halk arasında da dargın olmak anlamıyla kullanılmaktadır. Mercimeğin kalp; taşların kalbe düşen kırgınlıklar olarak tasvir edilişi, yöre halkının ekip biçtiği ve tükettiği mercimeği duygularını anlatmak üzere kullandığını göstermektedir.

Sonuç

Yeme içme alışkanlıklarında, hazırlanış ve tüketim ritüellerinde toplumlar arasında görülen farklılıklar, yemeğin evrensel ve sabit kuralları olmadığını aksine toplumsal yaşam içinde şekillenen bir kurgu olduğunu göstermektedir (Kılıç, 2020). Söz konusu farklılıklar yemeğin üretimi ve tüketiminin yanı sıra sembolik anlamlar üzerinden de açıkça okunabilmektedir. Tarih boyunca her topluluk için yemek ve temel gıda ürünleri, topraktan mideye uzanan süreç içerisinde çeşitli sembolik anlamlar kazanmıştır. Yemeğin ve gıdanın toplumsal ve kültürel bu yönü, onu sosyolojik bakış açısıyla ele almayı gerekli kılmıştır. Özellikle küreselleşmenin etkilerinin arttığı yirminci yüzyılda yemek sosyolojisi ve yemek kültürü ile ilgili çalışmalar artış

göstermiştir (Sahlins, 2017).

Türk yemek kültürü; tarih boyunca varlık gösterilen farklı yerleşim alanlarının, etkileşimde bulunulan kültür ve inanç sistemlerinin ve coğrafi şartların etkisiyle gelişip zenginleşmiştir. Anadolu coğrafyasını yurt edinmiş Türk milletin farklı coğrafyalarda geçirdiği etkileşimli süreç, şeylere yüklediği sembolik anlamları etkilediği gibi fizyolojik ihtiyaç gereği tükettiklerine de sadece bu çerçevede bakılmamasının önünü açmıştır. Çetinkaya'nın (2015) ifadesiyle yemek, kültürel yapının anlamlandırdığı bir unsurdur. Ulusal literatür değerlendirildiğinde bal (Abalı, 2021), elma (Akyıldız Ercan, 2017), buğday (Doğan, 2023), nar (Şenocak, 2016) gibi birçok gıda ürününün sembolik anlamı üzerine araştırmalar yapıldığı görülmektedir.

Anadolu coğrafyası dünyanın önemli mercimek üretim bölgelerinden birisidir. Üretim merkezi durumu olağandır ki halk kültürüne yansımış ve mercimek, Türk halk kültürü içerisinde sembolik anlam zenginliği ile önemli bir yer edinmiştir. Bu araştırma kapsamında mercimeğin sembolik anlamları üzerine; üreme, bereket, savunmasızlık, analogi (benzeşim) şeklinde tasnifleme gerçekleştirilmiştir. Üretim durumunun halk kültürüne etkisinin en somut örneği olarak, Türkiye'nin önemli mercimek üretim noktalarından birisi olan Yozgat civarında gönül kırgınlığını anlatmak için “mercimeği taşı” ifadesinin kullanılması verilebilir. Daha geniş perspektiften baktığımızda hemen hemen tüm coğrafyada kullanılan ve toplumun her kültür seviyesi için anlaşılır olan “ayıkla mercimeğin taşı” deyiimi karşımıza çıkmaktadır. Bireyin duyu durumunun açıklamasına olanak tanınması bakımından mercimek, analogi sembolü olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca siğil gibi cilt rahatsızlıklarını tasvir etmek ve bunların tedavisi amacıyla çeşitli uygulamalarda kullanımından hareketle mercimeğin analogi sembolü olarak halk hekimliğinde de yeri bulunmaktadır.

Mercimek, Türk halk kültürü içerisinde önemli bir bereket sembolü olarak belirmektedir. Mercimeğin bereket sembolü olarak belirmesi özellikle dilek temalı ritüellerde kendisini göstermektedir. İnsanlar, türbe gibi kutsal kılınan mekânlarda dileklerini Allah'a ulaştırmaya çalışırken mercimek taneleriyle çeşitli uygulamalar yapmakta ve dileklerinin gerçekleşmesi neticesinde mercimek içeren bir yemek yaparak gelenek doğrultusunda tüketmekte veya tükettirmektedir.

Mercimeğin sembolik olarak en zengin konumu belki de üreme olgusu içerisinde yer almaktadır. Araştırma kapsamına alınmış hemen hemen her halk kültürü ögesinde mercimeğin üreme sembolü olarak kullanımına rastlanmıştır. Ancak özellikle Alevi Bektaşî rivayetleri bu konuda dikkat çekicidir. Bu rivayetlerde tohum ve toprak metaforunun varlığı kendini hissettirmektedir ve mercimekle üreme ilişkilendirilmektedir. İnananlar rivayetin işaret ettiği mekânlara gitmekte ve ritüellerini gerçekleştirmektedirler. Her ne kadar bu araştırma kapsamında üreme ve bereket sembolü şeklinde ayrı bir tasnife gidilmiş ve bu yönde sembolik anlamların varlığının bir çerçevesi sunulmuş olsa da Türk halk kültüründe üreme ve bereket yakın anlamdadır. Öyle ki özellikle maddi zorluk çeken kişiler için yeni doğacak çocuğun bereketiyle geleceğine inanılmakta ve çiftler çocuk sahibi olma yolunda cesaretlendirilmektedir.

Mercimeğin oldukça küçük olan biçimsel yapısı onu savunmasızlığın sembolü olarak da karşımıza çıkarmaktadır. Bu sembolik anlamlandırma büyük oranda masallarda kendisine yer bulmaktadır. Mercimeğin küçük yapısı, onun fiziki bakımdan çocuklarla eşleştirilmesine neden olmakta ve dolayısıyla onlara verilmek istenilen mesajlar masallara yerleştirilmektedir. Özellikle eğitici ve öğretici amaçla; ceza, tehdit ve olumsuzluk mesajlarının verildiği masallarda mercimek sembolü üzerinden çocuğun savunmasızlığı işaret edilmeye çalışılmaktadır.

Dinî inanışlar halk kültürünün oluşumunda ve şekillenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu araştırma kapsamında mercimeğin sembolik anlamı kadar sembolik anlamın gücünün artırılması amacıyla yapılan dinî inanışların etkisindeki uygulamalar ve ritüeller ön plana çıkmıştır. Bereket ve üreme beklentisinin karşılanması adına türbe gibi kutsal kılınan mekânlar aracı pozisyona yerleştirilmiş ve muhtemeldir ki insanlar buralarda temennilerde bulunurken dua etmektedirler. Analoji anlayışı çerçevesinde siğil gibi rahatsızlıkların giderilmesi amacıyla benzeri olan mercimekle yapılan uygulamalara da dualar eşlik etmektedir. Cassirer'e (2016) göre dua, Tanrı ile insan arasındaki mesafeyi kelimelerin gücü ile kapatma işlevi görmektedir ve dil başlı başına bir sembol aracıdır.

Semboller taşıdıkları anlamlarla içerisinden çıktığı toplum için çok önemli işlevlere sahiptir. Örneğin değerlendirilen bazı masallarda, mercimek sembolüyle çocukların savunmasız oldukları ve buna karşın çeşitli tehditlere açık oldukları öğretisi onlara aktarılmaya çalışılmaktadır. Sembollerin iletişim rolüne baktığımızda ise deyimler kendisini göstermektedir ki bu araştırmada sunulan mercimek ifadesinin yer aldığı deyimler, verdikleri mesajlarla toplumun büyük bir kesimi tarafından bilinmektedir. Sembollerin toplumsal aidiyet geliştirme etkisini ise bu araştırma için; farklı yerlerde benzer sembolik anlamlandırmalara ve inanışlara sahip Alevi Bektaşî toplulukları üzerinden okumak mümkündür. Öyle ki değerlendirmeye alınan Alevi Bektaşî topluluklarına ait anlatılarda mercimek, üreme sembolü olarak yaygın olarak kullanılmaktadır ve bu anlatıların işaret ettiği kutsal kılınan mekanlara gidilerek çeşitli ritüeller gerçekleştirilmektedir.

Bu araştırma ikincil kaynaklar üzerinden metin merkezli bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Halk kültürü araştırmalarının azımsanamayacak çoğunluğunun da bu şekilde yapıldığını düşünmekle beraber bu duruma yönelik eleştiriler de kabul edilebilir. Öyle ki Lutz Röcrich sadece metinden hareketle yapılan çalışmaların sardalye konservesini inceleyerek balıkların denizdeki hayatı hakkında bilgi edinmekle benzer olduğunu ifade etmiştir (Akt. Oğuz, 2013). Bu bağlamda gösterimci kuram dikkat çekicidir. Gösterimci kuram bir metinde bahsedilen halk kültürünün tam anlamıyla anlaşılabilmesi için anlatılanların doğal ortamında izlenmesi gerektiğini savunmaktadır (Dündar, 2002). Bu araştırmada yapılamayan ve dolayısıyla ileriki araştırmalar için önerilecek olan da tam olarak budur. Ancak Oğuz (2013) tarafından araştırma yaklaşımı ile yaklaşıldığında doğal ortamın tam olarak sağlanamaması eleştirisinin de kısmen kabul edilebilir olduğu ifade edilmelidir. Yani, bu araştırmaya dahil edilen masalların gösterimci kuramla ele alınması durumunda doğal ortamın bozulması endişesi olağandır. Buna karşın türbelerde gerçekleştirilen ritüellerin, ziyaretçi vasfına bürünerek gözlemlenmesi bir doğal ortam kaybına neden olmayacaktır.

Kaynaklar

- Abalı, İsmail. "Türk Halk Düşüncesinde Bekaret Sembolü Olarak Bal". *Milli Folklor* 17/131 (2021), 62-74.
- Aday, Erdal. *Kütahya İli Türbe ve Yatırları Etrafında Oluşan İnanç ve Uygulamalar*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Ağırman, Melike. *Şırnak Güçlükönak İlçesinde İnanç ve İnanışlar*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ahlawat, IPS. *Agronomy-Rabi Crops, Lentil, Division of Agronomy*. New Delhi: Indian Agricultural Research Institute, 2012.

- Akkaya, Fatih. *Ereğli Çevresindeki Ziyaret Yerleri –Zonguldak/Ereğli Örneği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Akyıldız Ercan, Cemile. “Söylencelerde ve Masallarda Elma Sembolü”. *Journal of Graduate School of Social Sciences* 21/3 (2017), 1043-1060.
- Alkaya, Hasan Basri. *Bursa ve Çevresindeki Ziyaret Yerleri ve Bunların Etrafında Oluşan Dini İnançlar*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Alptekin, Ali Berat. *Taşeli Masalları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- Alptekin, Mehmet – Zeynep Dilek Öz. “Kilis Halk Kültüründe Doğum Âdetleri”. *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 23/1 (2024), 91-114.
- Alver, Köksal. “Emile Durkheim ve Kültür Sosyolojisi”. *Sosyoloji Dergisi* 3/21 (2010), 199-2010.
- Arapkırılı, Sevil Seda. “Doğal Bir Nesnenin Dönüşümü: Seramik Sanatında Tohum”. *Tykhē* 8/15, (2023), 225-247.
- Arzı, Saadet. *On Altıncı Yüzyıl Divan Şiirinde Ulû'l-Azım Peygamberler*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Avcıoğlu, İlker – Ülkü Kara. “Giresun Halk Hekimliğinde Çocuk Hastalıkları ve Geleneksel Tedavi Yöntemleri”. *Karadeniz Araştırmaları* 19/74 (2022), 445-461.
- Ayaz, Berna – Aykut Günaydın. “Zonguldak Yöresi Türbe, Yatır ve Ziyaret Yerlerinin İşlevleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2019), 134-148.
- Barthes, Roland. *Yazı ve Yorum*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Metis, 2009.
- Başabaş Dirier, Ayten – Cemil İnan. *Reyhani, Oryantalleşmiş Bir Zeybektir*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Bayram, Yavuz. “Divan Şiirinde Tarımsal Ürünler”. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi Özel Sayı* (2007), 81-96.
- Baysal, Ayşe. “Türk Mutfağında Mercimek ve Nohut Yemekleri”. *Herkes İçin Mercimek Sempozyumu*. 17-26. Ankara: Toprak Mahsulleri Ofisi, 1989.
- Baysal, Ayşe. *Beslenme Kültürümüz*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Bearsworth, Alan – Keil Teresa. *Yemek Sosyolojisi*. çev. Abdülbaki Dede. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2011.
- Ben-Amos, Dan. “Toward a Definition of Folklore in Context”. *American Folklore Society* 84/331, (1971), 3-15.
- Blumer, Herbert. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. California: University of California Press, 1986.
- Burke, Kenneth. *Language As Symbolic Action: Essays on Life, Literature, And Method*. California: Univ of California Press, 1966.
- Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 2005a.
- Cassirer, Ernst. *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*. çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2005b.
- Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*. çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2016.
- Çağırkan, Barış. “Kültür Sosyolojisinde Metodoloji Tartışmaları: İdeoloji Olarak Kültür ve Eylem Olarak Kültür”. *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 42 (2017), 147-160.
- Çebi, Murat. «Sembolik/Retoriksel Bir Eylem Olarak Dil’in Anlam İnşasındaki Aracılık İşlevi». *Selçuk İletişim* 5/2 (2008), 183-198.
- Çerlek Güven, Betül. *Barış Manço Şarkılarında Türk Halk Kültürü Unsurları= Folklore Elements in Barış Manço's Works*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

- Çetinkaya, Gülnaz. «Dede Korkut Hikâyelerinde Kültürel Belleğin Söylem Haritası Olarak Giyim-Kuşam ve Yeme-İçme Sembolleri». *Millî Folklor* 27/107 (2015), 83-96.
- Çifçi, Tekin. «Kürt Halk Hekimliği, Tedavi Yöntemleri ve Ocaklık Kültürü: Adıyaman Örneği». *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi* 5/10 (2019), 75-100.
- Delaney, Carol. *Tohum ve Toprak*. çev. Selda Somuncuoğlu ve Aksu Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. Erişim 24 Temmuz 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/68/61-ayet-tefsiri>.
- Doğan, Büşra – Seher Oral. “Toplumsal Gerçekliğin İnşasında Etnometodoloji ve Sembolik Etkileşimcilik Kuramlarının Etkisini Kavramak”. *Hafıza* 2/1 (2020), 39-50.
- Doğan, Oğuz. *Türk Halk Kültüründe Buğday*. Ankara: Fenomen Yayınları, 2023.
- Douglas, Mary. “Deciphering a Meal”. *Daedalus* 101/1 (1972), 61-81.
- Douglas, Mary. *Saflık ve tehlike*. çev. Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Duit, Reinders. “On The Role of Analogies and Metaphors in Learning Science”. *Science Education* 75/6 (1991), 649-672.
- Dundes, Alan. “Halk Kimdir?”. çev.: Metin Ekici. *Millî Folklor* 37 (1998), 139-153.
- Dundes, Alan. “What is Folklore”. “*The Study of Folklore*”, (1965), 1-3.
- Duyan, Yektanurşin. “Mardin’de Geleneksel Kadınlar Arası Eğlenceler”. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2023), 53-68.
- Dündar, Hülya. “Âşık Ali Cemali Repertuarından Parçaların Performans Teorisi Kapsamında Değerlendirilmesi”. *Millî Folklor* 7/55 (2002), 81-94.
- Ekici, Erhan vd. “Fen Bilgisi Derslerinde Benzeşimlerin Analoji Kullanılabilirliğine İlişkin Öğretmen Adaylarının Görüşleri ve Örnekleri”. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 8/1 (2007), 95-113.
- Ekici, Metin. “Türk Halk Kültürü Araştırmalarında Dün, Bugün ve Yarın”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 1/1 (2008), 11-26.
- Ekinci, Nuray. *Kilis İlindeki Halk Hekimliği Uygulamaları*. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2020.
- Elmacı, Nuran. “Doğum Gelenekleri: Bakacak Köyünün Dünü ve Bugünü”. *Folklor Edebiyat Alevilik Özel Sayısı II* 30 (2002), 329-346.
- Erginli, Zafer. “Hayatı Sembollere Yükleme: Bir Mesnevî Hikâyesinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine”. *Milel ve Nihal* 6/1 (2009), 221-243.
- Erol, Mehmet. “Kilis Halk Kültürü”. *Belgelerle Kilis*. ed. Elif Özmen. 317-377. Kilis: Kilis Valiliği Yayınları, 2012.
- Esir, Hasan Ali. “Şeyhî Divanı’nda Geçen Yiyecek ve İçecek Adları Üzerine”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 12/29 (2006), 95-116.
- Evcin, Erol. “Türk Halk Kültürü Araştırmaları İçin Önemli Bir Kaynak: Halk Kültürü Bilgi ve Belge Merkezi”. *Millî Folklor* 25/100 (2013), 225- 248.
- Freedman, Paul. *Yemek, Damak Tadının Tarihi*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Oğlak Yayınları, 2008.
- Goody, Jack. *Yemek, Mutfak, Sınıf Karşılaştırmalı Sosyoloji Çalışması*. çev. Müge Günay Güran. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.
- Gökulu, Gökhan. “Sembolik Etkileşimci Teorinin Gündelik Yaşam Sosyolojisine Katkıları”. *Ekev Akademi Dergisi* 80 (2019), 173-190.
- Gürhan, Nazife. “Yemek ve Din: Yemeğin Dinî Simgesel Anlamları Üzerine Bir İnceleme”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017), 1204-1223.
- Gürsoy, Deniz, “Yemek Üzerine Denemeler”. *Türk Mutfak Kültürü Üzerine Araştırmalar*. ed. Kamil Toygar ve N. Berkok Toygar, Ankara: THKATV Yayınları. 2005.

- Gürsoy, Deniz, *Tarihin Süzgecinde Mutfak Kültürümüz*, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2004.
- Hançerlioğlu, Orhan. *İslam İnançları Sözlüğü*. Ankara: Remzi Kitabevi, 2000.
- Helbeck H (1963) Late Cypriote vegetable diet in Apliki. *Act. nstit. Athen. Reg. Sueciae*. Ser. 4: VIII: 171–186.
- Heywood, Dave. “The Place of Analogies in Science Education”. *Cambridge Journal of Education* 32/2 (2002), 233-247.
- İşık, Neşe. *Türk Masallarının Sembolik Açısından Çözümlemesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- İbn Battûta. *İbn Battûta Seyahatnamesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık, 1333.
- Jung, Carl Gustav. *İnsan ve Sembolleri*. çev. Ali Nahit Babaoğlu. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2022.
- Kapucuoğlu, Mustafa İnanç vd. “Ramazan Ayında Sunulan İftar Menülerinin İçerikleri Üzerine Bir Değerlendirme”. 4. *Uluslararası Gastronomi Turizmi Araştırmaları Kongresi (19-21 Eylül 2019)*. ed. Şule Aydın vd. 491- 503. Nevşehir: Nevşehir Hbv Üniversitesi Turizm Fakültesi, 2019.
- Kaya, Fatih – Erdal Akpınar. “Kutadgu Bilig’de Türk Yemek Adabı ve Kültürü”. *Turkish Studies* 12/21 (2017), 335-348.
- Kılıç, Zeynep. “Yemek Sosyolojisi ve Sosyal Teori”. *Yemek Sosyolojisi*. ed. Erhan Akarçay. 1-33. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Kızıлтаşoğlu Türközü, Rahime. “Devlet Parasız Yatılı”. *KEBİKEÇ İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi*, 0/37 (2014), 161-166.
- Koca, Selçuk Kürşad. “Genel Hatları İle Kültür ve Sembol İlişkisi”. *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi* 2 (2010), 87-94.
- Koca, Selçuk Kürşad. “Türk Kültürünün Gelecek Kuşaklara Aktarılmasında Sembollerin Önemi (Doğum Geçiş Dönemi Örneği)”. *Türk Uluslararası Dil Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi* 1/11 (2017), 530-554.
- Koç, Halimenur. *Balıkesir’de Sağlıkçı Ocaklar ve Halk Hekimliği Uygulamaları*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Koçak Turhanoglu, Feryal Aysin. “Sembolik Etkileşimcilik”. *Modern Sosyoloji Tarihi*. ed. Serap Suğur. 89-114. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Közleme, Olgun. *Türk Mutfak Kültürü ve Din*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Kurt, Begüm. “Öksüz Kız Masalının Max Lüthi’nin Stil Analizi Yöntemine Göre Değerlendirilmesi”. *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/24 (2021), 434-448.
- Küzeci, Uğur vd. “Türkiye’de Mercimek Piyasasının Ekonomik Analizi ve Pazarlama Marjları”. *Anadolu Tarım Bilimleri Dergisi* 34/3 (2019), 279-288.
- Menemencioğlu, Belkis. “Bektaş ve Alevi Kültüründe Kadın”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 60 (2011), 129-140.
- Nene, Y. L. Indian Pulses through the Millennia. *Asian Agri-History* 10/3 (2006), 179-202.
- Oğuz, Mehmet Öcal. *Türk Dünyası Halk Biliminde Yöntem Sorunları*. Ankara: Akçağ Yayınevi, 2013.
- Oymak, İskender. “Hünkâr Hacı Bektaş Velî’nin Kerametleri”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Sayısı* (2021), 463-490.
- Ölmez, Emin. *Domaniç Masallarının Propp Metoduna Göre İncelenmesi*. İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Önal, Gülden Filiz. «Sembolik Etkileşim Bağlamında Müzik: Barış Manço Örneği». *Millî Folklor* 18/140 (2023), 143-154.
- Özalp, Ahmet – Ayşe Akkuş. «Weber’den Mead’e Sembolik Etkileşim: Dinî Hayatın

- Anlamlandırılması”. *Electronic Turkish Studies* 12/2 (2017), 155-166.
- Özcan, Derya – Yeliz Bahadır. «Uşak Masallarında Olağanüstülükler Motifi». *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2020), 268-285.
- Öztürk, Mustafa. «Folklorik Bir Ritüel Olarak Mardin’deki Mevlit Merasimleri ve Çeşitli Özellikleri». *Journal of International Social Research* 11/56 (2018), 81-90.
- Polama, Margaret M. *Çağdaş sosyoloji kuramları*. çev. Hayriye Erbaş. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1993.
- Raghuvanshi, Rita. S. – Dharendra Pal Singh. “Food Preparation and Use”. *The Lentil: Botany, Production and Uses*. Ed. William Erskine, Fred Muehlbauer, Ashutosh Sarker & Balram Sharma. 408-424. Cabi, 2009.
- Rahman, Süheyla vd. “Manisa İli Karaağaçlı Beldesinde Çocuk Bakımına Yönelik Yöresel Uygulamalar”. *Lokman Hekim Journal* 3/1 (2013), 15-33.
- Ritzer, George – Jeffery Stepnisky. *Modern Sosyoloji Kuramları*. çev. Hikmet Hülür. Ankara: De Ki Yayınları Ltd. Şti., 2012.
- Sağ, Mehmet – Mine Yıldırım. “Türk Kültürü’nde Merdiven Sembolü’nün Yorumlanması”. *Türkologia* 2/94 (2019), 183-199.
- Sahlins, Marshall. “Simgesel Bir Kod Olarak Gıda”. Alexander, Jeffrey – Steven Seidman (Dü) içinde, *Kültür ve Toplum- Güncel Tartışmalar*. çev. N. Yavuz. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2017.
- Salman, Meral. “Tohum ve Toprak Metaforu Üzerinden Bir Olağanüstü Doğum Ritüeli: Buğday Oğullar, Mercimek Kızlar”. *Folklor/Edebiyat* 19/74 (2013), 47-59.
- Sandhu, Jeet Singh – Sarvjeet Singh. “History and Origin”. *Lentil: An Ancient Crop for Modern Times*. ed. Shyam S. Yadav, David McNeil & Philip C. Stevenson. 1-9. Springer, 2007.
- Slattery, Martin. *Key Ideas in Sociology*. Gloucestershire: Nelson Thornes, 2003.
- Soydan, Başak. *Türk Yemek Kültüründe Meydana Gelen Değişmeler Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (İstanbul Örneği)*. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Şenesen, Refiye Okuşluk. “Türk Halk Kültüründe Bolluk Ve Bereketle İlgili İnanç Ve Uygulamalarda Eski Türk Kültürü İzleri”. *Folklor/Edebiyat* 17/66 (2011), 209-228.
- Şenocak, Ebru. «Halk Anlatı ve İnanışlarında Mitolojik Bir Meyve: Nar». *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 4/8 (2016), 228-251.
- Şimşek, Esmâ. *Yukarı Çukurova Masallarında Motif e Tip Araştırması*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 1990.
- Tanker, Mekin – İkbâl Sucu. “Folk Remedies of Aegean Region”. *Journal of Faculty of Pharmacy of Ankara University* 13/1 (1983), 130-140.
- Tarçın, Gülsüm. “Kilis Halk Hekimliğinde Tedavi Yöntemleri ve Uygulamaları”. *Kültür Araştırmaları Dergisi* 6 (2020), 203-224.
- Tatar, Mustafa. “Aziz Nesin’in “Bizim Hemşeri”İsimli Hikayesinin Sembolik Etkileşim Kuramı Açısından Değerlendirilmesi”. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/1 (2018), 1419-1433.
- Tek, Recep. “Anadolu Türk Halk Hekimliği Uygulamalarında Analogik Düşünce”. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*. 18 (2021), 15-26.
- Temel Eğinli – Azra Kardelen Nazlı. “Kültürün Koruyucu Gücü: Kültürel Semboller.” *Egemia* 2 (2018), 56-74.
- Teyin, Görkem. “Kültürel Bir Miras; Tören Keşkeği Geleneği”. *Gastroia: Journal of Gastronomy and Travel Research* 4/2 (2020), 313-321.
- Tunç, Semra. “Divan Şiirinde Hz. İbrahim ve Ades (Mercimek) Kıssasına Dair”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2005), 123-131.
- Türkmen, Nilgün. “Bir Tören Ritüeli: İskilip Dolması Geleneği”. *Folklor Akademi Dergisi* 6/2

(2023), 731-751.

- Uğurlu, Misra. *Adana Mâni Söyleme Geleneği ve Adana'da Söylenen Maniler (Derleme / İnceleme)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Utandır Karaduman, Ayşen. "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Yemek; Yemek ve Toplumsal Anlamı". *Asia Minor Studies* 11/1 (2023), 107-115.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: TTK Yayınları, 1984
- Wallace, Ruth. A. – Wolf, Alison. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. çev. Leyla Elbruz, M. Rami Ayas. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Yalçın Çelik, Dilek. "Mengen'de Özel Gün Yemekleri". *Millî Folklor*, 22/86 (2010), 127-139.
- Yardımcı, Mehmet. "Geleneksel Kültürümüzde Taş ve Zile'de Taşlarla İlgili İnanmalar, Uygulamalar ve Oyunlar." *Tarih ve Kültürü ile Zile Sempozyumu* (2008), 1-16.
- Zhao, Liu. "The Sense Of Place For Tourists: Place-Making Under The Perspectives Of Symbolic Interaction And Phenomenology". *2nd International Conference on Economy, Management and Entrepreneurship (ICOEME 2019)*. Amsterdam: Atlantis Press, 2019.

Extended Abstract

Advocates of symbolic interactionism place symbols at the center of people's social relations and argue that communication is carried out through symbols. According to Mead, one of the pioneers of symbolic interactionism, the way to become an individual is through interaction established through meaningful symbols (Gökulu, 2019). Durkheim also stated that social life is shaped by symbols and that a society without them would have a makeshift appearance (Özalp – Akkuş, 2017). In this respect, it is possible to say that the theory of symbolic interactionism is among the key theories for cultural studies. From the perspective of symbolic interactionism, culture is explained as the sum of the meanings and values that emerge as a result of people's social interaction with its meaning-attributing feature (Çağırkan, 2017) and as a whole of symbols (Koca, 2010). Cassirer (2005b) also emphasized that in order to explain what culture is, it is necessary to first define the human being, and according to him, culture can be explained through the human symbolic system. From these explanations, it is possible to infer that the theory of symbolic interactionism attaches importance to the meaning behind what is seen, said and consumed, and therefore is interested in the spiritual dimensions of culture rather than its material dimensions.

Beardsworth and Keil (2011) locate sociologists' interest in food as recent as the mid-1980s. Researchers have explained this delayed interest with two main reasons. The first of these is that eating is an ordinary act of daily life that is accepted without question. Another is the concern that sociologists who focus on a seemingly mundane subject like food, within the intellectual autonomy of the discipline of sociology, will be labeled as reductionists by their colleagues. Researchers explain the interest after the 1980s with the shift in the center of gravity of sociology and stated that the discipline, which deals with production processes, has also begun to give the necessary attention to consumption. Ultimately, the indisputable importance of food and food products in our lives reveals it as a valuable symbol. The structure of this symbol tool in interaction and transformation (Soydan, 2023) prepares the ground for its evaluation in the context of symbolic interaction. When the national literature is evaluated, it is seen that research has been conducted on the symbolic meaning of many food products such as honey (Abalı, 2021), apple (Akyıldız Ercan, 2017), wheat (Doğan, 2023), and pomegranate (Şenocak, 2016).

This study aims to present a comprehensive body of information on the symbolic meanings of lentils, one of the first domesticated plants in the world, in Anatolian Turkish folk culture. It is thought that determining the representative power of lentils in sociological dimensions, which is considered within the scope of the symbolic interactionism approach, will contribute to the efforts to make sense of cultural norms and social behaviors through food items. For this purpose, a secondary source scan was conducted with the keyword "lentils". The scanning

activity was carried out within the framework of fairy tales, quatrains, narratives, rituals, folk songs, songs, poems, idioms and folk medicine. In addition, based on the idea that religious beliefs have an impact on folk culture, within this framework practices and rituals were also included in the evaluation. The framework determined for the sources included in the data scan was drawn with the explanations of Dundes (1965), who wrote a discussion titled “What is Folklore?”

Anatolia is one of the world’s important lentils production regions. Its status as a production center is naturally reflected in folk culture, and lentils have gained an important place in Turkish folk culture with their rich symbolic meaning. Within the scope of this research, the symbolic meanings of lentils were classified as reproduction, fertility, defenselessness and analogy. The use of lentils both as a means for individuals to express their emotional state and physical discomfort, and as a metaphor for ailments within the framework of folk medicine, positions lentils as a symbol of analogy. Secondly, lentils appear as an important symbol of fertility in Turkish folk culture. While trying to convey their wishes to God in sacred places such as tomb, believers perform various practices with lentil grains and when their wishes come true, they prepare a meal containing lentils and consume it or have others consume it, in accordance with tradition. The richness of symbolic meaning of lentils reveals itself in the phenomenon of reproduction. The use of lentils as a symbol of reproduction was found in almost every folk culture element included in the research. However, especially the Alevi Bektashi narratives are remarkable in this regard. In these narratives, the presence of the seed and soil metaphor makes itself felt, and lentils are associated with reproduction. Believers go to the places indicated by the narrative and perform their rituals. Finally, the very small shape of the lentils also makes it a symbol of defenselessness. This symbolic meaning finds its place in fairy tales to a large extent. The small structure of the lentil causes it to be physically associated with children, and therefore the messages intended to be given to them are placed in fairy tales.

This research was carried out in a text-centered manner using secondary sources. Although it is thought that the considerable majority of folk culture research is done in this way, criticisms towards this situation can also be accepted. In this context, performance theory is noteworthy. Performance theory argues that in order to fully understand the folk culture mentioned in a text, the narrative must be watched in its natural environment (Dündar, 2002). This is exactly what could not be done in this study and therefore what is recommended for future research. However, it should be stated that when approached with the research approach of Oğuz (2013), the criticism of not being able to provide the natural environment completely is partially acceptable. If the tales included in this research are approached with performance theory, it is normal to worry about the degradation of the natural environment. On the other hand, observing the rituals performed in the tombs by assuming the status of a visitor will not cause any loss of natural environment.

ARNAVUTLUK MECLİS-İ MÜESSESAT AZASINDAN TÜRK VE BEKTAŞİ MUHİBLERİNDEN S. LUZAT'IN MUSTAFA KEMAL PAŞA HAZRETLERİNE YAZDIĞI MEKTUP

LETTER FROM S. LUZAT, A MEMBER OF THE ALBANIAN ASSEMBLY
AND A FRIEND OF TURKS AND BEKTASHI, TO MUSTAFA KEMAL PASHA

SEBİLE YILDIZ AYBAK*

Sorumlu Yazar

Öz

Hacı Bektaş Veli, 13. yüzyılda Horasan'dan Anadolu'ya gelerek Sulucakarahöyük'te bir tekke kurmuş, burada yetiştirdiği dervişler sayesinde Anadolu'nun Türkleşme ve İslamlaşmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Tekkede yetişen dervişler aracılığıyla Bektaşî düşüncesi Anadolu dışındaki bölgelere de yayılmıştır. Osmanlı Devleti içerisinde Bektaşîler, Kalender Çelebi isyanının olduğu dönem haricinde 19. yüzyılın başlarına kadar istikrarlı bir süreç yaşamışlardır. Ancak bazı Bektaşî babalarının Yeniçeri isyanlarını desteklemesi ve Tepedelenli Ali Paşa ile yakın ilişkiler kurması nedeniyle III. Selim döneminde devletin Bektaşîlere bakışı değişmeye başlamış ve Yeniçeriler, yapılacak yeniliklerin önündeki en büyük engellerden biri olarak görülmüştür. Nitekim II. Mahmut döneminde 1826'da Yeniçeri Ocağı kaldırılmış, Yeniçerilerin manevi eğitimi üstlenmiş olan Bektaşî tekkeleri kapatılmıştır. Böylece Bektaşîliği gözden düşürmek amacıyla Bektaşîlik aleyhine birtakım dedikoduları da içeren eserler yayınlanmaya başlamıştır. Bunlardan en bilinenleri Esat Efendi'nin 1827 yılında yayınladığı "Üss-i Zafer", Şirvanlı Fatih Efendi'nin yayınladığı "Gülzar-ı Fütûhat" gibi eserlerdir. Padişah Abdülaziz ve II. Abdülhamit dönemlerinde Bektaşîler fazla sıkıntıyla karşılaşmamışlarsa da bu dönemde Bektaşîler hakkında kitaplar ve risaleler yeniden yayınlanmaya başlamıştır. Bunların arasında ise Harputlu Hoca İshak Efendi tarafından 1874-1875'te yayınlanan "Kaşîfû'l Esrar ve Dafîü'l-Eşrar" ve Bektaşîlik karşıtı kitaplara reddiye şeklinde Ahmed Rif'at tarafından 1876 yılında yayınlanan "Miratu'l-Makasid Def'i'l-Mefasid" gibi eserler örnek gösterilebilir. Bektaşîler hakkında yapılan propagandalar ve yazılan eserler onları, toplum nezdinde olumsuz bir şekilde etkilemesine rağmen Bektaşîlerin Birinci Dünya Savaşı ve Milli Mücadele dönemlerinde ön saflarda yer aldığını görmekteyiz. Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra 30 Kasım 1925'te kabul edilen bir yasayla tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmasına karar verilmiş ancak Bektaşîler hakkındaki yayınlar ve olumsuz propagandalar bu tarihten sonra dahi devam etmiştir. Bu çalışmada 1926 yılında İstanbul'da yayınlanan Büyük Gazete'de H.A rumuzlu bir muharrir tarafından kaleme alınan ve Bektaşîlik hakkında gerçeklerle bağdaşmayan iddialar içeren "*Bir Bektaşî Babasının Hatıratı: Bektaşî Tekkesinde Senelerce Neler Gördüm*" yazı dizisi üzerine Arnavutluk Meclis-i Müessesat azası S. Luzat'ın Mustafa Kemal Paşa'ya yazdığı ve söz konusu yazı dizisine karşı tepkileri içeren mektup incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yeniçeri Ocağı, Bektaşî, Vak'a-i Hayriye, S. Luzat, Üss-i Zafer, Büyük Gazete.

Araştırma Makalesi / Künye: YILDIZ AYBAK, Sebile. "Arnavutluk Meclis-i Müessesat Azasından Türk ve Bektaşî Muhiblerinden S. Luzat'ın Mustafa Kemal Paşa Hazretlerine Yazdığı Mektup". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 41-54. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1550295>

* Dr., Türkiye Büyük Millet Meclisi, E-mail: sebileyildiz60@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7339-4317

Abstract

Hacı Bektaş Veli, who came from Horasan to Anatolia in the 13th century, established a dervish lodge in Sulucakarahöyük and made significant contributions to the Turkification and Islamization of Anatolia through the dervishes he trained. Through the dervishes raised in this lodge, Bektaş thought spread to regions outside Anatolia. Within the Ottoman Empire, Bektaş experienced a stable period until the early 19th century, except during the Kalender Çelebi rebellion. However, because some Bektaş leaders supported the Janissary rebellions and established close relations with Tepedelenli Ali Pasha, the state's view of Bektaş began to change during the reign of Sultan Selim III, and the Janissaries were seen as one of the greatest obstacles to reforms. Indeed, during the reign of Sultan Mahmud II, the Janissary Corps was abolished in 1826, and the Bektaş lodges, which had been responsible for the spiritual training of the Janissaries, were closed. Consequently, to discredit Bektaşilik, various works containing some defamatory rumors against it began to be published. Among these, the most well-known are Esat Efendi's "Üss-i Zafer", published in 1827, and Şirvanlı Fatih Efendi's "Gülzar-ı Fütühât". Although Bektaş did not face significant difficulties during the reigns of Sultan Abdulaziz and Sultan Abdulhamid II, books and treatises about Bektaş began to be published again during this period. Examples include Harputlu Hoca İshak Efendi's "Kaşifü'l Esrar ve Dafiü'l-Eşrar", published between 1874-1875, and Ahmed Rif'at's "Miratü'l-Makasid Def'i'l-Mefasid", published in 1876, which was a refutation of anti-Bektaş books. Despite the negative impact of propaganda and publications on Bektaş in the public eye, Bektaş were seen fighting on the front lines during World War I and the National Struggle. However, even after the end of the war and the enactment of a law on November 30, 1925, closing lodges, convents, and tombs, publications and negative propaganda about Bektaş continued even in 1926. This study examines a series of articles titled "Bir Bektaş Babasının Hatıratı: Bektaş Tekkesinde Senelerce Neler Gördüm" published in Büyük İstanbul Gazetesi in 1926 by an anonymous author with the initials H.A., and a letter from S. Luzat, a member of the Albanian National Assembly, to Mustafa Kemal Pasha, expressing reactions to these articles.

Key Words: Janissaries, Bektaş, Vak'a-i Hayriye, S. Luzat, Üss-i Zafer, Büyük Gazete.

Giriş

Yeniçeri Ocağı'nın tam kuruluş tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, genel kabul gören görüş, bu ocak sisteminin Sultan I. Murad döneminde kurulduğudur. Osmanlı ordusunda önemli bir yere sahip olan ve 1826 yılında kaldırılana kadar varlığını sürdüren Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşunda Selçuklu ve Memluk askeri teşkilatlarının etkisi olmuştur (Uzunçarşılı, 1988, 144; Köymen, 2014 199). Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde ele geçirilen savaş tutsaklarının beşte biri, pençik oğlanı olarak sultanın hizmetine verilmiştir. Çandarlı Halil Paşa'nın önerisiyle sayıları artan pençik oğlanlarından hassa ordusu oluşturulmuş ve bu ordu Kapıkulu Ocakları olarak adlandırılmıştır. Yeniçeriler, Kapıkulu yayalarının en itibarlı birliği haline gelmiştir (Uzunçarşılı, 1988, 14; İnalçık, 2009, 58). Osmanlı Devleti'nin ordu ihtiyacını karşılamak için oluşturulan Yeniçeri Ocağı, Hristiyan asıllı esirlerin devşirilerek Türklük ve Müslümanlık esaslarına göre yetiştirilmesiyle meydana gelmiştir. Devşirilen çocuklar kısa bir eğitim aldıktan sonra Türk ailelerin yanına verilerek Türkçe öğrenmeleri ve İslamiyet'i özümsemeleri sağlanmıştır (Neşri, 1983, 98). Bu şekilde yetiştirilen yeniçeriler, padişahın merkezi otoritesinin güçlenmesinde önemli bir rol oynamışlardır.

Yeniçerilerle Bektaşiler arasındaki ilişki, Hacı Bektaş Veli'nin Orhan Gazi döneminde Yeniçerilere dua edip onlara "Yeniçeri" ismini vermesiyle başladığı rivayet edilmiştir. Ancak Hacı Bektaş Veli'nin 1271 yılında vefat ettiği ve Yeniçeri Ocağı'nın Sultan I. Murad döneminde kurulduğu bilindiğinden, bu olayın tarihsel olarak gerçekleşmesi mümkün değildir (Maden, 2015, 174). Yine de bu efsaneye

olan inanç, Yeniçeriler üzerinde manevi bir bağ kurmuştur. Hatta Yeniçerilerin giydiği bürk ve Hacı Bektaş Veli ile ilişkilendirilen diğer efsaneler, Bektaşî dervişlerinin XV. ve XVI. yüzyıllarda bu bağları kuvvetlendirmek için büyük çaba harcamalarının bir sonucudur (Aşıkpazade Tarihi, 1332, 204-206; Maden, 2015, 175-176); Karakulak, 2024, 33-34). Osmanlı Devleti'nde Yeniçerilik sisteminin kurulmasıyla birlikte, Bektaşiliğin yeniçerilere manevi destek sağladığı ve bu tarikatın öğretilerinin yeniçeriler tarafından benimsendiği görülmektedir. Bektaşilik, yeniçerilerin dini, ahlaki ve askeri niteliklerini kazanmalarında etkili olmuş, hem askerler için manevi bir moral kaynağı olmuş hem de savaşma gücü kazandırmıştır (Eğri, 2002, 113).

Bektaşilik, XVI. yüzyılın başlarında Hacı Bektaş Veli tekkesinin başına getirilen Balım Sultan tarafından teşkilatlandırılmış ve tam anlamıyla bir tarikat haline getirilmiştir. Bu dönemde, Yeniçerilerle Bektaşilik arasındaki ilişkiler daha belirgin hale gelmiş ve Bektaşilik, XVI. yüzyıldan itibaren gelişim göstermiştir. Yeniçeri-Bektaşî ilişkileri XVII. ve XVIII. yüzyıllar boyunca ilerlemiş ve hatta XIX. yüzyıl başlarına gelindiğinde, bu ilişki tamamen yerleşmiş ve Yeniçeri isyanlarına da etki etmiştir (Sezgin, 1990, 128). Yeniçeri Ocağı'nın 1826 yılında II. Mahmut tarafından kaldırılmasıyla Yeniçerilikle ilişkili tüm kurumlar ortadan kaldırmak istenmiş ve Bektaşilik de yasaklanmıştır.

1. Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılması ve Bektaşiliğin Yasaklanması

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ile ilgili olaylar yeni bir askeri teşkilat olan Eşkinici Ocağı'nın kurulması ile başlamıştır. Mayıs 1826'da Sultan II. Mahmut, Yeniçeri Ocağı'nın ileri gelenlerinin de hazır bulunduğu bir meşveret meclisi toplayıp askeri bir ıslahat yapma düşüncesini açıklamıştır (Baykara, 1995, 1). Devlet ileri gelenlerinin katıldığı bu toplantıda devletin mevcut ocaklarının dışında talimli askere ihtiyacı olduğu zorunluluğu dile getirilmiş (Ahmet Lütü, 1290, 134-136)¹ ve toplantının sonunda Eşkinici adıyla talimli bir odunun kurulmasına karar verilmiştir (Mutlu, 1994, 18).² Bu toplantıdan sonra Şeyhülislam'lık tarafından hazırlanan "hüccet-i şer'iyeye" bütün devlet ileri gelenleri tarafından imzalandıktan sonra Yeniçeri Ocağı tarafından da imzalanmıştır. Yeniçeriler, Eşkinici Ocağı'nın kurulmasını kabul etmiş gibi görünseler de aslında içten içe isyan hazırlığı yaparak, isyan için en uygun vakti beklemişlerdir. Nihayet 12 Haziran 1826 günü Sultan II. Mahmut'un da hazır bulunduğu bir törenle Eşkinici askerleri Et Meydanı'nda talim yapmaya başlamıştır. Eşkinici Ocağı talime başladıktan sonra Yeniçeriler, 14 Haziran 1826 tarihinde Yeniçeri Ocağı kazanlarını Et Meydanı'na çıkararak isyan etmiştir.

Sadrızam, durumu öğrendikten sonra hemen II. Mahmut'u haberdar etmiş ve II. Mahmut, devletin ileri gelenleri ve toplumun güvenini kazanmış kişiler ile birlikte

1 II. Mahmud devletin içinde bulunduğu durumu Hatt-ı Hümayun'da "Bir de şu Ocaklı'nın hali şimdiye kadar def'atle tecrübe olundu. Ve erbab-ı ukûlun tedbirinde aciz kaldıkları madde-i müşkiledir. Eğerci şimdilik sukûta vardılar gibi ise de bunların şimdiye değin meşhûd olan hallerine nazaran sözlerinde devam u sebat etmedikleri malum olan bir keyfiyettir. Ancak böyle vakt-i nazikde bu azgınlıkları dahi tahammül olunur dereceyi aştı..." şeklindeki ifadeler ile ortaya koymuştur. Hatt-ı Hümayun metni için Bkz. Tarih-i Lütfi, I, 134, 136.

2 Eşkinici Ocağı tam olarak kurulmadan önce II. Mahmut Yeniçeri Ocağı'nın ileri gelenlerini taltif etmiş ve Ağa Hüseyin Paşa vasıtası ile Ocağın sözü geçenlerini etkisiz hale getirmiştir. Yeniçeri Ağası Celaleddin Ağa ile Eşkinici tahriri hakkında sık sık müzakerelerde bulunmuştur. Bkz. Şamil Mutlu, Mehmed Daniş Bey ve Eserleri, Yeniçeri ocağının kaldırılışı ve II. Mahmud'un Edirne Seyahati, Edebiyat Fakültesi Basımevi İstanbul 1994, s. 18.

Topkapı Sarayı'nda müşavere meclisini toplamıştır (Mutlu, 1994, 21).³ Müşavere meclisinde alınan kararla⁴ Peygamber sancağı Hırka-i Şerif'ten çıkarılarak, Sultan Ahmet Camii'nin minberine konulmuştur. Daha sonra İstanbul'un bütün semtlerine haberciler gönderilerek herkesin Hz. Peygamber'in sancak-ı şerifi altında toplanması istenilmiştir. Bu çağrının ardından, padişahın yanında yer alarak yeniçerilere karşı koymak amacıyla medrese talebeleri ve halktan birçok kişi padişahın etrafında toplanmıştır. Ayrıca, daha önceki isyanlarda yeniçerileri destekleyen Topçu, Cebeci, Humbaracı, Bostancı, Lağımçı ve Arabacı ocaklarının zabitan ve askerleri de padişahın yanında yer almak üzere saray ve çevresinde mevzilenmişlerdir. Bu arada Et Meydanı'nda toplanan Yeniçerilere adamlar gönderilerek nasihat edilmiş ve bu isyandan vazgeçmeleri istenmiştir. Bütün nasihatlerin faydalı olmayacağı anlaşıncı Yeniçerilerin bulunduğu kışlanın kapısı kırılarak ateşe verilmiştir. Her taraftan kuşatma altına alınan yeniçeri kışlası, kanlı çarpışmalar sonucunda II. Mahmut'un kuvvetleri tarafından ele geçirilmiştir (Maden, 2010, 54). Firar eden Yeniçerilerin birçoğu yakalanarak idam edilmiş ve kaçabilenler İstanbul dışına çıkmıştır. Olayın ertesi günü Yeniçeri Ocağı'nın tamamen kaldırılmasına karar verilerek ferman hazırlanmıştır.⁵ Hazırlanan ferman Sultan Ahmet Camii minberinde Esat Efendi tarafından okunmuştur. Bu ferman sureti daha sonra bütün sancaklara gönderilmiştir (Uzunçarşılı, 1988, 548-559; Sezer, 1997, 219).

Yeniçerilik tamamen ortadan kaldırıldıktan sonra sıra onlarla ilişki içerisinde olan kurumlara gelmişti. İstanbul'da bulunan Bektaşiler, Yeniçeri Ocağı ile olan ilişkileri ve halkı batıl yollara sevk ettikleri gerekçesiyle tekkeleri yıkılarak sürgüne gönderilmişlerdir. Sürgün edilen Bektaşilerin itikatlarının düzeltilmesi için kadı, naip, müftü ve imam gibi kişiler görevlendirilmiştir. Mahalle imamaları mahalle aralarında saklanan Bektaşileri görevli memurlara haber verecek, Müftüler ise Bektaşileri sözleriyle ıslah edecekti (Maden, 2010, 84). Yeniçerilerin işlettikleri berber dükkanları ve kahvehaneler, birer fesat ve dedikodu merkezi durumuna geldiği, camiye gitmeyen birtakım işsiz güçsüz kimselerin toplanma yerleri oldukları bahanesiyle yıktırılmıştır. Ayrıca Topkapı Sarayı'nda yapılan bir mecliste Bektaşî tekkelerinin bozulduğuna ve tasfiye edilmesi gerektiğine karar verilmiştir. Bu karar, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasını takip eden süreçte alınmış ve Bektaşilik de II. Mahmut'un emriyle

3 Müşavere meclisinde yapılan tartışmalara Dürrizade Abdullah Molla Efendi, Mekkizade Asım Molla Efendi, yasincizade Abdülvehhab Efendi, Sıdkızade Mustafa Efendi, diğer yandan ulema ile devlet ricali, suhtegan, Topçu Arabacı, Humbaracı, Lağımçıyan, Kalyoncuyan, Tersaneli, Galata Başağası Pabuşu Ahmed, beş yüzden fazla askeri ve Hassa hasekileriyle birlikte birçok asker katılmıştır. Bkz. Şamil Mutlu, Mehmed Daniş Bey ve Eserleri, Yeniçeri ocağının kaldırılışı ve II. Mahmud'un Edirne Seyahati, Edebiyat Fakültesi Basımevi İstanbul 1994, s. 21.

4 Müşavere meclisinde yapılan tartışmalara iki görüş hâkim olmuş bir grup sancağın çıkartılmasından yana tavır almış, diğer grup ise sancağın çıkartılmasından sonraki durumun belirsizliğinden bahsederek padişahın tereddüdüne neden olmuşlardır. Dersimden Kürt Abdurrahman dinin bekası için ocağın kaldırılması yönünde görüş belirtmiş ve tereddütleri ortadan kaldırmıştır. Bkz. Tarih-i Cevdet, XII, s. 158.

5 Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasını ilan eden fermana, Yeniçeri Ocağı'nın başlangıçta devlete büyük yarar sağladığını ancak zamanla içine çeşitli fesat ve uygunsuz kişilerin karıştığını belirtilmektedir. Son yüz yılda savaşlarda yenilgiye uğradıkları ve düşmanların Osmanlı topraklarını işgal ettiği vurgulanmaktadır. Birkaç kez eğitilmiş askeri birlikler kurulmaya çalışıldığında, Yeniçerilerin buna karşı çıkarak isyan ettikleri ve bu birliklerin dağıtılmasına yol açtıkları, bu durumu bir alışkanlık haline getirdikleri ifade edilmiştir. Son olarak yeni ve eğitilmiş bir ordu kurma kararı alındığında Yeniçerilerin yine ayaklandığı, söylenenleri dinlemedikleri için üzerlerine kuvvet gönderilerek, kışlalarının yakıldığı ve cezalarının verildiği anlatıldıktan sonra yeniçerilik nam ve nişanlarının tamamen kaldırıldığı ilan edilmiştir. Aynı fermana, Asakir-i Mansure-i Muhammediye adında bir ordu kurulacağı duyurulmuştur. Bkz. Ocağın kaldırılışını detaylı olarak Esad Efendi, Üss-i Zafer'de anlatmaktadır. Bunun dışında, Ahmet Cevdet, İ. Hakkı Uzunçarşılı ve Ahmed Cevad, aynı konuyu ayrıntılı olarak anlatmaktadır.

yasaklanmıştır. Yasak uygulanırken de Bektaşiler, Yeniçerilere olan desteklerinden ziyade itikadi kusurları bakımından ağır eleştiriler almışlar, zındık, dinsiz, kafir gibi sözlerle nitelendirilmişlerdir. Tekkelerin emlakının ise yeni kurulacak ordunun ihtiyaçlarını karşılamak için satılıp elde edilen gelirin hazineye aktarılması yoluna gidilmiştir. (Mutlu, 1994, 25; Öz, 1997, 55-60; Maden, 2010, 83).

2. Bektaşiler Hakkında Yapılan Bazı Yayınlar

Yeniçeri Ocağı, 17 Haziran 1826 tarihinde kaldırılmış olup bu olaya Osmanlı tarihlerinde “Vak’a-i Hayriye” denilmiştir. Yeniçeri Ocağı kaldırıldıktan sonra 8 Temmuz 1826 tarihinde padişahın da hazır bulunduğu, Şeyhülislam Kadızade Mehmet Tahir Efendi’nin başkanlığında Babu’s-sade Camii’nde bir toplantı yapılmıştır. Bu toplantıda Bektaşilerin altmış yıldan daha eski olanları dışında tüm tekkelerin yıktırılması, vakıflarına el konulması, Hacı Bektaş Veli Türbesi gibi bazı kadim tekkelere dindar olmak kaydıyla birer türbedar tayin edilip maaş bağlanması yönünde karar alınmıştır. Bektaşî babaları Cevdet Paşa’nın ifadesiyle “*makarr-ı ulema*” olan beldelere sürgün edilmişler (Ahmet Cevdet Paşa, 1309, 182) ve Bektaşî tekkelerinin başına Nakşî şeyhleri atanmıştır (Esat Efendi, 1293: 218-219; Küçük, 2003, 34-35; Sezer, 226).⁶

Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasına tanık olan yazarlar tarafından bazı eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerden en çok bilineni Sahhaflar Şeyhizade Mehmet Esat Efendi’nin yazdığı Üss-i Zafer adlı eserdir. Mehmet Esat Efendi bu eserde Yeniçerilerin menşei, kuruluşu ve geliştirilmesi, bozulmasının ve kaldırılmasının sebeplerini anlatmıştır. Esat Efendi, Üss-i Zafer’de Bektaşîleri, mel’un kişiler olarak nitelemiş ve ehl-i imanin itikadını bozmakla suçlamıştır. Esat Efendi’ye göre Bektaşî tekkeleri meyhane olarak kullanılmaktadır. Bektaşîlerin, Ramazan ayında oruç tutmadıklarını, içki içtiklerini, farz namazları bile kılmadıklarını, Hz. Ali dışındaki halifelere alenen küfrettiklerini iddia etmiştir. Esat Efendi, Yeniçeriler için “devlet düşmanı”, Bektaşîler için “din düşmanı” tabirlerini kullanmaktadır (Esat Efendi, 1243, 218-219). Ayrıca Bektaşîler, Yeniçeri Ocağı’na karışarak bu ocağın da bozulmasına sebep olmuşlar ve Yeniçeriler ile birleşerek din ve devlete karşı ihanet eder duruma gelmişlerdir (Esat Efendi, 1243, 204-206; Maden, 2015, 180).

Şirvanlı Fatih Efendi de Gülzar-ı Fütûhat adlı eserinde Yeniçeriliğin kaldırılışı, Bektaşîlerin sürgünü, Asakir-i Mansure’nin teşkili hakkında bilgiler vermiştir. Şirvanlı Fatih Efendi, Bektaşîliğin yasaklanmasını, Bektaşîlerin sürgün edilmesini, Bektaşî tekkelerinin yeniçerilerin fesat yuvası haline getirilmesine bağlamıştır. Bektaşîler, İslam’a kâfirlerden daha fazla düşmandır, Hz. Peygamber’e ve ehl-i beyte karşı saygılı olduklarını söylemelerine rağmen durum bunun tam tersidir. Bektaşîler, Osmanlı hanedanı ve devlet adamlarına karşı her zaman düşmanca bir tutum sergilemişlerdir.

6 Yeniçeri Ocağı’nın ilgasından 21 gün sonra ulema ve meşayihinin fetvasına dayanarak Bektaşîlerin “*ehl-i bid’at ve müdmin-i hamr ve feskadan*” oldukları gerekçeleriyle Bektaşîliği önce Osmanlı İmparatorluğu içerisinde yasaklayan II. Mahmut yine aynı gerekçeyle, altı ay sonra da Osmanlı sınırları içerisinde Bektaşî tekke ve zaviyesi bulunan eyaletlerde de yasaklamıştır. Nitekim 10 Ocak 1827 tarihinde Aydın, Saruhan, Muğla, Teke ve Hamid sancaklarında söz konusu Bektaşî tekke ve zaviyeleri bulunan mahallerin kadılarına, naiblerine ve mütesellimlerine; ayan ve sair zabitanaya; hatta memleket ileri gelenlerine hitaben yazılan fermanla; Bektaşîlerin, Sünni ülema ve meşayihin görüşleri doğrultusunda Şeyhülislamın fetvası ile asitanedeki gibi, memalik-i Anadolu’dan da kovulması, tekke ve zaviyelerinin kapatılması emredilmiştir. Bektaşîliğin asitanesi (merkezi) Hacıbektaş’taki Hacı Bektaşî Veli Dergahı bu uygulamadan muaf tutulmuştur. Bkz. Esat Efendi, Üss-i Zafer, 218,219.; Hamiyet Sezer, Yeniçeri Ocağının Kaldırılışının Taşradaki Yansıması (1826-1827), 226, Hülya Küçük, Kurtuluş Savaşında Bektaşîler, 34-35.

Şirvanlı Fatih Efendi, Bektaşileri Osmanlı Devleti için Firavun gibi, ümmet için ise, ikinci bir Ebu Cehil olarak görmüştür (Şirvanlı Fatih Efendi, 2001, 19).

II. Mahmut'un ardından tahta geçen Abdülmecit (1839-1861), Abdülaziz (1861-1876) ve II. Abdülhamit (1876-1909) dönemlerinde Bektaşilere karşı bir yumuşama dönemine girildiği görülmektedir. Özellikle 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı ile Bektaşî tarikatı da rahat bir nefes almıştır. Bu dönemlerde Bektaşî tekkeleri resmen açılmamakla birlikte faaliyetlerine göz yumulmuştur. Ancak her şeye rağmen Bektaşîler hakkında eleştirilerde bulunan eserler bu dönemlerde de devam etmiştir.

1875 yılında Harputlu İshak Efendi yazdığı "*Kaşîfü'l-Esrar ve Da'îü'l-Eşrar*" adlı eserinde Hacı Bektaş-ı Veli'nin yolunu takip eden Bektaşîlerin artık kalmadığını ve tarikatta pek çok hakikat ehli kimse gelmesine rağmen sonraki dönemlerde münafıkların Bektaşî tarikatını siper ederek bidatlar ortaya koyduklarını ve bu nedenle de tarikatın yanlış yola saptığını belirtmiştir. Bektaşîliğin tarihi seyri hakkında bilgi veren İshak Efendi, Bektaşîliğin yasaklandığı dönemde, Bektaşî tekkelerinin Nakşilere verildiğini, Bektaşîlerin de Sadi, Rifai, Kadiri ve Nakşî kıyafetlerine bürünerek icraatlarına devam ettiklerini belirtmiştir. Hacı Bektaş-ı Veli'nin, mürşid-i kamil ve şeriata uyan bir zat olduğunu, kendi dönemindeki Bektaşîliğin Hacı Bektaş ile hiçbir ilgisinin bulunmadığını, bunların hepsinin namazı terk eden ve içki içen kişiler olduklarını iddia etmiştir. Hatta Bektaşîler'in meclislerinde eş değiştirme olayının cereyan ettiğini, birbirinin eşinden hoşlanan iki kişinin –Baba'nın izniyle– ölünceye değin birbirlerinin eşlerini kullanabileceklerini, Bektaşîler'in Baba'ya para vererek günahlarını bağışlattıklarını belirtmiştir (İshak Efendi, 1295, 2-26.).

1902 yılına gelindiğinde Bektaşîlik hakkında yayınların devam ettiği görülmektedir. Hüseyin Vassaf Bey tarafından yazılan "*Sefine-i Evliya-yı Ebrar Şerh-i Esmar-ı Esrar*" adlı eserinin I. cildinde Bektaşîler tarikatlarının ehl-i sünnet mezhebinin dışında baştan sonra hurafelerle dolu bir tarikat olduğuna dikkat çekilmiştir. Bektaşîler, dinin ameli kısmına bakan ibadetleri tamamen bertaraf etmişler ve "*İlmi olan kısmını da bir takım batıl te'villerle ve zayıf inançlarla doldurmuşlar ve kati sûrette hakikat yolundan uzaklaştıkları gibi, cahil insanları iğfal ederek, bid'atleri ihdas ile onları dinden imandan etmişlerdir.*" (Hüseyin Vassaf, 2305-2309; Uymaz, 2018, 330; Gündoğdu, 2012, 8). Bektaşîler hakkında yayınlanan bu eserler, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde meydana gelen tartışmalarda Bektaşîliğe resmi bakışın somut biçimde yansımaları açısından önem taşımaktadır.

Bektaşîler, I. Meşrutiyet sonrası iktidara karşı muhalefetten yana olmuşlar, bu şekilde yeni yönetimin kendilerine daha müsamahakar davranacakları düşüncesiyle hareket etmişlerdir. II. Abdülhamit döneminde İttihatçıların yaşadıkları takibat ve bunun getirdiği gizlilik ihtiyacı göz önüne alınırsa İttihatçılar için en uygun tarikat yapılanmasının Bektaşîlik olduğu görülmektedir. İttihatçıların bütün Müslümanlara karşı kapsayıcı bir politika izlemeleri bu cemiyet içerisinde birçok Bektaşînin de bulunmasını sağlamış ve İttihatçıların II. Abdülhamit idaresine karşı İstanbul'da bazı Bektaşî tekkeleriyle ittifak kurdukları görülmüştür (Kocaova, 2020, 324). Örneğin Şehitlik Tekkesi İttihatçıların ilgi gösterdikleri en bilinen Bektaşî merkezinden biridir. Nitekim 1870'li yıllara gelindiğinde Bektaşîlere karşı oluşan yumuşamanın da etkisiyle Bektaşîler, yayın faaliyetlerine başlamıştır. Bektaşîlere saldıranlara karşı tarikat içerisinde Ahmet Rifat Efendi, Ahmet Rıfki Baba gibi Bektaşîliği savunan yazarlar ve şairler çıkmıştır.

1876 yılında Ahmed Rifat tarafından yayınlanan "*Miratu'l-Makasid Def'i'l-Mefasid*" adlı eserde Bektaşîlik tarihi ve adap ve erkânı hakkında bilgi vermektedir.

Ahmet Rıfat Efendi bu eseri, Bektaşilik aleyhindeki “*Kaşifü'l-Eşrar ve Dafîü'l-Eşrar*” isimli kitabı kaleme alıp yayınlanmasının ardından hem genel olarak tasavvuf ve tarikatlar hakkında bilgi vermek ve hem de özellikle mensubu bulunduğu Bektaşî tarikatını tanıtmak amacıyla yazmıştır. Ahmet Rıfat Efendi, kitabın başlangıcında bütün tarikatların eşit olduğunu, tarikatlar arasında bir üstünlük, kıyaslaması yapmak niyetinde olmadığını belirtmiştir. Kitapta Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşiliğin ayin, erkan ve usulleri hakkında bilgiler mevcuttur. Yazar, Bektaşilik hakkında bilgiler verirken Bektaşî tarikatına yönelik eleştirilere de cevap vermiştir (İşhak Efendi, 1295, 179-250; Çift, 2003, 264).⁷

Bektaşilik aleyhinde Harputlu İshak Hoca'nın yazdıklarına karşılık kaleme alınan diğer bir eser de Ahmet Rıfı Baba tarafından 1911-1913 yılları arasında yazılan “Bektaşî Sırrı” adlı eserdir. Ahmet Rıfı Baba'ya göre Harputlu İshak Hoca'nın yazdıkları Bektaşilikten çok Hurufiliği anlatmaktadır ve özellikle Hurufilere ait olan eserler kullanılarak Bektaşilik hakkında bilgiler yazılmıştır. Halbuki Bektaşilik ile Hurufilik birbirinden ayrı şeylerdir. Bektaşilik Tanrı'ya ulaşmaya çalışana hizmet eden bir tasavvuf yoludur. Bektaşiliğin inanç esaslarının da yine Bektaşîlerin yazdığı eserlerden öğrenilmesi gerekir. Bugün Bektaşî tarikatından olanların en çok değer vererek okudukları eser, hicri sekizinci asırda yazıldığı tahmin edilen Hazret-i Hünkar Hacı Bektaş Veli'nin menkıbelerinden, kerametlerini konu alan Velayetname adındaki eserdir. Bunun dışında bütün tasavvuf ehlinin Kaygusuz Abdal'ın Abdal-name, Hazret-i Şah-ı Velayet Efendimizin sözlerini içeren Hutbetü'l-Beyan, Seyyid Nesimi Hazretleri'nin Nesimi Divanı, Hacı Bektaş Veli Hazretleri'nin hoş sözlerini içeren Küçük Velayetname, Saatçi Ali Dedebaba Risalesi ve Turabi Ali Dedebaba Divanı gibi eserler okunduktan sonra Bektaşiliğin iç yüzü hakkında bir parça bilgi edinmek mümkündür. Bu eserlerin her biri İslam'ın hikmeti, Peygamberin sırları demek olan vahdet-i vücud mesleğinin birer dalı ve açıklayıcısıdır. Bu eserler incelenirse, Bektaşiliğin diğer tasavvuf ehlinin izlediği yoldan başka bir şey olmadığı görülecektir (Gümüşoğlu, 2020, 587).

Yazarların yaptığı tüm reddiyelere rağmen Bektaşiliğe karşı yapılan müdahaleler bu tarikatın orijinalinde ister istemez bazı tahribatlar meydana getirmiştir. Özellikle Bektaşî tekkeleri atanan Nakşî şeyhlerden Bektaşîleri Sünnileştirmesi beklenirken onların bunu başaramadığı Bektaşilik adap ve erkanında bozulmalar ve değişimler yaşandığı görülmektedir. Bektaşîler, Bektaşî tarikatının yasaklanması karşısında II. Mahmut'a karşı tepki vermelerinin dışında devlete küsmemişlerdir. I. Dünya Savaşı'nda ve Milli Mücadele döneminde yardıma koşan tarikatlar içerisinde en görünen gruplardan olmuşlardır. Mustafa Kemal Paşa, Aralık 1919'da Hacı Bektaş'taki ana tekkeyi ziyaret etmiş ve Bektaşîlerin tam desteğini görmüştür. Ayrıca TBMM öncesi, Mustafa Kemal Paşa ve Heyet-i Temsiliyenin Bektaşî liderleriyle hemen her konuda muhabere halinde olduğu görülmektedir. Ali Rıza Paşa Hükümeti düşüp yerine Salih Paşa Hükümeti kurulduğunda ve İstanbul işgal edildiğinde Mustafa Kemal Paşa tarafından Bektaşîler haberdar edilmiştir. Onlar da işgal güçlerine karşı ne gerekiyorsa yapacaklarını bildirerek protesto telgraflarını çekmişlerdir. 23 Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi açıldığında üç Bektaşî şeyhi

7 Mesela, şeyhin huzuruna varınca secde etmenin gerekliliğini, Hz. Adem'in yaratılışı ve akabinde cereyan eden olaylardan hareketle uzun uzadıya delillendirmeye çalışır. Ona göre, buradaki secde namazdaki gibi alını yere koyarak değil, hafifçe eğilerek mürşidin elini-eteğini öpmek şeklinde olur. Bundan da murad, “*hayr ü himmet talebi*”dir. Bkz. İşhak Efendi (1295/1878). *Kaşifü'l-Eşrar ve Dafî'ul'l-Eşrar*. İstanbul, 179-250; Salih Çift, 1826 Sonrasında Bektaşilik ve Bu Alanla İlgili Yayın Faaliyetleri, 263 – 265.

ile birlikte bazı Alevi mebuslar da seçilmiştir. Ayrıca Büyük Millet Meclisi'nin açılışı dolayısıyla tekkelerinde düzenledikleri törende Kur'an ve mevlitler de okutmuşlardır (Küçük, 2003, 176). Kurtuluş Savaşı yıllarında Tevfik Baba gibi bazı Bektaşiler, Bektaşî cemiyeti görünümüne bürünmüş, zararlı bir cemiyet olan Tarikat-i Salahiye Cemiyeti'nin mensubu gibi görünüp Ankara Hükümeti'ne casusluk yapmıştır (Yıldız Aybak, 2024, 76,105).

3. Büyük Gazete'nin Yazı Dizisi Hakkında S. Luzat'ın Mustafa Kemal Paşa'ya Yazmış Olduğu Mektup

Kurtuluş Savaşı'nın ardından Türkiye Cumhuriyeti'nde Bektaşiliği etkileyen en önemli olaylardan biri 30 Kasım 1925 tarihinde kabul edilen 667 sayılı kanunla tekke ve zaviyelerin kapatılması olmuştur. Hacı Bektaş ilçesindeki Pirevi kapatılmış ve Bektaşî Dergahlarının tüm vakıflarına el konmuştur. Sadece İzmir Tire'deki Horasanlı Ali Baba Bektaşî dergahı, özel bir yasayla Atatürk'ün emri ile orijinalinin kaybolmaması için açık tutulmuştur. Nitekim Bektaşilik ve Bektaşilerin geçirdiği dönemlere bir yenisi daha eklenmiş ancak Bektaşiler hakkında yapılan olumsuz yayınlar bu dönem de dahi son bulmamıştır.

1926 yılında İstanbul'da yayın hayatına başlayan Resimli “Büyük Gazete”, “Tarihe Karışan Bektaşiliğin Esrarını Neşrediyoruz: Bir Bektaşî Babasının Hatıratı, Senelerce Bektaşî Tekkelerinde Ne Gördüm?” başlığıyla Bektaşiler hakkında çok ağır ithamların bulunduğu bir yazı dizisine başlamıştır. Bu yazı dizisinde asil ve necip Türk milletinin içini kemiren, tembellik, fuhuş, rezalet yuvaları olan Bektaşî tekkelerini söküp attıktan sonra terakki ve refah yolunda durmadan, dinlenmeden ilerlemeye başlanıldığı ileri sürülmüştür. Bektaşilik baştan başa sır ile dolu bir alemdir. Hiç kimse bu sırda erişemediği için tekkelerin iç yüzünü de öğrenememiştir. Büyük Gazete, kadın, erkekli çalgı, içki, karma karışık alemleri hakkında malumat verecektir (Büyük Gazete, 33, 6). Büyük Gazete, “Bektaşiliği etraflı bir surette anlamak raksların usullerini bilmek için Bektaşiliği hakkıyla tanımak lazımdır. Bazıları Bektaşiliğe tarik diyorlar, bazıları da bir mezhep addediyorlar. Ne mezhep! Bektaşî, müstakil bir Allah olduğunu kabul etmez fakat Allah yoktur denildiği zaman, kendiliğinden bir iddiada da bulunmaz. Belki Kur'an ve hadise istinaden bu iddiada bulunur ve der ki: Kur'an'da bir Allah vardır. Halbuki ne bu Allah'ın şeklini söylüyor ve ne de her yerededir, diyor. Bu ise hem evet hem hayırdır. O halde Kur'an yalan mı söylüyor. Haşa! Kur'an'ın her kelimesi, her noktası doğrudur ve Peygamber açıkça söylemiştir: Nefsini bilen Allah'ını bilir. Ben size şah damarlarınızdan ziyade yakınum. Şimdi, bu ayet ve hadisleri birleştiriniz. Mademki Allah da şah damarlarımızdan ziyade bize yakındır. O halde bu Allah da birden yani ademden başka bir kimse değildir” cümleleriyle Bektaşilerin Allah'ı inkar ettiğini yazmıştır. Büyük Gazete bunların yanında Bektaşilerin sırlarını ortaya çıkardıklarını iddia ederek Bektaşiliğe girmek için yapılan ayinler, Bektaşilerin kadınlı, erkekli sapkın ilişkileri olduğunu, mum söndü ve bakireler ayini gibi sapık ayinleri olduğunu yazmıştır (Büyük Gazete, 6,7,8,9,10).

Büyük Gazete, 11. sayısında Bektaşiler hakkındaki söylemlerini daha da artırarak okuyucularına yazılanları nefretle, istikrahla satır satır okuyunuz diyerek seslenmektedir. Bektaşî tekkelerini, Türk milletini yıllarca, asırlarca medeniyetten geri bırakan yuvalar olarak anmaktadır. Okuyucularından milli istiklalimize kavuştuktan sonra bütün Türkleri böyle rezalet ve kepezelik yuvalarından kurtarmış olduğundan dolayı Büyük Gazete'nin ismini hürmetle yad etmelerini ve onun işaret ettiği medeniyet, refah ve saadet hedefine süratle ilerlemelerini istemiştir. Kendilerini serbest bir dine

mensup olarak gören Bektaşilerin Allah, Muhammed ve semavi kitapları inkar ettiğini iddia etmiştir (Büyük Gazete, 10). Yazar, Bektaşî erkeklerin birbirleri arasında aşk yaşadığını belirterek Hacı Bektaş-ı Veli'nin mücerretliği konusunda “*Mademki Hacı Bektaş-ı Veli Mücerred İdi. O halde Babaların da Muhakkak Mücerred Olması Lazımdır. Babalar Mücerred Olunca Erkek Aşk-ı da Bittabi...*” başlığıyla Hacı Bektaş-ı Veli'yi eleştirmekten de geri durmamıştır. Yazı içerisinde bir yeniçeri resminin altına savaşta güzel oğlanlara tesadüf eden bir askerin savaşı bırakarak asker toplamaya başladığına dair yazı yazılmıştır. Maalesef yazılar incelendiğinde her yazının biraz daha çirkinleşmeye başladığı görülmektedir (Büyük Gazete, 12). Örneğin başka bir yazıda; eline, diline, beline sahip olmak Bektaşiliğin üç büyük esasıdır ve bu esaslar çocuklara telkin edilirken baba elinde üç boğumlu bir değnekle çocukların eline, beline vurmaya başlar ve gelecekte baba olacak çocukları bu şekilde yetiştirmektedir. Çocukları yetiştiren babanın elindeki üç boğumlu değneği Hristiyan papazları ve Yahudi hahamları taşırlar (Büyük Gazete, 13). Muharrir burada aslında Bektaşilerin Müslüman bile olmadığını atalarının yolundan gittiklerini söyleyerek Hacı Bektaş-ı Veli'ye dahi dil uzatarak onun öğretilerini reddetmiş, Bektaşileri, Yahudi ve Hristiyan evlatları olarak göstermeye çalışmıştır.

Bektaşiler, bu yazı dizisine tepki göstererek yazıların hiçbir noktasının hakikat olmadığını ve insanlığa yakışmayan, hasta bir ruhun sayıklamaları olduğunu belirtmişlerdir. Bu arada 3 Aralık 1926 tarihinde Arnavutluk Meclis-i Müessesat azasından Türk ve Bektaşî Muhibbi S. Luzat, Mustafa Kemal Paşa'ya bir mektup göndererek bu yazı dizisini kınamış ve Bektaşiler hakkında kaleme alınan bu sayıklamaları sükûnetle geçiştirebileceklerini ancak makale yazarının ahlaktan insaniyetten, namustan tamamıyla yoksun bir zat olduğundan ve insanları küçük düşürmek arzusunda bulunduğundan bu acayip tipe karşı cevap vermeyi Türklüğün menfaati adına görev edindiklerini bildirmiştir. S. Luzat “*Cumhuriyetçilik*” maskesi altında görünerek Bektaşilerin mukaddesatına tecavüz eden “Büyük Gazete” muharririnin vicdanında zerre azap hissetmemesine hayret etmiştir. Türklüğün şeref ve istiklalinin yükselmesi için her vakit çalışarak yedi asırlık mücadele devresinde Bektaşiliğin cihat-ı İslamiyet tarafından hiçbir zaman namus ve ahlak düşmanı olarak görülmediğini belirtmiştir. Bektaşiliğin “*Büyük Gazete*” muharriri tarafından alçak bir surette kirletilmek istenmesini muharririn ahlak düşkünlüğüne ve bu ahlaksızlığı gazetesini daha fazla satma istemesine bağlamaktadır (DA, MGM, 86/567-4, 1).

S. Luzat, mektubunda Mustafa Kemal Paşa'ya hitaben: “*Zat-ı riyasetpenahilerinin kainatın da malumu olduğu üzere Türklüğü birtakım haşerat-ı muzırranın rakabe-i esaretinden ve hatta tabir-i sahîh ile kendi kendini tahkir ü tezlil fazihâsından kurtararak şahrah-ı temeddün ü insaniyete kendi milletini anlayıp ta'ziz ü tevkir seviyesine sevk ve is'ad için her dürlü mehaliki, icbarı göze alarak cansiperane çalışmakta bulundukları şu sırada mahrum-ı zevk-i hükûmet ü ni'met kalan bu zulme vü fesedenin aleni düşmenliğinden sarf-ı nazarla bugünde dostluk maskesiyle kurmuş olduğunuz o bina-yı muhteşem- hükûmeti ta temelinden yıkmak üzere Emevîlik desaisini istimale başladıklarını zirdeki vesâik peşin-i enzar-ı devletlerine arz ile redd-i eracı ü izhar-ı hakikate cüretiyle umuyorum.*” sözleriyle bütün dünyanın önünde Türklüğü yüceltmek ve esaretten kurtarmak amacıyla cansiperane çalıştıkları şu günlerde birtakım yalanlar uydurularak fesat çıkarmak amacıyla Emevî hilelerini kullanarak birlik ve beraberliğin bozulmak istendiğini belirtmiştir (DA, MGM, 86/567-4, 1).

S. Luzat'a göre bütün bu kudurmaların gerçek sebebi ne olursa olsun bu saçmalıkların kaynağı Aksaray Mebusu Besim Atalay Bey'in "*Bektaşilik Sırrı*"⁸ adındaki kitabına saldırmak amacı taşımaktadır. Halbuki Besim Atalay Bey, bu kitabı neşrettiği zaman böyle aşağılık bir hücumla uğrayacağını hayal bile edememiştir. Bilakis idealist bir Türk gibi Bektaşiliği milli bir mezhep ve tarikat kabul etmiş ve bunu ispat ederek Türklüğün gelecekteki ışığına büyük bir hizmet etmiştir. Bunun yanında Bektaşiliğin – milliyet nokta-i nazarından – Türklük olduğunu ve Türklerin bununla bu tarikatın tarihiyle edebiyatıyla iftihar edebileceklerini ilan etmiştir (DA, MGM, 86/567-4, 2).

Bu gerçeklerin anlatılması Türklüğün medar-ı iftihar olan Bektaşilik düşmanları için kahredici bir darbe olduğundan asırlarca halifeler ve Emeviler tarafından kabul edilmemiştir. Böylece Bektaşiliğin hasımları uydurdukları yalanlar ve iftiralar ile neşriyata başlamışlar ve bu iğrenç neşriyatla kendilerini gülünç duruma düşürmüşlerdir. S. Luzat, mektubunda bu neşriyatı yapanların gülünç duruma düşmesinin sebeplerini on maddede belirtmiştir. Mektubun sureti şöyledir:

- 1- *Bektaşilik bütün o bi-mana müfteriyattan münezzeh ü pak ü namus üzerine müesses bir tarikattır.*
- 2- *Bektaşiliğin insani vü hakiki akideler üzerine müesses bir tarikat olduğu bütün erbab-ı ilm ü iz'anın neşriyatıyla ve bu tarikatın müntesibin-i efazılasıyla müsbit ü ma'lumdur.*
- 3- *Bektaşilik tarihiyle vekayi-i adidesiyle müsbit olduğu gibi –insaniyeti medid asırlar zarfında kan deryalarında yüzdüren cehl ü taassuba rağmen nüsha-i kübra tecellisine mazhariyeti ile ekmel-i mahlukat olan insani, esatir ü hurafattan kurtararak kendisine hukuk-ı insaniyesini tanıstırılmış, keşf-i hakaik ve meyl-i maaliye ait kabiliyet-i tabiiyesini hüsn-i istimale salih bir hale isal etmiştir.*
- 4- *Bektaşilik en ulvi, en insani bir gayeyi takip ettiği için asırlarca cehele vü mutaassıbın tarafından müntesibini zulm ü işkenceye uğramış ve kendilerinin ağızlarına kurşun dökdürölmek gibi engizisyon mezalimine rahmet okutacak fecayie tahammül etmişler ve daima Türklüğün i'tila-yı millisine sarf-ı makderet eylemişlerdir.*
- 5- *Bektaşilik fahr-i kainat hazret-i Muhammed aleyhi's-selam ve ehl-i beytine tamamiyle sadık ve İslamiyet-i hakikiyenin tealisine hadim olduğundan daima ma'hud İshak Hoca ve hempasının iftirasına kurban olmuş ve bu müftereyatın hitamı beklenir ve ümid edilir iken "cumhuriyetçilik" maskesi altında görünerek*

8 1882 – 1965 yılları arasında yaşamış olan Besim Atalay, Türk dili çalışmalarında önemli bir yere sahiptir. Kaleme aldığı birçok eserle ilim dünyamıza pek çok katkıda bulunan Atalay, "*Bektaşilik ve Edebiyatı*" adlı bir eser yazmıştır. Bu eseri yazabilmek için yaklaşık on yıl çalışmış, birçok kişiyle görüşmüş, ulaşımı zor olan uzak köy ve yaylalara kadar gitmiş ve nadir bulunan belgelere erişmiştir. Atalay, eserinde Bektaşilikteki ayin ve erkenlar hakkında genel bilgiler vermektedir. Bunun yanı sıra, Bektaşilerin ilk karşılaşmalarında birbirlerini tanıma yöntemlerini, kaşığı sofraya ters koymamaları veya kapı eşliğini çiğnememeleri, sakal ve bıyık bırakmaya verdikleri önem, cem esnasında sunulan rakı ve şarabın sunulma ve içme şekilleri gibi günlük hayata ilişkin ayrıntıları da sıralamaktadır. Ayrıca nikah, boşanma, kadınların tesüttürü, cenaze, misafirperverlik, namaz ve niyaz gibi dini ve içtimai konuların Bektaşî anlayış ve yaşayışındaki yerlerini de tespit etmeye çalışmıştır. S. Luzat, mektubunda Besim Atalay'ın eserinin "Bektaşî Sırrı" isminde olduğunu yazmasına rağmen Bektaşî Sırrı isimli eser Ahmet Rifkî'nin 4 ciltten oluşan eseridir. S. Luzat mektubu yazarken bu iki yazarın eser adlarını karıştırmış ve Besim Atalay Bey'in "Bektaşilik ve Edebiyatı" adlı kitabını "Bektaşî Sırrı" olarak yazmış olmalıdır. Bkz. Besim Atalay, Bektaşilik ve Edebiyatı, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1340; Ballı, Hasan Hüseyin. "Besim Atalay'ın 'Bektaşilik ve Edebiyatı' Adlı Eseri Hakkında Bazı Değerlendirmeler". e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 4/2 (Aralık 2011), 49-61.

birkaç milyon ebna-yı cinsinin en mukaddesatına, harim-i ismetlerine tecavüz eden “Büyük Gazete” muharriri vicdanında zerre kadar bir azab hissetmeyerek Bektaşilerin müfteris hayvanat-ı vahşiyeden daha eşna’ olduğunu söylemek istemiştir ki bu müfteriyatın hiçliği isbata bile değmez zannındayız.

- 6- *Türklüğün i’la-yı şeref ü istiklaline her vakit çalışarak bu yedi asırlık mücadele devresinde cihat-ı İslamiyet tarafından hiçbir zaman namus ve ahlak düşmanı addedilmiş olan Bektaşilik bütün hükema, fuzala ve erbab-ı tedkik ü iz’an ashabından bani-i ahlak ve müessis-i namus olduğu işad edilen bu tarikat-i nazenini “Büyük Gazete” muharriri tarafından deni bir surette telvis edilmek istenmesi muharririn ahlak düşkünlüğüne ve bu ahlaqsızlığı gazetesinin revacına hasretmesine bağışlıyoruz.*
- 7- *Yirminci asır medeniyetinde tervic-i meram u menafi’ için belki her vasıtaya mübah nazarıyla bakılıp tahvil olursa bile müntesibininin kısım-ı azamı Türk evladı olan Bektaşiliğin zevk u fuhs yuvası olduğunu işaa eden muharrir-i makale, fuhsiyat levs ü zilletini mum söndürmek fazihasına kadar tasvir ü tavsif hususunda gösterdiği maharet ü ihtisasa nazaran kendisinin meşhur u maruf mumcu ailesi ahfadından olduğunu aleme fiilen de göstermek istemiştir. Çünkü bütün o tavsif olunan denaetler, alçaklıklar, levsiyat ancak böyle bir mumcu hafidinin mariz ü biahlak ruhunda bulunabilir.*
- 8- *Ahlaktan, insaniyetten tecerrüd etmiş mariz tipin müfteriyatına rağmen Bektaşiler yalnız fırak-ı İslamiyece değil edyan-ı saire erbabınca bile malum olduğu üzere ayat-ı bahiran-ı Kuraniye ile umum enbiya-yı azamca bile gıtabahş derecede rics ü denesten tahir ü mutahhar bulunan hamse-i celile-i al-i abaya, o şecer-i azimü’l-kadr Tuba’ya, o vesile-i urvetü’l-vuska-yı cenab-ı Mustafa’ya şeref-i nisbet ve fart-ı mahabbetle müstehir bir zümre-i celile-i İslamiye’dir. Ve bu hanedan-ı celilü’l-unvana takarrüb etmek ise her halde iffet ü taharet-i bedeniye vü ahlakiye ile kabil olunabileceklerini pek iyi takdir ettiklerinden mücadehat-ı kahramananeleriyle her türlü menhiyat u fahşiyattan külliye ü kat’iyen müctenibdirler.*
- 9- *Her türlü levs ü fahşiyatta müberra olan Bektaşilik makamâtını son zamanın çıplak dans salonlarına benzetmek ve böyle çıplak dansözlerin mevcut olduğunu neşretmek ahlaqsızlığın ve iftiranın en çirkin ve iğrenci olduğunu Bektaşilik düşmanları bile pek ala bildikleri ve tasdik ettikleri halde bundan bi’l-iltizam tecahül ile tarihe karışan birtakım zulme ve gulme-i İslamiye’nin amel oldukları rezail ü fuhsiyatı bunlara isnad u tahmile kalkışmak Birkaç milyon Türk’ün namus-ı aileleriyle oynamak demektir ki Türklüğün mücadele-i milliyesi esnasında her türlü muavenet ü teshilat-ı maddiye vü ma’neviyeyi Bektaşilerin esirgemediğini bilen hükümet-i hazırâ ricali buna razı olmamalıdır.*
- 10- *Türklüğü aşiret halinden cihangir bir devlet haline is’ad u i’la hususunda hidmeti tarihen mesbuk olan Bektaşiliği ve son mücadele-i milliyenin kahramanları olan Bektaşileri adab-ı kalemiye vü usul-i münazaraya muhalif ü müstehcen suretlerle hukuk u namuslarına Türk matbuatı sütunlarının vasıta olması Türk muhiblerini dağdar-ı teessür etmekten hali kalamayacağı pek tabii olduğundan cumhuriyetçilik maskesi altında alemlî tehdid eden bu namussuz muharriri ceza-yı sezasıyla tedib buyuracaklarını ümid ederek ref’u takdim-i şükran u ta’zimata mücaseret eylerim.*

3-12-1926 Arnavutluk Meclis-i Müessesat azasın dan Türk ve Bektaşî muhiblerin den S. Luzat (DA, MGM, 86/567-4, 1-2-3)

S. Luzat, mektubunda Bektaşiliğin gazetede yazan bütün o yalan ve iftiralarından uzak ve namus, insani ve hakiki akideler üzerine kurulu bir tarikat olduğunu, bu tarikata mensup bütün ilim erbabı ve feraset sahibi insanların neşriyatlarıyla da bunun bilinen bir gerçek olduğunu belirtmiştir. Bektaşilik, asırlarca cahil insanların taassupları yüzünden zulüm ve işkenceye uğramış ancak daima Türklüğün yükselmesine gayret etmişlerdir. Bektaşilik, Hazret-i Muhammed aleyhi's-selam ve ehl-i beytine tamamiyle sadık ve İslamiyet'in yükselmesine hizmetçidir. S. Luzat mektubunda Harputlu İshak Hoca'nın yazdıklarına da değinmiş ve Bektaşiliğin, Harputlu İshak Hoca'nın ve yandaşlarının iftirasına kurban olduğunu belirterek bu iftiraların bir an önce son bulmasını istemiştir. Ayrıca müntesiplerinin çoğunun Türk evladı olan Bektaşilik makamının çıplak dans salonlarına benzetilmesi Bektaşiler arasında ciddi bir üzüntüye neden olmuştur. S. Luzat, böyle iğrenç bir iftiranın milyonlarca Türk'ün namusuyla oynamak olduğunu ve hükümetin buna razı olmaması gerektiğini belirtmiştir. Mustafa Kemal Paşa'ya yazdığı mektubun sonunda Cumhuriyet maskesi altında alemleri rahatsız eden bu muharririn cezalandırılacağını umarak şükranlarını sunmuştur. S. Luzat'ın mektubu Mustafa Kemal Paşa, tarafından görülmüş ve gereğinin yapılması için talimat verilmiştir. Ancak S. Luzat'ın mektubundan sonra Büyük Gazete'deki yazı dizisinin uzun bir süre daha devam ettiği görülmektedir. Maalesef muharririn yazıları nefret üzerine kurulmuş ve Bektaşileri halk arasında dışlatma politikası gütmüştür. Neredeyse her yazının başında Bektaşilerin ne kadar ahlak düşkün olduğu ve onlardan uzak durulması gerektiğinin altını çizmiştir. Büyük Gazete'nin bu yazı dizisi dönemin basınında herhangi bir şekilde de eleştirilmemiş ve başka bir gazetede söz konusu da edilmemiştir. Bu süreç Bektaşiler için bazı yanlış algıların gelişmesine ve toplum nezdinde küçük düşmelerine neden olmuştur. Bu bağlamda S. Luzat'ın, Mustafa Kemal Paşa'ya yazdığı mektup, gazete muharririne ve Türklüğün yükselmesi için çalışan Bektaşiler hakkındaki küçük düşürücü yazı dizisine karşı anlamlı bir cevap teşkil etmiştir.

Sonuç

Bu makalede Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından itibaren Bektaşiler hakkında yapılan yayınların, Bektaşiler üzerindeki etkisi ele alınmıştır. II. Mahmut'un saltanatı sırasında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra Bektaşiler dini akidelerinden dolayı sorgulanmaya başlamışlardır. S. Luzat'ın mektubu göstermektedir ki özellikle Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra Bektaşiler hakkında yapılan yayınlar, onlar hakkında söylenen sözler 1926 yılına hatta günümüze kadar gelmiştir. Bektaşiler tarikatlarının yasaklanmasından kısa bir süre önce Bektaşiler takva ehilleri olarak tarif edilirken yasağın ardından fesatçılar olarak tanımlanmışlar ve haklarında pek çok yayın yapılmıştır. Nitekim Bektaşiliğin zaman zaman din düşmanı, sapkınlık, Sünni karşıtı, İslam düşmanı, dinsizlik olduğu şeklindeki ifadelerin çoğunluğu Bektaşilik hakkında bilgi eksikliğinden veya eskiden günümüze kadar gelen söylentilerin gerçek olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. Ancak Bektaşiler hakkında ciddi anlamda yapılan araştırmalarda Bektaşiler hakkındaki söylentilerin bazen gerek devlet eliyle yaptırılmış yayınlara atfedildiği bazen de bu yayınları takip ederek Bektaşiler hakkında gereği kadar araştırma yapmayan yazarlar tarafından kaleme alındığı görülmektedir. Bektaşiler hakkında yazılanlar ve dilden dile gelerek anlatılan olaylar Bektaşilere kendilerini ikinci plana itilmiş, toplum tarafından dışlanmış hissini yaşatmıştır. Bu durum Bektaşiler tarafından oldukça kırılmalıyla karşılanmış bunun karşılığında kendilerini savunma, kendilerini anlatma gereği duymuşlardır. Her şeye rağmen Hz. Muhammed ve ehl-i beyte olan saygılarını dile getirerek, Hacı Bektaş-ı Veli'nin sevmeye,

sevilme, hoşgörü, kardeşlik, insanlık, ayıplamama düsturunu yol edindiklerini ve tarih boyunca Türklüğe hizmet ettiklerini belirtmişlerdir. Büyük Gazete’de yazılanlar üzerine de Bektaşiler kendilerini bir kez daha ifade etmek zorunda kalmış, kendilerinin namus ve ahlak düşmanı, sapkın tarikat olarak gösterilmelerinden rahatsızlıklarını dile getirerek bu densizliği yapanların bir an önce cezalandırılmasını istemişlerdir. Büyük Gazete’nin Bektaşiler hakkındaki yazı dizisinde muhakkak ki incelenmesi gereken pek çok konu bulunmaktadır. Ancak bu makalenin konusu yazı dizisi olamayıp S. Luzat’ın mektubu olduğu için daha çok mektup üzerinde durulmuştur.

Kaynaklar

- Ahmed Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet. XII. Dersaadet.* 1309.
- Ahmed Lütfi Efendi. *Tarih-i Lütfi. I. İstanbul.* 1290.
- Aşıkpaşazade Tarihi.* İstanbul: Tarih-i Osmani Encümeni Neşri. 1332.
- Atalay, Besim. *Bektaşilik ve Edebiyatı,* İstanbul: Matbaa-i Amire, 1340.
- Ballı, Hasan Hüseyin. “Besim Atalay’ın ‘Bektaşilik ve Edebiyatı’ Adlı Eseri Hakkında Bazı Değerlendirmeler”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (Aralık 2011), 49-61.
- Baykara, Tuncer. “Osmanlı Reformunun İlk Zamanları: Yeniçeri Ocağının Kaldırılması ve İlk Tatbikat”. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 10/1 (Haziran 1995), 1-11.
- Çift, Salih. “1826 Sonrasında Bektaşilik ve Bu Alanla İlgili Yayın Faaliyetleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Ocak 2003), 249-268.
- Eğri, Osman. “Yeniçeri Ocağının Manevi Eğitimi ve Bektaşilik”. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 24 (2002), 113-132.
- Esat Efendi. *Üss-i Zafer.* İstanbul, 1243.
- Gündoğdu, Cengiz. “Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşiliği Tanımlamaya Dair Bazı Parametreler / Some Parameters about the Definition of Haji Bektashi Veli, Bektashism”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16/1 (2012), 1-16.
- Hüseyin Vassaf. (tsz.). *Sefine-i Evliya-yı Ebrar Şerh-i Esmar-ı Estrar.* Süleymaniye Ktp., Yazma Başışlar, nr. 2305-2309.
- İnalçık, Halil. *Devlet-i Aliye, Osmanlı İmparatorluğu üzerine Araştırmalar I.* Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- İshak Efendi. *Kaşifü'l-Esrar ve Dağı'ul'l-Eşrar.* İstanbul, 1295/1878.
- Karakulak, Merve, XVI. Yüzyılda Amasya’da Kızılbaşlık Hareketlerinin Toplumsal Yansımaları, *Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 109, (Mart 2024), 31-48.
- Kocaova, Kutlu Altay. “İttihad ve Terakki Cemiyetinin Alevilik ve Bektaşilikle İlişkisi”. *Uluslararası Hacı Bektaş Veli ve Takipçileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, İstanbul: Türk Ocağı Yayınları, 2020.
- Küçük, Hülya. *Kurtuluş Savaşında Bektaşiler.* İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Maden, Fahri. *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşiliğin Yasaklı Yılları.* Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2010.
- Maden, Fahri. “Yeniçerilik-Bektaşilik İlişkileri ve Yeniçeri İsyanlarında Bektaşiler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 73, (Nisan 2015), 173-202.
- Mehmed Neşri. *Neşri Tarihi I.* haz. Mehmet Altay Köymen. Ankara, 1983.
- Mutlu, Şamil Mutlu. *Mehmed Daniş Bey ve Eserleri, Yeniçeri ocağının kaldırılışı ve II. Mahmud’un Edirne Seyahati.* İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1994.
- Öz, Gülağ. *Yeniçeri-Bektaşî İlişkileri ve II. Mahmut.* Ankara: Uyum Yayınları, 1997.
- Sezer, Hamiyet. “Yeniçeri Ocağının Kaldırışının Taşraya Yansıması (1826-1827)”. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 19/30 (Mayıs 1997), 215-238. https://doi.org/10.1501/Tarar_0000000112.
- Sezgin, Abdülkadir. *Hacı Bektaşî Veli ve Bektaşilik,* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Şirvanlı Fatih Efendi. *Gülzar-ı Fütûhat (Bir Görgü Tanışının Kalemile Yeniçeri Ocağı’nın Kaldırılışı).* haz. Mehmet Ali Beyhan. İstanbul, 2001.
- Taşgün, Ahmet vd. “Hazım Agah Efendi ve Osmanlı Devleti Hakimiyeti Son Dönemi Irak’ında

Bektaşî Tekkelerini Anlattığı Mektubu". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 96 (Aralık 2020), 263-318.

Uymaz, Türkan. "Sûfî Tabakat Kitaplarından 'Sefîne-i Evliya-yı Ebrar, Şerh-i Esmar-ı Esrar' da İsmi Geçen Müsikişinaslar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7/5 (2018), 328-356. <https://doi.org/10.15869/itobiad.479373>.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı I*. Ankara: TTK Basımevi, 1988.

Yıldız Aybak, Sebile. *Millî Mücadele'ye Muhalif Bir Cemiyet: Tarikat-i Salahiye Cemiyeti ve Distolcular (1920-1925)*. İstanbul: Efe Akademi Yayınları, 2024.

Extended Abstract

Hacı Bektaş Veli, who came from Horasan to Anatolia in the 13th century, established a lodge in Sulucakarahöyük and made significant contributions to the Turkification and Islamization of Anatolia through the dervishes he trained there. The dervishes educated in this lodge spread Bektaşî thought to regions beyond Anatolia. Within the Ottoman Empire, Bektaşîs experienced a stable period until the early 19th century, except for the Kalender Çelebi revolt. However, due to some Bektaşî leaders' support for the Janissary revolts and their close relations with Tepedelenli Ali Paşa, the state's view of the Bektaşîs changed during the reign of Sultan Selim III. The Janissaries were seen as one of the biggest obstacles to reforms, and in 1826, during the reign of Sultan Mahmud II, the Janissary Corps was abolished, and Bektaşî lodges, which had been responsible for the spiritual training of the Janissaries, were closed. During this period, some works aimed at discrediting Bektaşîlik began to be published. Among the most well-known are Esat Efendi's "Üss-i Zafer" published in 1827 and Şirvanlı Fatih Efendi's "Gülzar-ı Fütûhat."

During the reigns of Sultan Abdülaziz and Sultan II. Abdülhamid, Bektaşîs did not face major difficulties, but books and pamphlets about Bektaşîlik began to be republished. During this period, examples include Harputlu Hoca İshak Efendi's "Kaşîfî'l-Esrar ve Dafîü'l-Eşrar" published between 1874-1875, and Ahmed Rif'at's "Miratu'l-Makasîd Def'i'l-Mefasîd," published in 1876 as a response to anti-Bektaşî books.

Bektaşîs played a prominent role in the First World War and the National Struggle period. However, even after the war ended and despite the closure of lodges, dervish houses, and tombs by a law on November 30, 1925, negative publications and propaganda about Bektaşîlik continued into 1926. This study examines a letter written by S. Luzat, a member of the Albanian Assembly, to Mustafa Kemal Atatürk, in response to a series of articles titled "Bir Bektaşî Babasının Hatıratı: Bektaşî Tekkesinde Senelerce Neler Gördüm" (Memoirs of a Bektaşî Dervish: What I Saw in the Bektaşî Lodge for Years), published in the *Büyük Gazete* in 1926, which contained claims unrelated to the truth about Bektaşîlik.

In his letter, S. Luzat emphasized that Bektaşîlik is a tariqat based on integrity, humanity, and true principles, contrary to the falsehoods and slanders in the newspaper. He stated that, despite centuries of persecution and torture due to ignorance and bigotry, Bektaşîlik has always strived to promote Turkishness and is completely devoted to Prophet Muhammad and his family, serving the cause of Islam.

S. Luzat also addressed the writings of Harputlu İshak Hoca, stating that Bektaşîlik had fallen victim to the slanders of Harputlu İshak Hoca and his supporters and called for an end to these false accusations. He noted that comparing the Bektaşî lodge to naked dance halls had caused a serious rift among Bektaşîs and tainted the honor of millions of Turks. Expressing his distress over this situation, S. Luzat hoped that the government would be sensitive to these disgusting slanders and that the perpetrators would be punished. He concluded his letter with gratitude to Mustafa Kemal Atatürk, hoping that the propagandist would be held accountable under the Republican government. Following this letter, it was observed that the series in *Büyük Gazete* continued for a long time, with the writer's articles being filled with hatred and aiming to marginalize Bektaşîs in public opinion. Most of the articles emphasized the moral depravity of Bektaşîs and advised avoiding them.

AHMET YESEVİ MEZARININ ETRAFINDAKİ ESKİ YAPILARLA İLGİLİ GÖRÜŞLER VE YENİ BULGULAR*

VIEWS AND NEW FINDS ABOUT THE OLD BUILDINGS AROUND THE TOMB OF AHMET YESEVİ

MUKHTAR KOZHA**

SULTANMURAT ABZHALOV***

BATYRZHAN TEMİRKHANOV****

Sorumlu Yazar

Öz

Kazakistan Cumhuriyeti Türkistan şehrinde bulunan şimdiki Hoca Ahmet Yesevi türbe-hanakası Timur Döneminde (XIV yüzyılın sonu XV yüzyılın başında) inşa edilmiştir. Bu yapı Kazakistan ve Orta Asya tarihi ile mimari sanatının önemli yapıtlarından biridir.

Yıllardır yürütülen araştırmalar sonucunda Hoca Ahmet Yesevi mezarı üzerinde Timur'un inşa ettirdiği türbe-hanakadan önce de mimari yapıların olduğu anlaşılmıştır. Nitekim burada ne tür yapıların olduğu ve onların planlarıyla ilgili hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Makalede Hoca Ahmet Yesevi türbesi ile etrafında bulunan diğer yapılarla ilgili son dönemlerde bilim dünyasında konuşulan çeşitli düşünceler üzerine yorumda bulunulması ve konuyla ilgili yeni buluntuların tanıtımının yapılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hoca Ahmet Yesevi, Yesevi Türbesi, Türkistan, Hanaka, Emir Timur.

Abstract

The Khoja Ahmet Yesevi mausoleum-hanaka, located in Turkistan, Kazakhstan, is a remarkable example of Timurid architecture. It was built in the late 14th to early 15th century under the direction of Timur. This structure holds great significance in the history and architectural art of Kazakhstan and Central Asia.

Studies indicate that there were earlier structures on the burial site of Khoja Ahmet Yesevi before Timur's construction. However, details about these structures, such as their design or purpose, remain unknown.

The purpose of this study is to analyze recent scholarly perspectives concerning the Khoja Ahmet Yesevi Mausoleum and the surrounding structures, as well as to present newly discovered findings related to the subject.

Key Words: Hodja Ahmet Yesevi, Yesevi Tomb, Turkistan, Hanaka, Emir Timur.

Araştırma Makalesi / Künye: KOZHA, Mukhtar, ABZHALOV, Sultanmurat, TEMİRKHANOV, Batyrgyzan. "Ahmet Yesevi Mezarının Etrafındaki Eski Yapılarla İlgili Görüşler ve Yeni Bulgular". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s.55-64. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1424948>

* Bu araştırma, Kazakistan Cumhuriyeti Bilim ve Yüksek Öğretim Bakanlığı Bilim Komitesi tarafından desteklenmektedir (Proje No: AP19680093).

** Prof. Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, E-mail: mukhtar_kozha@mail.ru, ORCID: 0000-0001-9619-7968

*** Doç. Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, E-mail: sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz, ORCID: 0000-0002-6238-9512

**** Doktora Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, E-mail: temirkhanov.batyrgyzan@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7419-0335

Giriş

Günümüzdeki Hoca Ahmet Yesevi'nin mezarının yerinde daha eski bir yapının olduğuyla ilgili ilk düşüncüyü M. E. Masson ileri sürmüştür (Masson, 1929, 40). Bu düşüncenin ileri sürülmesine Timur'un inşa ettirdiği türbenin üzerinde bulunan XII. yüzyıla ait terakotta parçaları neden olmuştur. XIV. yüzyılın sonu ile XV. yüzyıl başında inşa edilen Hoca Ahmet Yesevi hanakası'nda işlenmiş tuğlalar kullanılırken XII. yüzyılda bu tür malzeme kullanılmamıştır.

M. E. Masson'un eserlerinde, bahsi geçen işlenmiş tuğlaların resimleri verilmemesine rağmen, onun Orta Asya mimarisinin uzmanı olduğu düşünülerek tuğlalarla ilgili yaptığı tarihlemeyi göz ardı etmemek gerekir. M. E. Masson tarihleme konusunda hem tuğlalardan hem de filolojik belgelerden yararlanmıştır. Söz konusu bilim adamı Taşkent'teki üniversite kütüphanesinde muhafaza edilen Şaraf-ad-din Ali-Yezdidin "Zafer-name" adlı el yazma eserini kaynak göstererek Hoca Ahmet Yesevi türbesi'ni yeniden inşa edilmesi için Timur'un emir verdiğini belirtmiştir (Masson, 1929, 40).

M. E. Masson'un ileri sürdüğü görüşü birçok araştırmacı kabul etmiştir (Gordlevskiy, 1962, 361). XX. yüzyılın ortalarında yeni buluntular ele geçmiştir. G. İ. Patseviç, 1939-1941 yılları arasında Hoca Ahmet Yesevi türbesi'nde yürütülen restorasyon çalışmaları sırasında eski türbeyle ilişkilendirilebilen birçok motifli tuğla parçalarının bulunduğunu belirtmiştir. G. İ. Patseviç'in makalesinde cephe kaplaması olarak kullanılan motifli 22 tuğla parçalarının resimleri yayınlanmıştır. 16 resmin altında "ilk Hoca Ahmet Yesevi türbesi'ne ait tuğla parçaları" yazısı geçmektedir (Patsevich, 1950, 99-100; Şekil 4, 5, 6). Tuğlaların hiçbirisi bütün halinde ele geçmemiştir. En büyük parça 15x15 ebatlarını geçmemektedir. 1955-1959 yılları arasında Hoca Ahmet Yesevi türbesi'ndeki restorasyon çalışmalarını yöneten L. Yu. Mankovski'nin söylediklerine göre eski türbeye ait motifli tuğla parçaları Timur'un yaptırdığı türbe tamamlandıktan sonra bulunduğu yapı etrafında kalmıştır (Mankovskaya, 1960, 65).

T. Ş. Karumidze 1953 yılında Hoca Ahmet Yesevi'nin mescit duvarlarının restorasyonu sırasında XV. yüzyıla ait kaplamaların altından XII. yüzyıla ait 5 adet motifli tuğla parçalarına rastlamıştır. Bunların üç tanesi duvar yüzünde harçla tutturulmuş vaziyette ele geçmiştir. Şunu belirtmekte yarar vardır ki, tuğlaların hiçbirisi bütün halinde muhafaza edilmemiştir. Bu durumla ilgili L. Yu. Mankovski, "Timur Dönemi'ndeki ustalar XV. yüzyılda duvarlarındaki boşlukları doldurmak için XII. yüzyıla ait parçaları devşirme malzemesi olarak kullanmıştır" (Mankovskaya, 1960, 65) demektedir. XII. yüzyıla ait motifli tuğlaların hiçbirine Timur'un inşa ettirdiği türbe duvarları yüzünde rastlanmamıştır.

L. Yu. Mankovskii 1955-1959 yılları arasında Yesevi hanakası'nda restorasyon çalışmalarını yürütmüştür. 1957 yılında hanakanın kuzey kısmındaki batı sütununun onarımı sırasında Timur Dönemine ait dış kaplama altından XII. yüzyıla ait 1 metre karelik yapı kalıntıları açığa çıkarılmıştır. Bu yapının 24-25 x 4-5 cm'lik tuğlalardan inşa edildiği anlaşılmıştır. Eski yapının yüzeyi iki sıra tuğla ile örülmüş ve yatayda bu tuğlaların arası kelebek biçiminde süslenmiştir. Bu yöntem L. Yu. Mankovski'ye göre XII. yüzyıla ait olup tuğlalar Hoca Ahmet Yesevi'nin eski mezar kalıntılarıdır (Mankovskaya, 1960, 64-65; Şekil 8).

Kelebek biçimli motiflerin benzeri Buhara şehrindeki XII. yüzyıla ait Magoki-Attari mescidinde (Pugachenkova, Rempel, 1958, 72), Semerkant'taki Şahi Zinda kazıları sırasında açığa çıkarılan Tamgaç Han medresesi'nde (Nemtseva., Shvab, 1979, 43, 48-49) ve Meşhed-i-Misrian'daki minarede bulunmaktadır. Söz konusu

yapıların tümü XII. yüzyıla ait olarak tarihlendirilmiştir (Masson, 1976, 27-28).

L. Yu. Mankovskii'nin eski Hoca Ahmet Yesevi türbesi'ne ait duvar kalıntılarını bulmuş olması çok önemli keşiftir. Mankovskii, bu kalıntıların türbenin Timur tarafından inşa ettirilen Kabirhane kısmında bulunduğunu ifade etmiştir (Mankovskaya, 1960, 65-67).

Mankovskii tarafından başlatılan restorasyon çalışmalarını 1975 yılında B.M. Tuyakbaev ve A.N. Proskurşin devam ettirmiştir. Söz konusu bilim adamları da 2-3 m yüksekliğindeki XII. yüzyıla ait mimari kalıntılara yine Kabirhane kısmında rastlamışlardır (Tuyakbayeva B.T., Proskurin, 1985, 64).

Bu duvarlar XIV. asrın sonu ile XV. asrın ilk yıllarında inşa ettirilen Hanaka'nın altında kalmışlardır. Bu yüzden günümüzde XII. yüzyıla ait yapıları araştırmak mümkün değildir. Bununla birlikte yapıyla ilgili kanıtsız fikirler ileri sürülmüştür. Bu fikirlerden biri S.G. Himelinski'ye aittir. Himelinski'ye göre eski Hoca Ahmet Yesevi türbesi kubbeli olup dörtgen (7,5x7,5m) planlıdır (Khmel'nitskiy, 1996, 254).

Himelinskii, kitabında Hoca Ahmet Yesevi türbesi'nde araştırma yapmamış olan B.N. Nurmahambetov'a atıfta bulunmuş ve 278. sayfada Hoca Ahmet Yesevi'nin portalında bulunan XII. yüzyıla ait duvar resmini vermiştir. S. G. Himelinski'nin kitabındaki kaynaklar listesine bakıldığında XII. yüzyıla ait duvarları bulan Yu. L. Mankovskii ile daha sonraki dönemlerde araştırmalar yapan B.T. Tuyakbaev ve A. N. Proskuri'nin yayınlarından yararlanmamış olduğu anlaşılır. Yani S.G. Himelinskii konuyla ilgili ana kaynakları incelememiş veya bu kaynaklardan haberdar olmamıştır. Dolayısıyla S. G. Himelinski'nin ileri sürdüğü fikirler desteksizdir. Oysa Mankovskaya 1964 yılında "Yesevi Türbesi Araştırmaları ve Restorasyonu" konusunda doktora (kandidatlık-doktora adaylık) tezi savunmuş bir bilim adamıdır. S. Yu. Mankovski'nin Hoca Ahmet Yesevi türbesi'yle ilgili 1962 yılında yayınlanan makalesi 1985 yılında İngilizceye çevrilmiştir (Mankovskaia, 1985, 109-127).

1994 yılındaki restorasyon çalışmaları sırasında türbenin çatısında motifli terakottalar bulunmuştur. Bunların bir kısmından yararlanan E. Smagulov, eski Hoca Ahmet Yesevi türbesi'nin restitüsyonunu (çizimi yapan G. Kamalova) yayınlamış ve yapının süslemeleri hakkında yorumlar getirmiştir (Smagulov, 2004, 96). Söz konusu restitüsyona K. M. Baypakov, Kazakistan'ın İslam sonrası mimarisi ile arkeolojisini konu alan kitabında yer vermiştir (Baipakov, 2012, 261). Nitekim G. Kamalova'nın çiziminde Mankovskaya'nın hanaka duvarları içerisinden bulduğu XII. yüzyıla ait motifli duvar kalıntıları yer alamamaktadır. Bu yüzden söz konusu çizime de eleştirel yaklaşmak gerekir.

Hoca Ahmet Yesevi türbe-hanakası araştırmaları sırasında bulunan XII. yüzyıla ait terakotta parçalarının sayısı 80'i geçmiştir. Çoğunluğunun motifleri eski Hoca Ahmet Yesevi türbesi'ndeki kelebek motifli terakotalardan farklıdır. Biz, XII. yüzyıla ait sırsız fakat motifli parçaların hepsinin eski türbeye ait olmadığını düşünmekteyiz. Hoca Ahmet Yesevi türbesi'nin çatısında bulunan motifli terakottalar buradaki diğer yapılara da ait olabilir.

M. E. Masson 1930'da yayınladığı kitabında, XIV. yüzyıl Hoca Ahmet Yesevi hanakası inşa edilmeden önce şimdiki Hoca Ahmet Yesevi mezarı civarında Kukras Han, Auliye Han, Baba Samit Colbarıs Han gibi önemli şahsiyetlerin mezarlarının olduğunu menkıbelere dayanarak belirtmiştir. Söz konusu menkıbelere bakıldığında Baba Samit Colbarıs Han Hoca Ahmet Yesevi Döneminde yaşayan yönetici ve daha sonra Türkistan şeyhinin müridi olduğu ve mezarının Ahmet Yesevi'nin mezarı yakınında yer aldığı anlaşılır (Masson, 1930, 14-21). Han olduğu ifade edilen

şahısların mezarları üzerinde sonraki dönem yapıların olmadığını söylemek zordur. Bununla birlikte L. Yu. Mankovskii eski Hoca Ahmet Yesevi türbesi'nin etrafında çeşitli hanaka, medrese gibi yapıların olabileceğini belirtmiştir (Mankovskaya, 1960, 65-67). Bu yüzden burada XII. yüzyıla ait tüm sırsız terakottaların eski Hoca Ahmet Yesevi türbesi'ne ait olmayabileceği de düşünülmelidir.

Eski Hoca Ahmet Yesevi türbesi'ne ait duvarların bulunmuş olması terakottaların mahiyetinin belirlenmesi konusunda oldukça önem arz eder. Duvarlarda muhafaza edilen motiflerin benzerleri üzerine yerleştirilen terakottaları eski yapıyla ilişkilendirmek mümkündür. Genel olarak tüm motifli parçaları belirleyip eski Hoca Ahmet Yesevi türbesi'nin duvarlarındaki motiflerle karşılaştırarak onların eski yapıya ait olup olmadığı anlaşılabilir.

Eski Hoca Ahmet Yesevi türbesi yanında bir mescit olduğu da söylenebilir. Öncelikle, Timur'un inşa ettirdiği hanaka mescidinin kuzey duvarı temelinde XII. yüzyıla ait duvar kalıntıları ile motifli kerpiç parçaları bulunmuştur (Mankovskaya, 1960, 64-67; Şekil 6). Ayrıca Hoca Ahmet Yesevi hanaka kubbesinde Orta Çağ'a ait Orta Asya ile Kazakistan'da genellikle mescitlerin çatısında kullanılan tomruklara rastlanmıştır. Bu tomruklar ilk kullanıldığı yerden sökülerek kazanlığın alçıdan yapılan kubbelerini birbirine tutturmak için kullanılmıştır (Şekil 3). Çatıda muhafaza edilen tomruklar, çatının karanlık olması dolayısıyla önceki araştırmacılar tarafından fark edilememiştir.

Tomrukların üzerindeki motifler birbirinden farklıdır. Bazıları basit oyma yöntemiyle yapılmışken (Şekil 4, 5) bazıları oldukça karmaşıktır (Şekil 6). Ayrıca Kazanlık kubbesinde kırmızı ve yeşil işlenmiş, geometrik motifli ahşap bulunmuştur (Şekil 7). Payandalar taşıması için onların orta kısmı oyulmuştur. Bu özelliklere bakıldığında ağaçlar mescidin çatısında kullanılmış olmalıdır.

Birçok kaynakta Orta Asya'daki ahşap yapıların işe yarayan kısımları diğer yapılarda kullanılmış olduğu belirtilir. Örneğin: Samani Ahmet'in emriyle Buhar-hudat sarayının ahşapları Samaniler tarafında Han Sarayı yapımında kullanılmıştır (Masson, 1927, 4-5).

Maalesef bu dönemlere ait motifli ahşap parçaları Orta Asya'da muhafaza edilmemiştir. Fakat IX.-XII. yüzyıllara ait motifli sütunlar, ahşap kaplamaları, mihraplar ve frizler bulunmaktadır. Özellikle zoomorfik (hayvansal) motifli ahşaplar IX.-XII. yüzyıllara tarihlendirilirken, bitki motifli ahşaplar daha geç döneme tarihlendirilmektedir (Voronina, 1973, 41-48; Masson, 1927, 20-25; Dushanbe, 1980, 33). Hoca Ahmet Yesevi hanakası'nda bulunan ahşaplarda sadece geometrik ve bitki motiflerinin olması onların, XII.-XIV. yüzyıla ait olduğunu düşündürür.

Orta Asya'da derin manalara sahip boyanan ahşapların en erken örneği XV-XX yüzyıllar arası tarihlendirilmiştir. Bunlar, Semerkant'taki Hoca Ahrar mescidinde ve Hive'deki Köhne Ark sarayındaki eyvanlarında muhafaza edilmiştir (Azimov, 1987, 76, 96). Fakat gizemli sırlara sahip ahşapların kullanım evrelerinin kesin sınırı bilinmemektedir. Bu yüzden Orta Asya'daki örnekler Hoca Ahmet Yesevi hanakası'nda bulunan ahşapları tarihlendirmede herhangi bir katkı sağlayamamaktadır.

Bunları tarihlendirme konusunda Ahmet Yesevi hanakası kazanlığının çatısında bulunmuş olması katkı sağlar. Hoca Ahmet Yesevi hanakası inşasının 1389-1391 yıllarında başladığını ve burada bulunan XII.-XIV. yüzyıla ait yapıların tahrip edildiği (Mankovskaya, 1963, 8-11) düşünüldüğünde, sütunların XII.-XIV. yüzyıla ait olduğu söylenebilir. Bunlar Hoca Ahmet Yesevi mezarının yanındaki mescidin çatısına ait olmalıdır.

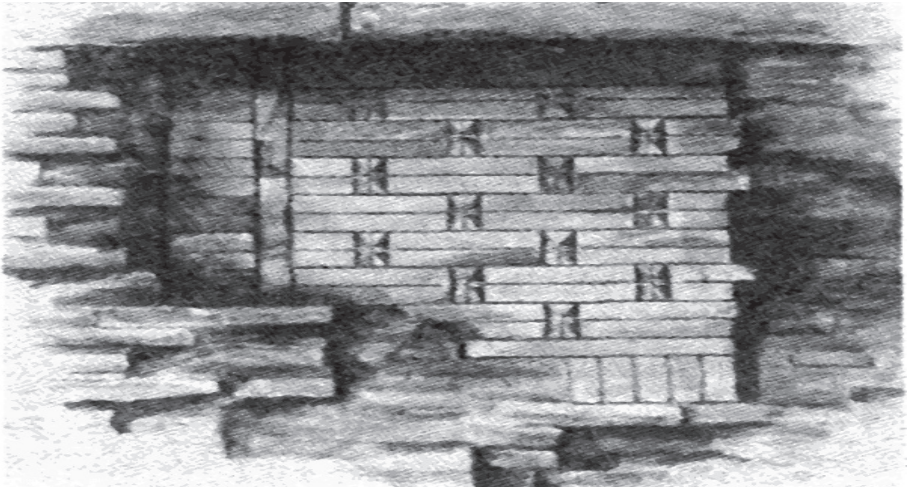
Değerlendirme ve Sonuç

Hoca Ahmet Yesevi türbesi'ne yönelik araştırmalar, bu yapıların tarihsel ve mimari bağlamını anlamada önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Özellikle XII. yüzyıla ait terakotta parçaları, motifli tuğlalar ve mimari kalıntılar, bu alanda daha önce mevcut olan bir yapının varlığına işaret etmektedir. İlk olarak M.E. Masson tarafından gündeme getirilen bu teori, filolojik ve arkeolojik bulgularla desteklenmiş ve sonraki dönemlerde gerçekleştirilen çalışmalarla büyük ölçüde kabul görmüştür. Timur döneminde inşa edilen türbede XII. yüzyıldan kalma malzemelerin devşirme olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, bu malzemelerin tamamının eski türbeye mi yoksa yakın çevredeki diğer yapılara mı ait olduğu konusu hâlâ tartışmalıdır.

Araştırmalar, XII. yüzyıla ait motifli kerpiç parçalarının yanı sıra kelebek biçimli süslemelerin ve diğer yapısal özelliklerin o döneme ait özgün mimari uygulamaları yansıttığını ortaya koymaktadır. Bu süslemelerin, Buhara'daki Magoki-Attari Mescidi ve Semerkant'taki Şahi Zinda kazılarında ortaya çıkan yapılar gibi diğer çağdaş eserlerle benzerlik taşıması, Orta Asya'daki mimari geleneklerin bir parçası olduğunu göstermektedir. Ayrıca, türbenin restorasyon çalışmaları sırasında elde edilen bulgular, eski yapının planı ve işlevi hakkında yeni bilgiler sunmuş olsa da, bu yapıların kesin kapsamını ve tarihsel rolünü belirlemek için daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Çalışmalar, eski yapının yalnızca türbeyle sınırlı olmayıp, çevresinde bir mescit veya hanaka gibi ek yapıların da bulunabileceğini göstermektedir. Ahşap kalıntılar üzerinde yapılan analizler, bu yapıların XII.-XIV. yüzyıllar arasında tarihlendirilebileceğini ve dönemin mimari unsurlarını yansıttığını düşündürmektedir. Ancak, bu ahşapların orijinal konumları ve işlevleri tam olarak tespit edilememiştir.

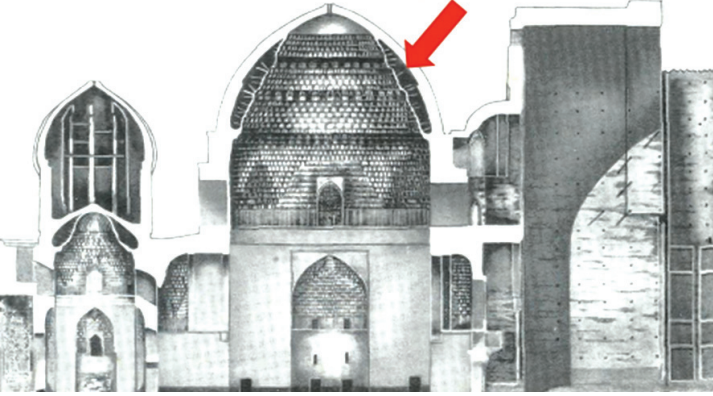
Sonuç olarak, Hoca Ahmet Yesevi türbesi'nin tarihsel bağlamını anlamak için mevcut buluntuların detaylı bir şekilde analiz edilmesi ve yeni teknolojilerle desteklenmesi gerekmektedir. Özellikle motifli parçaların sistematik karşılaştırmalı analizleri, bu malzemelerin özgün türbeye mi yoksa diğer yapılara mı ait olduğunu ortaya koyabilir. Bu tür çalışmalar, hem Hoca Ahmet Yesevi türbesi'nin tarihsel bağlamını daha iyi aydınlatacak hem de Orta Asya'nın mimari ve kültürel mirasına dair daha geniş bir perspektif sunacaktır.



Şekil 1: Hoca Ahmet Yesevi Türbesi. Kuzey portalının batı pilonunun içinde bulunan XII. yüzyıla ait mozolenin bir kısmı. L.Yu. Mankovskaya tarafından çizilmiştir. Kasım 1957.



Şekil 2: XII. yüzyıldan kalma Hoca Ahmet Yesevi türbesi cephesinin bir kısmı. Mevcut görünüm.



Şekil 3: XV. yüzyılın başında inşa edilen Hoca Ahmet Yesevi türbesinin çizimi. *Kazanlık* kubbesinin iç yapısı. Bu oyukta desenli ahşaplar bulunmuştur.



Şekil 4: Hoca Ahmet Yesevi türbesi. *Kazanlık* kubbesinin arasına giren deliğin yanındaki işlenmiş ahşap bir kütük.



Şekil 5: Hoca Ahmet Yesevi türbesi. *Kazanlık* kubbesinin içindeki desenli ahşaplar





Şekil 6: Hoca Ahmet Yesevi türbesi. Kazanlık kubbesinin içindeki desenli ahşaplar



Şekil 7: Hoca Ahmet Yesevi türbesi. Kazanlık kubbesinin içinde boyalı ve desenli ahşaplar

Kaynaklar

- Masson M.E. “O postroyke mavzoleya Khodzha Akhmeda Yasevi v gorode Turkestane”. Izvestiya Sredneaziatskogo geograficheskogo obshchestva. T. XIX. Tashkent, 1929, s. 39-45.
- Masson M.E. “Mavzoley Khodzha Akhmeda Yasevi”. Tashkent, 1930.
- Gordlevskiy V.A. “Izbrannyye sochineniya”. T.III. Moskova, 1962.
- Antiseysmika v arkhitekturnykh pamyatnikakh Sredney Azii. Moskva-Leningrad, 1949.
- Nemtseva N.B. “Arkheologicheskkiye raskopki u kompleksa Khodzha Akhmeda Yasevi (1958)”. Izvestiya Akademii nauk Kazakhskoy SSR. Seriya istorii, arkheologii i etnografii. 1961, vyp. 1 (15).
- Patsevich G.I. “Remont i restavratsiya mavzoleya-mecheti Khodzha Akhmeda Yasavi v 1939-1941 gg.”. Izvestiya Akademii nauk Kazakhskoy SSR. Seriya arkhitekturnaya. 1950, vyp. 2, s. 95-100.
- Man’kovskaya L.YU. “Nekotoryye arkhitekturno-arkheologicheskkiye nablyudeniya po restavratsii kompleksa Khodzha Akhmeda Yasevi v g. Turkestane”. Izvestiya Akademii nauk Kazakhskoy SSR. Seriya istorii, arkheologii i etnografii. 1960, vyp. 3 (14), s. 52-69

- Pugachenkova G.A., Rempel' L.I. *"Vydayushchiyesya pamyatniki arkhitektury Uzbekistana"*. Tashkent, 1958.
- Nemtseva N.B., Shvab Yu.Z. *"Ansaml Shakh-i Zinda"*. Istoriko-arkhitekturnyy ocherk. Tashkent, 1979.
- Masson M.E. *"O datirovke severnogo minareta v shakhristane gorodishcha Meshkhed-i Misrian"*. Izvestiya Akademii nauk Turkmenskoy SSR. Seriya obshchestvennykh nauk. 1976, № 3. S. 27-28.
- Man'kovskaya L.YU. *"Issledovaniye arkhitekturnogo kompleksa-mavzoleya Akhmada Yasavi v gorode Turkestan i voprosy yego restavratsii"*. Avtoreferat dissertatsii na soiskaniye uchenoy stepeni kandidata iskustvovedeniya. Tashkent, 1963.
- Tuyakbayeva B.T., Proskurin A.N. *"K istorii stroitel'stva khanaki Khodzhi Akhmada Yasavi"*. Izvestiya Akademii nauk Kazakhskoy SSR. Seriya obshchestvennykh nauk. 1985, № 4, s. 63-69.
- Khmel'nitskiy S.G. *"Mezhdusamanidami i mongolami. Arkhitektura Sredney Azii v XI-nachala XIII vv"*. Chast' I. Berlin-Riga, 1996.
- "Towards the study of forms in Central Asian architecture at the end of the fourteenth century: The mausoleum of Khvaja Ahmad Yasavi by L.Iu. Mankovskaia"*. Iran, XXIII, 1985. P. 109-127.
- Smagulov E. *"Pervyy mavzoley Khodzhi Akhmada Yasavi"*. Promyshlennost' Kazakhstana. 2004, № 1, s. 94-98.
- Baipakov K.M. *"Islamic archaeological architecture and archaeology of Kazakhstan"*. Almaty-Samarkand. 2012.
- Masson M.E. *"K voprosu o proiskhozhdenii pamyatnikov drevney derevyannoy arkhitektury, otkrytykh M.S.Andreyevym v gorakh Samarkandskoy oblasti"*. Tashkent, 1927.
- Voronina V.L. *"Iskusstvo Sredney Azii i Kazakhstana"*. Istoriya iskusstva narodov SSSR. T.2. M., 1973, s.9-82.
- Masson M.E. *"K voprosu o proiskhozhdenii pamyatnikov drevney derevyannoy arkhitektury, otkrytykh M.S. Andreyevym v gorakh Samarkandskoy oblasti"*. Tashkent, 1927.
- Masson M.E. *"Yeshche raz o srednevekovykh pamyatnikakh derevyannoy reznoy arkhitektury"*. Obshchestvennyye nauki v Uzbekistane. 1967, №3. S. 20-25.
- "Iskusstvo Sredney Azii epokhi Avitsenny"*. Dushanbe, 1980.
- Azimov I. *"Rospisi Uzbekistana"*. Tashkent, 1987.

Extended Abstract

The Khoja Ahmet Yesevi Mausoleum-Hanaka, located in the city of Turkistan, Kazakhstan, stands as one of the most iconic examples of Timurid architecture in Central Asia. Constructed at the end of the 14th and the beginning of the 15th century under the order of Emir Timur, this monumental structure has been widely recognized for its historical and artistic significance. Beyond its architectural grandeur, the mausoleum holds deep spiritual and cultural importance, symbolizing the legacy of the revered Sufi master, Khoja Ahmet Yesevi.

However, long-standing archaeological and architectural studies have revealed that the mausoleum erected by Timur was not the first structure on this sacred site. Initial hypotheses regarding an earlier architectural phase were proposed by M. E. Masson in 1929, based on the discovery of terracotta fragments dated to the 12th century. These artifacts, found amidst the Timurid-era construction, indicated the existence of a pre-Timurid structure, though precise information regarding its form, design, or function remained elusive.

Subsequent investigations throughout the 20th century continued to shed light on this earlier phase. Scholars such as G. I. Patsevich, L. Yu. Mankovskii, and T. Sh. Karumidze uncovered numerous fragments of decorated bricks and wall remnants linked to a 12th-century edifice. Notably, in restoration works conducted between 1955 and 1959, Mankovskii identified a one-

square-meter section of wall built with bricks measuring 24-25 x 4-5 cm, featuring distinctive butterfly-shaped decorative motifs. These ornamental techniques closely paralleled those seen in other 12th-century monuments across Central Asia, such as the Magoki-Attari Mosque in Bukhara and the Tamgach Khan Madrasa in Samarkand.

Despite these findings, definitive reconstructions of the earlier mausoleum remain speculative. For instance, S. G. Khmel'nitskii suggested a domed, square-plan structure measuring 7.5 x 7.5 meters. However, his conclusions are considered weak due to the lack of engagement with primary archaeological sources, such as the works of Mankovskii and later researchers. Furthermore, criticisms have been raised against later restitution attempts, including those by E. Smagulov and G. Kamalova, which did not incorporate the foundational discoveries made by earlier experts regarding 12th-century wall fragments.

In addition to architectural evidence, historical narratives and local legends mention the burials of prominent figures such as Kukras Khan, Auliye Khan, and Baba Samit Colbaris Khan in the vicinity of Khoja Ahmet Yesevi's tomb. M. E. Masson referenced these accounts to support the theory of a pre-existing complex of sacred structures predating Timur's intervention.

Recent restorations have further increased the number of terracotta fragments attributed to the 12th century to over 80 pieces. While many of these bear motifs distinct from those of the early mausoleum, it is plausible that they originated from auxiliary structures rather than the tomb itself. Consequently, the interpretation of these fragments requires careful contextual analysis, considering the possibility of multiple contemporary buildings in the area during the pre-Timurid period.

This article aims to critically review the prevailing scholarly perspectives on the architectural history of the Khoja Ahmet Yesevi Mausoleum and its surrounding complex. By synthesizing archaeological findings, architectural analyses, and historical narratives, the study offers a comprehensive assessment of the site's multilayered history. Furthermore, it introduces newly discovered materials that contribute to a deeper understanding of the region's architectural heritage prior to Timur's reconstruction efforts.

In conclusion, while Timur's mausoleum remains a masterpiece of Central Asian architecture, evidence increasingly suggests that it was erected atop an earlier sacred structure dating back to the 12th century. The ongoing exploration of this site's archaeological layers not only enriches our understanding of Kazakhstan's medieval architectural evolution but also reinforces the enduring spiritual legacy of Khoja Ahmet Yesevi and his historical significance in Turkic-Islamic culture.

ALEVİLİKTE KUTSAL BİR NESNE OLARAK “PABUÇ”UN ANLAMLARINA YÖNELİK SEMBOLİK BİR OKUMA

A SYMBOLIC READING OF THE MEANINGS OF THE “PABUÇ” AS A SACRED OBJECT IN ALEVISM

İLKNUR BAYRAK İŞCANOĞLU*

Sorumlu Yazar

Öz

Tarihî kökeni, hiyerarşik yapısı ve ritüelleri ile Anadolu kültüründe ayrı bir yere sahip Alevilik inancı; sahip olduğu düşünce sistemi ve öğretileri ile derin bir anlam alanına sahiptir. Bu çalışmada Alevilik inancı etrafında şekillenmiş bu derin anlam alanlarının bir yansıması olarak görülen ve Alevilik inancında kutsal bir sembol hâline gelmiş bir giyim eşyası olan pabuç üzerinde durulmuştur. Farsça ayak ve giymek anlamlarındaki “pâ” ve “pûş” sözcüklerinden oluşan, Türkçe sözlükte ayakkabı sözcüğünün karşılığı olarak verilen pabucun, Alevilik inancı etkisiyle bazı derin sembolik anlamlara sahip olduğu ve Şah Pabucu kavramı ile kutsal emanet olarak nitelendirildiği bilinmektedir. Özellikle kutsal görülen “Şah Pabucu” Aleviliğin hiyerarşik yapısında en üstte bulunan dedelik makamındaki kişiler tarafından bazı halk hekimliği uygulamalarında bir sağaltma aracı olarak da kullanılmaktadır. Pabucun Alevilik inancında halk hekimliği uygulamalarında bir sağaltma aracı olarak kullanılması akla Aleviliğin temelini teşkil eden dört kapı kırk makam öğretisindeki Hakikat kapısının ilk makamı olan “Tûrab (Toprak) Olma” makamını getirmektedir. Toprak, Türk kültüründe; İslamiyet öncesi dönemde ve İslamiyet sonrası dönemde kutsal görülmüştür. Alevilik'teki Tûrab yani “Toprak Olma” makamında ise toprak; kibirten uzaklaşmanın, kimseyi küçük görmemenin, gösteriştan uzak olmanın, kul olmanın, mütevazılığın, nefsin getirdiği dünyevi isteklerden vazgeçmenin bir sembolü olarak görülmüştür. Toprağın sahip olduğu derin anlamlar neticesinde kullanımı sırasında toprağa temas eden pabucun da derin sembolik anlamlara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Pabucun ayrıca Alevilik inancındaki nefsin eğitimi anlayışı ile Alevilik inancı etrafında anlatılmış çeşitli rivayetlerde dünya malını, nefsin dünyevi isteklerini, insanoğlunun kibir ve hor görmesine karşılık hoşgörüyü sembolize ettiği de görülmektedir. Bu çalışmada Alevilik inancında kutsal olarak görülen ve Aleviliğin temel kurumlarından olan ocak etrafında gelişmiş kutsallığı, Alevilik'teki “Toprak Olma” anlayışı neticesinde Anadolu'nun farklı yerlerinde şekillenmiş sembolik anlamları, halk hekimliğinde şifa vericiliği ile bir sağaltma yöntemi olma gibi özellikleri ile pabuç eşyası üzerinde durulmuş, pabucun Alevilik inancındaki nefsin eğitimi anlayışı çevresinde kazandığı anlamları ile çeşitli anlatılar ve uygulamalardaki yeri, betimsel bir araştırma yöntemi ile yorumlanmış ve açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Pabuç, Alevilik, Hz. Ali, Tûrab Olma, Sembol

Abstract

The Alevism belief, which has a special place in Anatolian culture with its historical origin, hierarchical structure and rituals, has a deep area of meaning with its thought system and

Araştırma Makalesi / Künye: BAYRAK İŞCANOĞLU, İlknur. “Alevilikte Kutsal Bir Nesne Olarak “Pabuç”un Anlamlarına Yönelik Sembolik Bir Okuma”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 65-75. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1594880>

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, E-mail: ilkan04@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-2849-4992

teachings. This study focuses on a clothing item called a pabuç, which is seen as a reflection of these deep areas of meaning shaped around the Alevism belief and has become a sacred symbol in the Alevism belief. It is known that the pabuç, which is formed from the Persian words “pâ” and “pûş” meaning foot and wear, and given as the equivalent of the word shoe in the Turkish dictionary, has some deep symbolic meanings under the influence of the Alevism belief and is described as a sacred trust with the concept of Shah Pabucu. The “Shah Pabucu”, which is considered especially sacred, is also used as a healing tool in some folk medicine practices by people in the dedelik rank, which is at the top of the hierarchical structure of Alevism. The use of the pabuç as a healing tool in folk medicine practices in the Alevi belief brings to mind the “Being Tûrab” maqam, which is the first maqam of the gate of Truth in the four gates and forty maqams doctrine that forms the basis of Alevism. Soil has been seen as sacred in Turkish culture in the pre-Islamic and post-Islamic periods. In the Tûrab, or “Tûrab Being” maqam in Alevism, soil has been seen as a symbol of staying away from arrogance, not looking down on anyone, staying away from ostentation, being a servant, being modest, and giving up worldly desires brought by the soul. As a result of the deep meanings that soil has, it is understood that the pabuç that touches the soil during its use also has deep symbolic meanings. It is also seen that the pabuç symbolizes worldly goods, the worldly desires of the soul, and tolerance in response to the arrogance and contempt of mankind in the Alevi belief and various narrations narrated around the Alevi belief. In this study, the sanctity of the pabuç, which is seen as sacred in the Alevi belief and developed around the hearth, which is one of the basic institutions of Alevism, its symbolic meanings shaped in different parts of Anatolia as a result of the understanding of “Being Tûrab” in Alevism, its healing power in folk medicine and its features as a method of treatment are emphasized. The meanings of the shoe around the understanding of the education of the soul in the Alevi belief and its place in various narratives and practices are interpreted and explained with a descriptive research method.

Key Words: Pabuç, Alevism, Hazrat Ali, Being Tûrab, Symbol

Giriş

Anadolu’nun kültürel dokusunda önemli bir yere sahip, içerisinde dine ve toplumsal hayata dair uygulamalar ve kurallar barındıran, temelinde Eski Türk inanışlarından Gök Tanrı, Atalar Kültü ve Doğa Kültürleri ile Şamanist inanışa dair pek çok unsuru bulunduran Alevilik; bünyesindeki ocak ve dedelik anlayışı, ritüelleri, duaları, müziği ve deyişleri ile dikkat çeken bir inanç sistemidir. Türkçe Sözlük’te Hz. Ali’ye bağlı olan kimse olarak tanımlanan Alevi sözcüğünün kazandığı anlam, tarihsel olarak dört halife dönemine dayanmaktadır. Bu sözcük ilk olarak halifelik döneminde halifelikle ilgili anlaşmazlıkların olduğu dönemde kullanılmaya başlanmış, Hz. Muhammed’in ölümü ve üçüncü halifenin seçimi dönemlerindeki karışıklıklarda Hz. Ali tarafını tutanlara bu isimlendirme yapılmıştır (Ocak, 25 Kasım 2024).

Alevilik’te toplumsal hayatı düzenleyen hiyerarşik bir yapı bulunmaktadır. Bu hiyerarşik yapının en üstünde dedelik makamı yer alır (Yaman, 2011, 143). Dedeler, toplumun saygın ve önde gelen kişileridir. Her bir dede, Alevi inancında Türkiye’nin çeşitli yerlerindeki bir ocağa bağlıdır. Ocağa bağlı dedelerin de peygamber soyundan geldiklerine inanılır ve bu sebeple dedeler “Seyyid” adı ile anılmaktadırlar (Yaman, 2011, 143). Ocak, Alevilik inancının önemli bir örgütlenmesi ve kutsal bir kurumudur. Ersal’a göre ocak (2013, 60), “Soyu On İki İmamlar kanalıyla Ehlibeyt’e dayanan bir karizmatik inanç önderi adına kurulan, kendisine bağlı bir talip ve hiyerarşiye göre ocak topluluğu olan, silsile olarak karizmatik inanç önderinin soyundan gelen temsilcilere pir, müşid, dede adı verilen, kendi içinde ve diğer ocaklarla bir hiyerarşisi olan bir inanç sistemi yapılanması.”dır. Ocak örgütlenmesinin tarihsel olarak ortaya çıkışı ile ilgili çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bu görüşler arasında ocakların ve dedeliğin temelinin Ehlibeyt silsilesine dayanması sebebiyle ocakların temelini de bu dönemde

atıldığı, Türkmen babaların yüklendiği dinî ve siyasi otoriteden kaynaklandığı, Hacı Bektaş Veli zamanında oluştuğu ve Şah İsmail Hatayi zamanında Erdebil Dergâhı tarafından oluşturulduğu (Ersal, 2013, 61-62) yer almaktadır. Ocak ayrıca; dede, pir, seyyid gibi adlarla anılan kişilerin ailelerini ve soylarını nitelemek üzere de kullanılan bir kavramdır (Yaman, 2011, 48) ve ocaklı ya da ocakzâde olarak görülen bu kişilerin kendilerinin ve aile üyelerinin de şifa dağıttığına inanılmaktadır (Ersal, 2013, 59). Alevilik inancında toplum hayatındaki soy esaslı bu hiyerarşik yapının en üstünde bulunan dinî önderler olan dedeler, kerametleri ile halk arasında önemli bir etkiye sahiptir. Bu çalışmada soya bağlı olarak gelişen Alevilik'teki ocak sisteminin etkisiyle kutsal kabul edilen bir giyim eşyası olarak pabucun kazandığı sembolik anlamları ile Anadolu'daki çeşitli ocaklar etrafında ve ocaklı kişiler tarafından gerçekleştirilen halk hekimliği uygulamalarındaki görünümüne yer verilmiş; ayrıca Hacı Bektaş Veli'nin Makalat adlı eserinde yer verdiği, Aleviliğin düşünce ve davranış temelini oluşturan 4 Kapı 40 Makam öğretisinin kapılarından Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat kapıları içerisinde, Hakikat kapısının makamı olan “Toprak (Tûrab) Olma” yani mütevacı olma, herkese aynı gözle bakma, elinden geleni esirgememe, yaratılanları sevmeye (Gül, 2019, 39) anlayışından hareketle “Toprak (Tûrab) Olma” makamının bir yansıması olan sembolik anlamına ve Alevilik'teki nefsin eğitimi anlayışı etrafında şekillendiği düşünülen pabuç ile ilgili sembolik anlamlar üzerinde durulmuştur.

1. Alevilik İnancında Pabuç

Farsça pâpûş sözcüğünden gelen (Atay, 2023, 175) pabuç sözcüğü, ayak anlamındaki “pâ” sözcüğü ile giymek anlamındaki “pûş” sözcüklerinden oluşmaktadır (Cebecioğlu, 1997). Pabuç sözcüğü, Türkçe Sözlük'te ayakkabı anlamına gelmektedir. Ayağa giyilen bir giyim eşyası olarak pabucun, Alevilik'teki çeşitli inanç, öğreti ve düşünceler neticesinde sembolik bazı anlamlara sahip olduğu görülmektedir. Alevilik inancında pabucun taşıdığı derin sembolik anlamlarda;

- Alevilik inancındaki ocak örgütlenmesinin etkisi,
- Alevilik'teki, 4 Kapı 40 Makam öğretisinde Hakikat kapısının makamlarından biri olan “Tûrab (Toprak) Olma” makamının etkisi,
- Alevilik'teki nefis terbiyesinin etkisi yer almaktadır.

Bu unsurların ışığında pabucun Alevilik inancında şu sembolik anlam katmanlarına sahip olduğu görülmektedir:

1.1. Ocaklı Kişilere Ait Olması Sebebi ile Kutsal Bir Emanet Olarak Görülmesi ve Halk Hekimliği Uygulamalarında Bir Sağaltma Yöntemi Olarak Kullanılması

Alevilikte toplumda hiyerarşik yapıda en üstte bulunan dedelik makamındaki kişiler; toplum hayatını düzenleyen, çeşitli ritüellerde görevler üstlenen önemli kişilerdir. Alevi dedeleri toplumsal hayatta söz sahibi kişiler olmakla birlikte keramet sahibi kişiler olarak da görülmektedirler. Alevilikte özellikle dedelik makamındaki kişilerin darda olanlara yardım etme ve yetiştirme, hastaları iyileştirme, ırmak ya da deniz üzerinde yürüme, tabiat kuvvetlerine hâkim olma (Çıblak Coşkun, 2020, 40-43) gibi kerametleri de gösterdiklerine inanılmaktadır. Alevi dedelerinin kerametleri ile toplum hayatındaki etkileri oldukça güçlüdür. Özellikle ocaklı kişilerin hastaları iyileştirdiğine inanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ocak sisteminin sağaltma vasfı da taşıdığı görülür (Ersal, 2013, 59). Bu bakış açısı ile Kumartaşlıoğlu ve Duymaz “*Hamza Baba Ocağı'na Bağlı Bir Sağaltma Ocağı: Bektaş Dede*” başlıklı

çalışmalarında Orhan Acıpayamlı'nın “*Türkiye Folklorunda Halk Hekimliği ve Özellikleri*” başlıklı çalışmasında yer alan Alevilik'teki Ocak kavramına yer verirler. Bu çalışmaya göre “Ocak deyince akla, belirli bir hastalıkla uğraşan aile gelir. Bu ailenin tedavi ile uğraşan fertlerine ocaklı adı verilmektedir. Bu ocaklı, tedavi etmek kudretini ailesinden kan yoluyla alır. Bunun için bir öğrenim ve eğitim devresine ihtiyacı yoktur. Falan ocaklının sulbünden gelmek yeterlidir.” (2012, 316) denilmektedir. Ocak, Alevi dedelerinin ve dedelere bağlı taliplerinin bağlı bulunduğu toplumsal bir yapı olmanın yanı sıra halk arasında kuşaktan kuşağa aktarılan halk hekimliğindeki el alma, el verme geleneğinin de devam ettirildiği keramet sahibi toplumsal bir yapı olarak da dikkat çekmektedir. Ocaklı kişiler, tedavi etme yetisini ailesinden almaktadır ki bu da halk arasında el alma, el verme olarak bilinmektedir. Alevi dedelerinin ve dede soyundan gelen kişilerin hastaları iyileştirme gibi keramet sahibi oldukları ve kerametlerini de çeşitli sağaltma yöntemleri ile gerçekleştirdikleri bilinmektedir. Anadolu'nun pek çok yerinde ocaklı olduklarına inanılan kişilerce ve bu kişilere ait türbelerde çeşitli sağaltma yöntemleri ile hastaların şifa aradıklarını belirten pek çok araştırma ve çalışma mevcuttur. Alevilik inancında bu sağaltma yöntemleri sırasında bazı nesnelerin de yer aldığı ve bu nesnelere çeşitli anlamlar yüklendiği görülmektedir. Bu nesnelerden biri de pabuçtur. Alevilik inancında Anadolu'da pek çok farklı şehirde ortak olarak pabuç; ocağın kutsallığı ve pabucun ocağa bağlı dedelerden kaldığı düşüncesiyle kutsal görülmüş, “Şah Pabucu” olarak nitelendirilmiştir. Şah Pabucu; Alevilik'te bazı ocak ve yöreler tarafından Hz. Ali'ye, bazılarında da Hz. Hüseyin'e ait olduğuna inanılan pabuçtur ve çeşitli hastalıkların (yüz felci, ağız eğriliği gibi) tedavisinde şifa kaynağı olarak kullanılmaktadır (Akın, 2023, 31).

Bir sağaltma aracı olarak kullanılan pabuç, ocaklı olarak görülen dedelik makamındaki kişiler ile bu kişilerin soyundan gelen kişilere aittir. Anadolu'da bu adla anılan pek çok eren, ermiş, veli türbesi olduğu bilinmektedir. Örneğin; Eskişehir'in Odunpazarı ilçesindeki Babuç Türbesi ve Kırıkkale'nin Sulakyurt ilçesi Hamzalı köyündeki Babuç türbesi, Tunceli'deki Sarı Saltık Ocağı (Atay, 2023, 173; Töret, 2019, 127; Çakmak, 2012, 134), Diyarbakır'daki Ağuışen Ocağı ile yine Diyarbakır'daki Güzelşah Ocağı (Akın, 2023, 31; Demirelöz, 2022, 213) bu isme sahip ve sağaltma işlemi sırasında pabuç nesnesi ya da pabuç isimli nesneler kullanan türbe ve ocaklardır. Anadolu'nun farklı şehirlerinde pabuç isimlendirmesi ve bazı yerlerde de var olan pabuç ile sağaltma işlemlerinin gerçekleştirilmesi ve gerçekleştirilen bu sağaltma işlemlerindeki yönetsel benzerlik ile hastalık durumu ve beklenen şifanın benzer oluşu da oldukça dikkat çekicidir.

Günümüzde Ankara'da Pursaklar ilçesine bağlı Yeni Karaköy Mahallesi; Alevi inancına sahip, Mehmed Abdal Ocağı'na bağlı dedeler ve talipleri ile Alevilik inancının gerektirdiği birlik ve beraberlik uygulamalarını ve çeşitli dinî ritüelleri hâlâ devam ettiren köylerden biridir. Bu köyde de Seyyid Mehmed Abdal Dede'nin evlatlarından 7. göbek torunu Zeynel isimli masum bir çocuğun pabucunun teki bulunmaktadır. Pabucun diğer teki ise Çubuk ilçesinde Kuyumcu köyünde Meslikler sülalesinin elindedir. Her iki pabucun da felçli hastalara iyi geldiği bilinmektedir (Arslanoğlu, 2013, 70-71).

Kırıkkale'nin Sulakyurt ilçesi Hamzalı köyündeki Babuç Türbesi'nde de “pabuç” adı ile yeşil bir örtüde sarılı, bir sandık içerisinde bir el bulunmaktadır ve yöre halkı bu elin gökten düştüğüne inanmaktadır (Atay, 2023, 176-177). Yeşil kese içerisindeki pabuç isimli, gökten düştüğüne inanılan elin hastalara şifa vermek amacıyla hastaların ağrısının, şikâyetinin ve engelinin olduğu yere sürülmesi şeklinde sağaltma işlemi

gerçekleştirilir ve özellikle yürüyememe ve felç durumu, sırt ağrıları, yel gezmesi, çocuk sahibi olamama gibi durumlarda Babuç'tan şifa bulunduğuna inanılır (Atay, 2023, 177-178).

Aynı şekilde Eskişehir'in Odunpazarı ilçesindeki Yahnikapan Mahallesi'nde Şah Pabucu Ocağı talipleri Mansur Baba'ya gönderilen ocak kitabının içindekilere göre şifa dağıtmakta ve tedavi etmektedir (Töret, 2019, 127). Bu adı alan ocağın halk arasında neden bu adı aldığı bilinmemektedir (Töret, 2019, 131). Şifa verdiğine inanılan ocağın adında geçen pabuç ifadesinin şifa ile birlikte yer alması da dikkat çekicidir. Ocağın sembolü olan bir yastık ve ufak bir tepsi vardır. Şifa verme, ocak yastığının hastalara şifa bulmak istediği bölgesine sürülmesi şeklinde yapılmaktadır (Töret, 2019, 137).

Malatya Arguvan'daki Mezirme (Ballıkaya) köyündeki Şah İbrahim Ocağı'nda da bir sağaltma nesnesi olarak Şah İbrahim'den kaldığına inanılan pabuç kullanılmaktadır. Halk arasındaki rivayete göre Hacı Bektaş Veli ile amca çocukları olan Şah İbrahim, Kerbela'ya birkaç kez gitmiştir ve son gidişinde Şah Hüseyin ve taliplerine Kerbela'dan tekrar dönmeyeceğini söyleyerek iki emanet bırakır. Bu emanetlerden biri pabucu diğeri de asasıdır. O günden bu zamana kadar da derdi olan, başı ağrıyan buraya gelmekte ve yıllardır aynı ailede duran pabucu şifa bulmak için ziyaret etmektedir (Coşkun, 2015, 104).

Diyarbakır'da Ağuichen Ocağı ve ocak etrafında oluşmuş çeşitli uygulamalarda da pabuç ile karşılaşmaktadır. Ağuichen Ocağı'na mensup dedelerin adına kurulmuş mekânlar ile onlardan kaldığına inanılan Sancak, Şah Pabucu, Kerbela Tası, On Bir Kollu Şamdan (Akın, 2023, 12) gibi kutsal olarak görülen emanetler bulunmaktadır. Ocaklı kişilerden kalan eşyaların saygı ile muhafaza edilmesi, ocak sisteminin soya bağlı olduğunu ve soydan kalan unsurların toplum hayatında kutsal sayıldığını göstermektedir. Diyarbakır'daki ocak etrafında oluşmuş ve kutsal olarak nitelendirilmiş emanetler arasında yer alan pabucun sadece Diyarbakır'daki Ağuichen Ocağı'nda değil Anadolu'nun farklı bölge ve şehirlerindeki pek çok farklı ocakta da kutsal olarak kabul edildiği, şifa veren bir halk hekimliği yöntemi olarak taşıdığı derin anlamları ile Alevilik inancının dikkat çeken bir sembolü olduğu; Ankara, Eskişehir, Tunceli, Malatya, Diyarbakır ve Kırıkkale'deki Alevi inancına sahip köylerde pabuç nesnesi ve pabuç adı geçen ermiş ve erenlerin türbeleri ve bu türbelerdeki nesneler ile gerçekleştirilen sağaltma işlemlerinde kutsal olarak görüldüğü ve saygı gösterildiği anlaşılmaktadır.

1.2. “Tûrab (Toprak)Olma” Makamının Bir Yansıması Olarak Görülmesi

Alevilik'teki kutsal ocak sisteminin halk arasındaki etkisi neticesinde ocaklı kişilere ait ve onlardan kalma eşyaların kutsal sayılması ile “Şah Pabucu” olarak nitelendirilen pabucun taşıdığı kutsallığın izlerini Alevilik'teki makamlardan biri olan “Tûrab (Toprak) Olma” öğretisi ile de ilişkilendirmek mümkündür. Toprak, Türk kültüründe dört ana unsurdan biridir. İslamiyet'ten önceki dönemlerde ve İslamiyet'ten sonraki dönemlerde de Türk kültüründe toprağa bir kutsallık verildiği görülür. Altay yaratılış mitinde ilk insan olan Erlik'in topraktan geldiği anlatıda yer almaktadır:

Yine günlerden bir gün Tanrı Ülgen denize,

Bakarak duruyordu,şaşırdı birden bire,

Bir toprak parçacığı sularda yüziyordu,

Toprağın üzerinde bir de kil duruyordu,

*Toprak üstündeki şey, dedi, nedir acaba,
İnsanoğlu bu olsun, ,insana olsun baba,
Görünmeğe başladı, insan gibi bir şekil,
Birden insan olmuştu, toprak üstündeki kil,
İnsanda toplamıştı, her çeşitten yeterlik,
Bu ilk insanın ise, adı olmuştu Erlik (Ögel, 2010, 435).*

İslamiyet’le birlikte de ilk insanın topraktan yaratıldığı düşüncesi Türk kültüründe varlığını devam ettirmiştir. İlk insan olarak bilinen Hz. Âdem’in yaratılışı hem Tevrat’ta hem de Kuran-ı Kerim’de yer almaktadır. Kuran-ı Kerim’de Âli İmrân sûresinin 59. âyetinde “Allah nezdinde İsa’nın durumu Âdem’e benzer; Allah onu topraktan yarattı. Sonra ol dedi ve oluverdi.” ifadesi geçmektedir (Bolay, 1988, 1 Aralık 2024). Altay yaratılış mitinde olduğu gibi Âli İmrân sûresinde de ilk insanın topraktan geldiği yer almaktadır. Toprak, aslında dünya üzerinde pek çok kültürde değer verilmiş bir unsur olarak görülür. İnsanın topraktan geldiği anlayışı Anadolu coğrafyasında yetişmiş halk ozanlarının eserlerinde de dile getirilmiştir. Âşık Veysel:

*Cümle canlı hep topraktan,
Var olmuşuz emir Hak’tan,
Rahmet dile sen Allah’tan,*

Tükenmez rahmet deryası (Kaya, 2004, 148) derken insanın topraktan yaratıldığını ifade etmektedir.

Toprak, insanlık tarihinde ilkel dönemlerden başlayarak toplumların kültüründe anlam kazanmış, insanların yaşayışına etki etmiş ve pek çok ürünün oluşmasını sağlamış bir değer olarak görülmüştür (Tiktemir, 2023, 350). İnsanlık tarihinde önemli bir yeri olan toprak, Anadolu’daki Alevilik’te de hem düşüncede hem de davranışta önemli bir yere sahip olmuştur. Hacı Bektaş Veli’nin Alevilik’in temelini oluşturan 4 kapı 40 makam öğretisinde, Hakikat kapısının makamlarından biri olan “Toprak (Tûrab) Olma” öğretisi, Alevilik’te toprağa karşı algıyı açıklamada bir yol göstericidir. Turâb olmak, Alevilik inancının en önemli inanç unsurlarından biridir ve herkesin ayağının toprağı olmak manasında alçakgönüllü olmak, kibirlenmemek, kimseyi küçümsememek, hor görmemek ve gösterişten uzak durmak anlamlarına gelmektedir (Tek, 2016, 278). 16. yüzyılda yaşadığı bilinen halk ozanı Kul Himmet, Aleviliğin önemli unsuru olan “Turâb Olma”yı şöyle açıklar:

*Tûrab olmayınca Hakk’a yetilmez,
Tûrab gibi ayaklarda basılı dur,
Tûrab ol ki çiğnesinler üstünü,
Anda fark et düşmanını dostunu* (Tek, 2016, 277).

Kul Himmet’ göre Hakk’a ulaşmanın yolu “Turâb Olmak”tan geçmektedir. Turâblık Hz. Ali’nin mizacıdır (Tek, 2016, 278). İslami kaynaklara bakıldığında Hz. Ali’nin lakabının “Toprağa bulanmış, toprağın babası” anlamındaki Ebu Turâb olduğu görülür (Kandemir, 28 Kasım 2024). Alevi sözcüğünün de dört halife döneminde Hz. Ali’nin tarafını tutanlar anlamına geldiği düşünüldüğünde, Alevilik inancında toprağa verilen anlam, değer ve önemin Hz. Ali ile de ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca günümüzde yapılan araştırmalarda kişinin stresini ortadan kaldırmak için yalınayak toprağa basması gerektiği yönündeki ifadeler, Alevilik inancı öğretilerinden “Toprak (Turâb) Olma” bünyesindeki öğretiler ile de benzerlik göstermesi açısından dikkat çekicidir. O hâlde toprak, kişiyi gündelik hayatın yani nefsinin oluşturduğu dünyevi

şikâyetlerinden, stresinden uzaklaştırmaktadır. Pabucun yere, toprağa temas eden bir eşya olması neticesinde Alevilik'teki "Toprak (Tûrab) Olma" makamının yansıması olarak Anadolu'da farklı şehirlerde pabuç ya da pabuç isimlendirmesi ile türbelere rastlanmakta ve pabuç eşyasının hastalara şifa verdiğine inanılmaktadır. Alevi inancında toprak olmak kul olmayı, mütevazılığı, nefsin getirdiği dünyevi isteklerden vazgeçmeyi ifade ederken şifa bulma amacıyla pabucun dedenin ya da dede soyundan ocak sahibi kişi ya da kişilerin elinde bir sağaltma aracı olarak bulunması, şifanın tamamen Yaradan'dan beklenildiğinin, Yaradan'a teslimiyet ve kul olmanın bir göstergesi durumunda olmayla ilgili görünmektedir. Buna göre topraktan gelip yine toprağa dönecek insana kibrinden uzaklaşması gerektiğinin hatırlatıcısı olan ve her kullanımında toprağa temas eden pabuç ile de şifa verilmektedir.

1.3. Alevilik İnancı Etrafında Oluşmuş Çeşitli Anlatılarda Dünyeviliğin Sembolü Olması

Alevilik inancında pabucun ayrı bir anlama ve kutsallığa sahip olduğu günümüzdeki Alevi dedeleri tarafından anlatılan çeşitli hikâyelerde de yer almaktadır. Örneğin, Tunceli'de Hozat'ın Karaca Köyü'nde çeşitli rivayetlere göre Sarı Saltık'a ya da Seyyid Nesimi'ye ait olduğu ileri sürülen bir çift pabuç bulunmaktadır ve bu pabuçların halk arasındaki hikâyesi şu şekildedir:

O dönemlerde Diyarbakır'da bir padişah vardır. Bu padişah bir gün yüz felci geçirir ve hastalığına bir türlü çare bulunmaz. O dönemde de Seyyid Nesimi isimli keramet sahibi bir kişi felçli hastalara yönelik kerametleri ile bilinmektedir ve padişahın adamları da padişahı Nesimi'den haberdar ederler. Padişahın adamları Seyyid Nesimi'yi padişahın yanına götürmek için yola çıkarlar ve bu sırada olayların hepsi kendisine malum olan Seyyid Nesimi olaylardan haberdardır. Kendisi de padişaha gitmek için yola çıktığında padişahın adamları ile yolda karşılaşır. Yolda Seyyid Nesimi padişahın adamlarına aradıkları kişinin kendisi olduğunu ve padişaha geleceğini söylemelerini ister. Padişahın adamları padişahın yanına geri döndüklerinde de karşılaştıkları Seyyid Nesimi'yi padişahın yanında bulurlar. Seyyid Nesimi padişaha "İtikatını tam tut. Eğer tam tutmazsan altın üstüne gelir." der. Ayağını kaldırarak giymiş olduğu pabuçları padişahın suratına sürer ve aynayı padişahın eline verir. Padişah düzelir. Padişah, Nesimi'ye neden elini değil de ayağına giydiği pabuçları suratına sürdüğünü sorunca da Nesimi kendisinden sonra evlatlarının bunu yürütemeyecek ve nefislerine uyarak dünya malına tamah edip kaybolup gideceklerinden bahseder ve bu sebeple kerametini ayaklarındaki pabuçlarına verdiğini söyler. Nesimi'ye göre böylece keramet, bu hizmeti kim sürdürürse dünya var oldukça da devam ettirilmiş olacaktır (Çakmak, 2012, 98). Tunceli'de Hozat'ta Karaca köyünde hâlâ muhafaza edilen bu pabuçlar ile özellikle ocak dedeleri tarafından hastaların vücutlarına sürülerek hastaların şifa bulmaları beklenmektedir (Çakmak, 2012, 117). Hikâyeye göre Seyyid Nesimi öldükten sonra da kerameti kendi ile yok olmayacak, pabucu ile varlığını sürdürmeye devam edecektir. Bu anlayışla ayakkabı, dünya malıdır ve dünyada kalacaktır. Dünyanın kırı ve kibri de ayakkabı ile bu dünyada kalacaktır. Tıpkı Türk kültüründe evlere ve ibadet yeri camiilere ayakkabı ile girilmemesi durumu gibi. Dış dünyadaki kırı ve pas böylece evin ya da caminin içerisine alınmamış olmaktadır. Simgesel anlamda benzer bir anlamı ayakkabı için Yahudilik'te görmek mümkündür. Ayakkabı, rüyaların simgesel nesnelerinden ve Hz. Musa'nın sembollerinden biridir. Yahudilik'te Tanrı, Hz. Musa'dan üç aşamalı yaşamının üçüncü aşamasında ayakkabısını çıkarması emretmiştir. Tanrı'nın Hz. Musa'dan ayakkabılarını çıkarması emri, tasavvuf erbabları tarafından Allah'ın Hz. Musa'nın kalbinin tamamen

marifetullaha gark olması ve gönlünün Allah'tan başkasına iltifat etmemesidir şeklinde yorumlanmıştır (Tezokur, 2019, 6). Yahudilik'te de pabucun simgesel olarak dünyeviliği temsil ettiği görülmektedir. Alevilik inancında nefis dünyevilikle ilişkilendirilmiştir. Nefis ile mücadele hiç kolay değildir çünkü mutasavvıflara göre nefis insanın putudur ve nefis kendini beğenen, bencil ve kibirli bir yapıya sahiptir (Gül, 2019, 38). Bu sebeple Tunceli'de Hozat'ta Karaca köyünde halk arasında bilinen bu anlatıda Nesimi'nin kendisinden sonra evlatları için söylediği “bunu yürütemeyecek ve nefislerine uyararak dünya malına tamah edip kaybolup gidecekler” ifadesi ile fâni insanın bu dünyadan ayrılıp gideceğine karşılık pabucun nefsteki kibir ve bencillik gibi bu dünyanın bir ürünü ve dünya malının bir sembolü olarak bu dünyada varlığını sürdüreceği anlaşılmaktadır. Tasavvufi anlayışla Yahudilik anlatısında Hz. Musa'nın pabucunu çıkarıp tamamen Allah'a yönelmesinin sembolü olarak yorumlanan dünya malı pabucun taşıdığı sembolik anlamın Hacı Bektaş Veli ve Yûnus Emre arasında yaşandığı şeklinde aktarılan bir menkıbede de buğday ve nefes sembolleri arasında var olduğu görülür. Menkıbeye göre Hacı Bektaş Veli'den Yûnus Emre buğday istemiştir. Buğday isteyen Yûnus'a, Hacı Bektaş Veli nefes vermeyi teklif etmiştir. Nefes yerine buğdayda direten Yûnus'a Hacı Bektaş Veli, Yûnus'un dilediği kadar buğday verilmesini söyleyince Yûnus, kendisine verilen buğday ile yola koyulmuştur. Yolda giderken Yûnus doğru yapmadığını düşünürken “ Bu buğday bir nice gün içinde tükenir, nefes ise ölünceye kadar tükenmez.” diyerek Hacı Bektaş Veli dergâhına geri dönmüş ve buğday yerine himmet olunan nasibini istemiştir. Hacı Bektaş Veli de “Biz o kilidin anahtarını Tapduk Emre'ye verdik, varsın nasibini ondan alsın.” sözleriyle dergâhtakiler vasıtasıyla Yûnus Emre'ye ulaşmıştır (Şen, 2021, 131). Bu menkıbede buğday, dünyeviliğin sembolü iken nefesin tasavvufi anlamda derin anlamlara sahip bir sembol olduğu görülmektedir. Gül “*Alevi Toplumunda Gönül Eğitimi*” başlıklı çalışmasında Kuşeyri'nin *Er-Risâletü'l-Kuseyri Fî İlmi't-Tasavvufi* isimli eserinde yer alan tasavvufta az yemenin, az uyumanın ve az konuşmanın esas olduğu bilgisini verir (2019, 39). Bu anlayışa göre tasavvufi anlamda buğday da dünya malıdır ve nefsin terbiyesinde bir engel olarak görülmektedir. Hacı Bektaş Veli'nin Yûnus'un dilediği kadar Yûnus'a buğday verilmesini söylemesi de tasavvuftaki az yeme öğretisinin bir yansıması olarak görülmektedir.

Hacı Bektaş Veli'den sonra Alevilik inancında önemli bir isim olan Sarı Saltık'ın hayatının anlatıldığı Saltıknâme isimli eserde de Sarı Saltık'ın pabucunun emanet olarak halka bırakıldığının geçtiği görülmektedir. Saltukname'de geçen hikâyeye göre Sarı Saltık halkın kendisinden istediği sürüyü bulmak için Sivas şehrinden ayrılırken şehrin halkı onun geri dönüp dönmeyeceğinden emin olmadıklarını söyleyerek Sarı Saltık'ın kendilerine bir rehin bırakmasını ister. Sarı Saltık da ayağındaki pabucunu rehin olarak şehirdeki halka bırakır ama halk bu duruma çok güler. Sarı Saltık çıktığı yolculuğundan bir yıl sonra döner. Döndüğünde de şehrin halkına rehin bıraktığı pabucunu sorar ve halkın “Eski bir pabuçtu, pabucunu attık.” cevabı ile karşılaşır. Sarı Saltık da bunun üzerine “Benim pabucumu dışarı attınız, hatırlı nasıl saklıyorsunuz ki!” şeklinde şehrin halkına cevap verir (Akalin, 1987, 46-50). Bu anlatıya göre pabuç, halkın gözünde değersizdir ama Sarı Saltık'tan bir emanettir ancak halk bu emanete sahip çıkmamıştır. Bu hikâyede pabuç, kibirlerine yenik düşen ve Sarı Saltık'ı hor gören halka karşılık hatrın ve gönül almanın bir sembolü olarak görülmektedir. Alevilik'te temel felsefe gönül eğitimidir ve gönül eğitiminde Hacı Bektaş Veli'nin öğretisi önemli bir yere sahiptir. Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat kapıları ile nefsin eğitimi amaçlanmaktadır. Şeriat kapısı ile başlayan ve içerisinde temiz giymek ve yemek, şefkatli olmak, insanları iyiliğe davet etmek; Tarikat kapısında hırs ve kibirden

uzak kalarak nefsi terbiye etmek ve Marifet kapısında edep ile devam eden nefsin eğitimi Hakikat kapısında kendini “Tûrab (Toprak)Olma”ya yani mütevizilığa bırakır (Gül, 2019, 38-40). Saltukname’de kibirlerine yenik düşen ve Sarı Saltık’ı hor gören halka karşılık pabuç, Alevilik öğretilerinde önemli bir yere sahip gönül almanın ve hatır bilmenin bir sembolü olmuştur.

Sonuç

Dört halife dönemine dayanan tarihî bir kökene sahip olduğu bilinen Alevilik, sadece inanç ve düşünce sistemi açısından değil; bünyesindeki hiyerarşik yapısı, toplumsal ve sosyal hayatı düzenleyici öğretileri ile de dikkat çekmektedir. Alevilik öğretilerinden olan 4 Kapı 40 Makam öğretisi Aleviliği anlamlandırmada önemli bir yere sahiptir. Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat kapıları; insan nefsinin terbiyesinde önemli makamları barındıran kapılardır. Her bir makam kendi içerisinde nefsin, insan gönlünün eğitimine yer vermekte ve öğretiler sunmaktadır. Alevilik inancında söz konusu Alevilik öğretileri neticesinde bazı eşyaların derin sembolik anlamlara sahip olduğu görülmektedir. Pabuç, Alevilik öğretileri ile derin anlamlar kazanmış eşyalardan biridir. Pabuç; Alevilik inancı etrafında şekillenmiş çeşitli uygulamalarda ve anlatılarda yer almış, Aleviliğin hiyerarşik yapısı ve Alevilik öğretileri ile kazandığı derin anlamları ile Alevilik inancında önemli bir sembol hâline gelmiştir. Pabucun taşıdığı sembolik anlam katmanlarının oluşumunda ilk olarak Alevilik’teki ocak sistemi dikkat çekmektedir. Ocak sisteminin kutsallığı ve ocaklı kişilerden kalma kutsal bir emanet olarak “Şah Pabucu” olarak nitelendirilen pabuç da Alevi dedelerinin bir emaneti olarak bir şifa kaynağı olma sembolü hâline gelmiştir. Pabucun Alevilik’te taşıdığı anlam katmanlarının oluşumuna bir diğer etki de Alevilik’teki toprak anlayışıdır. İslamiyet öncesi ve sonrası dönemlerde insanın topraktan geldiği inancı ile Türk kültüründe toprak her zaman önemli görülmüştür. Alevilik’te bir düşünüş ve davranış öğretisi olan “Tûrab Olma” makamına göre toprak olmak; dünyevi isteklerden geçmiş olmak, kibirden uzak olmak, ayakta toprak yani kul olmak ile alçak gönüllülüğü ifade etmektedir. Bu durumda pabuç, Alevilik inancındaki nefis eğitiminde derin bir anlam taşımaktadır ve Hakikat kapısında toprak olma, teslimiyet, kul olma gibi öğretiler içeren “Tûrab Olma” makamının bir sembolü olarak görülmektedir. Pabucun, Alevilik inancındaki bir diğer anlam katmanı ise pabucun dünyeviliğin bir sembolü olması ile ilgilidir. Pabuç, nefis ve kibir gibi dünyeviliğin sembolüdür. Pabuç, toprağa temas eden bir nesne olarak dünyanın kirini ve pisini üzerinde taşıyan ve bu sebeple Türk kültüründe evlere ve camilere sokulmayan, kapının girişinde bırakılan, dünya malı ve dünyada kalacak bir eşya olarak görülmektedir. Pabucun son anlam katmanında ise Alevilik inancı çevresinde oluşmuş çeşitli anlatılarda kibrin ve hor görmenin tam karşısı hoşgörünün bir sembolü olması durumu yer almaktadır. Pabuç; nefesine yenik düşen insana dünya malı oluşu ile dünyanın fâniliğini anlatmakta, nefsin ve insan gönlünün dünyevilikten uzaklaşıp Allah’a yönelmesini hatırlatmaktadır.

Sonuç olarak pabuç Alevilik inancında; “Tûrab Olma” makamının bir sembolü, ocak sisteminin etkisi neticesinde kutsal bir sağaltma aracı ve Alevilik öğretilerinde nefsin terbiyesinde dünyeviliğin bir ifadesi olarak yer almaktadır.

Kaynaklar

- Akalın, Şükrü Halûk. “Ebû'l-Hayr-i Rûmî'nin Saltuk-Nâme'si.” *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 40, (1992), 37-59.
- Akın, Bülent. “Kutsal Soyun Mekân ve Eşyadaki Zuhuru: Ziyaret ve Emanetleriyle Diyarbakır Ağuiçen Ocağı.” *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar(Güneydoğu Anadolu Bölgesi)*. ed. Hatice Kübra Uygur, Erdem Akın.11-38. Çanakkale: Paradigma Yayınları, 2023.
- Arslanoğlu, İbrahim. “Çubuk Yöresi Alevî Ocakları Ve Kurucuları.” *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 99/10, (2013), 61-72.
- Atay, Yasemin. “Geleneksel Tedavi Yöntemleri Bağlamında Hamzalı Köyü Bapuç Türbesi Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme.” *Edebiyat Erkan*, 3, (2023), 173-186.
- Bolay, Süleyman. Hayri. “Âdem” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Erişim 1 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/adem--peygamber>
- Cebecioglu, Ethem. “*Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*.” Ankara: Rehber Yayınları, 1. Baskı,1997.
- Coşkun, Hasan. “Kangal ve Çevresindeki Alevi Ocakları.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 75, (2015), 97-118.
- Çıblak Coşkun, Nilgün. “Alevi-Bektaşî İnancında Kerametler.” *Journal of Alevism-Bektashism Studies*, 22, (2020), 25-58.
- Çakmak, Yalçın. *Tunceli-Hozat Bölgesinde Sarı Saltık Ocağı ve Bektaşilik (Tarih-İnanç-Doktrin-Ritüel)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Demirelöz, Senem. “Ocağın Külli Bitmez” Diyarbakır Yöresi Alevi Ocaklarından Güzelşah Ocağı, Türbe ve Emanetleri. *Journal of Alevism-Bektashism Studies*, (26), (2022), 188-228.
- Ersal, Mehmet. *Alevi Bektaşî İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Aleviliği Örneği*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2013.
- Gül, İbrahim. “Alevi Toplumunda Gönül Eğitimi.” *Akademik Bakış Dergisi*, 72, (2019), 33-46.
- Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük. Erişim 27.11.2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Kandemir, Mehmet. Yaşar. “Ebû Türâb”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 28 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-turab>
- Kaya, Doğan. *Âşık Veysel*. Sivas: Sivas Valiliği Yayınları, 2004.
- Kumartaşlioğlu, Satı., - Duymaz, Ali. “Hamza Baba Ocağı'na Bağlı Bir Sağaltma Ocağı: Bektaş Dede.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 63, (2012), 311-320.
- Ocak, Ahmet. Yaşar. “Alevi.” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 25 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/alevi>
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar)*.1. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010.
- Şen, Cafer. “Yûnus Emre ve Hacı Bektaş Veli Arasında Geçen Menkıbeye Psikanalitik Bir Yaklaşım.” *DEÜİFD Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Sayısı*, (2021), 131-147.
- Tek, Recep. “Kul Himmet'in Şiirlerinde Alevî-Bektaşî İnanç Sisteminin Temellerine Dair Bazı Yansımalar.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 77, (2016), 271-290.
- Tezokur, Muhammed Hadi. “Yahudi Mitolojisinde Ayakkabı Sembolü.” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20/1, (2019), 1-23.
- Tiktemir, Hakan. “Âşık Veysel'in Şiirlerinde Dinî-Tasavvufi Bir Unsur Olarak Toprak.” *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 12, (2023), 349-362.
- Töret, Aslı. Büyükokutan. “Mansur Baba Soyundan Gelen Bir Şifa Ocağı: Şah Pabucu.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 92, (2019), 127-142.
- Yaman, Ali. “Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60, (2011), 43-64.

Extended Abstract

Alevism belief constitutes an important part of the cultural mosaic of Anatolia with the traces it carries from the ancient Turkish beliefs of Sky God, Shamanism, Ancestor Cult and Nature Cult. The Alevism belief is a belief system that has a unique texture with its religious, social and societal rules. The Alevism belief in Anatolia continues to attract attention with its hierarchical system that regulates social life, practices that ensure unity and solidarity within society, and various teachings about being human and understanding humans. While the doctrine of 4 Doors and 40 Positions in Hacı Bektaş Veli's work called Makalat constitutes the basis of the Alevi belief in Anatolia, each door and each position, with their deep meanings, are at the basis of the Alevi belief, shaping and influencing the Alevi belief both intellectually and behaviorally. The first maqam of the gate of Hakikat, which is the last gate of the 40 Maqam teachings, "Becoming Tûrab (Toprak)", draws attention as one of the basic elements of Anatolian Alevism. Toprak (Soil), which is considered sacred in Turkish culture in pre-Islamic and post-Islamic periods and is seen as the beginning and end of human beings' life journey, draws attention as an important element for understanding the Alevi people. It is seen that the soil is defined as the temperament of Hazrat Ali in the Alevi belief. Hazrat Ali is an important person in the Alevi belief, which is a belief formed by people who are devoted to Hazrat Ali. Abu Turab, the person covered in soil, Hazrat Ali, who is seen as the father of soil, and soil has different deep meanings in the Alevi belief. While soil has different symbolic meanings in many cultures, it has deeper meanings in the Alevi belief, especially with Hazrat Ali and the Maqam of "Being Turab (Soil)"; It has even deeper meanings with the meanings of not despising people, being away from arrogance, being a servant, being devoted, avoiding worldly desires, and not succumbing to one's self. It is thought to have been formed as a result of the deep meanings of the land in the Alevi belief, and today it has developed around the hearths to which different tombs of saints, saints and saints are located in different regions and cities in Anatolia, or to which dedes, who are believed to be at the highest rank in Alevi belief, are affiliated,

In fact, it is seen that the pabuç, which is an apparently not very important object worn on the foot, is used as a healing tool and a source of healing in some folk medicine practices formed around the Alevism belief. It is seen that the pabuç, which was used especially as a healing tool, belonged to the people with the hearth and their descendants. The pabuç, is an object that accompanies the human being on his life journey and it comes into contact with the soil with every use. From this perspective, the pabuç is a symbol of worldly goods. Humans are mortal and will pass away from this world, but worldly goods will continue to remain in the world as long as the world exists. From this perspective, the pabuç has become a symbol of healing sought from the Creator through contact with the earth, which has deep meanings in the Alevi belief. It is observed that this healing process, which is shaped around the Alevi belief, is a folk medicine practice in which various objects called pabuç or pabuç, which are not actually pabuç, belonging to the Ocak people and their descendants, are used to rub, rub and rub the place where healing is expected. While this healing practice is encountered in different cities such as Eskişehir, Malatya, Ankara, Diyarbakır and Tunceli today, this practice is also encountered in the same way in various narratives shaped by the Alevi belief. In the Alevi belief, the pabuç, which is thought to have been formed as a result of the deep meanings that soil has gained, and which defines worldly goods in contrast to mortal humans, has become a healing tool in the transient world with the inspiration it receives from the soil through contact with the soil, and a symbol of tolerance in contrast to arrogant humans who are lost in the worldly desires of the soul and who look down on those around them.

RÛM'UN(ANADOLU'NUN) GÖZCÜSÜ KARACA AHMED VE UŞAK KARACAAHMET KÖYÜ*

THE WATCHER OF RUM (ANATOLIA), KARACA AHMED AND THE
KARACAAHMET VILLAGE OF UŞAK

İZZEDDİN YILDIRIM**

Sorumlu Yazar

SAİM SAVAŞ***

Öz

Karaca Ahmed ve onunla birlikte geldiği düşünülen cemaatinin, Moğol baskısı sonucu meydana gelen nüfus hareketliliği esnasında Batı Anadolu'ya ve bilhassa Germiyan bölgesine gelmiş olmaları muhtemeldir. Söz konusu nüfus hareketliliği sonucunda Karaca Ahmed ve cemaatinin Anadolu ve Balkanlar'ın birçok yerinde izler bıraktığı söylenebilir.

İnceleme konumuz olan Karaca Ahmed'in dışında Hacı Sultan ve Dede-balı'nın da yine Kirman bölgesinden geldikleri için beyliklerine Germiyan Beyliği adını veren beyliğin topraklarında bulunmaları bu ihtimali güçlendirmektedir. Her üç ismin de sonradan Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşilik ile ilişkilendirilmeleri yani Bektaşî geleneğine dâhil edilmeleri meselenin sadece Germiyanogulları Beyliği arazisi ile sınırlı kalmadığını ve daha geniş bir coğrafyayı ilgilendirdiğini göstermektedir. Nitekim her üç şahsiyet ile ilgili Osmanlı arşiv belgelerine yansıyan belge ve bilgilerin bütün Anadolu ve Balkan coğrafyasını ilgilendirmesi bu gerçeğin bir ifadesi olarak değerlendirilmelidir. Bilhassa Dede-balı ve Karaca Ahmed'in Anadolu ve Balkanlarda benzer şekilde ve birbirlerine yakın coğrafyalarda yerleşmeleri ya da iz bırakmaları da aynı gelişmenin sonucu olarak görülmelidir.

Osmanlı arşiv kayıtları incelendiğinde araştırma konumuz olan Uşak'ın Ulubey ilçesine bağlı Karacaahmet¹ köyünün haricinde yine Uşak'ın Banaz ilçesine bağlı Kaplangı köyünde de Karaca Ahmed'le ilişkilendirilen, zaviye ile Uşak'ın Kâfirviran karyesinde çiftlik ve yine inceleme konumuz olan Karacaahmet köyünün güneyinde Denizli/Lazkiye'ye bağlı Karaca Ahmedlü karyesinin ve doğusunda Karahisar-ı Sahib sancağı Sincanlı nahiyesinde Karaca Ahmed karyesinin bulunması, Karaca Ahmed'in veya bağlı olduğu cemaatin bölgedeki iskân ve yayılma sahalarını ve bıraktıkları izleri göstermesi açısından önemli olsa gerektir.

Bu makale, Anadolu'da Bektaşilik geleneği içinde önemli bir figür olan Karaca Ahmed

Araştırma Makalesi / Künye: SAVAŞ, Saim, YILDIRIM, İzzeddin. "Rûm'un(Anadolu'nun) Gözcüsü Karaca Ahmed ve Uşak Karacaahmet Köyü". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 77-109. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1586505>

* Bu makale Uşak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalında Prof. Dr. Saim Savaş danışmanlığında İzzeddin Yıldırım tarafından hazırlanmakta olan doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Uşak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, E-mail: yildirim.izzeddin92@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4281-688X

*** Prof. Dr., Uşak Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, E-mail: saim.savas@usak.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1533-2177

1 Arşiv belgelerinde *Karaca Ahmed* olarak geçen köyün adının köylerimiz ile ilgili 1928 tarihli eserde de aynı şekilde yazıldığı ancak 1933 tarihli kitapta *Karaca Ahmet* olarak kaydedildiği 1968 tarihli eserde ise *Karacaahmet* haline dönüştüğü ve bu şekilde zamanımızda da devam ettiği görülmektedir. Bu yüzden çalışmamızda günümüz ile ilgili ifadelerde Karacaahmet, geçmiş dönemle ilgili ifadelerde ise Karaca Ahmed yazımı tercih edilmiştir.

ve Uşak Karacaahmet köyünün Osmanlı dönemindeki sosyo-ekonomik yapısı üzerine bir araştırmadır. Uşak Karacaahmet köyünün tarihi ve sosyo-ekonomik yapısı, Osmanlı dönemi tahrir, avarız, hurufat, nüfus, temettuat defterleri ve salnameler ile tespit edilen yerel kaynaklar kullanılmak suretiyle analiz edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Uşak, Karaca Ahmed, Hacı Bektaş-ı Veli, Dedebalı, Hacım Sultan.

Abstract

It is probable that Karaca Ahmed and the community thought to have accompanied him arrived in Western Anatolia, particularly in the Germiyan region, during the population movements caused by the Mongol invasions. It can be said that, as a result of these population movements, Karaca Ahmed and his community left traces in many parts of Anatolia and the Balkans.

Apart from Karaca Ahmed, who is the subject of our study, the fact that Hacım Sultan and Dedebalı also resided in the lands of the Germiyan Beylik—so named because they came from the Kirman region—further strengthens this possibility. The later association of all three figures with Hacı Bektaş-ı Veli and their inclusion in the Bektashi tradition indicates that this issue is not limited to the territory of the Germiyanogulları Beylik but concerns a much broader geographical area.

Indeed, the Ottoman archival records related to these three figures reflect information and documents that concern the entire Anatolian and Balkan regions, which can be considered a testament to this reality. In particular, the similar settlement patterns and traces left by Dedebalı and Karaca Ahmed in nearby regions of Anatolia and the Balkans can be regarded as a result of the same development.

An examination of Ottoman archival records reveals that, besides Karacaahmet village in Ulubey, a district of Uşak—which is the focus of our research—there are also other settlements associated with Karaca Ahmed in Uşak's Banaz district, such as the zaviyah in Kaplangı village, the farm in Kâfirviran hamlet, and Karaca Ahmedlü village south of Karacaahmet in Denizli/Lazkiye. Additionally, Karaca Ahmed village located east of Karahisar-ı Sahib district in Sincanlı township also indicates the settlement and spread areas of Karaca Ahmed or his associated community in the region.

This article is a study on Karaca Ahmed, an important figure within the Bektashi tradition in Anatolia, and the socio-economic structure of Karacaahmet village in Uşak during the Ottoman period. The historical and socio-economic structure of Uşak's Karacaahmet village has been analyzed using Ottoman-era tahrir, avarız, hurufat, population, temettuat registers, and salnames, as well as identified local sources.

Key Words: Uşak, Karaca Ahmed, Hacı Bektaş-ı Veli, Dedebalı, Hacım Sultan.

Giriş: Karaca Ahmed ve Cemaati

Moğol istilası sonucu Batı Anadolu'ya ve özellikle Germiyan sahasına geldiği düşünülen ve Horasan erenlerinden olduğu kabul edilen Karaca Ahmed, kaynakların çoğunda Orhan Gazi Dönemi'nde yaşayıp savaşlara katılmış bir kişi olarak gösterilir.² Necdet Tosun, Karaca Ahmed ile ilgili bir menâkıbnâmenin varlığını tespit eder. Şu ana kadar iki farklı nüshası bulunan menâkıbnâme'ye göre Karaca Ahmed 3 Nisan 1151 tarihinde Mardin'de doğup 1244 yılında vefat etmiştir (Tosun, 2007, 323-328). Menâkıbnâmenin transkripsiyonu Dursun Gümüşoğlu tarafından yayınlanmıştır (Gümüşoğlu, 2021).

2 Konu ile ilgili Bk. Aşıkpaşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, Çev. Kemal Yavuz-M.A. Yekta Saraç, Koç Kitaplığı, İstanbul 2003, 297; Hoca Sadeddin Efendi, *Tacü'l-Tevarih*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Cilt 5, İstanbul 1979, 9; Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, *Kitabü'l-Tarih-i Künhü'l-Ahbâr*, Haz: A. Uğur-M. Çuhadar Gül-İ.H. Çuhadar, C.I, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997, 104; *Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi 1288-1502)*, Haz. Necdet Öztürk, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul 2007, 15-22; Haşim Şahin, "Karaca Ahmed", *DLA*, C.24, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2001, 374-375.

Karaca Ahmed'e "Karaca" isminin ten renginden dolayı verilmiş olabileceği gibi bağlı bulunduğu cemaatin lideri olmasından kaynaklandığı da düşünülebilir. Ayrıca bir geyik cinsi olan karaca ile de ilişkilendirilebilir.³ Ancak araştırma konumuz olan Karaca Ahmed karyesi adının bir hurufat kaydında *Kara Ahmed Sultan* (VGMA. HD. nr.1133, 44), temettuat defterinde *Kara Ahmedli* (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr.2074) ve bir salname kaydında *Kara Sultan Ahmed* (Salname-i Vilayet-i Aydın 1313, 390) şeklinde yazılması esmer anlamındaki karaca ifadesinin konumuz itibarıyla daha doğru olabileceğini düşündürmektedir.

O dönem toplum yapısı büyük oranda aşiret yapılanması şeklinde teşekkül ettiği için Hacı Bektaş-ı Veli, Karaca Ahmed, Hacım Sultan, Dede-balı vb. şeyh ve dervişlerin bireysel hareket eden kişiler olmaktan ziyade Ahmet Yaşar Ocak'ın, Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen dervişlerle ilgili olarak; "İşte muhtelif menşe'li bu dervişler, kendilerince münasip gördükleri yerlere aileleri ve kabileleri halkından ibaret müridleri ile yerleşiyor ve zâviyeler açıyorlardı" ve "Aynı zamanda hem kabile şefi hem dinî lider olma özellikleri, Türkmen babalarının, o kadar kalabalık kitleleri nasıl olup kolayca peşlerine takıp siyasal iktidara karşı çıkmalarını da açıklıyor"⁴ tespiti, konumuz açısından bilhassa önemli olmalıdır. Bu bakımdan Moğol baskısı sebebiyle, Celâleddin Hârizmşâh(Taneri, 1993) öncesi ve sonrasında Anadolu'ya gelen toplumsal kesimlerin, büyük ölçüde bu yapıda oldukları kabul edilmeli ve meseleler buna göre yorumlanmalıdır. Barkan'ın "*Tedkik ettiğimiz zaviye şeyhlerinin umumiyetle bir cemaat beyi veya kabile reisi olması, bizim burada iddia ettiğimiz fikrin doğruluğunu isbat hususunda, ehemmiyetli bir delil teşkil edecek mahiyettedir. Bu gözle tedkik edildiği takdirde, bir aşiretin muhtelif parçalarının muhaceret delayısıyla gidip yerleştikleri uzak noktalarda hep aynı nam altında köyler ve zaviyeler kurması ve evliyalar kabul etmiş bulunması keyfiyetini de kolayca izah edebilir.*" ifadeleri de aynı konuya işaret etmektedir (Barkan, 1942, 295-296).

Karaca Ahmed'e Rum'un gözcülüğü görevinin verilmesi ile ilgili bilgiler Hacı Bektaş-ı Veli Vilâyetnâmesi (Gölpınarlı, 1958, 18), kendi adını taşıyan menâkıbnâmesi (Gümüsoğlu, 2021, 71), Hacım Sultan Menâkıbnâmesi (Gülerer, 2012, 13) ve Deddiği Sultan Menâkıbnâmesi'nde (Taşkın, 2013, 78) geçmektedir.

Karaca Ahmed'in müşidi ya da şeyhinin Hacı Bektaş-ı Veli Vilâyetnâmesi'nde Seyyid Nureddin(Gölpınarlı, 1958, 18), Saltuknâme'de Fakih Ahmed (Ebu'l Hayr-ı Rûmî, 2013, 295) ve kendi adını taşıyan menâkıbnâmesinde ise Musa-yı Zülî⁵ olduğu bilgisi mevcut bulunmaktadır.

Karaca Ahmed'e dair İstanbul (Üsküdar), Afyon (İhsaniye), Manisa (Horozköy ve Karaköy), Aydın(merkez), Eskişehir(Sivrihisar), Bolu(Göynük), Makedonya(Üsküp)'da yedi türbe; Akhisar Karaköy, Ulubey/Karacaahmet ve Manisa Horoz köylerinde üç makam bulunmaktadır. Üsküdar'daki türbenin yanında Karaca

3 Bu konuda bk.(Turgut, 2020a, 19); (Tosun, 2008, 323-328; Özcan-Gönenç, 2015, 717-746); buradan anlaşıldığı kadıyla Karaca Ahmed'e karaca adı Hacı Bektaş-ı Veli ya da Karaca Ahmed'in şeyhi/müşidi Musa-yı Zülî/Zili tarafından verilmiştir; Karaca Ahmed'in karaca çobanlılığı yaptığı için kendisine bu ismin verildiği ile ilgili sözlü kaynaklar için bk. (Özcan-Gönenç, 2015, 725, 742)

4 (Ocak, 2014, 37); Yazar, bir başka çalışmasında, "Bütün benzeri Türkmen şeyhlerinde olduğu gibi, muhtemelen Hacı Bektaş da kendine bağlı bir Türkmen aşiretinin başında bulunuyordu" ve "Nitekim, Osmanlı tahrir defterlerine dayalı çok ilginç yeni bir araştırma, Hacı Bektaş-ı Veli'ye bağlı geniş bir Bektaşlı oymağının bulunduğunu ortaya koydu" ifadeleriyle konuyu misallendiriyor. Bk. (Ocak, 1996, 158) Yazarın bahsettiği araştırma için bk. Irène Beldiceanu-Steinherr, "Les Bektaşî à la Lumière des recensements ottomans (XVe-XVIe siècles)", *WZKM*, 81,1991, 21-79.

5 Bk.(Gümüsoğlu, 2021, 66); Vedat Turgut bu ismin *Musâ-yı Zülî* değil *Cemâlüddin Musa Sâvî/Zili* olması gerektiğini belirtmektedir. Bk. (Turgut, 2020b)

Ahmed'in Horasan'da binerek Anadolu'ya geldiğine inanılan atının bulunduğu bir mezar daha vardır. Karacaahmet mezarlığı da onun adına izafe edilmiştir (Şahin, 2001, 375). Ayrıca Denizli (Sarayköy), Kütahya (Simav ve Tavşanlı), Bursa (Yenişehir), Ankara (Beypazarı ve Polatlı) ve Uşak (Banaz-Kaplangı köyü⁶)'ta da Karaca Ahmed türbesi bulunmaktadır. (Gönenç, 2016)

Karaca Ahmed'in dini-siyasi kimliği dışında halk hekimi yönü de bulunmaktadır. Karaca Ahmed'in en meşhur yönünün halk hekimliği olduğunu söylenilir. Öyle ki “*Karaca Ahmet Sultan Menâkıbnâmesi*”nde Karaca Ahmed'e Şeyhi Musa-yı Zülî/Zilî şu sözleri söylemektedir: “*Ahmed, Rum'da olan hastalar, yaralılarından senin elini sürdüklerin şifa bulsun, Rum ülkesinin gözcülüğü sana verilmiştir. Her türlü derdi olanlar senin mezarında veya senin çocuklarının mezarında şifa bulsunlar, bu nasib sana sunuldu*” (Gümüşoğlu, 2021, 71). Konu ile ilgili olarak 1880 tarihli Aydın Vilayeti Salnamesi'nde, Uşak'taki Karacaahmet köyünde bulunan Karaca Ahmed tekkesinin bu özelliği vurgulanmıştır.⁷

Karaca Ahmed'in hastaları tedavi etme yöntemleri üzerine birçok araştırma yapılmıştır. Karaca Ahmed'in hastalarını tedavi yöntemlerinden biri cevher tedavi yöntemi idi. Cevher adı verilen maddenin lityum tuzu olduğu ve melankoli nöbetlerinde etkili olduğu söylenir. Diğer yöntem ise telkin ve esas semah olan dinsel müziktir. Başlangıçta belki sadece akıl hastalarının tedavisinde etkileyici olan Karaca Ahmed Sultan dergahlarının zamanla halkın her derdine derman olan, şifa ve umut dağıtan bir merkez haline geldiği anlaşılmaktadır. Karaca Ahmed Sultan'ın uyguladığı tedavi yöntemlerinin kendisinden sonra oğulları tarafından sürdürüldüğü konusunda şüphe yoktur. Karaca Ahmed Sultan'ın ruh hastalarını tedavi yöntemini, sonraki kuşaklar Anadolu'nun farklı bölgelerinde devam ettirmiştir.⁸

Karaca Ahmed adıyla ilişkilendirilen bazı cemaat isimleri de arşivlere yansımış görülmektedir. Bu konuda 1530-1531 yıllarında Saruhan Sancağı Demirci Kazası'nda Marmaracık Yörükleri'ne bağlı *Karaca Ahmedlü cemaati* ile 1575-1576 yıllarında aynı yerde Eldelik Ellici Yörükleri'ne mensup *Karaca Ahmedler cemaati*'nin bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, 1532 yılında Maraş Sancağı'nda İdrislü cemaatine bağlı *Karaca Ahmedoğulları cemaati* ve 1563-1564 yıllarında Maraş Yörükleri'ne bağlı *Karaca Ahmedlü cemaati*'nin varlığından bahsedilir (Halaçoğlu, 2009, 1254). Aynı şekilde 1531 tarihinde Saruhan livasında *Karaca Ahmedler Yörük cemaati*'nin bulunduğu da ifade edilmektedir (Sakin, 2010, 205).

Germiyan kelimesinin Kirman'dan türetildiği ve bazı kaynaklarda German olarak da geçtiği belirtilmektedir. Celâleddin Hârizmşah'ın vefatından sonra hükmü altındaki Kirman bölgesinden göçerek Batı Anadolu'da Germiyanogulları beyliğini kuran Oğuz boylarının beyliklerine eski memleketleri Kirman'dan dolayı bu adı verdikleri düşünülmektedir (Özdeğer, 2001, 44-47). Germiyan Beyi *Yakub Beğ ibn-i Mehmed Beğ el-Germiyan* tarafından Uşak bölgesinde Hacım Sultan için düzenlenen

6 Banaz'a ait bir hurufat kaydında Kızılcaşöğüd karyesinde de *Kara Ahmed Sultan Zaviyesi* adı geçmektedir. Ancak Kızılcaşöğüd'e ilişkin Osmanlı Dönemi kayıtları incelendiğinde, bu bilginin başka bir yerde tekrarlanmadığı görülmektedir. Bu durum, kâtibin muhtemelen ya karye adını ya da zaviye adını yanlışlıkla kaydetmiş olabileceğini düşündürmektedir. İlgili kayıt için bk. (VGMA. HD. nr. 1133, 20)

7 “Maraz-ı cünûna mübtelâ olan kimseler istimdad-ı ruhaniyesi için tekyeye getirildiklerinde zaman-ı kalilde bi izn-i hüda şifa-yâb oldukları meşhud ve meşhurdur”. (Salname-i Vilayet-i Aydın 1297, 138). Buradan da anlaşıldığı üzere akıl hastalığı olan kişilerin buraya getirildiğinde Allah'ın izni ile kısa sürede iyileştikleri görülmüş ve tekke bununla ünlenmiştir.

8 En ünlüleri ise oğulları Eşref Sultan'ın Eşme'deki (Günümüzde Ulubey) ‘Eşref Sultan Ocağı’ ve Hıdır Abdal Sultan'ın Kemaliye'nin Ocak köyündeki ‘Hıdır Abdal Sultan Ocağı’dır. Bk. (Gönenç, 2016, 137-138).

vakfiyede geçen *Eş-Şeyh Dedebalı bin ... Eş-Şeyhü'l-Kirmanî Şeyh Mustafa* ifadesi de bu anlamda değerlendirilebilir.⁹ Sadece Germiyan beyliğinde değil Batı Anadolu sahasında kurulan hemen hemen bütün beyliklerin kuruluşunda Hârizmli unsurların etkisi (Turgut, 2017, 6, 8, 10, 13, 46, 60; Turgut, 2016, 55, 62, 63,76) ve ayrıca bahsi geçen sahalarda meskûn Hârizmli unsurlarla ilgili Osmanlı arşivlerine yansıyan belge ve bilgiler de aynı hususa işaret etmektedir. Batı Anadolu'ya yerleşen Hârizmli aşiretlerin Osmanlıların Balkanları fethini müteakip parça unsurlar halinde bu topraklara yerleştirildikleri bilinmektedir ki, konumuz itibarıyla bilhassa Dedebalı ve Karaca Ahmed'in bu sahalardaki izleri, araştırmamızda kullanılan belge ve kaynaklarda görülebilecektir.

Bu değerlendirmeden hareketle Karaca Ahmed'in veya ona bağlı olan cemaatin tıpkı aynı yörede bulunan Dedebalı¹⁰ ve cemaatinde olduğu gibi Kırmân bölgesinden Anadolu'ya gelen Hârizm Türklerinden olması ihtimali söz konusu edilebilir.

13. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar Karaca Ahmed ve cemaatinin bütün Anadolu ve Balkanlarda bıraktıkları izlerle ilgili doktora çalışmamıza giriş mahiyetinde Uşak'taki Karacaahmet köyü, inceleme alanı olarak seçilmiştir. Mekân olarak Uşak'ın tercih edilmesinin nedeni, Moğol baskısı sonucu Anadolu'ya gelip özellikle Germiyan sahasına yerleşen ve güçlü bir ihtimal olarak Hârizm Türklerinden olduğu düşünülen Hacım Sultan, Dedebalı ve Karaca Ahmed'in Uşak'a gelerek burada birbirlerine oldukça yakın yerlerde kendi adlarını taşıyan yerleşim birimleri ve zaviyeler kurmuş olmalarıdır.¹¹ Söz konusu üç şahsiyetin coğrafi mekân olarak yakınlıklarının yanında üçünün de sonraki tarihlerde Bektaşî geleneğine dâhil edilmeleri de ilgili velâyetnâmelerde bahsi geçen Karaca Ahmed'in bu sahadaki Karaca Ahmed olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Ayrıca Osmanlı arşivlerind

Banaz'ın Kaplangı karyesinde bir Karaca Ahmed zaviyesinin varlığına dair belgelerin bulunması da aynı ihtimali desteklemektedir. Günümüzde bu zaviye, Banaz'ın Çamsu köyünde yer almakta olup Karaca Ahmed adına sadece bir türbe kalmıştır.

9 İlgili vakfiyenin Uşak Şer'iye sicilindeki kaydı için bk. (BOA,MŞH.ŞSC.d nr.8851, 18); Hacım Sultan Zaviyesi'ne ait H. 721 tarihli vakfiyede I. Yakub Bey'in babasının ismi Mehmed Bey olarak yer alsa da bunun bir istinsah hatası olabileceği düşünülmüş ve "Mehmed bin Yakub Bey" şeklinde düzeltilmiştir. Ancak, Germiyan Beyi'nin Batı Anadolu'daki diğer beylikler üzerindeki nüfuzu ve bu beyliklerle olası akrabalık bağları dikkate alınarak vakfiyedeki ismin doğru olabileceği de ifade edilmektedir. Bk. (Turgut, 2017)

10 Anadolu ve Balkanlar'da birçok yerde iz bırakan Dedebalı ve cemaati için Bk. Saim Savaş, "Dedebalı Cemaati ve Uşak Kazası Dedebalılar Köyü", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.32, Denizli, 243-262; Saim Savaş, "Dedebalıların İzinde II: Dedebalı Zaviyesi ve Harmancık Kazası Dedebalı Karyesi" *Vakıflar Dergisi* 80. Yıl Özel Sayısı, Ankara 2019, 211-243; Saim Savaş, "Dedebalıların İzinde III: Balkanlarda Dedebalılar Cemaati ve Tırnova Kazası Dedebalı Karyesi", *Anadolu ve Balkan Araştırmaları Dergisi*, 4/8, 2021, 173-295. Dedebalı ve ailesine dair vakıflar için ayrıca bk. (Turgut, 2017).

11 Söz konusu şahsiyetlerin iskân oldukları yerleri gösteren haritayı hazırlayan Uşak Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Coğrafya Bölümü'nde görev yapan Arş. Gör. Dr. Hasan Hüseyin YILMAZ hocamıza teşekkür ederiz; bu şahsiyetlerin Germiyan sahasına hangi tarihlerde gelip yerleştikleri kesin olarak bilinmese de Hacım Sultan ile ilgili vakfiye tarihinin miladi 1321 (dolayısıyla Dedebalı'yı da ilgilendirmektedir) ve Karaca Ahmed'in 14. yüzyılda yaşadığının kuvvetle muhtemel olması (Turgut, 2020, 19) ilgili şahsiyetlerin ya da mensubu oldukları cemaatlerinin yaklaşık olarak 14. yüzyıl içerisinde Germiyan sahasına geldiklerini gösterebilir.



Şekil 1: Çalışmaya Özel Hazırlanmış Uşak Haritası

1. Osmanlı Döneminde Uşak Karaca Ahmed Karyesi

Uşak yöresinde Karaca Ahmed ile ilgili ilk kayda 1457 (Bıyık, 2016, 116), 1521 (BOA. TT.d. nr.103, 249), 1546 (BOA. TT.d. nr.242, 132) ve 1581 (BOA. TT.d. nr.589, 132) tarihli Kütahya yaya ve müselleme tahrirlerinde rastlanılmaktadır. Buna göre Uşak'ın Kafirviran karyesinde Karaca Ahmed çiftliğinin bulunduğu anlaşılmaktadır.

İnceleme konumuz olan Karaca Ahmed karyesine dair ilk kaynağımız ise 1530 tarihli ve 438 numaralı *Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri*'dir. Söz konusu eserde *Karaca Ahmed Nesli Zaviyesi*'nin Kula kazası Ordu karyesinde olduğu anlaşılmaktadır. 15. yüzyılın sonlarına tarihlenen Kütahya'nın 45 numaralı (BOA. TTd. nr.45, 214-215), 1520 tarihli 49 numaralı (BOA. TTd. nr.49, 523-524) ve 1571 tarihli 48 numaralı mufassal tahrir defterlerinde (BOA. TTd. nr.48, 64a-b) Ordu karyesi ile ilgili bilgiler bulunmasına karşın Karaca Ahmed'e dair herhangi bir kayda ulaşılmamıştır. 1530'da geçen *Karaca Ahmed Nesli Zaviyesine* 1572 tarihli bir evkaf kaydında da rastlanılmaktadır ki bu belgede Karaca Ahmed neslinden Gülbenk Paşa Derviş'in Ordu karyesinde bir zaviye bina ettiği ifade edilmektedir.¹²

Muhasebe defterinde geçen *Karaca Ahmed Nesli Zaviyesi* ile ilişkilendirilen Ordu karyesinin zamanla Karaca Ahmed adını aldığı kabul edilebilir. 18. yüzyılın ikinci yarısına tarihleyebileceğimizi düşündüğümüz bir belgede "*İnay kazası dâhilinde bulunan tımarât defteridir ki ber vech-i ati zikr olunur*" başlığı altında "*Karye-i Ordu nam-ı diğer Karaca Ahmed*" ifadesinin yer alması (BOA. ML.d. nr.1786, 5) bu bilgiyi teyit eder mahiyette gözükmetedir.

Aynı defterde Lazkiye(Denizli) kazasına bağlı bir Karaca Ahmedlü karyesi de kayıtlı bulunmaktadır (BOA. TT.d nr.438/1, 41). Adını Karaca Ahmed ya da cemaatinden aldığı anlaşılan Denizli'ye bağlı Karaca Ahmedlü karyesinin de bu sahanın yakınlarında bulunduğu söylenebilir ki, bu durum cemaatin bölgedeki yayılma ve iskân sahalarını gösterebilir. Benzer şekilde 1455 tarihli bir belgede Karahisar-ı

¹² "Karye-i Ordu Tabi-i Kula mezkûr karyede Karaca Ahmed Neslinden Gülbenk Paşa Derviş kendü cihetiyle bir zaviye bina idüb örfi cihetiyle ayendeye ve revendeye hizmet idermiş. Haliya mezkûr müteveffa Gülbenk Paşa'nın evladından Mustafa Derviş zaviye-i mezkûreye şeyh olub ayendeye ve revendeye hizmet idermiş deyu kayd olunmuş. Haliya ber karar-ı evvel kayd olundu deyu mukayyed. Der defter-i atik. Haliya yine mukarrer. Hasıl: ... 250 kuruş", bk (TTD. EV. 560, 187a). Belge için ayrıca bk. (Turgut, 2017, 74-75); 1530 ve 1572 tarihlerinde geçen Karaca Ahmed nesli ifadesiyle 1457'den itibaren kaydı geçen Karaca Ahmed arasında bir bağ olup olmadığı hususunda herhangi bir şey söylemek henüz erken görülmektedir. Yani bahsi geçen Karaca Ahmed nesli, Mardin'de olduğu varsayılan Karaca Ahmed'in nesli midir yoksa Germiyan sahasına gelmiş olması muhtemel Karaca Ahmed'in nesli midir, bunlar arasında bir bağlantı var mıdır, bunu ancak arşivde bulunacak yeni belgeler ışığında yorumlamak mümkün olacaktır.

Sahib sancağı Sincanlı nahiyesinde Karaca Ahmed karyesinin bulunması da aynı doğrultuda değerlendirilebilir (BOA, MAD.d.4, 16).

Bir sonraki kaynağımız 1676 tarihli Kütahya sancağı avarız defteridir (BOA. MAD.d. nr.2498, 80a)¹³. İlgili kaynaktaki kaydı bulunan Karaca Ahmed karyesi, İnay kazası içerisinde yer almaktadır ki, bu köyün, bahsi geçen muhasebe defterindeki Kula kazasına bağlı Ordu karyesi içinde bulunan Karaca Ahmed nesli zaviyesinin etkisiyle zamanla bu ismi aldığı kabul edilebilir. Nitekim yukarıda atıf yapılan *Karye-i Ordu nam-ı diğer Karaca Ahmed* ifadesi buna işaret etmektedir (BOA. ML.d. nr.1786, 5). Yani tahrir ve muhasebe kayıtlarında Ordu adıyla geçen karyenin, bünyesinde bulunan Karaca Ahmed nesli zaviyesinin etkisiyle zamanla Karaca Ahmed olarak anılmaya başlandığı söylenebilir. Bu durumu hurufat kayıtlarında da görmek mümkündür. Konumuzla ilgili tespit ettiğimiz ve 1700-1857 yıllarını kapsayan 13 hurufat kaydından 3'ünde (VGM, HD. nr.1066, 54; VGM, HD. nr.1133, 44; VGM, HD. nr.1134, 23) köyün adı "Ordu" olarak geçerken diğerlerinden "Karaca Ahmed" şeklinde kaydedilmiştir. Ayrıca ilgili köyün, hurufat kayıtlarında Eşme maa İnay Kazası'na bağlı olduğu (VGM, HD. nr.532, 103; VGM, HD. nr.534, 59; VGM, HD. nr.1055, 105; VGM, HD. nr.1062, 129; VGM, HD. nr.1065, 14; VGM, HD. nr.1070, 139; VGM, HD. nr.1133, 44; VGM, HD. nr.1134, 23) belirtilmektedir.

Karaca Ahmed karyesinin, 1832 (BOA. NFS.d. nr.1584, 85) ve 1834 (BOA. NFS.d. nr.1610, 22) yıllarına ait nüfus defterlerinde Kütahya sancağına bağlı İnay kazası içinde bulunduğu görülmektedir ki, bu bölgenin tamamının 16. yüzyılda Kula kazasına bağlı bulunduğu burada hatırlanmalıdır. İnay'ın 1839 yılında Eşme ile beraber bir kaza oluşturdukları ve Karaca Ahmed karyesinin de bu kazanın bir parçası olduğu gözlemlenmektedir (BOA. HAT. nr.1617/17). İnay 1841 yılına ait nüfus defterinde Kütahya sancağına bağlı tek başına kaza merkezi olarak görülmekte ve Karaca Ahmed karyesinin de buraya bağlı olduğu anlaşılmaktadır (BOA. NFS.d. nr.1611, 16). 29 Aralık 1845 senesine ait temettuat defterinde Aydın eyaletine bağlı Denizli sancağı İnay kazası içinde Karaca Ahmed karyesinin bulunduğu görülür (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr.2074). Bu dönemde köyün bulunduğu saha, yeni idari yapılanma sebebiyle Denizli sancağına bağlanmıştır.

Aydın Vilayeti Salnamelerini incelediğimizde Manisa'nın Eşme kazasına bağlı olduğunu gördüğümüz köyün, söz konusu salnamelerde farklı isimlerle kaydedildiği *Karaca Ahmed Sultan* (Salname-i Vilayet-i Aydın 1312, 417), *Kara Sultan Ahmed* (Salname-i Vilayet-i Aydın 1313, 390), *Karaca Ahmed Sultan Ahmed* (Salname-i Vilayet-i Aydın 1314, 404) ve *Karaca Ahmed Sultan* (Salname-i Vilayet-i Aydın 1316, 384) anlaşılmaktadır.

1928 (Köylerimiz, 1928, 973) ve 1933 (Köylerimiz, 1933, 403) tarihlerine ait *Köylerimiz* adlı eserlere bakıldığında Karaca Ahmed köyünün Manisa'nın Eşme kazasına bağlılığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. 1953 yılında *Resmî Gazete*'de yayımlanan karara göre Karacaahmet köyü Uşak'ın Ulubey ilçesine bağlanmıştır¹⁴. Bu tarihlerden itibaren Karacaahmet şeklinde yazılan köy, idari yapılanmasını günümüzde de korumaktadır.

13 Aynı avarız kaydının mücmeli için bk. (BOA. KK.d. nr.2963, 58); ayrıca bkz. (Ek: 3)

14 15 Temmuz 1953'e kadar Kütahya'ya bağlı bir ilçe olan Uşak, kendisine bağlı Sivaslı, Ulubey, Banaz bucaklarının ve Karahallı beldesinin ilçe haline getirilmesiyle il olmuş aynı tarihte Manisa'ya bağlı olan Eşme de (Güre, Sirge ve İnay bucaklarıyla birlikte) Uşak'a bağlanmıştır. Bu konuda bk. (*Yeniden bir vilâyet ve dört kaza kurulması hakkında Kanun*, Kanun No: 6129, Kabul Tarihi: 9 Temmuz 1953); 1968 Tarihli *Köylerimiz* isimli eserde de köyün idari yapısının devam ettiği anlaşılmaktadır, bk. (*Köylerimiz*, 1968, 309)

Netice itibariyle Uşak'taki Karaca Ahmed'in izlerine, 15. yüzyıldan itibaren Kafirviran (günümüzde Mesudiye), Kaplangı ve Karacaahmet köylerinde rastlanmaktadır.

2.1 Avarız, Nüfus ve Temettuat Defterlerine Göre Karaca Ahmed Karyesinde Yaşayan Aileler

Bu başlık altında Karaca Ahmed karyesinin ilk geçtiği arşiv kaydı olan 1675 tarihli avarız defteri ile 1832, 1834 ve 1841 tarihli nüfus defterlerinin yanı sıra 1845 tarihine ait temettuat defterinde bulunan ailelerin sosyal ve ekonomik durumları ele alınacaktır.

Avarız defterlerinde aile unvanları yazılmadığını görmekteyiz ki, genelde bu defterlerde aile unvanı yazımı tercih edilmemektedir. Ancak nüfus ve temettuat defterlerinde aile unvanlarının yazıldığı görülmektedir. 1832 tarihli nüfus defterine kayıtlı 37 meskûn, 3 misafir, 12 muhacir olmak üzere toplam 52 hanenin; *Bektaşoğlu* (10), *Hacımedioğlu*, *Köseoğlu* (5'er kez) *Dedeoğlu*(4), *Karaoğlu*(3), *Beşeoğlu*, *Güccükoğlu*, *Köseoğlu*, *Solakoğlu*(2'şer hane), *Balabanoğlu*, *Baloğlu*, *Dervişoğlu*, *Dirikoğlu*, *Gedikoğlu*, *Hatiboğlu*, *Hacıhasanoğlu*, *Kabadayıoğlu*, *Kabaşoğlu*, *Karamusluoğlu*, *Karaoğlanoğlu*, *Köleoğlu*, *Mahmudoğlu*, *Semercioğlu*, *Seydioğlu* ve *Tekelioğlu*(1'er hane) unvanlarını kullandıkları tespit edilmiştir. 1834 Tarihli nüfus defterine 30 meskûn, 3 misafir, 4 muhacir, 1 tımar sahibi olmak üzere toplam 38 hanenin *Bekdaşoğlu* (10), *Dedeoğlu*, *Karahüseyinoğlu*, (3'er hane) *Gedikoğlu*, *Hacımedeoğlu*, *İsaoğlu*, *Paşaoğlu*(2'şer hane), *Balabanoğlu*, *Dervişoğlu*, *Güccükahmedoğlu*, *Güccükalioglu*, *Hacımustafaoğlu*, *Hatiboğlu*, *İsaimamoğlu*, *Kabadayıoğlu*, *Karaoğlanoğlu*, *Köleoğlu*, *Seydioğlu*, *Solakoğlu*(1'er hane) unvanlarının kaydedildiği görülmüştür. 1841 Tarihli nüfus defterinde ise tamamı meskûn olmak üzere *Hacımustafaoğlu*(3), *Ayanoğlu*, *Dedeoğlu*, *Karahüseyinoğlu*(2'şer hane), *Ahmedkethüdaoğlu*, *Alioğlu*, *Bekirhocaoğlu*, *Çulhaoğlu*, *Deliosmanoğlu*, *Dervişoğlu*, *Hocaahmedoğlu*, *İsaiamamoğlu*, *İsaoğlu*, *Karamahmudoğlu*, *Kocaalioğlu*, *Köleoğlu*, *Ömeroğlu*, *Solakoğlu*(1'er hane) unvanlarının kullanıldığı anlaşılmıştır. Söz konusu defterde aile unvanı belirtilmeyen 5 hane vardır. 1845 tarihli temettuat defterinde *Dedeoğlu* (4), *Gedikoğlu* (3), *Bektaşoğlu*, *Hacıisaoğlu*, *Hacımustafaoğlu*, *Karahüseyinoğlu*(2'şer hane), *Hacıahmedoğlu*, *Hacımahmudoğlu*, *İsmailoğlu*, *Kabadayıoğlu*, *Karamahmudoğlu*, *Kocaahmedoğlu*, *Kocaalioğlu*, *Kocaayanoğlu*, *Köleoğlu*, *Küçükalioglu*, *Osmanoğlu* ve *Solakoğlu* (1'er hane) unvanlarının yazıldığı ifade edilebilir. İlgili defterde 6 hanenin unvanı yazılmamakla birlikte 1 hanede de hane sahibi kadındır¹⁵.

İlk nüfus defterinden son temettuat defterine kadar geçen süreçte unvanı değişmeyen tek hane ismi *Dedeoğlu* olmuştur. Bazı aile unvanlarının yıllar içinde değişim yaşadığı söylenebilir. Örneğin 1841'de *Ayanoğlu* olan aile unvanı 1845'te *Kocaayanoğlu*; 1832'de *Seydioğlu* olan aile unvanı 1845'te *Deliosmanoğlu* olarak değişmiştir. Bazı aile unvanlarında yazım farklılığı olduğu görülmektedir. Örneğin 1832 tarihinde *Beşeoğlu* olarak yazılan aile unvanı 1834'te *Paşaoğlu* olarak kaydedilmiştir. Yine 1832'de *Hacımedioğlu* şeklinde yazılan unvan 1834'te *Hacımedeoğlu*, 1832'de *Bektaşoğlu* olarak yazılan unvan 1834'te *Bekdaşoğlu* şeklinde yazılmıştır. Bu tür farklı yazılımlar katiplerin tercihi ile alakalı olmalıdır.

15 Bk.(Ek 11)

1832 tarihli nüfus defterine kayıtlı isimlerin çeşitliğini incelendiğinde 25 farklı ismin olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar: *Ahmed* (16), *Mehmed* (11), *Hüseyin* (10), *Mustafa* ve *İsmail* (8), *Ali* (7), *Ömer* (6), *Halil*, *Hasan*, *İbrahim*, *Osman ile Veli* (5'er kez), *Ebubekir* (4), *Mehmed Ali* ve *Musa* (3'er defa), *Abdullah*, *Cafer*, *Süleyman* ve *Yusuf* (2'şer kez), *Abdülkadir*, *Eyyüb*, *İsa*, *Mahmud*, *Muslu* ve *Ümran*'ın 1'er kez nüfusa kaydedildiği anlaşılmaktadır. 1834 tarihli nüfus defterini incelediğimizde *Ahmed* (13), *Mehmed* (11), *Mustafa*, (9) *Ali* ile *Hasan* (8'er defa), *İsmail* (7), *Ebubekir*, *Hüseyin*, *İbrahim*, *Ömer* ile *Halil* (6'şar), *Veli* (4), *Musa*, *Osman*, *Süleyman* ve *Yusuf* (3'er), *Abdullah* ile *Mahmud* (2'şer), *Abdülkadir*, *Cafer*, *Eyyüb*, *Halil İbrahim* ve *Mehmed Ali* (1'er defa)'nın kaydedildiği görülmektedir. 1841 tarihli nüfus defterine kaydedilen isimler ve miktarı şunlardır: *Ali* (9), *Mehmed* (8), *Mustafa* (7), *Ahmed* ile *Hüseyin* (6), *Ebubekir* ve *Halil* (4'er), *Hasan*, *İbrahim* ile *Osman* (3'er), *İsa*, *İsmail*, *Mehmed Ali*, *Ömer* ile *Veli* (2'şer), *Abdi*, *Abdullah*, *Abdülkadir*, *Ümran*, *Musa*, *Süleyman* ve *Yusuf* (1'er defa)'un kaydedildiği söylenebilir. 1845 tarihli temettuat defterine *Hüseyin* ve *Mustafa* (4'er kez), *Halil*, *İbrahim*, *İsmail* ve *Ömer* (3'er defa)'ın, *Ahmed*, *Ali*, *Bekir*, *Hasan* ile *Mehmed* (2'şer kez) belirtilmiş ve son olarak *Ayşe*, *Ebubekir*, *Musa*, *Osman*, *Ümran* ve *Veli* (1'er defa)'nın kaydedildiği anlaşılmaktadır.¹⁶

Öte yandan babaların oğullarına kendi babalarının isimlerini koyma geleneği, nüfus kayıtlarında açıkça görülebilmektedir. 1832 tarihli nüfus defterinde 12; 1834 tarihli nüfus kaydında 8 ve 1841 tarihli nüfus defterinde 6 kişi, çocuklarına babalarının ismini vermiştir.

Aile unvanlarında Bektaşoğlu ve Dedeoğlu, şahıs isimlerinde ise bilhassa Ahmed isminin yaygınlığı dikkat çekicidir. Bu unvan ve isimlerin Bektaşılık ve Karaca Ahmed ile ilişkili olduğu düşünülebilir.

2.2 Nüfus Defterlerine Göre Karaca Ahmed Karyesi Nüfusunun Genel Özellikleri

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının ardından Osmanlı Devleti'nin yeni bir ordu ihtiyacı hissettiği bunun için de ülkedeki erkek nüfusun sayımına gidildiği anlaşılmaktadır. İlk nüfus sayımı 1829 yılında İstanbul'dan başlamış ancak Rus harbi sebebiyle ülke geneline yayılamamıştı. Müslümanlar nüfus defterlerine genelde, “matluba muvafık” “matluba gayri muvafık” (askerlik hizmeti bakımından “amaca uygun” ve “amaca uygun olmayan”) olarak sınıflandırıldı. Askerliğe uygun olan kişilere “mim” işareti konulduğu ve ayrıca bazı çocukların *tüvânâ* ifadesiyle ne zaman askerliğe müsait hale geleceklerinin ve genellikle 35 yaş üstü kişilerin ne zaman askerlikten düşeceklerini belirtmek için *müsinn* ifadesinin yazıldığı anlaşılmaktadır (Karpata, 2010, 68).

1832 Tarihli nüfus defterinde köyün yerlisi olarak 73 kişi, 3 misafir ve 28 muhacir olmak üzere toplam 104 kişi kaydedilmiştir. Nüfusa yazılan 104 kişiden 4'ünün vefat ettiği bilgisi yazılırken ayrıca yerli kişilerden 6, misafirlerden de 2 yeni doğmuş bebeğin olduğu belirtilmiştir (BOA. NFS.d. nr.1584, 85-90). 1834 Tarihli defterde yerli halk 77 kişi+5 misafir+7 muhacir ile birlikte 89 kişinin yazıldığı tespit edilmiştir. Ayrıca 26 tevellüdün (yeni doğumun) şerhi düşülmüş olup bunların eklenmesiyle toplam 115 kişinin yazıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Karyede bu dönemde yerli halktan 24 ve misafirlerden 1 olmak üzere toplam 25 vefat gerçekleşmiştir (BOA. NFS.d. nr.1610, 22-25, 45). 1841 tarihli defterde bulunan kişi sayısı 70'tir. Defterde misafir

ve muhacirin yazılmadığı doğum ve vefat kaydının da tutulmadığı görülmektedir (BOA. NFS.d. nr.1611, 16-19). 1832 ve 1834 tarihli nüfus defterlerinde misafir ve muhacirlerin nüfusun artmasında etkili oldukları söylenebilir. Ayrıca bu durumun anılan tarihlerdeki nüfus hareketliliğini göstermesi bakımından önemli olduğu düşünülebilir.

Defterlere kaydedilen kişilerin boy durumunu incelediğimizde 1832 yılı nüfus defterinde boy durumu verilen 54 kişiden 32'si orta boylu, 13'ü uzunca boylu, 5'i ortaca boylu, 2'si kısa boylu ve 2 kişi kısaca boyludur. 1834 Tarihli nüfus kaydında kişilerin boy durumunun yazılmadığı görülmektedir. Mufassal son nüfus defteri olan 1841 tarihli defterde boy özelliği belirtilen 22 kişiden 19'u orta, 2'si uzun ve 1'i kısa boyludur. Üç nüfus defteri karşılaştırıldığında defterlerde bulunan kişilerin genel olarak orta boylu olduğu ifade edilebilir.

İkinci olarak ele alacağımız konu göz rengidir. Nüfus defterlerini incelediğimizde sadece 1841 tarihli nüfus defterinde bu bilginin verildiği görülmektedir. Söz konusu defterde 5 kişi kara gözlü, 2 kişi mavi gözlü ve 1 kişi de ala gözlüdür.

Nüfus defterine kaydedilen kişilerin sakal-bıyık durumuna baktığımızda 1832 yılı nüfus sakal durumu verilen kişilerden 9'u ak, 7'si kara, 5'i kumral, 3'ü kır ve 1'er müzellef kumral, kırca kumral, kırca kara, kösece kara, sarı sakallıdır. Bıyık bilgisi yazılan kişilerden 9'u ter, 4'ü sarı bıyıklı, 2'ser kara az ve kumral, 1'er sarı ter ve kara bıyıklı kişinin yazıldığı ifade edilebilir. 1834 tarihli nüfus kaydında 26 sakallı, 4 ak sakallı ve 1 kara sakallı kişi bulunmaktadır. Söz konusu defterde 7 bıyıklı, 2 ter bıyıklı ve 1 emred bıyığa sahip kişi bulunmaktadır. 1841 tarihli nüfus kaydında 12 kumral sakallı, 7 kara sakallı, 3 akça sakallı, 1 ak sakallı ve 1 ala kır sakallı olarak kaydedilmiştir. Bıyıkları yazılan 3 kişiden 2'si ter ve 1'i de kara bıyıklıdır. Defterde ayrıca 1 şâbb ve 1 şâbb-ı emred¹⁷ kişi bulunmaktadır. Nüfus defterlerinde boy, göz rengi, sakal, bıyık vb. fiziki özelliklerinin verilmesi fotoğraf imkanının olmadığı o devirlerde kişilerin tanınırlığı açısından önemliydi. Ayrıca kişilerin belirgin fiziki özellikleri yanında hastalıkları ile ilgili 1834 tarihli nüfus defterinde bilgi bulunmaktadır ki söz konusu defterde birer kişi hakkında “frenk illetli”, “parmağı çolak”, “ön dişi kırık”, “yekçeşm” ve 2 kişi için “başı kel” bilgisi verilmiştir. Yine 1841 tarihli defterde 1 kişinin “açık kaşlı” ve 1 kişinin de “kör” olduğu kaydedilmiştir. Bu tür kayıtlar o dönemde insanların maruz kaldıkları hastalıkların bilinmesi açısından önemli olsa gerektir. Ayrıca 1 kişi için kullanılan şişmanca ifadesi de dikkat çekicidir.

1832 tarihli nüfus defterinde muhacir bölümünde yer alan Rumilli Mehmed bin Abdullah için “*mühtedi*” bilgisi verilmiştir ki kendisinin sonradan Müslüman olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸

Nüfus defterlerindeki kişilerin yaş aralığı göz önüne alındığında 0-10 arası yaş grubunda 1832 tarihli nüfus defterinde 23; 1834'te 54 ve 1841'de 31 kişi olduğu göz önüne alındığında yıllara göre artış ve azalış olduğu ifade edilebilir. 1832 tarihli nüfus defterinde yerli halktan 2 kişinin ve muhacirlerin yaşının yazılmadığını burada ifade etmek gerekir. 11-20 arası yaş grubunda 1832'de 19; 1834'te 12 ve 1841'te 8 kişi gözükürken söz konusu verilerden hareketle karyede yıllar içinde bir azalış olduğu anlaşılmaktadır. 21-30 yaş grubunda 1832'de 9; 1834'te 11 ve 1841'te 7 kişinin varlığı tespit edilmiştir. Buna göre karyede bahsi geçen nüfus grubunda küçük dalgalanmaların yaşandığı söylenebilir. 31-40 yaş aralığında 1832'de 17; 1834'te 19 ve

17 Defterde emred, şâbb, şâbb-ı emred ve müzellef ifadeleriyle henüz sakalı, bıyığı çıkmamış olan ya da yüzünde yeni yeni tüyler çıkan genç kişiler tavsif edilmiştir, bk. (Develioğlu, 2023)

18 Mühtedi için Bk. (Köse, 2000)

1841’te 18 kişi bulunmakta olup ifade edilen yaş grubunda yıllar içinde dalgalanmalar yaşandığı belirtilebilir. 41-50 arası yaş grubunda 1832’de 3; 1834’te 8 ve 1841’te 3 kişinin bulunduğu anlaşılmakta olup genel olarak 1834 yılına kadar kişi sayısında artış olurken 1834’ten sonra yüzde 50 den fazla nüfus azalması meydana gelmiştir. 51-60 yaş aralığı kategorisinde 1832’de 6; 1834’te 2 ve 1841’te 2 kişi gözükmüşken 1832’den 1834 kadar ki süreçte söz konusu aralıkta nüfusta çarpıcı şekilde düşüş olmuştur. 61-70 yaş aralığında 1832’de 2; 1834’te 2 ve 1841’te 0 kişi bulunurken 1834’ten sonra söz konusu yaş grubunda kimsenin kalmadığı anlaşılmaktadır. 71-80 yaş aralığında 1832’de 1; 1834’te 2 ve 1841’te 1 kişi gözükmüşken bahsi geçen grupta yıllar içinde büyük bir değişimin olmadığı söylenebilir. 81-90 yaş grubunda 1834’te 1 kişi, 91-100 yaş grubunda 1834’te 1 kişi bulunurken o kişinin de yaşı 92’dir.¹⁹ Genel olarak köy nüfusunun genç olduğu söylenebilir. Orta yaş grubunda dalgalanmalar görülmekle birlikte yaşlı nüfusta zamanla azalma meydana geldiği anlaşılmaktadır. Köy nüfusu 1832’den 1834’e kadar ki sürede, artış gösterirken 1834’ten 1841’e kadar geçen süreçte nüfusun azaldığı görülmektedir. Bu azalmanın en önemli nedenlerinden biri, 1841 yılında köyde bulunan misafir ve muhacirlerin nüfus kayıtlarına dahil edilmemesi olduğu ifade edilebilir.

2.3 Karaca Ahmed Karyesinin Asker Potansiyeli

Askerlik çağına gelmiş, askerde olanlar, askerlik için yaşı geçenler hakkında nüfus defterlerinde bazı işaretlemeler konulmuştur. 1832 tarihli nüfus defterinde 16 kişiye mim(م) işareti düşülmüştür. 1 kişi için *tüvânâ* ibaresi eklenmiş olup *sene* Hicri 1248/ Miladi 1832-1833’te askerliğe müsait hale geleceği belirtilmiştir. Buna göre defterin tutulduğu tarihte 10 yaşında olan bu kişinin 11 yaşında askere alınabilecek duruma geleceği anlaşılmaktadır. Ayrıca 3 kişinin “*Asâkir-i Mansûrede*” olduğu bildirilmiştir. 1834 tarihli nüfus defterinde “ م işaretli kimse bulunmazken “*tüvânâ*” sayısı 2’ye, Asâkir-i Mansûrede sayısı ise 4’e çıkmıştır. Tüvânâların ikisi de 8 yaşında olup H.1254/M.1838-1839 tarihinde askere alınabilecek duruma gelecekleri yazılmıştır. Askere alınacak kişilerin, defterin kaydedildiği tarihten 5 sene sonra yaşının 13 olacağı bu da daha önceki defterde 11 olan askerliğe müsait hale gelme yaşının 13’e çıkarıldığını göstermektedir. Söz konusu defterde 3 kişi için *müsinn* işareti düşülmüştür. Defterin tutulduğu tarihte 3 kişi de 38 yaşında olup bu kişilerden 2’sinin 43, 1’inin de 44 yaşında askerlikten düşecekleri şerhi düşülmüştür. 1841 nüfus defterinde mim, tüvânâ ve müsinn ifadeleri bulunmazken 3 kişi için *mansûreye reft olunduğu* yani askere gönderildiği ve 1 kişi için de *redife tahrir olunduğu* bilgisi verilmiştir.

2.4 Temettuat Defteri Işığında Karaca Ahmed Karyesi

1845 Tarihli temettuat defterinde Karaca Ahmed karyesinin bilhassa ekonomik durumu ile ilgili önemli veriler bulunmaktadır.²⁰ Ayrıca gerçekleştirilen yeni idarî yapılanma gereği bu dönemde Karaca Ahmed karyesinin de içinde bulunduğu İnay Kazası’nın Denizli’ye bağlı olduğu anlaşılmaktadır.

Karaca Ahmed karyesinde 36 hane bulunmaktadır. 36 hanenin 35’i normal şekilde

¹⁹ Bk. (Ek 12)

²⁰ Defterin kapak kısmında Karye-i Karaca Ahmed ifadesi yazılırken defterin iç kısmının girişinde Aydın Eyaletinde Denizli kaimakamlığı dâhilinde kâin İnay kazasına muzâfe Kara Ahmedli karyesinde mukîm ahali-i İslâm’ın emlak ve arazi ve temettuatlarının mikdarını mübeyyin defteridir bilgisi verilmiştir. Kâtibin köy adını Karaca Ahmed yerine Kara Ahmedli yazdığı görülmektedir. Bk. (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr.2074)

hane reisi olan erkeğin ismi ile kaydedilmiş iken kocasının vefat ettiği anlaşılan 1'nin ise kadın adıyla *Bektaşoğlu Şerif'in avreti Ayşe Hatun* yazıldığı görülmektedir.

2.4.1 Karaca Ahmed Karyesi Arazi Varlığı, Yetiştirilen Ürünler ve Ödenen Vergiler

1845 yılı temettuat defterine göre Karaca Ahmed karyesindeki arazi varlığına baktığımızda toplam 2.296 dönüm ekilebilir tarladan 56.495 kuruş hâsılat elde edilmiştir. Hane başına ortalama 63,77 dönüm ekilebilir tarla ve 1.569 kuruş hasılat düşmektedir. İlave olarak yıllık kazancı toplam 765 kuruş olan 36 dönümlük bağ bulunmaktadır. Hane başına 1 dönüm bağ ile beraber 21,25 kuruş gelir düşmektedir. Bunlara kazancı toplam 1.940 kuruş olan 110 adet palamut ağacı da dahil edilebilir. Hane başına ortalama 3,05 palamut ağacı ve 53,88 kuruş hasılat düşmektedir. Söz konusu sayımın yapıldığı yılda 971 dönüm gayri mezru tarla bulunmaktadır. Hane başına ortalama 26,97 dönüm nadasa bırakılmış/ekilmemiş tarla düşmektedir. Ayrıca 2 dönüm afyon(haşhaş) tarlası mevcuttur.²¹

Karaca Ahmed karyesinde yetiştirilen ürünleri incelediğimizde bunların hinta/buğday, şair/arpa, burçak ve nohuttan ibaret olduğunu görmekteyiz. Tarihsel süreçte köyde üretim alışkanlıklarının pek değişmediği ifade edebilir. Nitekim 15. yüzyılın sonların ait tahrir defterinde aynı ürünlerin yetiştigi, 1520 tarihli tahrirde aynı ürünlere ek olarak yulafın da yetiştirildiği görülmektedir. 1571 tarihli tahrirde ise yulaf üretimin yapılmadığı anlaşılmaktadır.

Söz konusu ürünlerin tümünün ağırlık birimi olarak kile ile ölçüldüğü anlaşılmaktadır. 1844 yılı itibarıyla buğdayda toplam 432 kile için 4235 kuruş; 91 kile arpa için 275 kuruş; 73 kile nohut için 307 kuruş ve son olarak 63 kile burçak için de 155 kuruş öşür ödenmiştir. Dolayısıyla bu dönemde karye halkı tarafından 4320 kile buğday, 910 kile arpa, 730 kile nohut ve 630 kile burçak üretimi gerçekleştirildiği söylenebilir. 1 kilenin günümüzdeki eşdeğeri olarak 30 kg kabul edildiğinde toplam hâsılat miktarı 129.600 kg buğday, 27.300 kg arpa, 21.900 kg nohut ve 18.900 kg burçağa denk gelmektedir. Hane başına ise 3.600 kg buğday, 758,33 kg arpa, 608,33 kg nohut ve 525 kg burçak hâsılatı düşmektedir.²²

1845 tarihli temettuat defterinde 1844 yılı için ödenen öşür miktarından hareketle Karaca Ahmed karyesinde toplam $424,5 \times 10 = 4245$ kuruş afyon, $188 \times 10 = 1880$ kuruş palamut, $164 \times 10 = 1640$ kuruş bostan, $132 \times 10 = 1320$ kuruş penbe/pamuk, $76,5 \times 10 = 765$ kuruş bağ ve son olarak $16,5 \times 10 = 165$ kuruş kovan/bal üretimi yapıldığı söylenebilir.²³

Temettuat defteri incelendiğinde 1844 yılında 4 hane kovan, 23 hane bağ, 26 hane pamuk, 29 hane palamut, 30 hane bostan ve 32 hane afyon öşrünü ödemiştir. 1845 yılında arıcılık ile uğraşan ve palamut ağacı olan hane sayısı aynı kalırken bağ ekimi yapan hane sayısı 22'ye, afyon ekimi yapan hane sayısı ise 1'e düşmüş; bostan ve pamuk ekimi ise hiç yapılmamıştır. Bu veriler karyede yetişen ürün çeşitliliği ve miktarı ile karye halkının ekonomik durumu hakkında bir fikir vermesi bakımından önemlidir.

Temettuat Defterinin üst kısmında yer alan “*Sene-i sabıkada virgü-yi mahsusadan bir senede virmiş olduğu*” kısmında hane sahiplerinin bir önceki sene öşür vergisinin

21 Bk. (Ek 13)

22 Bk. (Ek 13)

23 Bk. (Ek 14)

dışında ödedikleri vergi miktarı belirtilmektedir. Buna göre toplam ödenen virgü-yi mahsusa miktarı 8.412 kuruştur. 4 haneden vergi-yi mahsusa alınmamış(1, 6, 16 ve 35. haneler)tır. Alınmamasının nedeni belirtilmemekle birlikte muhtemelen ilk hanedeki kişinin resmi bir görevi vardır fakat kâtip yazmayı unutmuş olmalıdır ki, daha önceki nüfus defterlerinde bu kişinin muhtarlık, imamlık ve hatiplik yaptığı görülmektedir. 35 numaralı hanedeki kişinin ise hizmetkâr olmasından dolayı alınmamış olduğu kabul edilebilir. Diğer iki kişinin alınmamasının nedeni muhtemelen kâtibin yazmayı unutması veya resmi bir görevi olduğundan dolayı yazmaya gerek görmemesi olabilir. 36 haneden 4 haneyi çıkardığımızda kalan 32 hanenin hane başına ortalaması 262,875 kuruştur. Ayrıca hanenin sonunda yer alan *Mecmû'undan bir senede tahminen temettuatı* başlığında hanelerin toplam ödediği temettuat miktarı 63413 kuruştur. Söz konusu başlığın yanında *zuhurât* adlı kısım da eklenerek 7 hanenin ekstra toplam 1.965 kuruş kazanç sağladığı görülmektedir. 7. hane sahibinin hizmetkârlık mesleği yapmasından dolayı gelirine 250 kuruş eklendiği anlaşılmaktadır.

Osmanlı Döneminde Uşak Karaca Ahmed Karyesi başlığında Karaca Ahmed karyesi ile ilgili bilgi verilirken 18. yüzyıla tarihleyebileceğimiz belgede konumuz ile ilgili bilgilerin yer aldığını ifade etmiştik. Söz konusu belgede ilgili başlıkta da kullanabileceğimiz bilgiler yer almaktadır. Sözü edilen kayda göre köyde yetiştirilen ürünlerin aynı olduğu(buğday, arpa, nohut ve burçak) bağ ve bostandan oşür alındığı anlaşılmaktadır. Bahsi geçen dönemde pamuk ve afyon üretimimin olmadığı veya henüz oşrü alınmadığı ifade edilebilir (BOA. ML.d. nr.1786, 5).

2.4.2 Hayvan Varlığı

Temettuat defterindeki bilgiden hareketle Karaca Ahmed karyesindeki hayvan çeşitliği şunlardır: Büyükbaş hayvan sınıfında: Sağman inek, gayrı sağman inek ve öküz; küçükbaş hayvan grubunda sağman koyun, gayrı sağman koyun, sağman keçi, gayrı sağman keçi, kuzu, oğlak ve son olarak binek/yük hayvanlar kategorisinde ise kısarak, kısarak maa tay ve merkebtir.²⁴ 3 grupta da bulunan hayvanlara baktığımızda en fazla adet ve çeşide sahip hayvan grubunun küçükbaş hayvanlar olduğu söylenebilir. Bu bilgiden hareketle köyde küçükbaş hayvancılığın tercih edildiği rahatlıkla ifade edilebilir.

Köyde sağman hayvanların (inek, koyun, keçi) toplam adedi 191 olup hane sayısına böldüğümüzde hane başına 5,30 adet sağman hayvan düştüğü anlaşılmaktadır. Bu veri bize sağman hayvanların sadece ihtiyaç malzemesi değil ticari amaçla da kullanıldığını düşündürmektedir.

İlgili köyde en fazla adede sahip hayvanların 185 adet ile gayrı sağman keçi, 105 adet ile öküz ve son olarak 97 adet ile sağman koyun olduğu ortaya çıkmaktadır. Dönemin şartları gereği tarla ziraatında olmazsa olmaz araçlardan biri olan öküzün hane başına ortalaması 3,78'dir ki bu sayı o dönem koşulları düşünüldüğünde oldukça iyi gözükmektedir.

Karyede mevcut 36 haneden 4'ünde toplam 13 arı kovani bulunmaktadır. Karyedeki toplam hane miktarı dikkate alındığında hane başına ortalama 0.36, kovan sahibi 4 hane itibarıyla ise 3,25 arı kovani düştüğü görülmektedir. Netice olarak Karaca Ahmed karyesinde arıcılık faaliyetinin fazla yaygın olmadığı söylenebilir.

24 Bk. (Ek 15)

2.5 Nüfus ve Temettuat Defterlerine Göre Meslekler

Nüfus ve temettuat defterlerinde isimlerin üst kısmında genelde kişilerin meslek bilgisi ifade edilmektedir. Bu başlığın altında askerlik mesleğine sahip kişiler *Karaca Ahmed Karyesi Asker Potansiyeli* başlığında değerlendirildiği için tekrara düşülmemesi adına burada söz edilmeyecektir. 1832 tarihli nüfus defterinde Kabadayıoğlu Ali bin Mustafa hem imamlik yapmakta hem de köyün muhtarlığını üstlenmektedir. 1834 tarihli nüfus kaydında Kabadayıoğlu Ali'nin imamlik vazifesini devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Söz konusu defterde ayrıca Hatipoğlu Seyyid Abdullah bin Mahmud'un, köy camisinde hatiplik yaptığı fakat 22 Nisan 1838 tarihinde vefat ettiği belirtilmektedir. 1841 tarihli nüfus defterinde Ali Efendi veled-i Mustafa'nın hatipliğe seçildiği görülmektedir. Ayrıca defterde 26 kişinin çiftçi olduğu anlaşılmaktadır. Temettuat defterine kayıtlı 36 hane sahibinin 35'inin meslek bilgisi kısmında *Erbab-ı Ziraat* (ziraat işini bilen, ziraat ustası)den oldukları belirtilirken 1 kişinin de hizmetkâr/hizmetçi olduğu ifade edilmiştir

3. Karaca Ahmed Zaviyesi, Türbesi, Cami ve Vakfı

Karaca Ahmed nesli zaviyesi hakkındaki ilk bilginin 1530 muhasebe defterinde yer alması, zaviyenin kuruluşunun 1530'dan daha önce olduğuna **ışaret** edebilir. 1572 tarihli bir evkaf kaydında da Karaca Ahmed neslinden Gülbenk Paşa Derviş'in de Ordu karyesinde bir zaviye bina ettiği ifade edilmektedir (TTD. EV. 560, 187a). Söz konusu bilgidен hareketle zaviyenin Karaca Ahmed'in kendisi değil de onun soyundan gelenler tarafından inşa edilmiş olabileceğini düşündürmektedir.

1880 tarihli Aydın Vilayeti Salmesi'nde Eşme kazası hakkında malumat verilirken konumuzla ilgili bazı bilgilerin yer aldığını görülmektedir. Söz konusu eserde "*İnay karyesine yarım saat mesafede 838 tarihinde defn hâk-ı ıturnâk olan Karaca Ahmed Sultan nam aziz tekyesi olub ekser maraz-ı cünûna mübtelâ olan kimseler istimdâd-ı rûhâniyesi için tekyeye getirildiklerinde zaman-ı kalilde bi izn-i hüda şifâyâb oldukları meşhud ve meşhurdur*" ifadesi düşülmüştür (Salname-i Vilayet-i Aydın 1297, 138). Buradaki kayıttan hareketle Miladi 1434/1435 yılında Karaca Ahmed'in buraya defnedildiği ve burada kendisine ait bir tekke olup çoğunlukla akıl hastalığı olan kişilerin buraya getirildiklerinde az zamanda Allah'ın izni ile iyileştikleri ve tekkenin bununla ünlenmiş olduğu sonucuna varılabilir. Bir sene sonra yazılan salnamede aynı bilgiler daha kısa hale getirilerek "*İnay karyesine yarım saat mesafede 838 tarihinde defn hâk-ı ıturnâk olan Karaca Ahmed Sultan namına bir tekye mevcuttur*" bilgisi okuyucuya sunulmuştur (Salname-i Vilayet-i Aydın 1298, 163). Söz konusu eserde bu defa tekkenin şifa ile ilgili özelliğine yer verilmediği görülmektedir. Aralık/Ocak 1700-1701 tarihli hurufat kaydına göre Karaca Ahmed Sultan zaviyesinde günlüğü 1 akçeye mutasarrıf olan Karagöz Dede'nin vefat etmesi sonucunda yerine oğlu Maden'in geçtiği görülmektedir (VGMA. HD. nr.1134, 23). Eylül/Ekim 1748 tarihli bir başka hurufat kaydına göre Karaca Ahmed Sultan zaviyesi türbesine sülüs hisseye (üçte bir) mutasarrıf olan Es-Seyyid El-Hac İsa'nın vefat etmesinden dolayı yerine oğulları Hacı Cafer ve Hüseyin geçmiştir (VGMA. HD. nr.1055, 105). 15 Haziran 1760 tarihinde daha önce mutasarrıf olan Hacı Cafer ve kardeşi Hüseyin'in görev süresi uzatıldığı anlaşılmaktadır (VGMA. HD. nr.1062, 129). Nisan/Mayıs 1769 tarihli hurufat kaydına göre zaviyedar olan Hacı Cafer'in vefat etmesi üzerine yerine çocukları Hacı Ahmed ve Hasan göreve getirilmiştir (VGMA. HD. nr.1072, 29). Mart 1778 tarihli hurufat kaydına göre Hacı Ahmed ve Hasan'ın zaviyedarlık süresi uzatılmıştır (VGMA. HD. nr.1065, 14). Ekim/Kasım 1783 tarihli

hurufat kaydına göre zaviyenin hissedarı olan Ramazan ve Osman'ın vefat etmeleri üzerine yerlerine Ramazan'ın oğlu Halil ve Osman'ın oğlu Veli atanmıştır (VGMA. HD. nr.1066, 54). Aralık/Ocak 1807-1808 tarihli hurufat kaydına göre zaviyenin mutasarrıfları olan Mustafa ve Muharrem'in vefat etmesi sonucu vazifeleri çocukları Seydi İsa ve Hacı Mehmed'e tevcih edildi (VGMA. HD. nr.1133, 44). 2 Ağustos 1893 tarihli atik-i esas kaydında Karaca Ahmed tekkesi vakfı mutasarrıflığına Yusuf bin Ahmed'in vazifelendirildiği görülmektedir. Yusuf'un vefatı nedeniyle yerine 15 Mayıs 1904 tarihinde oğlu Mehmed Ali'nin atandığı anlaşılmaktadır (VGMA. Defter nr. 210, 168-169). İlgili şahsiyet kaydından hareketle Karaca Ahmed tekkesi için önceki tarihlerde bir vakıf yapıldığı söylenebilir. Ancak söz konusu vakfın kim tarafından ve ne zaman yapıldığına dair şu an elimizde herhangi bir bilgi mevcut değildir.

Karaca Ahmed camiine dair 31 Ekim 1757 tarihli hurufat kaydından önce herhangi bir belgeye rastlanmamıştır. Söz konusu belgede karyeden Mehmed isimli kişinin bir cami inşa ettirdiği ve caminin hatiplik görevine de Ömer Halife'nin getirildiği yazılmaktadır (VGMA. HD. nr.1062, 129). İlgili belgeden hareketle Karaca Ahmed camiinin 1757 yılı ya da daha öncesinde inşa edildiği söylenebilir. Eylül/Ekim 1807 tarihinde camide hatiplik görevini yürüten Ömer Halife'nin beratını kaybettiği bu yüzden kendisine yeniden berat verildiği kayıtlara geçmiştir (VGMA. HD. nr.1065, 14). 28 Temmuz 1808 tarihinde camide hatiplik görevini sürdüren Ömer'in vefat etmesi ve çocuklarının hatiplik görevine uygun olmadığından dolayı hatiplik görevine Ömer'in kardeşi Es-Seyyid Mahmud getirilmiştir (VGMA. HD. nr.532, 103). Haziran/Temmuz 1808 tarihinde Es-Seyyid Mahmud'un vefat etmesi sonucu yerine oğlu Abdullah atanmıştır (VGMA. HD. nr.534, 39). Aynı tarihli bir başka hurufat kaydında Abdullah'ın atanma gerekçesinin belirtildiği görülmekte olup söz konusu kayıta camide imam ve muallimhanede muallim-i sıbyan olmadığı bu görevlerin önemli olduğu ve bunun üzerine her iki göreve de Abdullah'ın atandığı ifade edilmektedir (VGMA. HD. nr.1070, 139). 9 Eylül 1838 tarihli hatt-ı hümayun kaydına göre hatip olan Abdullah'ın çocuksuz bir şekilde vefat ettiği yerine Mevlâna Ali Halife'nin atandığı anlaşılmaktadır (BOA. HAT. nr.1617/17). 10 Haziran 1912 tarihli vakfiye kaydından anlaşıldığına göre Eşme kazasına bağlı Karaca Ahmed Sultan karyesinde yaşayan Sarioğlu Mustafa, aynı köyden mütevellî olarak tayin ettiği Dedeoğlu Bekir Çavuş'la birlikte kadı huzuruna çıkarak bir vakıf senedi yazdırmıştır. Vakfiyede belirtildiğine göre Sarioğlu Mustafa köyde bulunan camide görev yapacak imam ve hatip için malından 2000 kuruş tahsis ederek bu paranın mütevellî tarafından onu onbir buçuk kuruş (yıllık %15) hesabıyla işletilerek caminin hatibine verilmesini şart koşmuştur. Sarioğlu Mustafa, genel olarak bütün vakfiyelerde mutad olduğu üzere vakfın tevliyetinin yaşadığı sürece kendisinde olmasını, vefatından sonra en büyük oğluna geçmesini istemiştir. Eğer soyları tükenirse köyden güvenilir bir kişinin mütevellîlik görevini üstlenmesini kayıt altına aldırıştır (VGMA. Defter nr.604, 122).

Karacaahmet köyündeki tekke, türbe ve caminin durumunu yerinde gözlemlemek amacıyla köye ziyarette bulunulmuştur.²⁵ Günümüzde tekkenin var olmadığı sadece bir türbenin bulunduğu görülmektedir. Bu durumla ilgili köy muhtarı, “*burası daha büyüktü (türbenin çevresi hakkında) zamanla yıktırılarak küçülmüş*” bilgisini vermiştir. Bu bilgidен hareketle tekkenin türbeli bir şekilde inşa edildiği daha

25 Köy ziyareti 25.06.2024 tarihinde gerçekleşmiş olup köy muhtarı Sait Kunt'tan (Ortaokul mezunu, 25.06.2024 tarihinde 74 yaşında) bilgi alınmış ve türbenin bulunduğu mezarlıkta incelemeler yapılarak türbe ve ilgili mezar kitabelerinin fotoğrafları çekilmiştir.

sonra tekkenin yıkılarak veya yıktırılarak süreç içerisinde sadece türbenin kaldığı söylenebilir. Türbeye girmeden önce türbe kapısının sağında bir delik bulunur ve çocuğu olmayanlar, ellerini bu deliğe koyarak çocuk sahibi olacaklarına inanır. Türbe kapısının üzerinde duvara işlenmiş motifler bulunmaktadır. Kapıdan içeri girdiğimizde sağ tarafta Karaca Ahmed'in elinin izi olduğuna inanılan bir iz bulunmaktadır. Türbenin içinde iki sandukanın varlığı göze çarpmaktadır. Sandukaların birinde Karaca Ahmed'in diğerinde ise annesinin yattığı ifade edilmektedir. Bölge halkı arasında da bu kişilerin; Karaca Ahmed Sultan'ın kızı ve annesi, oğlu ve kendisi, eşi ve annesi olduğu yönünde düşünceler bulunmakta fakat kesinliği bilinmemektedir (Acar, 2021, 212). Ayrıca türbenin içinde hastaların iyileşmesinde kullanıldığı söylenen bir tokmak bulunmaktadır. Tokmağın nasıl kullanıldığını ifade etmek gerekirse: türbeye gelen hastaya tokmak bağlandıktan sonra (vücuduna sarıp) hasta belirli bir süre (süre için kesin bir sınır yok) zaviyede veya türbede kalmaktadır. Böylece burada kalan kişinin şifa bulacağına inanılır.

Türbe ziyaretinde, hazirede bulunan mezarların oldukça sık bir şekilde türbe kapısına ve çevresine yerleştirilmiş olduğunu gördük. Bu durum bizde, vefat edenlerin veya yakınlarının, veli kişilere yakın olmak istedikleri kanaatini uyandırdı (Ek: 10).

Sonuç

İnceleme konumuz olan Karaca Ahmed'in, bilhassa yukarıda bahsi geçen menâkıbnâmeler ışığında 13-14. yüzyıllarda yaşadığı söylenebilir. 13. yüzyılın ilk yarısı, I. Alaeddin Keykubad (1220-1237) devrinde Anadolu'nun siyasi, iktisadi ve sosyal durum itibarıyla sükûnet bulduğu bir dönem olarak ifade edilebilir. Ancak 1220'de başlayan ve önündeki en büyük engel olan Hârizmşahlar Devleti'nin yıkılmasına sebep olan Moğol istilası, sağlanmaya çalışılan sükûnetin büyük oranda bozulmasına sebep olmuş görünmektedir. Bilhassa Celâleddin Hârizmşah'ın vefatından sonra bu devlete bağlı sivil ve askeri unsurların büyük oranda Anadolu'ya kayması ve ardından 1243 Köse Dağı bozgunu sonrasında bir kısım Moğol unsurların da Anadolu'ya gelmesi bahsi geçen bozulmanın başlıca sebebi olarak gösterilebilir.

Moğol baskısı nedeniyle Anadolu'ya, özellikle Batı Anadolu'ya gelen Hârizmli unsurlar, Türkiye Selçuklu Devleti'nin zayıfladığı ve yıkılma sürecine girdiği dönemde yeni kurulan veya kurulma aşamasındaki beyliklerin oluşumunda önemli roller üstlenmişlerdir. Ayrıca geldikleri bölgelerde yerleşim birimleri ve zaviyeler kurarak bölgenin sosyal ve kültürel yapısında önemli rol oynamışlardır. Ancak bu dönemde meydana gelen karışıklıklar ve çatışmalar sebebiyle Anadolu'da her bakımdan büyük bir tahribatın yaşandığı unutulmamalıdır. Türkiye Selçukluları ve sonrasında teşekkül eden beyliklerle ilgili arşiv kayıtlarının oldukça sınırlı olması bu tahribatın bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan Karaca Ahmed ve benzer şahsiyetlerle ilgili yapılacak araştırmaların sınırlı sayıdaki arşiv belgelerine ve menâkıb kitaplarına dayandırılması gerekmektedir. Menâkıbnâmelerin ise genellikle ilgili şahsiyetlerin vefatlarından yaklaşık 100-150 yıl sonra kaleme alındığı bilinmektedir. Karaca Ahmed menâkıbnâmesinin 1883-1884'te kayda geçirilmesi bu bakımdan anlamlı olsa gerektir. Bu durum menâkıb kitaplarındaki bilgilerin dikkatli bir şekilde kullanılmasını zorunlu kılmaktadır. Benzer şekilde Türkiye Selçuklu ve sonrasındaki beyliklerle ilgili resmî kayıtların Osmanlı sistemine intibakı da özellikle vakıf kayıtları açısından önemlidir. Ancak bunların da intibak süreci iyi takip edilmelidir.

Netice itibarıyla 13-14. ve hatta 15. yüzyıllarda meydana gelen dinî, siyasi ve sosyal olaylar ve bu olaylarla ilgili şahsiyetler hakkında yapılacak araştırmalar bahsi

geçen kaynaklar ışığında yapılacağı için kesin sonuçlara varmanın zor olduğu ve bu konularda çok dikkatli olunması gerektiği ortadadır. Ayrıca bu dönemlerdeki toplum yapısı da dikkate alınmalıdır. Her ne kadar Moğol baskısı sonucunda batıya kayan nüfus içinde parça unsurların bulunabileceği kabul edilse de bunların büyük oranda aşiretler halinde hareket ettikleri bilinmektedir.

Germiyan beyliği arazisine yerleşen Karaca Ahmed ve cemaatinin, Anadolu ve Balkanlarda cemaat ve yerleşim birimi adı, zaviye ve türbe olmak üzere izler bıraktığı anlaşılmaktadır. Karaca Ahmed'in bu kadar geniş bir sahada varlık göstermesi, onun tıpkı Hacı Bektaş-ı Veli, Dede balı, Hacım Sultan ve benzerleri gibi tek başına hareket eden bir derviş olmadığı, ismini verdiği cemaati ile birlikte Moğol baskısı sonucu Anadolu'ya geldiği yolundaki düşüncayı doğrular nitelikte görülmektedir.

Araştırma konumuz olan Karaca Ahmed'le ilgili bilinen ilk kaydın 1457 tarihli Kafirviran karyesindeki Karaca Ahmed Çiftliği olması, Karaca Ahmed ya da cemaatinin bu tarihten önce bölgeye geldiğini gösterebilir. Nitekim 1455 tarihli bir belgede Karahisar-ı Sahib-Sincanlı'da Karaca Ahmed karyesinin kayıtlı bulunması bunun işareti olarak değerlendirilebilir.

1530 ve 1572 tarihlerinde geçen Karaca Ahmed Nesli Zaviyesi, araştırma konumuz olan Karaca Ahmed karyesinin ilk nüvesini oluşturmaktadır. Büyük bir ihtimalle Karaca Ahmed'in evladı tarafından kurulan bu zaviye, zamanla yanında kurulduğu Ordu karyesinin yeni adı haline gelmiştir. Karaca Ahmed ile aynı sahada adları geçen Hacım Sultan ve Dede balı'nın da sonraki tarihlerde Bektaşî geleneğine dahil edilmeleri, bu üç ismin ya da mensubu bulundukları cemaatlerin Germiyan Beyliği'ni kuran Hârizmli unsurlar arasında bulunmaları ihtimalini akla getirmektedir.

Bektaşî geleneğine Rûm'un gözcüsü yani gözetleyicisi, gözlemleyicisi unvanıyla giren Karaca Ahmed'in Anadolu'da yaşanan geleneksel halk İslamı yaşayışında önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynaklar

- 438 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri I, T.C Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 1993.
- ACAR, Türkan, "(Uşak) Karaca Ahmet Sultan Türbesi'ndeki Tavus Kuşu Motifi ve Türbede Gerçekleştirilen Halk İnanışları" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi*, S.99, Ankara 2021.
- ALKAN, Mustafa, "Uşak Para Vakıfları (1890-1923)", *Belleten*, 70/58, (Ağustos 2006).
- AŞIKPAŞAZADE, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, Çev. Kemal Yavuz-M.A. Yekta Saraç, Koç Kitaplığı, İstanbul 2003.
- BARKAN, Ömer Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu olarak Vakıflar ve Temlikler I İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler" *Vakıflar Dergisi*, S.2, 1942, 279-386.
- BAYRAKAL, Sedat, *Uşak'ta Osmanlı Mezar Taşları*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 2016.
- BELDİCEANU-STEİNHERR, Irène, "Les Bektaşî a la lumiere des recensements ottomans (XV-XVI. Siecles)", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 81, 1991, 21-79.
- BIYIK, Ömer, *Fatih Mehmed Devri Anadolu Vilâyeti Müselleme ve Piyâde Defterleri*, Ege Üniversitesi Yay., İzmir 2016.
- BOA, HAT.1617/17.
- BOA, KK.d., 2963.
- BOA, MAD.d., 4.

- BOA, MAD.d.,2498.
- BOA, ML.d., 1786.
- BOA, ML.VRD.TMT.d, 2074.
- BOA, MŞH.ŞCS.d. 8851.
- BOA, NFS.d., 1584.
- BOA, NFS.d., 1611.
- BOA. TTd. 45.
- BOA. TTd. 48.
- BOA. TTd. 49.
- BOA, TT.d., 103.
- BOA, TT.d., 242.
- BOA, TT.d., 589.
- DEVELİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2023.
- Enisi, Hüseyin, *Miratü'l Vefa Li Vucuh Es-Safa*,(Yazma Eser, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi) No. 2605/1
- Ebu'l Hayr-ı Rûmi Saltıknâme (Saltık Gazi Destanı)*, Haz. Necati Demir- M. Dursun Demir, Uluslararası Kalkınma ve İş birliği Derneği Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.
- Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, *Kitabü't-Tarih-i Kühü'l-Ahbâr*, Haz: A. Uğur-M. Çuhadar Gül-İ.H. Çuhadar, C.I, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997.
- GÖNENÇ, Cevriye Sezen, *İstanbul Karaca Ahmet Sultan Dergâhı*, Karacaahmet Sultan Kültür Derneği Yay., İstanbul 2016.
- GÜLERER, Salih, *Hacı Sultan Menâkıbnâmesi Üzerine Bir İnceleme*, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Denizli, Haziran 2012.
- HALAÇOĞLU, Yusuf, *Anadolu'da Aşiretler, Cemaatler, Oymaklar (1453-1650)*, C.I, Türk Tarih Kurumu Yay. Ankara 2009.
- HASLUCK, F.W, *Bektaşilik Tetkikleri*, Çev. Ragıp Hulusi, Meb Yay., Ankara 2000.
- HASLUCK, F.W, *Christianity and Islam Under The Sultans*, I, London: Oxford University Press, 1929.
- Hoca Sadeddin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Cilt 5, İstanbul 1979.
- Karaca Ahmet Sultan Menâkıbnâmesi*, Haz. H. Dursun Gümüşoğlu, Post Yayınevi, İstanbul 2021.
- KARPAT, Kemal H., *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, Çev.Bahar Tırnakçı, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- KÖK, Hafize, *Osmanlı Döneminde Eşme Kazasının Sosyo-Ekonomik Durumu*, Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uşak 2019.
- KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Alfa Yayınları, İstanbul 2023.
- KÖSE, Ali, “İhtida”, *DİA*, C.21, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2000.
- Köylerimiz*, İstanbul Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi, İstanbul 1933.
- MADEN, Fahri, “Horasan Ereni Karaca Ahmed Sultan ve Yenişehir'deki Türbesi”, *Sarı Saltuk'tan Osmanlı'ya Dervişlerle Yazılan Tarih*, ed. Ayşegül Kılıç, Trakya Üniversitesi Sarı Saltuk Gazi Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayın No: 2, Edirne 2023.
- MADEN, Fahri, “Üsküdar Karaca Ahmet Sultan Külliyesi”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, S.14, 2017, 167-216.
- Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî (Vilâyet-Nâme)*, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Yay. İstanbul 2016.

- OCAK, Ahmet Yaşar, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Orta Çağ Anadolu'su'nda İki Büyük Yerleşimci/Kolonizatör Derviş Dede Garkın ve Emîrci Sultan Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.
- Oruç Beğ Tarihi(Osmanlı Tarihi 1288-1502), Haz. Necdet Öztürk, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul 2007.
- ÖNTUĞ, Mustafa Murat, Uşak'ta Hacim Sultan Zâviyesi ve Vakfiyesi, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.1, 1998, 107-122.
- ÖZCAN, Hüseyin-GÖNENÇ, C.Sezen, “Yazılı ve Sözlü Ortamlardaki Karaca Ahmet Sultan Menkabelerinin Karşılaştırılması” *Turkish Studies*, 10/4, 2015, 717-746.
- ÖZDEĞER, Mehtap, *15-16. Yüzyıl Arşiv Kaynaklarına Göre Uşak Kazasının Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 2001.
- SAKİN, Orhan, *16.yy. Osmanlı Arşiv Kayıtlarına Göre Anadolu'da Türkmenler ve Yörükler (Boylar, Kabileler, Cemaatler)*, Ekim Yayınevi, İstanbul 2010.
- Salnâme-i Vilayet-i Aydın*, Hicri: 1297, 1298, 1312, 1313, 1314, 1315, 1316.
- SAVAŞ, Saim, “Dedebalıların İzinde II: Dedebalı Zaviyesi ve Harmancık Kazası Dedebalı Karyesi” *Vakıflar Dergisi* 80. Yıl Özel Sayısı, Ankara 2019, 211-243.
- SAVAŞ, Saim, “Dedebalıların İzinde III: Balkanlarda Dedebalı Cemaati ve Tırnova Kazası Dedebalı Karyesi”, *Anadolu ve Balkan Araştırmaları Dergisi*, 4/8, 2021, 173-295.
- SAVAŞ, Saim, “Dedebalı Cemaati ve Uşak Kazası Dedebalı Köyü”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.32 Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S.32, Denizli 2018, 243-262.
- Seyyid Hüseyin, *Mir'âtü'l-vefâ* (Yazma Eser, İstanbul: Vehbi Koç Vakfı Sadberk Hanım Müzesi, Hüseyin Kocabaş Kitaplığı) No.169.
- ŞAHİN, Haşim, “Karaca Ahmed Üzerine Yapılan Çalışmalara Dair Bir Literatür Değerlendirmesi” *VIII. Uluslararası Üsküdar Sempozyumu Bildirileri*, C.3, İstanbul 21-23 Kasım 2014, 61-77.
- ŞAHİN, Haşim, “Karaca Ahmed”, *DİA*, C.24, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2001, 374-375.
- ŞENTÜRK, Oğuz, “1678 Tarihli Avârız Defterine ve 1834-35/1840-41 Tarihli Nüfus Defterlerine Göre İnay Kazâsının Nüfus Yapısı” *Turkish Studies*, 14/4, 2019, 1001-1028.
- T.C Dahiliye Vekâleti Son Teşkilat-ı Mülkiyede Köylerimizin Adları*, İstanbul 1928.
- T.C İçişleri Başkanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü Köylerimiz 1 Mart 1968 Gününe Kadar*, Ankara 1968.
- TANERİ, Aydın, “Celâleddin Hârimşah”, *DİA*, C.7, 248-250.
- TAŞ, Kenan Ziya, “Karaca Ahmed'in Ahfadına Dair Yeni Belge ve Bilgiler”, VII. *Uluslararası Osmanlı İstanbul'u Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 3-5 Mayıs 2019, 437-451.
- TAŞĞIN, Ahmet, *Dediği Sultan ve Menakıbı Konya ve Çevresinde Ahmet Yesevi Halifelerinin İzleri*, Çizgi Kitabevi, Konya 2013.
- TOSUN, Necdet, “Karaca Ahmed Hakkında Meçhul Kalmış Bilgiler”, *V. Uluslararası Üsküdar Sempozyumu 1-5 Kasım 2007*, Cilt: II, 323-328.
- TTD. EV. 560.
- TURGUT, Vedat, “Ahu ve Derviş: XII. Yüzyıl Tasavvuf Dünyası Üzerine Bazı Yeni Bulgular”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S.96, 2020a, 11-32.
- TURGUT, Vedat, “ Batı Anadolu Beyliklerinin Menşei Meselesi”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD)*, 2/3, 2016, 55-89.
- TURGUT, Vedat, “Germiyanogulları'nın Menşei, Vakıfları ve Batı Anadolu'nun Türkleşmesi

Meselesi Üzerine”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 3/5, 2017, 1-98.

TURGUT, Vedat, “Renklerin Efendileri: XIII. Yüzyıl Anadolu’sunun Tasavvuf Dünyasına Prosopografik Bir Yaklaşım”, *Osmanlı Araştırmaları*, 57/57, 2021, 35-80.

TURĞUT, Vedat, “Cemâlüddin Musa Sâvî/Zilî ve Şeyh Osman-ı Velî ile Ahfadına Dair Vakfiyeler ve Düşündürdükleri (Vahdet-i Tarikat)” *VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 5/2, 2020b, 1029-1073.

ULUÇAY, M.Çağatay, *Saruhanogulları ve Eserlerine Dair Vesikalar*, Manisa Halkevi Yayınları, Manisa 1940.

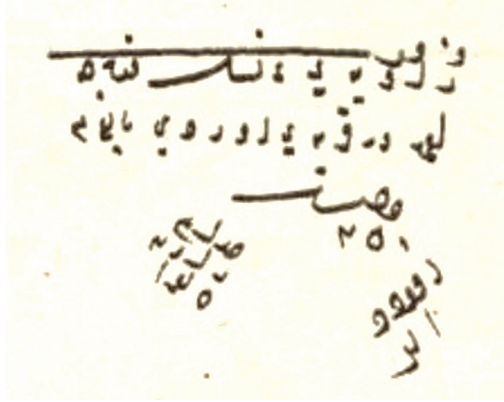
VGMA, Defter nr: 210, 604.

VGMA, Hurufat Defterleri, Nr: 532, 534, 1055, 1062, 1065, 1066, 1070, 1072, 1133, 1134.

Yeniden Bir Vilâyet ve Dört Kaza Kurulması Hakkında Kanun (YBVVDKHK), (Kanun No.6129), *Resmî Gazete* 8458 (15 Temmuz 1953). Erişim 18 Ağustos 2024 <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/8458.pdf>

Ekler/Appendices

Ek 1: 438 Numaralı Muhasebe Defterine Göre 1530 Tarihinde Karaca Ahmed Vakfı



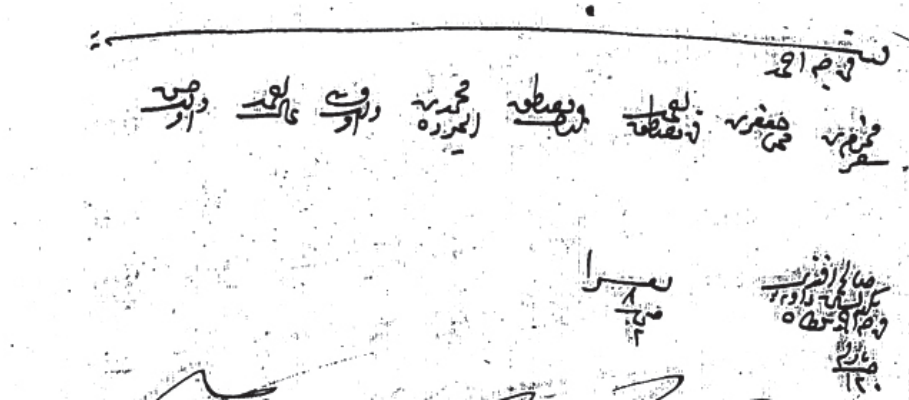
Vakf-ı Zaviye-i Nesl-i Karaca Ahmed der karye-i Ordı tab'i m (Kula)

Hasıl:251

Evladı: 1 Nefer

Huddâm-ı Zaviye: 5 neferân

Ek 2: 1675-1676 Tarihli Kütahya Mufasssal Avarız Defteri-Karaca Ahmed Karyesi

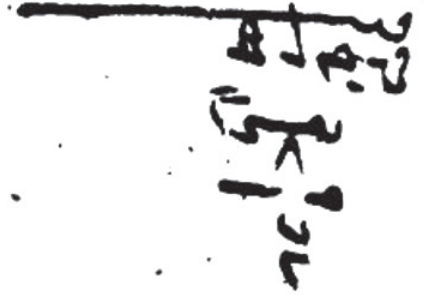


Karye-i Karaca Ahmed

Muharrem bin Sefer, Cafer bin Memi, Ahmed (bin) Kara Mustafa, Mustafa (bin) Mahmud, Mehmed bin Eymirze/İmirze, Veli veled-i o, Ahmed (bin) Ali, Hasan veled-i o, Salih Efendi Tekyenişin-i Zaviye-i Karaca Ahmed Sultan ... 120

Neferân: 8, Hane:2

Ek 3: 1675-1676 Tarihli Kütahya İcmal Avarız Defteri- Karaca Ahmed Karyesi

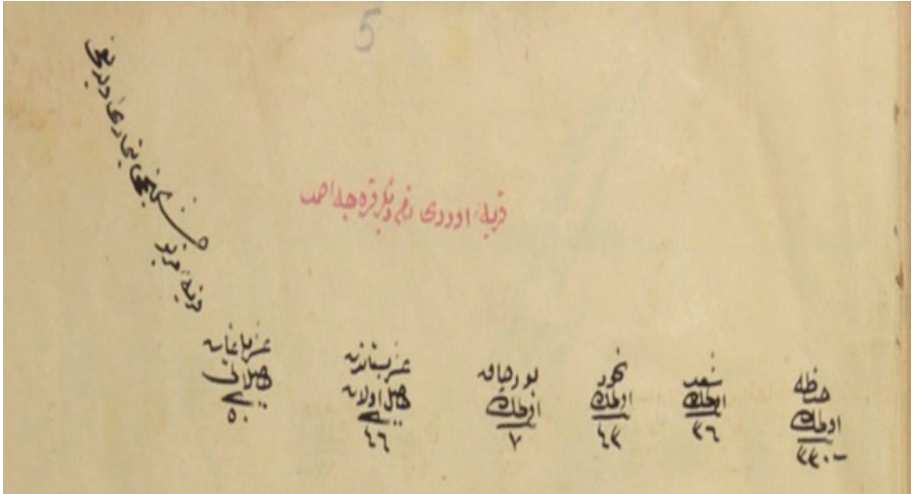


Karye-i Karaca Ahmed

Neferân: 8

Hane: 2

Ek 4: Karaca Ahmed Karyesinde Yetişen Hububatları Gösteren Belge Kaydı



Karye-i Ordu nam-ı diğer Karaca Ahmed

Karye-i mezbur Eşkinici tımarı olduğu

Hınta: 330,5 ölçek

Şa'ir: 36 ölçek

Nohud: 43 ölçek

Burçak: 7 ölçek

Öşr-i bostandan hâsıl olan: 46 kuruş

Öşr-i bâğât hasılâtı: 50 kuruş

Ek 5: 1783 Tarihli Hurufat Kaydı

[illegible]

Eşme maa İnay kazasında Ordu karyesinde Karaca Ahmed Sultan zaviyesinin evladiyet ve meşrutiyet üzere hissedarı olan Ramazan ve Osman fevt mahlullerinden oğulları Veli bin Osman ve Halil bin Ramazan babaları atik beratları mucebince tevcih buyruldu. Zilhicce sene 1197(Ekim-Kasım 1783)

Ek 6: Karaca Ahmed Camii Vakfiye Kaydı

[illegible]

Hülâsâ-i Mahsûsa: 966 Hülâsâ-i vakfiyye: 2616

İşbu vakfiyye Şûrâ-yı Evkâf'ın 7 Eylül sene (1)329 târihli kararına müstenîden 24 Muharrem sene (1)332 târihinde sūdûr iden irâde-i aliyye mücebine kayd olınmışdır

Nâib-i Kazâ-i Eşme (es-Seyyid Ali Rıza)

Aydın Vilâyeti dâhilinde kâin Saruhân Sancağ'ı'na muzaf Eşme Kazâsı'na tâbî` Karaca Ahmed Sultân karyesi ahâlisinden sâhibî'l-hayrât ve'l-hasenât Sarioğlu Mustafa bin Hasan ibn-i İsmail meclis-i şer'î şerif-i enverde vakf-ı âtî'l-beyâna li-eclî't-tescîl mütevellî nâsb ve

ta'yîn eylediği karye-i merkûmeden Dedeoğlu Bekir Çavuş bin Osman ibn Bekir mahzarında ikrâr-ı tâmm ve takrîr-i kelâm idüp karye-i merkûmede vâkî' el-yevm ma'mûr bulunan câmi'-i şerîfin imâmet ve hitâbet cihetine bu kerre atyeb-i malımdan ifrâz eylediğim iki bin guruş hasbeten li'llâhî's-samed vakf-ı sahîh-i müebbed ve habs-i sarîh-i muhalled ile vakf ve habs idüp şöyle şart eyledim ki Meblağ-ı mezbûr iki bin guruş alâ-vechî'l-helâl bâ-yed-i mütevellî rehn-i kavî ve bâ-kefil-i melî ile senevî ziyâde ve noksan olmayup ve kalemiyye nâmiyla bir nesne dahi alınmayup onu on bir buçuk hesâbı üzere istirbâh olunup hâsıl olan ribhi hitâbet iden zâta virüle ve vakf-ı mezkûrın tevliyyeti hayâtda oldıkca kendim ba'de vefâtihî batnen ba'de batnin evlâd-ı evlâd-ı evlâdımın aslah ve erşedi mütevellî ola ve ba'de'l-inkirâz karye-i mezkûre ahâlisinden müstakîm bir kimesne re'y-i hâkimle mütevellî nâsb ve ta'yîn idile ve mürûr-ı zaman ile vakf-ı mezkûr harab olup tevliyyet müte'assir olursa vakf-ı mezbûr mutlaka fukarâ-yı müsîlimîne virüle deyü şart ve ta'yîn birle hatm-i kelâm idüp fâriğân anî's-şevâğil meblağ-ı mezbûr iki bin guruş mütevellî-i mezbûr yedine teslim ol dahî ahz ve kabz ve tesellüm idüp sâir mütevellîlerin evkâfda tasarrufları gibi tasarruf eyledi didikde gıbbe't-tasdîkî's-şer'î vâkıf-ı mezbûr butlân-ı vakf-ı mezbûre zımnında olan kuyûda ve ba'dehu kavlin âdem-i lüzûmına teşebbüs idüp vakf-ı mezkûrdan rücû' birle mütevellî-i mezbûrdan istirdâd iderim didikde mütevellî-i mezbûr dahi tasaddî-i cevâb idüp hâl ber-minvâl lâkin fâzıl-ı samedânî Ebu Yusuf İmâmü's-Sâni Hazretleri'nin rey'i münirlerinde vâkıfın vakaftı kavliyle sahîh ve lâzım ve sıhhat ve lüzûmına müstelzim olmağla red ve teslimden imtinâ' iderim deyü vakf-ı mezkûrın sıhhatine hükm taleb idicek huzûr-ı şer' de mürâfa'an her biri fasl ve hasma tâliban olduklarında hâkim-i mevkî' efendi dâileri dahi tarafeynin edillesine nazaran ve muhtıl-ı hayr olmakdan hazer idüp âlimen bi'l-hilâfî'l-cârî beyne'l-eimmeti'l-eşrâf vakf-ı mezbûrın evvelen sıhhatine ve sâniyen lüzûmına kazâ-i mer'î itmeğin fi-mâ ba'd vakf-ı mezbûrın nakz ve ibtâlî muhal ve tebdîl ve tagyîri mümteni'ü'l-ihimâl oldu tahrîren fi'l-yevmi'r-rabî' ve'l-işrîn min-şehr-i Cemâziye'l-âhir li-sene selasün ve selase miete ve elf. 24 Cemâziye'l-âhir 1330 (10 Haziran 1912)

Ek 7: Mezar Kitabesi-1



H.1282

Hayyu'l-Baki

Müyesser oldu bana şehadet

İlahi senden istedi Saadet

Kalmadı bir bülbüle bakî bu bağ-ı bî vefa

Akıbet ruz-ı felek eyler mikatından huda

Bulam ta ki resulümden şefaât

Merhum mağfurun leh Kabadayızade Ali
Efendi

Karaca Ahmed Sultanı Ruhuna Fatiha

Ek 8: Mezar Kitabesi-2

H.1336

Bağ-ı gülşende bir gonca iken

Bâd-ı ecel beni eyledi hazân

Bu gül-i zîbâda nâzenin iken

Hak beni eyledi hakla yeksan

Ali Efendi oğlu Kara? Çavuş

Mahdumu Mustafa ruhuna Fatiha

Ek 9: Karaca Ahmed Türbesi

Ek 10: Karaca Ahmed Türbesi Yandan Görünüş



Ek 11: Avarız, Nüfus ve Temettuat Defterlerine Göre Karaca Ahmed Karyesi Kişi İsimleri

1675-1676 (Avarız Defteri)	1832 (Nüfus Defteri)	1834 (Nüfus Defteri)	1841 (Nüfus Defteri)	1844-1845 (Temettuat Defteri)
Muharrem bin Sefer	Kabadayıoğlu Ali bin Mustafa	Bektaşoğlu Seyyid Abdullah bin Ahmed bin Mehmed Ali	Ali Efendi veled-i Mustafa	Kabadayıoğlu Ali Efendi bin Mustafa
Cafer bin Memi	Oğlu Seyyid Ahmed bin Ali	Karındaşı Seyyid Hüseyin bin Ahmed bin Mahmud	Oğlu Mustafa	Bektaşoğlu Ali bin İbrahim
Ahmed (bin) Kara Mustafa	Diğer oğlu Seyyid Mustafa bin Ali	Diğer oğlu Seyyid Hasan bin Ahmed bin Mahmud	Diğer oğlu Osman	Küçükali-oğlu Musa bin Ali
Mustafa (bin) Mahmud	Diğer oğlu Seyyid Osman bin Ali	Bektaşoğlu Seyyid Mustafa bin Mehmed Ali	Diğer oğlu Abdullah	Balabanoğlu Halil bin Ömer
Mehmed bin Eymirze/İmirze	Hatiboğlu Seyyid Abdullah bin Mahmud	Karındaşı Seyyid Ömer bin Mehmed Ali	Oğulluğu Ali veled-i Mehmet Ali	Dedeoğlu Ebubekir bin Osman
Veli veled-i o	Karındaşı Seyyid Mehmed Ali bin Mahmud	Diğer karındaşı Seyyid Mehmed Ali bin Mehmed Ali	Ali veled-i İbrahim	Dedeoğlu Hüseyin bin Veli
Ahmed (bin) Ali	Diğer karındaşı Seyyid İsmail bin Mahmud	Bektaşoğlu Seyyid Mahmud bin Mehmed	Oğlu Mehmed bin Ali	Dedeoğlu Hasan bin Ali
Hasan veled-i o	Dervişoğlu Seyyid Mustafa bin Süleyman	Oğlu Seyyid Hüseyin bin Mahmud ²⁶	Bektaşoğlu Osman bin İsmail	Karamahmudoğlu Ümrân bin Mahmud

Salih Efendi	Karındaşı Seyyid Abdülkadir bin Süleyman	Diğer oğlu Seyyid Ümran bin Mahmud	Oğulluğu Halil bin Ömer	Oğlu İsmail bin Osman	Oğlu Ahmed	Hacı Mustafa bin Mehmed Ali
	Güccükoğlu Seyyid Musa bin Ali	Seydioğlu Deli Osman bin Deli Mustafa ²⁷	Karahüseyin-oğlu Seyyid Hüseyin bin Ali	Diğer oğlu Seyyid Mehmed bin Osman	Diğer oğlu Ali	Osman Kethüda bin İsmail
	Karındaşı Seyyid Mehmed bin Ali	Oğlu Mustafa bin Osman	Oğlu Mehmed bin Hüseyin	Diğer oğlu Seyyid Ahmed bin Osman	Ömeroğlu Halil veled-i Ömer	Kocaahmedoğlu İbrahim
	Balabanoğlu Seyyid Ömer bin Hüseyin	Dedeoğlu Seyyid Ebubekir bin Osman	Karahüseyin-oğlu Seyyid İsmail bin Mehmed	Hacı Mustafa-oğlu Mustafa bin Mustafa	Oğlu Mehmed	Bakdaşoğlu Mustafa bin Süleyman
	Oğlu Seyyid Halil bin Ömer	Dedeoğlu Seyyid Ömer bin Mehmed	Karındaşı Ahmed bin Mehmed	Oğlu Veli bin Mustafa	Diğer oğlu İsa	Hacıahmedoğlu Bekir Efendi
	Karaoğlu Seyyid Hüseyin bin Ali	Dedeoğlu Seyyid Hasan bin Mustafa	Karahüseyin-oğlu Seyyid Ebubekir bin Ali	Bekdaşoğlu Mahmud bin Ahmed	Karahüseyin-oğlu Hüseyin veled-i Ali	Osmanoğlu İbrahim bin İbrahim
	Oğlu Seyyid Ali bin Hüseyin	Diğer karındaşı Seyyid Hüseyin bin Mustafa	Oğlu Mehmed Bin Ebubekir	Oğlu Ömer bin Mahmud	Oğlu Ali	Solakoğlu İbrahim bin İbrahim
	Karaoğlu Seyyid Ebubekir bin Ali	Dedeoğlu Seyyid Hüseyin bin Veli ²⁸	İsaımamoğlu Ömer bin İsa	Bekdaşoğlu Ahmed bin Mehmed Ali	Karındaşı Ebubekir veled-i Ali	Ayn-ı vahid Mehmed Ağa bin Abdullah
	Oğlu Mehmed ²⁹	Oğlu Seyyid Ali bin Hüseyin		Oğlu Hüseyin bin Ahmed		
	Karaoğlu Seyyid İsmail bin Mehmed	Diğer oğlu Seyyid Cafer bin Hüseyin	Oğlu Süleyman bin Ömer	Diğer oğlu Seyyid Hasan bin Ahmed	Kara Hüseyinoğlu İsmail veled-i Mehmed	Hasan bin Ahmed
	Karındaşı Seyyid Ahmed bin Mehmed	Hacımedioğlu Seyyid Halil bin Hasan	Diğer oğlu Ahmed bin Ömer	Bekdaşoğlu Seyyid Mustafa bin Mehmed Ali	İsaımamoğlu Molla Ömer	Kocaayanoğlu Hüseyin bin Mehmed
	Köseoğlu Seyyid Ömer bin Eşe	Semercioğlu Seyyid Veli bin Mehmed ³⁰	İsa oğlu Osman bin İsa	Karındaşı Ömer bin Mehmed Ali	Oğlu Ahmed	Köleoğlu Mustafa bin Ahmed
	Oğlu Seyyid Süleyman bin Ömer	Hacımedioğlu Hüseyin bin Ali	Karaoğlanoğlu Seyyid Halil bin Ali	Diğer Karındaşı Mehmed Ali bin Mehmed	İsa oğlu Ebubekir	Hacımustafaoğlu Veli bin Mustafa
	Diğer oğlu Seyyid Ahmed bin Ömer	Mahmudoğlu ³¹ Seyyid İbrahim bin Osman	GüccükAhmedoğlu Ahmed bin Veli	Seydioğlu Mustafa bin Osman	Oğlu Mustafa	Karahüseyinoğlu Hacı Hüseyin bin Ali
	Köseoğlu Seyyid Osman bin Eşe	Tekelioğlu Mehmed bin Ali	Gedikoğlu Seyyid Ömer bin Ahmed	Dedeoğlu Seyyid Ebubekir bin Osman	Diğer oğlu İsa	Ayanoğlu Ömer bin Hüseyin

27 Fevt: fi 5 B(Receb) sene 247.

28 Tevellüd: fi 1 N(Ramazan) sene 248.

29 Tevellüd: fi 1 B(Receb) sene 48.

30 Tevellüd: fi 5 Z(Zilhicce) sene 47.

31 Buradan itibaren olan 3 kişi Misafirdir.

	Karaoğlu Seyyid Halil bin Ali	Rumilili Mühtedi Mehmed bin Abdullah	Oğlu İsmail bin Ömer	Dedeoğlu Seyyid Hasan bin Mustafa	Diğer oğlu Ali	Hacımustafaoğlu Deli Hüseyin bin Ali
	Güccükoğlu Seyyid Ahmed bin Veli	Bektaşoğlu Seyyid Ahmed bin İbrahim ³²	Köleoğlu Mustafa bin Ahmed	Karındaşı Musa bin Mustafa	Kocaalioğlu Halil veled-i Ali	Gedikoğlu Ahmed bin İbrahim
	Oğlu Seyyid Veli bin Ahmed	Oğlu Seyyid Hasan bin Ahmed	Solakoğlu İbrahim bin İsmail	Diğer karındaşı Hasan bin Mustafa	Oğlu Ali	Gedikoğlu İsmail bin İsmail
	Gedikoğlu Seyyid Ömer bin Ahmed	Diğer oğlu Seyyid İbrahim bin Ahmed	Karındaşı Hasan bin Hüseyin	Dedeoğlu Seyyid Hüseyin bin Veli	Diğer oğlu Veli	Gedikoğlu Mehmed bin Ali
	Oğlu Seyyid İsmail bin Ömer	Hacimedioğlu Ali bin Ali	Paşaoğlu Hüseyin bin Mehmed Ali	Oğlu Seyyid Ali bin Hüseyin	HacıMustafa oğlu Halil	Küçük Ahmed bin Veli
	Balioğlu Seyyid Hüseyin bin İsmail	Köseoğlu Seyyid Ebubekir bin Bektaş	Karındaşı Hasan bin Mehmed	Diğer oğlu Seyyid Cafer bin Hüseyin	İsmailoğlu İsmail	Hacımahmudoğlu Halil bin Mehmed
	Oğlu Seyyid İsmail bin Hüseyin	Oğlu Seyyid Mustafa bin Ebubekir	Paşaoğlu Ömer bin Hüseyin	Diğer Oğlu Seyyid Veli bin Hüseyin	HacıMustafa-oğlu Hüseyin veled-i Ali	Kocaalioğlu Halil bin Ali
	Köleoğlu Seyyid Mustafa bin Ahmed	Diğer oğlu Seyyid Ali bin Ebubekir	Oğlu Süleyman bin Ömer	Hacı Medeoğlu Seyyid Halil bin Hüseyin	Oğlu Mehmed Ali	Hacıisaoğlu Kara Bekir bin İsa
	Beşeoğlu Seyyid Mehmed Ali bin Hüseyin ³³	Diğer oğlu İsa bin Ebubekir	Bekdaşoğlu Ahmed bin Süleyman	Hacı Medeoğlu Hüseyin bin Ali	HacıMustafa-oğlu Veli	Hacıisaoğlu Molla Ömer bin İsa
	Oğlu Seyyid Hüseyin bin Mehmed Ali	Hacimedioğlu Seyyid Mustafa bin Mustafa	Oğlu Seyyid Veli bin Ahmed	Kabadaioğlu Ali bin Mustafa	Oğlu Mehmed	Deliosmanoğlu Mustafa bin Osman
	Diğer oğlu Seyyid Hasan bin Mehmed	Oğlu Seyyid Veli bin Mustafa	Karındaşı Mustafa bin Süleyman	Oğlu Seyyid Ahmed bin Ali	Köleoğlu Mustafa veled-i Ahmed	Dedeoğlu Ömer bin Mehmed
	Beşeoğlu Seyyid Ömer bin Hüseyin	Dirikoğlu Seyyid İbrahim bin Ahmed	Oğlu Seyyid Ali bin Mustafa	Diğer oğlu Mustafa bin Ali	Oğlu Ahmed	Karahüseyinoğlu İsmail bin Mehmed
	Solakoğlu Seyyid İbrahim bin İsmail	Oğlu Seyyid Ahmed bin İbrahim	Bekdaşoğlu Ebubekir bin Ahmed	Diğer oğlu Seyyid Osman bin Ali	Solakoğlu Hasan veled-i Hüseyin	İsmailoğlu İsmail bin Hüseyin
	Solakoğlu Seyyid Hasan bin Hüseyin	Karamusluoğlu Muslu bin İsa	Oğlu Yusuf bin Bekir	Kışlalı ... İbrahim bin Mustafa	Oğlu Hüseyin	Bekdeşoğlu Şerif'in avreti Ayşe Hatun
	Bektaşoğlu Ebubekir bin Ahmed	Dirikoğlu Seyyid Osman bin Bayram Ali	Diğer oğlu Ahmed bin Ebubekir	Oğlu Mahmud	Dervişoğlu Ahmed veled-i Süleyman	
	Oğlu Yusuf bin Ebubekir ³⁴	Karındaşı Seyyid Mehmed bin Bayram Ali	Torunu Mehmed bin Yusuf	Oğlu Süleyman	Oğlu Ali	

32 Buradan itibaren olan 28 kişi Muhacirdir.

33 Fevt: fi 15 N(Ramazan) sene 247.

34 Tevellüd: fi 5 R(Rebiülahir) sene 247.

	Diğer oğlu Ahmed bin Ebubekir	Diğer karın- daşı Seyyid Ahmed bin Bayram Ali			Diğer oğlu İb- rahim	
	Bektaşoğ- lu Seyyid Ahmed bin Süleyman	Köseoğlu Seyyid Ali bin Ahmed			Bekirhocaoğlu Yusuf	
	Oğlu Seyyid Veli bin Ahmed ³⁵	Kabaşoğlu Ahmed bin Süleyman			Oğlu Mehmed	
	Bektaşoğ- lu Seyyid Mustafa bin Süleyman ³⁶	Karındaşı Seyyid Hü- seyin bin Süleyman			Merkumun karın- daşı EbuBekiroğ- lu Ahmed	
	Bektaşoğlu Seyyid Halil bin Ahmed	Oğlu Sü- leyman bin Ahmed			Oğlu Ebubekir	
	Oğlu Seyyid Ahmed bin Halil	Hacıhasanoğ- lu İsmail bin İbrahim			Kara Mustafa veled-i Mehmed Ali	
	Diğer oğlu Seyyid Musa bin Halil	Köseoğlu Seyyid Hüse- yin bin İsa			Oğlu Süleyman	
	Torunu Sey- yid Eyüb bin Şerif	Oğlu Seyyid İsmail bin Hüseyin			Ahmedkethü- daoğlu Hüseyin veledi Ahmed	
	Karındaşı Seyyid İsmail bin Şerif	Diğer oğlu Seyyid Ahmed bin Hüseyin			Karındaşı Hasan	
	Bektaşoğlu Seyyid Kara Halil bin İbrahim	Hacimedi- oğlu Seyyid Mehmed bin Mustafa			Diğer karındaşı Abdulkadir	
	Oğlu Seyyid Mehmed bin Halil	Oğlu Seyyid İbrahim bin Mehmed			Karamahmud-oğ- lu Ümran	
	Bektaşoğ- lu Seyyid Osman bin İsmail ³⁷	Diğer oğlu Seyyid Cafer bin Mehmed			Oğlu Hüseyin	
	Oğlu Seyyid İsmail bin Osman	Diğer oğlu Seyyid Ahmed bin Mehmed			Hoca Ahmed oğlu İbrahim	
	Diğer oğlu Seyyid Mehmed bin Osman				Oğlu Ahmed	
					Hoca Ahmed oğlu Hasan	
					Delioşmanoğlu İbrahim veled-i Osman	
					Oğlu Ahmed	
					Diğer oğlu Mus- tafa	
					Koca Osman	
					Oğlu Mehmed	

35 Fevt: fi Gurre-i L(Şevval) sene 248.

36 Tevellüd: fi Gurre-i Z(Zilhicce) sene 248.

37 Tevellüd: fi 5 R(Rebiülahir) sene 47.

					Diğer oğlu Mustafa	
					Dede oğlu Ali veled-i Hasan	
					Dedeoğlu Ebubekir veled-i Osman	
					Oğlu Halil	
					Diğer (oğlu) Osman	
					Rumilli Kör Mehmed Ağa	
					Oğlu Abdi	
					Çulhaoğlu Mehmed veled-i Abdullah	
					Ayanoğlu Mehmed	
					Ayanoğlu Hüseyin veled-i Mehmed	
					Oğlu Mehmed Ali	

Ek 12: Karaca Ahmed Karyesi Nüfusunun Yaş Dağılımı

Yaş Aralığı	1832	1834	1841
0-10	23	54	31
11-20	19	12	8
21-30	9	11	7
31-40	17	19	18
41-50	3	8	3
51-60	6	2	2
61-70	2	2	0
71-80	1	2	1
81-90	0	1	0
91-100	0	1	0

Ek 13: Karaca Ahmed Karyesi Arazi Varlığı- Yetiştirilen Ürünler-Ödenen Vergiler-I³⁸

Hane	Mezru Tarla		Gayri Mezru Tarla	Bağ		Palamut		Afyon		Hinta		Şaır		Burçak		Nohud	
	Dönüm	Haslat (Kuruş)		Dönüm	Haslat (Kuruş)	Adet	Haslat (Kuruş)	Dönüm	Haslat (Kuruş)	Kile	Kuruş	Kile	Kuruş	Kile	Kuruş	Kile	Kuruş
1	136	3510	0	3	50	5	80	0	0	28	280	5	25	1,5	15	2	12
2	34	1230	20	1	10	0	0	0	0	9	90	1	5	1	10	0,5	6
3	85	2445	50	2	60	3	80	0	0	18	180	2,5	12,5	0	0	2	10
4	45	1000	36	0	0	0	0	0	0	7	70	0	0	1	6	0	0
5	65	2545	41	0	0	4	80	0	0	21	210	1,5	7,5	0	0	1	10
6	45	970	0	1	30	3	40	0	0	7	70	0	0	1	6	0	0
7	55	1390	10	1	20	2	20	0	0	10	100	1	5	1	6	1	10
8	56	1850	10	2	50	1	20	0	0	14	140	1,5	7,5	1,5	9	1	10
9	151	3780	100	1	50	2	30	0	0	28	280	3	15	2,5	25	0,5	3
10	86	1370	20	4	30	10	160	0	0	10	100	1	5	0	0	1	10
11	58	1970	0	0,5	15	2	20	0	0	15	150	1,5	7,5	1	6	1	10
12	67	2070	10	2	30	2	15	0	0	16	160	0	0	0	0	1	10
13	138	3470	50	2	50	4	80	0	0	30	300	1,5	7,5	0	0	1	10
14	47	1210	10	0	0	12	60	0	0	8	80	1	5	0	0	0,5	5
15	75	1210	10	0	0	7	140	0	0	8	80	2	10	0	0	1	10
16	113	1785	50	0	0	0	0	0	0	15	150	1,5	7,5	0,5	3	1	10
17	45	1470	0	0	0	1	20	0	0	12	120	1,5	7,5	1	6	0,5	5
18	45	1190	0	0	0	1	30	0	0	10	100	0	0	0	0	0	0
19	45	410	30	1	30	1	20	0	0	3	30	0	0	0	0	0	0
20	62	1450	45	2	70	1	0	0	0	10	100	2	10	0	0	1	10
21	147	4070	110	3	30	4	80	0	0	28	280	6	30	2	12	3,5	35
22	45	885	30	1	30	2	40	0	0	6,5	65	1	5	0,5	3	0,5	6
23	67	1390	40	0	0	2	55	0	0	11	110	2	10	0	0	1	10
24	35	1035	20	0	0	4	80	0	0	7	70	0,5	2,5	0,5	3	0,5	5
25	45	760	40	0	0	4	80	0	0	3	30	1	5	0	0	1	10
26	35	550	10	0	0	5	100	0	0	2,5	25	2,5	12,5	0,5	3	0,5	5
27	77	1780	50	0	0	0	0	0	0	15	150	0	0	2	12	0	0
28	88	1760	40	0	0	7	250	0	0	11	110	2	10	1,5	9	1,5	15
29	51	1510	20	2	20	2	50	0	0	10	100	1	5	1	6	1	10
30	72	2725	0	0,5	10	11	120	0	0	22	220	1,5	7,5	1	6	1	10
31	77	1365	0	2	30	3	60	0	0	9	90	1	5	1	6	1	10
32	10	700	20	0	0	0	0	0	0	7	70	0	0	0	0	0	0
33	28	510	19	1	30	4	80	2	0	4,5	45	0	0	0	0	0	0
34	43	690	0	2	50	1	30	0	0	5	50	0	0	0,5	3	0,5	50
35	0	0	60	1	50	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
36	23	440	20	1	20	0	0	0	0	3	30	0	0	0	0	0	0
Top-lam	2296	56495	971	36	765	110	1920	2	0	432	4235	91	275	63	155	73	307

38 Tablodaki veriler Hicri 1260/Miladi 1844-1845 yıllarını içermektedir. Hicri 1261 yılı verileri tahmini olduğundan dolayı tabloya eklenmemiştir.

Ek 14: Karaca Ahmed Karyesi Arazi Varlığı- Yetiştirilen Ürünler-Ödenen Vergiler-II

	Bostan Öşrü	Afyon Öşrü	Palamut Öşrü	Bag Öşrü	Penbe Öşrü	Kovan Öşrü	Vergi-yi Mahsusa	Temettuat
Hane	Kuruş	Kuruş	Kuruş	Kuruş	Kuruş	Kuruş	Kuruş	Kuruş
1	5	9	8	3	0	5	0	4240
2	0	9	0	1	6	0	140	1280
3	3	20	8	6	9	4	390	3350 ³⁹
4	3	15	6	0	0	0	190	1000
5	3	15	8	6	6	0	340	2730
6	0	15	4	3	6	0	0	1080
7	0	12	2	2	6	0	240	1470
8	3	7	2	5	9	0	290	1970
9	6	40	3	5	9	0	540	4850
10	3	10	16	3	9	4.5	340	1655
11	9	10	2	1.5	4.5	0	290	2045
12	6	25	1.5	3	6	0	290	2215
13	6	17.5	8	3	6	0	490	3952
14	3	25	6	3	3	0	240	1460
15	0	12	14	0	9	0	140	1350
16	3	5	0	0	0	0	0	1785
17	2	2	2	0	3	0	290	1490
18	9	10	3	0	0	0	140	1220
19	9	5	2	3	3	0	112	1220
20	3	2	0	7	0	0	390	2000 ⁴⁴
21	6	35	8	3	9	3	440	4391
22	9	7	4	3	0	0	140	955
23	3	0	5.5	0	6	0	240	1480
24	7.5	11	8	0	0	0	190	1115
25	9	1	8	0	3	0	140	880
26	4.5	5	10	0	0	0	190	650
27	6	10	0	0	0	0	290	2600
28	9	20	15	0	3	0	390	2350 ⁴⁵
29	29	5	25	5	2	0	0	290
30	30	9	20	12	1	0	0	390
31	31	6	15	6	3	4.5	0	240
32	0	0	0	0	0	0	120	915 ⁴⁰
33	0	0	8	3	6	0	190	620
34	3	5	3	5	3	0	190	770
35	5	0	0	0	0	0	0	300 ⁴¹
36	6	5	0	2	3	0	120	555 ⁴²
Toplam	164	424.5	188	76.5	132	16.5	8412	66278

39 Mecnû'undan bir senede tahminen temettuatı: 2845 kuruş+ Zuhurâtı: 505 kuruş 14 Mecnû'undan bir senede tahminen temettuatı: 1505 kuruş+ Zuhurâtı: 495 kuruş 15 Mecnû'undan bir senede tahminen temettuatı: 2110 kuruş+ Zuhurâtı: 240 kuruş 16 Mecnû'undan bir senede tahminen temettuatı: 1580 kuruş+ Zuhurâtı: 220 kuruş

40 Mecnû'undan bir senede tahminen temettuatı: 700 kuruş+ Zuhurâtı: 215 kuruş

41 Mecnû'undan bir senede tahminen temettuatı: 50 kuruş+ Hizmetkârlığından tahminen temettuatı: 250 kuruş

42 Mecnû'undan bir senede tahminen temettuatı: 460 kuruş + Zuhurâtı: 95 kuruş

Ek 15: Karaca Ahmed Karyesi Hayvan Varlığı (Büyükbaş-Küçükbaş-Binek/Yük Hayvanlar ve Arı Kovanı)

Hane	Sağman İnek		Gayrı Sağman İnek	Öküz	Sağman Koyun		Gayrı Sağman Koyun	Sağman Keçi		Gayrı Sağman Keçi	Oğlak	Kuzu	Kısırak maa Tay		Kısırak	Merkeb	Arı Kovanı	
	Adet	Haslat (Kuruş)			Adet	Haslat (Kuruş)		Adet	Haslat (Kuruş)				Adet	Haslat (Kuruş)			Adet	Haslat (Kuruş)
1	2	70	0	6	20	500	35	0	0	0	0	17	2	100	2	2	3	30
2	1	40	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
3	1	50	0	4	8	120	10	0	0	0	0	8	2	50	0	1	4	40
4	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
5	0	0	0	4	7	105	0	0	0	0	0	7	0	0	0	2	0	0
6	1	50	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
7	1	40	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
8	1	50	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0
9	1	40	0	7	20	300	30	60	600	100	50	13	4	50	0	3	0	0
10	1	50	1	4	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	3	45
11	1	40	2	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
12	0	0	2	3	4	60	4	0	0	0	0	3	2	40	0	3	0	0
13	1	50	2	5	10	150	22	6	72	0	6	0	4	80	0	3	0	0
14	1	40	0	3	10	150	0	0	0	0	0	2	0	0	0	2	0	0
15	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0
16	0	0	1	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
17	0	0	1	3	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0
18	0	0	0	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
19	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
20	1	35	0	4	10	150	10	0	0	0	0	8	0	0	1	1	0	0
21	1	40	2	6	3	45	4	8	96	65	0	3	0	0	0	4	3	30
22	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
23	1	50	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0
24	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
25	1	40	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
26	0	0	0	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0
27	0	0	0	3	0	0	0	0	0	20	0	0	0	0	0	3	0	0
28	3	120	0	4	5	25	0	0	0	0	0	5	0	0	0	3	0	0
29	0	0	1	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
30	1	40	2	4	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
31	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
32	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
33	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
34	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
35	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
36	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
Toplam	20	845	17	105	97	1605	115	74	768	185	56	66	14	320	3	54	13	145

Extended Abstract

Our research article focuses on Karaca Ahmed and the village of Karacaahmet in Uşak. Karaca Ahmed, who is thought to have moved to Western Anatolia due to the Mongol invasion and settled particularly in the Germiyan region, is considered one of the Horasan saints. In some Ottoman chronicles, Karaca Ahmed is depicted as a dervish who lived during the reign of Orhan Gazi. In 2007, a Karaca Ahmed with a *menâkıbnâme* (hagiography) was identified. The relevant source states that Karaca Ahmed was from Mardin and lived between 1151-1244. Currently, all information about Karaca Ahmed's life can only be learned from the *menâkıbnâme*. It is understood from the *Vilâyetnâme* of Hacı Bektaş-ı Veli, the *menâkıbnâme* of Hacım Sultan, the *menâkıbnâme* of Dediği Sultan, and his own *menâkıbnâme* that Karaca Ahmed was given the duty of overseeing Rûm (Anatolia).

The name "Karaca" given to Karaca Ahmed may be due to his skin color or because he was the leader of the tribe/community he belonged to. Additionally, it has been suggested that this name is connected to a type of deer called "karaca." However, considering that the village of Karaca Ahmed is referred to as Kara Ahmed Sultan in a *hurufat* record, Kara Ahmedli in a *temettuat* register, and Kara Sultan Ahmed in a *salname* record, it seems more accurate to interpret the term "karaca" as meaning dark-skinned.

The most well-known aspect of Karaca Ahmed among the public is that he is believed to be a healer who distributes cures. Sick individuals are taken to his tomb by their relatives, and if the sick person recovers after the visit, there is a strong belief that the cure came from visiting the tomb. Families who do not have children also visit the tomb, and if they have a child after the visit, they see this as a cure coming from the tomb. In line with this belief, they name their newborn children Ahmet and Sultan.

It is understood that the population of Karaca Ahmed village experienced significant changes between 1832-1845. The population increase observed between 1832-1834 can be attributed to the guests and immigrants registered in the village population during these dates. Indeed, the 1841 population register shows no record of guests and immigrants. These developments are thought to be related to the population movements of that period.

Another topic of the study is the reason for the spatial preference of Karacaahmet village. Historical figures such as Karaca Ahmed, Dede-balı, and Hacım Sultan, who are associated with Bektashism in Uşak, came to Uşak, which was Germiyan territory at that time, and established *zawiyas* (Islamic religious schools) in places very close to each other. This situation increases the importance of the village and sheds light on the mystical past of the region. The main theme of the text was created using Ottoman period archival sources such as *tahrir*, *muhasebe*, *avarız*, *nüfus*, *hurufat*, and *temettuat* registers and *salnames*, and the text was further strengthened by conducting fieldwork. The traces of Karaca Ahmed in the Uşak region extend to the mid-15th century. In this context, a document dated 1457 indicates the existence of Karaca Ahmed Farm in the village of Kafirviran in the Uşak district, suggesting that Karaca Ahmed or his community settled in the region before this date. Additionally, the presence of Karaca Ahmed village in a record dated 1455 belonging to the Sincanlı district of the Karahisar-ı Sahib sanjak, located very close to this village, supports this situation. The mention of Karaca Ahmed's lineage *Zawıya* in the village of Ordu in the Kula district in the 1530 *muhasebe* register and the presence of Karaca Ahmedlü village in the Denizli district provide important information about the settlement area and traces left by Karaca Ahmed or his community in the region.

It is observed that the village of Karacaahmet in Uşak underwent a name change in the historical process. The village, which was named Ordu during the *tahrir* records, continued with this name until the second half of the 17th century, but from the beginning of the 18th century, it was generally recorded as Karaca Ahmed, and this name continued to be used consistently after the 19th century. Historical records in Karacaahmet village reveal that the production habits remained largely the same from the late 15th century to the mid-19th century. No trace of the *zawıya*, one of the historical structures in the village, has survived to the present day, and only a tomb remains today. It can be stated that the mosque, another religious structure, was built in 1757 by a person named Mehmet from the village, according to current information.

ALEVİ SÖZLÜ KÜLTÜRÜNDEN DERLENEN DEVELİLİ (EVEREKLİ) SEYRÂNİ'YE AİT YAŞNAMENİN İNCELEMESİ - NOTAYA AKTARIMI*

AN EXAMINATION OF THE 'AGE EPIC' OF DEVELİLİ (EVEREKLİ)
ASIK SEYRANI, COMPILED FROM THE ALEVİ ORAL CULTURE, AND
TRANSFERRING ITS MELODY TO THE MUSICAL NOTE

EMEL ŞİMŞEK**

Sorumlu Yazar

BETÜL GÖRKEM***

Öz

Yaşnameler, Türk Edebiyatındaki ilk örnekleri XI. yüzyılda Kutadgu Bilig'de görülen nazım türleridir. Âşık Tarzı Halk Edebiyatı'na dâhil olan "Destan Geleneği" içerisinde kendine bir yer edinmiş olan yaşnamelere; ömür destanı, yaş destanı, yaş türküsü, hayat destanı, vücudnâme gibi adlar da verilmiştir. Bu çalışmada "Destan geleneğinin" örneklerinden olan ve Develili (Everekli) Seyrânî'ye ait olduğu kaynak kişiler tarafından ifade edilen bir yaşname ele alınmıştır. Yazılı kaynaklarda üç kıtası verilen yaşnamenin eksik parçalarını tamamlayan altı kıtalık bir varyantı sözlü kültürden tarafımızdan derlenmiştir. Alan araştırması yöntemi, katılarak gözlem ve görüşme teknikleri kullanılarak birincil sözlü kültürden yeni bir varyant derlenmiştir. Sözel metnin yazılı metne aktarımında "sözel dokusuna" dikkat edilerek ağız özellikleri aynen korunmuş ve ezgisi notaya aktarılmıştır. Elde edilen metnin "ölü bir metin" olmaması için özen gösterilmiştir. Yazılı varyant ile sözlü kültürden derlenen varyant karşılaştırılarak edisyon kritik yapılmış ve bu metnin anlam dünyası ele alınmıştır. Ezgisinin makamı ve anlam dünyası arasındaki uyum tespit edilmiştir. Karacaoğlan'a ait bir yaşname ve Dadaloğlu'na ait yaşnameler ile benzerliği ortaya konulmuştur. Benzerlik nedeni Seyrânî olgusu, Dadaloğlu olgusu ve Karacaoğlan olgusu da göz önüne alınarak tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Türk Halk Edebiyatı, Alevi Sözlü Kültürü, Yaşname, Âşık Seyrânî, Nota.

Abstract

'Age Epics', the first examples of which were seen in Kutadgu Bilig in the eleventh century, are one the types of poetry in Turkish literature. 'Age Epics', which have taken part in the

Araştırma Makalesi / Künye: ŞİMŞEK, Emel, GÖRKEM, Betül. "Alevi Sözlü Kültüründen Derlenen Develili (Everekli) Seyrânî'ye Ait Yaşnamenin İncelemesi- Notaya Aktarımı". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 111-132. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1530632>

* Bu makale "Alevi Kadın Folklorunda Evcî Köyü Örneği (Ritüeller, Günlük Yaşam, Sözel Kültür)" adlı doktora tez çalışmasından türetilmiştir. Erciyes Üniversitesi BAP birimi tarafından desteklenen bir projedir. Proje numarası Sdk-2022-11734. Erciyes Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu tarafından 335 başvuru numarası ile 27.07.2021 tarihinde onaylanmıştır.

** Doktora. Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni. Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı. Kayseri. E-mail: emelsimsek520@gmail.com. ORCID: 0000-0002-3455-4277.

*** Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi. Kayseri. E-mail: betulaydogdu@gmail.com. ORCID: 0000-0003-0838-5761.

“Epic Tradition” in the Folk Literature of the Âşık (Minstrel) Style, have also named as life epic, age epic, age folk song, bodypoem (vücutname). In this study, an age epic belonging to Develili (Everekli) Seyrani is discussed. A variant which has six quatrains, that completes the missing parts of the age epic which has three quatrains and taken from written sources, has been compiled by us from the oral culture. A new variant was compiled from the primary oral culture using the field research method, participant observation and interview techniques. By paying attention to the “verbal texture” of the verbal text in the transfer to the written text, the features of the accent were preserved exactly and the melody was transferred to the note. Care was taken to ensure that the resulting text is not a “dead text”. The text’s “edition critique” was made by comparing the written variant and the variant compiled from the oral culture, and the world of meaning of this edited text was considered. The harmony between the maqam of his melody and the world of meaning is discussed. The similarity of this text with an age epic belonging to Karacaoğlu and an age epic belonging to Dadaloğlu has been revealed. The reason for the similarity was discussed by considering the Seyrani phenomenon, Dadaloğlu phenomenon and Karacaoğlu phenomenon.

Key Words: Turkish Folk Litreture, Alevi Oral Culture, Age Epics, Asik Seyrani, Musical Note.

Giriş

İnsan aklı olgunlaşmaya başladıkça çevresine, yaşama ve ölüme bir anlam vermeye çalışır. Bu anlamlandırmalar sayesinde çeşitli genellemelere ulaşır. Bu genellemelerden biri de âşıkların yaşname olarak söyledikleri şiirlerdir. Bu şiirler genellikle yaşamı, insanın ana rahmine düştüğü zamandan başlatır; bebeklik, çocukluk, ergenlik/ilk gençlik, gençlik, genç yetişkinlik, olgunluk, orta yaş, yaşlılık nihayetinde ölüm ile tamamlar. Bu evrelerde neler hissedildiği, hangi çatışmalara girildiği, bedenin ne durumda olduğu betimlenir. Bu betimlemelerin her biri genellemeler oluşturur. Âşıkların yaşnamelerinde dile getirdiği genellemeler, dinleyicilerin de hemfikir olduğu gözlemler ve deneyimler içerir. Bu nedenle yaşnameler topluluklarca sevilerek dinlenen türlerdendir.

Alevi sözlü kültüründe evliya menkıbelerine, deyiş ve nefeslere sıklıkla rastlanır. Yaşnameler ise genelde *deyiş* olarak adlandırılarak Alevi sözlü kültüründe yaşatılmaktadır. Alan araştırması yöntemi, görüşme ve katılarak gözlem teknikleri kullanılarak derlenen, Develili Seyrânî’ye ait olduğu kaynak kişiler tarafından ifade edilen ve bu çalışmada ele alınan şiir bir yaşname olup Alevi sözlü kültüründen kayıt altına alınmıştır.¹

1. Yaşnameler

Yaşnameler, farklı kaynaklarda ömür destanı, yaş destanı, yaş türküsü, *hayat destanı*, *vücutnâme* gibi isimlerle de anılan bir *nazım türüdür*. Amil Çelebioğlu “Umumiyetle baba sulbünün ana rahmine düşmesinden itibaren takriben yüz yaşına kadar insan ömrü, hayatı, safhalar hâlinde, yıllara göre karakterize edilerek anlatılan bu nev’i eserlere yaşname tabirinin” (1985, 151) kullanıldığını söyler.

Çelebioğlu, edebi bir gelenek olarak yaşnamelerin XI. yüzyıldan başlanarak günümüze kadar geldiği ve ilk örneklerinin Yusuf Has Hacı, Ahmed Yesevî’den başlayarak Yunus Emre, Bedr-i Dîlşad, Karacaoğlu, Pir Sultan Abdal, Âşık Ömer, Mahtum Kulu, Âşık İrfânî, Âşık Kurbânî, Âşık Tâlibî, Ruhsatî ve Âşık Şenlik’e kadar

¹ Alan araştırması için etik kurul onay bilgisi: Erciyes Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu Proje Onayı Başvuru No: 335. Onay tarihi: 27.07.2021.

geldiğini belirtir.² Namık Açıkğöz yaşnamelerin hacimli olması sebebiyle “destan” olarak anıldığını söyler.³

Doğan Kaya’nın verdiği bilgilere göre edebiyatımızda yaşname ile ilgili yapılan ilk çalışma Veysel Arseven’in “*Yaş Çağları*” adlı çalışmasıdır.⁴ Hayrettin İvgin (1980)’in “*Halk Şiirinde Yaş*” adlı çalışması da bu konuda yapılan çalışmalardan biridir.⁵ Amil Çelebioğlu’nun (1985) “*Türk Edebiyatında Yaşnameler*” adlı çalışması yaşnameler hakkında yapılan ilk kapsamlı çalışmadır. Bu çalışmada yaşnamelerin ilk örneği olarak *Divan-ı Hikmet*’te yer alan yaşname gösterilmiştir. Bu çalışmada, Yusuf Has Hacıp’ten başlayarak yaşnamesi bulunan âşıklar taranmış ve bunlar listelenmiştir. Bahsedilen her âşığa ait bir yaşnameye çalışmada yer verilmiştir. Çelebioğlu, yaşnameleri dört gruba ayırmıştır:

a. Umûmî olarak insan ömrüyle ilgili yaşnameler

b. Kız ve kadın ömrüyle ilgili yaşnameler

c. Şairin hayatıyla ilgili yaşnameler

ç. Ömrün mevsimlere vs.ye benzetilerek tasnifi” (Çelebioğlu, 1985, 153-154).

Namık Açıkğöz’ün (1993) *Ahmed-i Yesevi’nin Yaşnâmesi ve Halk Edebiyatındaki Örnekleriyle Mukayesesi* adlı çalışmasında yaşnamelerin Türk halk edebiyatındaki bilinen ilk örneklerinin Ahmet Yesevî’ye ait olduğu belirtilir. Benzerleri ile kıyaslandığında ise Yesevî’nin yaşnamesinin en uzun yaşname olması, her şairin genelde bir yaşnamesi olmasına rağmen Yesevî’nin altı yaşnamesinin olması yönleri ile diğer yaşnamelerden farklı olduğu ayrıca manevi tekamülün ele alınması sebebiyle devriye niteliği de taşıdığı işlenmiştir (Açıkğöz, 1995, 20- 24).

Doğan Kaya’nın *Yaşnameler* (2004) adlı çalışması kitap olarak hazırlanmış tek çalışmadır. Doksan sekiz yaşname metnine yer verilmiş olan bu kitapta yaşnameler hem konu bakımından hem de yapı bakımından tasnif edilmiştir. Eserde yaşnamelere başlangıç olarak *Divan-ı Hikmet*’in kabul edilebileceğini belirtmiştir. Bu çalışmadan türetilen ve daha sonraki yıllarda yayımlanan *Yaşnameler* çalışmasında ise Kaya, yaşnamelerin destan olarak kabul edilmesinin uygun olacağını belirterek yaşname geleneğinin başlangıcını XVI. yüzyıla getirmiştir.⁶ Kaya, *Yaşnameler*⁷ adlı çalışmasında yaşnameleri âşık tarzı halk şiirine dâhil ederek yaşnamelerin, âşık tarzı halk şiirinin içinde ilk örneğini XVI. yüzyılda Azerî Türkleri âşıklarından Kurbânî ile başlatmıştır. Kutadgu Bilig’deki örneği de Yunus Emre’deki örneği de yaşname olarak değerlendirmemiş, bunların insan yaşamı ile ilgili oluşunu ve insan ömrünün geçiciliği üzerinde durduğunu söylemiştir. Bu nedenle yaşnamelerin genel özelliklerine uymadıkları için bunları bir başlangıç saymadığını söyleyerek yaşnameleri tema bakımından şöyle tasnif etmiştir:

“1. Bütün insanları konu edinen yaşnameler

2 Amil Çelebioğlu, “Türk Edebiyatında Yaşnameler”, *Türklük Araştırmaları Dergisi* (1), (1985) 151.

3 Namık Açıkğöz, “İspartalı Âşık Seyrânî’nin Yaşnamesi”. *I. Teke Yöresi Sempozyumu. I*, Ed. Şevkiye Kazan Nas (Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2015)1/ 183-184.

4 Veysel Arseven, “Yaş Çağları”, *Türk Folklor Araştırmaları*, C. 2/ Temmuz, 1953 s. 48’den aktaran Doğan Kaya, *Yaşnameler* (Ankara: Akçağ, 2004), 11.

5 Hayrettin İvgin, “Halk Şiirinde Yaş”, *Çağrı*, Sayı 267/ Nisan 1980, s. 16’dan aktaran Kaya, *Yaşnameler*, 12.

6 A. Vefa Nalbantoğlu bu çalışma için 2016 tarihini vermiştir ancak çalışmanın üzerinde tarih ve sayfa numarası belirtilmemiştir. Bundan sonraki kısımlarda bu çalışmaya “Kaya, Yaşnameler (2016)” olarak atf verilecektir. Bu çalışmaya <http://turkoloji.cu.edu.tr> adresinden ulaşılmıştır. (Erişim: 02. 15. 2024).

7 Kaya, *Yaşnameler* (2016).

2. Kızları/kadınları konu edinen yaşnameler
3. Şairlerin kendi özel hayatlarını ele aldıkları yaşnameler
4. Sosyal tenkit konulu yaşnameler
5. İnançla ilgili yaşnameler” (Kaya, 2004, 15-16).

Kaya, Özkul Çobanoğlu’nun destan tanımından yola çıkarak yaşnamelerin bir destan türü olduğunu belirtir.⁸ Yaş destanlarını yapı bakımından ise Kaya, şöyle tasnif etmiştir:

- “1. Koşma tarzında söylenmiş yaşnameler
2. Beyitlerle söylenmiş yaşnameler
3. Bentlerle söylenmiş yaşnameler
4. Serbest tarzda söylenmiş yaşnameler” (Kaya, 2004, 16-20).

Doğan Kaya, yaşnamelerin genellikle 11’li hece ile yazıldığını ancak 7, 8, 12, 15’li hece ölçüleri ile de söylenen örneklerinin var olduğunu söyler (Kaya, 2004, 20).

Namık Açıkgoz, “İspartalı Âşık Seyrânî’nin Yaşnamesi” adlı çalışmasında İspartalı Âşık Seyrânî’nin yaşnamesini “vücdnâme” şeklinde adlandırarak ele almıştır (Açıkgoz, 2015). Bu çalışmada İspartalı Âşık Seyrânî’ye ait olduğu kabul edilen 20 dörtlükten oluşan bir yaşname ele alınmış ancak dokuz dörtlülüğü incelenmiştir. Yüz on beş yaşına kadar neler yaşandığı anlatılan yaşnamenin yirmi yaşına kadar anlatılan bölümü yorumlanmış devamı getirilmemiştir. Bu bakımdan “yarıda bırakılmış bir incelemedir” demek yanlış olmaz.⁹

Ahmet Vefa Nalbantoğlu “Yaşname Geleneği İçinde Kutadgu Bilig ve Kutadgu Bilig’de Yaş Konusu” çalışmasında Kutadgu Bilig’de yaşnameyi andıran beyitlerin varlığından bahsederek çalışmasında yaş olgusunun işlenişini ele almıştır (Nalbantoğlu, 2016). Çelebioğlu(1984) ve Kaya’nın(2016) yaşnamelere başlangıç olarak Kutadgu Bilig’i almadıklarını ancak Yusuf Has Hacıp’in kendi döneminde var olan bir yaşname geleneğinden etkilenerek yaşnameye benzer beyitler yazdığını söylemiştir. Ancak yaşnamelere başlangıç olarak Kutadgu Bilig’i gösterme konusunda kesin bir iddiada bulunmayarak bu konunun tartışılmaya devam edeceğini söylemiştir.

2. Yaşname sahibi âşıklardan biri: Âşık Seyrânî (Develili/Everekli)

Bu bölümde Seyrânî’nin hayatının yanı sıra etki alanı ve adı etrafında oluşmuş olan gelenek ele alınacaktır. Özellikle âşığın etki alanının görülmesi ve adının etrafında bir gelenek oluşması, âşığın “yaşname”si ve bu eserin çeşitlenmeleri ile ilgili değerlendirmelere zemin olması açısından bu açıklamalar yapılacaktır.

Âşık Edebiyatı’nın önde gelen isimlerinden olan Develili Seyrânî 19. yüzyılda yaşamıştır. Şairin asıl adı Mehmet’tir ve Kayseri’nin eski adı Everek olan Develi ilçesinde dünyaya gelmiştir. Babası Cafer Efendi Oruza Camisi’nde imamlık yapmaktadır, annesi ise Emine Hanım’dır. Âşığın doğduğu yılla ilgili çeşitli öneriler

8 Bahsi geçen destan tanımı şöyledir: “Büyük bir çoğunluğu 11 ve 8 heceli koşma, çok az bir kısmı mani ve pek nadir olarak da divani şeklindeki örneklerine rastlanılan 5 veya 7 dörtlükten aşağı olmamak şartıyla 130 hatta 150 kıta hacmindeki örnekleri mevcut olan, konu sınırlaması olmaksızın âşık tarafından destan yapmaya değer bulunan bir vak’ayı , bir cismi veya kavramı hikâye ederek anlatan ve sözlü kültür ortamında, âşığa ele aldığı konuyu anlatan tutumuna bağlı olarak geleneksel âşık havaları eşliğinde icra ettiği nazım türüne destan denilmektedir.” Özkul Çobanoğlu, *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü* (Ankara: Akçağ, 2000), 3.

9 İspartalı Seyrânî yaşnamesinin şekil özellikleri ve muhtevası makalenin ilerleyen bölümünde kısaca incelenmiştir.

ileri sürülmekle birlikte Betül Aydoğdu, Seyrânî üzerine yaptığı çalışmasında, Halasiye Medresesi'ne (Kayseri/Develi) gitmesi rivayetinden yola çıkarak, âşık hakkındaki ilk kitap olan *Sanihat-ı Seyrânî* adlı eserde belirtilen tarih (M. 1806/1807) veya bu tarihe yakın bir tarihte âşığın doğduğunu ifade etmiştir (Aydoğdu, 2011, 49). Bu durumda da Seyrânî'nin XIX. yüzyılın başlarında doğduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. İlk eğitimi babasından alan şair yukarıda belirtildiği üzere Halasiye Medresesi'ne gitmiş ancak buradan icazet almadan ayrılmıştır (Aydoğdu, 2011, 49-50). Eğitimi, âşık olduktan sonra gittiği İstanbul'da Köprülü Medresesi'nde tamamlamıştır (Yüksel, 1987'den aktaran Aydoğdu, 2011, 55). Âşık, İstanbul'da eleştirel şiirlerinden dolayı cezalandırılacakken, sarayda bulunan Develili tanıdıkları vasıtasıyla Anadolu'ya kaçırılmıştır. Âşığın kaçtıktan sonra nereye gittiği hakkında elde net bulunmamakla birlikte sözlü kaynakların Halep, Şam, Bağdat, Kahire gibi yerlere gittiğini rivayet ettiği görülmektedir (Aydoğdu, 2011, 57). Gökem'in yaptığı çalışmada ise Seyrânî'nin Suriye'ye gitmiş olmasının kuvvetli bir ihtimal olduğu dile getirilmiştir (Gökem, 2017, 20). Şairin bir süre sonra Develi'ye döndüğü de kaynaklar tarafından ifade edilmiştir. Develili Seyrânî ölümüne kadar Develi'de yaşamış, 1866'da Develi'de vefat etmiştir. Âşığın mezar yeri tam olarak bilinmemekte; mezar yeri hakkında da çeşitli söylentiler bulunmaktadır (Aydoğdu, 2011, 58).

'Mehmet'in, 'Seyrânî'ye dönüşmesi ise bir rüya görme neticesinde olduğu sözlü kaynaklar tarafından aktarılmaktadır. Aydoğdu, âşığın rüya görmesi üzerine anlatılan metnin günümüze kadar çeşitlenerek geldiğini tezinde detaylı olarak inceleyerek açıklamıştır (Aydoğdu, 2011, 53).

Şairin İstanbul'a giderek orada sanatını sergilediği, askı muamması indirdiği, âşıklarla atışmalar yaptığı bilgisi aktarılmaktadır (Aydoğdu Gökem, 2013). Köprülü'nün "kendisiyle müşââre'ye kalkan bütün saz şairlerini mağlûp eder ve el öptürmüştü" (Köprülü, 2004, 476) ifadesi âşığın atışmalardaki başarısına işaret etmektedir. Âşığın şiirlerinin çok beğenildiği ve usta malı olarak âşık fasıllarında söylenmeye devam ettiğini Osman Cemal Kaygılı'nın eserinden öğrenmekteyiz. Bu anlamda sadece yaşadığı dönemde değil, ölümünden sonra da sanatının üstünlüğüyle anılmaya devam ettiğini söyleyebiliriz.

Seyrânî adı zikredildiğinde genellikle akla öncelikle Develili Seyrânî gelmektedir. Ancak bu mahlası ilk kullanan kişi Develili Seyrânî değildir. Seyrânî mahlası ilk olarak Rumelili Seyrânî olarak bilinen âşık tarafından; daha sonra Ispartalı Seyrânî tarafından kullanılmıştır (Aydoğdu, 2011, 78-83). Daha sonra Develili Seyrânî bu mahlası kullanmıştır. Develili Seyrânî'den sonra da Seyrânî mahlası kullanılmaya devam etmiştir. Konyalı Seyrânî (Ayva, 2019), Erzurumlu Seyrânî (Mevlüt Kaya) (Derdiçok, 2019), Ağrılı Seyrânî (Cevdet Kaya), Âşık Müslüm Seyrânî (Müslüm Kumru) (Aydoğdu, 2011, 83-87) ise Develili Seyrânî'den sonra aynı mahlası kullanmış âşıklardır.

"Bahsi geçen âşıklar haricinde Seyrânî mahlasını kullanan ancak bu olgu içerisinde kimliği unutulmuş olan âşıkların olduğunu şüphesiz düşünebiliriz. Ancak Develili Seyrânî'nin diğer Seyrânîlere göre daha çok hatırlandığı, Seyrânî denilince onun eserlerinin söylendiği görülmektedir. Başka bir deyişle Seyrânî adı etrafında 'Seyrânî geleneği' oluşmuş ve bu geleneğe Develili Seyrânî baskın temsilci olarak öne çıkmıştır" (Aydoğdu Gökem, 2013).

Bu anlamda Develili Seyrânî'nin söyleyiş gücünün oldukça fazla olduğu, birçok âşığı etkilediği ve döneminde ve sonraki dönemlerde popülerliğini koruduğu anlaşılmaktadır.

3. “Yazılı kültürden” derlenen “Develili(Everekli) Âşık Seyrânî yaşnamesinin” incelenmesi:

Sözlü kültürden alan çalışması ile tarafımızdan derlenen Develili (Everekli) Âşık Seyrânî’ye ait yaşnamenin üç kıtadan oluşan bir varyantına Amil Çelebioğlu (1985) çalışmasında yer vermiştir. Karacaoğlu’nun bir yaşnamesiyle¹⁰ Develili Âşık Seyrânî’nin yaşnamesinin benzerliğine dikkat çeken Çelebioğlu Seyrânî’nin yaşnamesinin eksik olduğundan bahseder.¹¹ Çelebioğlu, Cumbur (1973)’dan aldığı Karacaoğlu’na ait iki yaşnameye yer vermiştir. Yedi dörtlükten oluşan ilk yaşname şekil ve muhteva yönüyle ikinci yaşnameye oldukça benzemektedir. Bu yönüyle aynı şiirin iki varyantı gibi durmaktadır. Çelebioğlu aynı çalışmasında bu yaşnamenin küçük farklar ihtiva eden derlenmiş iki varyantından bahsetmektedir. Bunlardan biri Erzurum’dan derlenmiş bir varyant iken diğerinin nereden derlendiği belirtilmemiş ama Erzurum’da basıldığı belirtilmiştir. Benzer başka bir yaşnamenin ise Şah Hatayî mahlaslı olduğu ve Ali Berat Alptekin tarafından yayınlandığı belirtilmiştir.¹² Çelebioğlu benzer bir şiirin Dadaloğlu’na izafe edilmiş bir benzerinin de Orhan Aydemir tarafından yayınlandığını belirtmiştir.¹³ İsmail Görkem(2006) ele aldığımız şiirin bir benzeri olarak “-dîn beni” ayaklı bir şiiri *Yeni Bilgiler Işığında Dadaloğlu Bütün Şiirler* çalışmasında Karacaoğlu’na ait bir şiir olarak yer vermiştir.¹⁴ Bu şiirin Ö. Kaya (2014) tarafından yapılan çalışmada Karacaoğlu’na ait olarak verildiği görülmektedir. Bunun yanında A. Ş. Esen’in *Anadolu Aşıkları-I Karacaoğlu*¹⁵ kitabında bu şiir bulunmamaktadır.

Çelebioğlu’nun, benzediğini söylediği “-dîn beni” ayaklı iki koşmadan Karacaoğlu’nun yaşnamesinin kırk yaşından sonrasını işlediği 6. 7. ve 8. kıtaların Develili (Everekli) Âşık Seyrânî’nin “-dîn felek” ayaklı eksik yaşnamesine benzediği görülür. Bu yaşnamenin bir varyantını Betül Aydoğdu (2011) hazırladığı doktora çalışmasında verir. Çelebioğlu ile Aydoğdu’nun verdiği iki metin arasındaki tek ayrılık ilk kıtanın ilk dizesinde geçen “yitirdim” (Çelebioğlu, 1985, 178) ve “yetirdim” (Aydoğdu, 2011, 619) sözcüğündedir. Bu iki sözcük önemsiz sayılmayacak bir anlamsal fark yaratır. “Yitirdim” sözcüğüyle dize okunduğunda “Kırk birinde her hevesim yitirdim” olur ki burada şairin heveslerini kaybettiği manası çıkar ve olumsuz bir duygusal durum söz konusudur. “Yetirdim” sözcüğüyle dize okunduğunda “Kırk birinde her hevesim yetirdim” olur. Bu şekilde ise şairin heveslerini olgunlaştırdığı, tamamladığı anlamı çıkar ve olumlu bir duygusal durum ifade edilmiş olur.

Seyrânî mahlasının benzerliğinden dolayı Everekli Seyrânî ile Ispartalı Seyrânî’nin yaşnameleri¹⁶ karşılaştırıldığında ise birbirine hiç benzemeyen iki ayrı yaşnamenin varlığı görülür. Ispartalı Seyrânî’nin “-Ân olur” ayaklı yaşnamesi Hz.

10 Benzediği ifade edilen Karacaoğlu yaşnamesi için bkz. Müjgan Cumbur, *Karacaoğlu* (Çağrı Yayınları: İstanbul, 2008), 318-319 ve 321-322; Çelebioğlu, “Türk Edebiyatında Yaşnameler”, 178; İsmail Görkem, *Yeni Bilgiler Işığında Dadaloğlu Bütün Şiirleri*. (İstanbul: e Yayınları, 2006), 507,508; Ömer Kaya, *Karaca Oğlu 17. Yüzyıl Güney Vilayetleri Halk Hayat Görüş ve Felsefesinin Karaca Oğlu’nda Sentezi*, (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Belediyesi Yayını, 2014), 160- 161. Bu yaşname çalışmamızdaki Ek 1-Tablo 1’de verilmiştir.

11 Çelebioğlu, “Türk Edebiyatında Yaşnameler”, 177.

12 Şah Hatayî mahlaslı şiir için bkz. Çelebioğlu, “Türk Edebiyatında Yaşnameler”, 178.

13 Dadaloğlu mahlaslı şiir için bkz. Orhan Aydemir, “Dadaloğlu’nun Yayınlanmamış Şiirleri”. (TFA: Eylül, Sayı: 182, 1964), 3511-3512.

14 Görkem, *Yeni Bilgiler Işığında Dadaloğlu Bütün Şiirleri*, 507-508.

15 İsmail Görkem, *A. Ş. Esen Anadolu Aşıkları I- Karacaoğlu* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016).

16 Ispartalı Seyrânî’ye ait yaşname metninin tamamı için bkz. Açıkgöz, “Ispartalı Aşık Seyrânî’nin Yaşnamesi”, 183-186.

Âdem ile Havvâ'nın yaratılıp şeytana uymasından ve cennetten çıkmalarından başlar. İnsan zürriyetinin bundan sonra başladığını söyler ve insanın yaşa göre gelişimini işler. Everekli Seyrânî'nin daha önce tespit edilen yaşnamesi ise "kırk bir yaş" ile başlar. Gelişimin işlenişinde de herhangi bir benzerlik bulunmaz. Yirmi dörtlükten oluşan Ispartalı Seyrânî'nin yaşnamesi son üç dörtlükte ölüm sonrasında olanları ve insanın bu dünyada geçici oluşunu işler. Yaş nihayete yüz on beş yaşında erdirilir. Develili (Everekli) Seyrânî yaşnamesinde yüz yaşında insan ömrü tamamlanır ve ölüm sonrasında bahsedilmez. Her iki yaşname de 11'li hece ölçüsü ile söylenir ve koşma nazım şekline göre uyaklanır. Ispartalı Seyrânî'nin yaşnamesi "olur" ayağı kullanılarak söylenmiş olup Everekli Seyrânî'nin yaşnamesi "felek" ayağı kullanılarak söylenir. Her iki yaşname de şekil açısından koşma şeklinde söylenmiş olup konusu bakımından Ispartalı Seyrânî'nin yaşnamesi inançla ilgili yaşnameler; Everekli Seyrânî'nin yaşnamesi bütün insanlarla ilgili yaşnameler sınıfına girer.

4. Eksik parçaların tamamlanması: "sözlü kültürden" derlenen Everekli Âşık Seyrânî'ye ait yaşnamenin *edisyön kritik* ile birleştirilmesi ve analizi:

Bu bölümde, *Alevi Kadın Folklorunda Evcî Köyü Örneği: Sözel Kültür, Ritüeller, Günlük Yaşam* adlı doktora çalışmasının alan araştırması sırasında kadın kaynak kişilerden derlenen bir yaşname incelenmiştir. Develili(Everekli) Seyrânî'ye ait olduğu kaynak kişiler tarafından belirtilen bu yaşname farklı çalışmalarda üç kıta olarak yer almıştır¹⁷. Alan çalışması sırasında altı kıta olarak derlediğimiz ve incelemesini yaptığımız bu yaşname, daha önceden üç kıtası yayımlanan yaşnamenin eksik parçaları gibi gözükmetedir. Bu çalışma, Develili(Everekli) Âşık Seyrânî'ye ait yaşnamenin sözel kültürden derlenmesi, eksik dörtlüklerinin tamamlanması, ezgisinin kayıt altına alınmış olması ve icra bağlamını sunabilmesi açısından önemlidir.

4.1. "Metnin", "sözel doku"ya uygun aktarımı ve "bağlamı"¹⁸

Dundes, sözlü karakterdeki türlerde *doku(texture)*nun ya da *sözel dokunun* fonemlerin ve morfeplerin içinde yer aldığı dil olduğunu söyler. Metnin dokusunda uyak ve aliterasyonların, yoğunluğun, derinliğin, ekleme yerlerinin, tonlamanın ve yansımanın da yer aldığını belirtmiştir.¹⁹

Bu çalışmada, Develili(Everekli) Âşık Seyrânî'ye ait yaşnamenin icra bağlamı ve metni yazıya aktarılırken doğrudan aktarma yapılmış, ağız özellikleri korunmuş ve herhangi bir düzeltmeye gidilmemiştir. Ele aldığımız yaşnamenin *sözel dokusunda* bulunan telaffuz, ekleme sözler, ölçüde aksamaya neden olan kullanımlar sesin deşifresinde göz önüne alınarak *metinleştirilmiştir*. Sözel kültürden derlediğimiz bu metnin *notaya* aktarımının da verilmesi sözel dokunun çok daha net aktarımını sağlamaktadır.

Kaynak kişi²⁰ nefes hakkında ön bilgi vererek söze başlıyor. Bu nefesi eskiden

17 Baş kısmı eksik olan bu yaşnamenin yer aldığı kaynaklar için bkz. H. Nezihi Okay, *Develili (Everekli) Seyrânî Hayatı ve Şiirler* (İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1953) 86-87; Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Yaşnameler", 178; H. Ali Kasır, *Seyrânî* (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1999), 110-111; Kaya, *Yaşnameler*, 312; Aydoğdu, *Türk Edebiyatında Seyrânî Olgusu*, 619.

18 Bu bölüm 04.08.2021 tarihli katılarak gözlem çalışmasından (G1), 12.12.2023 tarihli görüşme notlarından (G2) ve 29. 08. 2024 tarihli görüşme notlarından (G3) faydalanılarak oluşturulmuştur. G1, G2 ve G3 kısaltmaları bu görüşme çalışmaları kastedilerek kullanılmıştır.

19 Alan Dundes. "Doku, Metin, Konteks", *Millî Folklor*(38), (1998), 108.

20 K1, Kişisel görüşme, 04.08.2021.

babasının söylediğini belirtiyor. Ondan öğrendiğini söylüyor. Nefesler söyleyen bir kız kardeşi daha var. İki kardeş de aynı nefesi biliyor ve söylüyor. Bu bilgiler metnin *kültürel bağlamına* ve *bireysel bağlamına* dair bize bilgi vermektedir. Bireysel olarak nefesin öğrenildiği kişi kaynak kişinin babasıdır ve diğer kız kardeşi de aynı nefesi bilmektedir. Yani aile ortamında ya da hep birlikte olunan bağlamlarda daha önce icra edilmiştir.

Kültürel bağlamın alt basamaklarından biri olan *anlam bağlamını* (*context of meaning*) Çobanoğlu, Bauman'dan aktardığı hâliyle, bir toplumun hayat tarzının hangi cepheleriyle onun folklorunda yansıtıldığı, varsa bir dönüşüm, bu dönüşümün nasıl olduğu ve nasıl dışa vurulduğu yani bir folklor unsurunun anlamının ne olduğunun soruşturulması olarak açıklar²¹. G2'de yaşnamenin “dedenin” bulunduğu cemlerde okunan bir nefes olmadığı ancak yağmur duası için çıkılan “zıyarat”ta söylendiği belirtilmiştir²². Ayrıca “Seyrânî Baba” ifadesinin kaynak kişiler tarafından kullanılması, onun yol ulularından sayıldığı şeklinde değerlendirilebilir. Âşık Seyrânî'ye ait *yaşnamenin* icra edildiği bir diğer bağlam ise “avratlar toplandığında” şeklinde ifade edilmektedir. Bu toplanma herhangi bir toplanma değil yol ehli orta yaş ve üzeri kadınların toplanmasıdır. Genelde “cumaşamı(perşembe günü)” bir araya geldiklerinde ortaya çıkan, bizim de “Bacılar Cemi”²³ şeklinde ifade ettiğimiz bir toplanmadır. G1 bu tip bir bağlamda gerçekleşmiştir.

Bu çalışmada, yaşnamenin anlam ve icra bağlamına dair dikkat çeken noktaları şöyle sıralayabiliriz:

1. Bu nefes²⁴ (yaşname) çok eskiden beri (en az 60-70 yıl) köy içinde sözlü kültürde icra edilmekte ve aktarılmaktadır.
2. Kaynak kişilerin öğrendikleri bir önceki kaynak kişiler hem kadınlar(başka yaşlı kadınlar) hem erkekler(baba)dir.
3. Bu nefes(yaşname)in icra edildiği yerler perşembeleri cem olunan ve “yağmur duası için *zıyarat*a gidilip dağın üstünde cem olunan”²⁵ bağlamlardır. Bu bağlamda farklı “ayatlar çığırılırken” “Seyrânî Baba’dan da çığırak”²⁶ denilerek bu nefes icra edilmektedir. Bunun yanında tez çalışmamızın bölümlerinden birini teşkil eden “Bacılar Cemi”nde yol ehli bacılar tarafından icra edilmektedir.
4. Bu nefesin *yol üstünde*²⁷ çığırılan ayat²⁸ ve nefeslerden olmadığı kaynak kişiler tarafından ifade edilmiştir.
5. Ezgili olarak söylenmesine rağmen saz eşliğinde icra edilmemektedir.

21 Özkul Çobanoğlu, *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş* (Ankara: Akçağ, 2008), 314-316.

22 K2, Kişisel görüşme, 12.12.2023.

23 Bacılar Cemi, doktora tezimizin temel bölümlerinden biri olup detaylı bilgilere tezimizde yer verilmiştir.

24 Araştırma alanında “nefes, ayat, deyiş” şeklinde adlandırıldığı için “nefes” şeklinde de bahsetmeyi faydalı görüyoruz. Araştırma alanının Alevi köyü olması açısından sonradan eklenebilecek farklı çalışmalarla “yerlinin sesi”ni duyurmanın önemli olduğu kanaatindeyiz. “Yerlinin sesi” terimi için bkz. Z. Nilüfer Nahya- Rabia Harmanşah, “Kendini ve Ötekini Yazmak”, *Etnografik Hikayeler Türkiye’de Alan Araştırması Deneyimleri* (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 17- 34.

25 K2, Kişisel Görüşme, 12.12.2023.

26 K2, Kişisel Görüşme, 12.12.2023.

27 “*Yol üstünde*” söz grubu yerel bir kullanım olup dedenin yıllık sorgu ve kurban için geldiği yola giriş (ikrar verme, müshap olma) ritüellerinin gerçekleştirildiği cemlerden bahsedilirken kullanılan bir tabirdir.

28 “*ayat*” yöresel bir kullanım olup deyiş ve nefes anlamında kullanılır.

4.2. Sözlü kültürden derlenen ve yazılı kaynaklarda yer alan Develili(Everekli) Seyrâni yaşnamesinin edisyon kritik²⁹ sonrası oluşturulmuş metni:

1. “Hakîñ kandilinde gizli sır idim /idiñ.
Ana rahmine girdirdin/indirdiñ felek
Ağ mürekebidim gızıl gan etdiñ
Adem sıfatına dönderdiñ feleyk (yâ Huuu felek)

2. Yaşına da Seyran’imiñ yaşına
Garişılmaz şu Allahuñ/ Mevla’nuñ işine
Yeni diyadım on dört, on beş yaşına
Türlü sevdalara yeldirdiñ feleyk (yâ Huuu felek)

3. On beşinden yiğirmisine yol olur
Otuzunda çevre yanıñ göl olur
Gırk yaşında bir değirmen göl olur
Yine değirmeni dönderdiñ feleyk (yâ Huuu felek)

4. Kırık birinde her hevesim yetirdim
Kırk beşinde bağdaş kurup oturdum
Ellisinde göçüm çekip götürdün
Vâdesi yetmişe döndürdün felek³⁰

5. Ellisinde yaşıñ yarıyı geçdi
Altmışında yolun yokuşa düşdü
Yetmişinde tebgilciğim dolaşdı
Gene adım adım endirdiñ feleyk (yâ Huuu feleyk)

6. Elli beşte senelerim yazdırdın
Altmışında her düzenim bozdurdun
Altmış beşte kemiklerim ezdirdin
Beni sübyanlara döndürdün felek³¹

29 Emel Şimşek tarafında sözlü kültürden derlenen varyant için EŞ kısaltması, yazılı kültürden Betül Aydoğdu tarafından derlenen varyant için BA kısaltması kullanılacaktır. Metnin edisyon kritik için ilk üç dörtlükte EŞ varyantı temel alınacaktır. Bu bölümler BA’da yoktur. Dördüncü dörtlük BA varyantından alınacaktır. Bu dörtlük EŞ varyantında yoktur. Beşinci dörtlük ise BA varyantından alınacaktır. Altıncı dörtlük BA varyantında bulunur, EŞ varyantında bulunmaz. Bu dörtlük hatırlanan bazı dizelerin yaşlara yakıştırılmaya çalışılmış hâli gibi durmaktadır. Şiirin mantıksal akışına uygun durmasa da italik olarak yine de verilmiştir. Bu bölüm de BA’dan alınacaktır. Yedinci dörtlük EŞ varyantında yaş özellikleri bakımından daha uygun gözüktüğü için esas alınacak, sekizinci dörtlükte ise ilk iki dize EŞ varyantından üçüncü dize BA varyantından, dördüncü dizede ayak olan “felek” sözcüğü EŞ varyantında yerleştirilmediği için BA varyantı esas alınacaktır. “/” işareti ile ayrılan sözcükler G1 G2 G3 sürecinde farklı icraları göstermek için kullanılmıştır.

30 Bu dörtlük EŞ’de bulunmaz. BA’da ise doldurma ünlemi olan “ya huu feleyk” öbeği yer almadığı için bu bölüm BA varyantına uygun yazılmış ve “ya huu feleyk” eklenmemiştir.

31 Bu dörtlük BA varyantında yer almakta olup EŞ varyantındaki beşinci dörtlüğün bozulmaya uğramış hâli gibi gözükmektedir. Elli beş yaş ve altmış beş yaş olması sebebiyle metne eklenmiştir. EŞ varyantında elli beş ve altmış beş yaşlar yer almaz.

7. Sekseninde senetlerim yazıldı
 Doksanında her düzenim bozuldu
 Yüz yaşında kemiklerim ezildi
 Bir sabı sübene/çocuğa dönderdiñ feleyk (yâ Huuu feleyk)³²

8. Seyran'ım da der ki yakdñ yandırdñ
 Hakiñ rahmetinden verip/ içip gandırdñ
 Soñ hitemi Azirel'i gönderdiñ
 Beni doğmamışa döndürdün felek (yâ Huuu feleyk)³³

4.3. Develili Seyrânî'nin yaşnamesinin anlam dünyası:

Alan araştırması sürecinde sözlü kültürden derlenen ve Develili Âşık Seyrânî'ye ait olduğu kaynak kişiler tarafından ifade edilen yaşnameyi ihtiva ettiği semboller açısından incelemeye geçmeden şekil özelliklerine kısaca değinelim:

Şiir şekil bakımından dörtlük nazım birimi ile 11'li hece ölçüsü kullanılarak söylenmiştir. İlk dörtlük “abab” şeklinde söylenmiş; sonraki dörtlükler ise “cccb, dddb...” şeklinde koşma tipi uyakla icra edilmiştir. “Felek” sözcüğü ayak olarak kullanılmıştır. Biçimsel olarak koşma özelliği göstermektedir.

Anlam açısından yaşnamelerin tasnifleri incelendiğinde bu şiirin Doğan Kaya'dan aktardığımız tasniflerden “bütün insanları konu edinen yaşnameler” arasına dâhil edilmesi gerektiği görülmektedir. “Ben” olarak 1. kişi ağzından söylenmiş olsa da kişisel hayatını değil genel olarak tüm insanların yaş basamaklarını işlediği görülmektedir.

Felek, Türk şiirinde oldukça fazla işlenen bir semboldür. İskender Pala, feleğin dokuz katmandan oluştuğunu ve dokuzuncu feleğin diğerlerini ters yöne döndürme etkisinin olduğunu ve genelde talih ile ilgili etkisinin olduğunu söyler³⁴. Bu nedenle şikâyet edilen “felek” sembolünün dokuzuncu felek olduğu görülür. Seyrânî yaşnamesinde “felek” sembolü ayak olarak tüm dörtlüklerde yer almıştır. Türk şiirindeki genel kullanımına uygun olarak “şikâyet edilen” güç manasında kullanılmıştır.

1. dörtlük:

İcracı kişi burada durup söylediği kısımdaki sözlerle ilgili “Ana rahmine girişi”³⁵ açıklamasını yapmaktadır. Ele aldığımız yaşnamede “Hakkın kandilinde gizli sır idim.” şeklinde sözleri insanın dünya yolculuğu başlamadan öncesinde gizli bir sır olduğu manasını taşır. “Gizli sır idin” şeklinde icrası ise feleğin gizli bir sır olduğu

32 5/1: Sekseninde: Elli beşte- BA (Elli beş yaş yaşlılık döneminden ziyade orta yaşlılık döneminde yer aldığı için özellik bakımından sekseninde sözcüğü daha uygun bulunmuştur.)// 5/1: senetlerim: senele- rim- BA// 5/1: yazıldı: yazdırdın -BA// 5/2: Altmışında: doksanında- BA// 5/2: bozuldu: bozdurdun- BA// 5/3: yüz yaşında: altmış beşte -BA// 5/3: ezildi: ezdirdin- BA// 5/4: Bir sabı çocuğa dönderdiñ: Beni sübyanlara döndürdün- BA.

33 6/1: Seyran'ım da der ki: Âşık Seyrânî'yi- BA// 6/1: yakdñ yandırdñ: yakıp yandırıp- BA// 6/2: rahmetinden: kandilinden- EŞ// 6/2: içdiñ gandırdñ: verip kandırıp- BA// 6/3: Soñ hitemi: En sonunda- BA// 6/3: Azireli: Azrâil'i BA// 6/3: gönderdin: gönderip BA// 6/4 Beni doğmamışa döndürdün: Hiç dünyaya gelmemişe dönderdiñ- EŞ// EŞ varyantında 6/4' te hece sayısı tamamlanarak “felek” ayağı kullanılmamış doldurma ünlem “ya huu feleyk” kullanılmıştır. BA varyantında ise “felek” ayağı söylenmiştir. Bu nedenle BA varyantı tercih edilmiştir.

34 İskender Pala. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), “Felek”, 149.

35 K1, Kişisel görüşme, 04.08.2021.

manasını taşımaktadır. İki icranın kaydının deşifresinde hem “idim”, hem “idin” şeklinde bir söyleyiş tespit edilmiştir. “Kandil” sözcüğü ile hakkın bir ışığının olduğu ve kendisinin de bu ışığın içinde bir sır olduğu belirtilmiştir. Burada, Hak ile birlikte olunan bir ortamdan ana rahmine geçtiği açıklanır. Aynı süreç “ağ mürekkep” iken “kızıl kan”a dönüşme şeklinde leff ü neşr sanatı ile anlatılmıştır. Kandilde yani ışık/nur içinde iken “ağ mürekkep” iken ana rahmine “kızıl kan” olarak yerleşmiştir. Bu tarif aynı zamanda “meni” hâlimden ana rahmine yerleşme hâlini de anlatmaktadır. Bu sürecin sonunda ise âdem yani insan sıfatına sahip olunmaktadır. Burada “felek” olarak seslenilen kişinin kudret sahibi bir varlık olduğu anlaşılmaktadır ancak “Hak” değildir. Çünkü başta “Hakk’ın kandilinde gizli sırdır” ve onu oradan ayıran güç ‘felek’tir. Bu açıklama “Nur Sûresi 35. ayete telmihte bulunmaktadır: Bu ayette Allah’ın nuru, içinde چراغ olan bir kandile benzetilir³⁶. Bu dörtlükte yine Nur Suresi 45. ayete telmih vardır. Bu ayette bütün canlıların sudan (nutfeden) yaratıldığı belirtilir³⁷. Yaratılan su (nutfe) “ağ mürekkep” olarak teşbih edilmiştir. Nur Suresi 45. ayet bütün canlılar sudan yaratılırken kimisinin karnının üstünde süründüğünü kimisinin iki ayaklı kimisinin dört ayaklı yaratıldığını söyler. Bu şiirde “âdem sıfatına döndürülmek” de bu ayetteki bahsi geçen takdir edilme sürecidir. Yani şaire “âdem” olmak takdir olunmuştur. Ayrıca Mü’minûn Suresi 11-13’e de yaratılıştan bahsetmesi yönü ile telmih vardır³⁸.

2. dörtlük:

Bu dörtlükte ergenlik dönemi işlenmiştir. Ergenlik dönemi halk arasında “insanın kanının deli aktığı dönem” olarak ifade edilir. Genel olarak aşk ile tanışma bu dönemlere denk gelir. Mantıklı düşünmenin ve büyük sözü dinlemenin bir kenara bırakıldığı bir dönemdir. Bu denli zorlayıcı bir dönem için Seyrânî “karışılmaz Allah’ın işine” ifadesini kullanmıştır. Kaynak kişi bu bölümü ikinci kayıta “Mevla’nın işine” şeklinde icra etmiştir. İsyân ve kimi zaman da kuralları çiğneme tutumları görülen bu çağlar hakkında “Allah’ın işi” denilerek bunda da bir hikmetin var olduğu, buna karışılmaması gerektiği belirtilmiştir.

3. dörtlük:

İcracı bu dörtlüğü söylerken kırk yaşını “adamlığın zamanı”³⁹ olarak açıklamıştır. Otuz yaş ve kırk yaş için çevre yanın göl olması ve değirmenin göl olması” ifadeleri kullanılmıştır. Bu kısımda “göl olur” kısımlarının tekrar etmesi aktarma ile ilgili bir problem olduğunu düşündürmektedir. Metnin benzer metni olan Karacaoğlan yaşnamesinde ikinci “göl olur” yer almamıştır. Kırk yaş hayrın şerrin bildirildiği çağ olarak verilmiştir. Bu hâliyle genel tasavvuf düşüncesinde “kemale erme” yaşı olarak anlatılan kırk yaş “hayrın şerrin bildirildiği yaş” olarak klasik kullanımına uygun olarak açıklanmıştır. Ele aldığımız metinde kırk yaş bir değirmenin göl olması şeklinde ifade edilmiş olup bu değirmenin felek tarafından döndürüldüğü söylenmiştir. “Dokuzuncu feleğin sırtının değirmeni” (Pala, 2007, 149) yani yuvarlak olmasına da tevriyeli bir kullanım vardır. *Değirmi* sözcüğü hem “yazma”, “kare başörtüsü” hem “yuvarlak” manalarına gelmektedir⁴⁰. Bu bölümün anlamına kolay nüfuz edilememesinden dolayı “değirmi” sözcüğünün farklı manalarını de göz önüne almak uygun olacaktır. “Yine değirmeni” kısmını “yine değirmeni dönderdi” olarak

36 *Besim Atalay Meali* (Erişim 22 Temmuz 2024), Nûr 24/35.

37 *Süleyman Ateş Meali* (Erişim 22 Temmuz 2024), Nûr 24/45.

38 *Süleyman Ateş Meali* (Erişim 27 Temmuz 2024), Mü’minûn 23/11-13.

39 K1, Kişisel görüşme, 04.08.2021.

40 *Güncel Türkçe Sözlük*, “Değirmi” (Erişim 27 Temmuz 2024).

yorumlamak daha uygun durmaktadır. Böylece “kambur/değirmi” olan dokuzuncu felek yine kamburunu göstermiş olarak anlaşılabilir. Bu bölümdeki “göl olur” ifadesinin aktarma problemi olabileceğini incelemek maksatlı ikinci kez icra edilmesi istendiğinde kaynak kişi yine aynı sözlerle icra etmiştir⁴¹. “Otuzunda çevre yanıml göl olur” dizelerinin açıklanması istendiğinde kaynak kişi “tam gençlik zamanı”, “yakıp yıktığını, tuttuğunu yıktığını zaman (biriyle güreşsen tuttuğunu yere yıktığın zaman), her şeye gücün kuvvetin yettiği zaman. İşte o zaman insanın tam adamlığı zamanı”⁴² şeklinde açıklama yapmıştır. “Gırk yaşında bir değirmen göl olur” dizesini açıklaması istendiğinde kaynak kişi: “Gırk yaşında her şeyi kazanıp da bolluğun zamanı, her şeyi getirdiğin zamanı. Her şeye gücün yetiyor, her şeyi çeviriyon. Yola yordama da gelir, işe güce de gelir. Tam insanlığın zamanı o zaman işte. Yoluna da ölgün oluyon, geçimiñe de güçlü gufatlı oluyon. *Bir değirmen göl olur demesi oña geliyor*”⁴³ şeklinde açıklıyor.

4. dörtlük:

Üçüncü dörtlükte kırk yaş işlenmiş olup dördüncü dörtlükte tekrar yaş kırka dönmektedir. Üçüncü dörtlük (EŞ) ile dördüncü dörtlük(BA) farklı varyantlardan alınmıştır. Bu nedenle tek metnin rutinlerinin dışındadır. EŞ varyantı yaşları 15-20-30... şeklinde on yaş aralıklı alırken BA varyantında 41-45-50-55 yaşlar alınmıştır. “Kırk birinde” ifadesinin mantıksal olarak “kırk yaşında” şeklinde olması daha uygun gözükmemektedir. Böylece beşer yaş aralıklı söylenmiş olacaktır. Anlamsal olarak bakarsak kırk bir (kırk yaş muhtemelen) kemale erme yaşlarıdır ve heveslerin “yetirildiği” yani tamamlandığı yaşlardır. Artık ayaklar yere daha sağlam basmaktadır. Kırk beş yaş artık daha sakin bir tutumla hayatın izlenmeye başladığı yaştır. Bu nedenle “bağdaş kurup oturma” sembolü ile anlatılmıştır. Sonraki dörtlükte “elli yaş” yolun yarıya ermesi olarak işlenmiş olup bu dörtlükle anlam bağı kurulacak olursa yükselişte olan insan ömrü ellide zevale ulaşmış göçünü adım adım inişe götürmeye başlamıştır. Bu anlamda vade tamamlanmışa benzetilmiştir.

5. dörtlük:

Bu bölümde orta yaş ve yaşlılık dönemleri anlatılmıştır. Elli yaş artık ömrün yarısının geçildiği yaş olarak verilmiştir. Burada insan ömrünün yüz yaşından fazla olmayacağı fikri yer alır. Diğer yaşnamelerde yüz on beş, yüz yirmi yaşlarına kadar genişleyen ömür günümüz standartlarına yakın bir betimleme ile yüz yaş ile sınırlandırılmıştır. Elli yaş *zeval* olarak görülmüştür. Yani olgunluk ve üretkenlik açısından elli yaşında zirveye erişilip bundan sonraki yaşlarda adım adım inişe geçilmiştir. İniş ve yokuş sözcükleri ile tezat oluşturulmuştur. Bu dörtlük bilhassa “yol” *metaforu* üzerine kurulmuştur. İnsan ömrü bir yola benzetilmiştir. Bu yolda elliden sonra yol yarılanmakta, altmışta yol bir yokuşa dönüşmekte ve yürürken insan daha çok yorulmakta, yetmişte hem yorgun hem kafası karışmış hâlde olmaktadır. Yol yokuşa doğru ilerlerken insanın mecali ve gücü ters orantılı olarak adım adım inmektedir. Bunları yaptıran yine felektir. Bu bölüme dair kaynak kişi de “elli yaşını” bir zirve gibi ifade ederek bu yaşa kadar yükselen gücün, olgunluğun elli yaşından sonra inişe geçtiğini söylemiştir⁴⁴.

41 K1, Kişisel görüşme, 29. 08. 2024

42 K1, Kişisel görüşme, 29. 08. 2024

43 K1, Kişisel görüşme, 29. 08. 2024

44 K1, Kişisel görüşme, 29. 08. 2024

6. dörtlük:

Bu dörtlük BA varyantında yer almakta olup EŞ varyantındaki beşinci dörtlüğün bozulmaya uğramış hâli gibi gözükmektedir. Elli beş yaş ve altmış beş yaş olması sebebiyle metne eklenmiştir. EŞ varyantında elli beş ve altmış beş yaşlar yer almaz. Yedinci dörtlük ile elli beş, altmış, altmış beş yaşlar dışındaki bölümler aynıdır.

7. dörtlük:

Bu bölümde artık bu dünyadan çok lme yaklaşılmıştır. Seksen yaşına gelince senetler yazılmıştır. Senet birilerinden borç alıp verirken yapılır. Bu senet, insanın yaratılıp sonra da tekrar aslına dönmesi üzerine yapılan bir sözleşmedir.

*“Allah sizi yarattı, sonra öldürür; içinizden kimi de mrn en reziline (bebeklik çağı gibi güçsüz ihtiyalık çağına) itilir ki, biraz bilgiden sonra hiçbir şeyi bilmez olsun! Doğrusu Allah bilendir. (O, her şeye) kadirdir”*⁴⁵.

Bu ayete telmihte bulunulmuştur. İnsan bu yaşta insanlarla olan ilişkilerindeki alacaklarını vereceklerini kafasından geçirmektedir. Aynı zamanda kendi amellerini gözden geçirmektedir. Doksan yaşına gelince normalde yapabildiğı şeyleri yapamaz hâle gelmektedir. Yürümesi, tuvalete gitmesi, yemesi- içmesi başkasının yardımına muhtaç hâle gelmektedir. Bu yüzden her düzeni bozulmuştur. Gitgide kemikleri erimekte, vücudu klmektedir ve yüz yaşına varıldığında bir “sabi” çocuk gibi olunmaktadır. Bu yaşlarda insanın davranışları da ocuksulaşmakta, kimi zaman mızımız ve alingan davranışlar göstermekte; kimi zaman basit şeylere ağılamaktadır. Pek çok konuda da içinden nasıl geliyorsa öyle konuştugu ve davrandığı için insan bu yaşlarda *sabi* ocuk gibidir. Bu durumun faili de yine “felek” olarak belirtilmektedir.

8. dörtlük:

Yüz yaşında insan ömrü artık sona ermektedir. mr yanıp yakılarak tamamlanmıştır. Ecel şerbeti kana kana iilmiş ve emaneti teslim almak üzere Azrail gönderilmiştir. Toprağı karıştığında ise sanki hiç dünyaya gelmemişçesine gitmiştir. Bu durum, geride kalanlar için şaşırtıcı bir yokluk hâline dönüşmektedir. Sözlü kültürden derlenen hâliyle “Hakı kandelinden idi ganderdi” dizesinde anlamsal bir problem olduğı düşünülmektedir. Aydoğdu’nun tezinde verilen varyantında yer alan “Hakk’ın rahmetinden verip kandırıp” dizesindeki rahmetinden verip kandırıp” söz grubu anlamsal olarak daha uygun gözükmektedir. “Hakkın kandelili” ifadesi içip kanılacak bir varlığın *metaforu* gibi durmamaktadır. Rahmetinden verip kandırmak söz grubu sonraki dizede geçen “lme ulaşıma” anlamına uygun düşmektedir. Kaynak kişiye “Hakkın kandelinden içip kandırdın” derken neyi kastettiğini açıklaması istendiğinde “*Son hitemi Azirielı gnderdi... Yani şerbetinden içip ganderıyor o zaman. Hakı gandelinden idin ganderdın, ona geliyor, gızım. Daha evel dinlediklerimiz de Hakı gandelinden diyordu*”. “Şerbetinden” de uygun düşer.” diye açıklama yapmaktadır. “Rahmetinden sözü buraya uyar mı” diye sorunca, “İkisi bir, aynı... Hakı rahmeti de hakı gandili de aynı sayfiye çıkar.” diyor. “Bunu söyleyenin kemikleri de yok gayrı.” diyor duygulanıyor. “Melek Ana’yla, Durmuş Emmim, Zilfi Bibim ırahmatlık ığırıldardı.”⁴⁶ diyor. Bireysel bağılama bakıldığında yaşnamede mrn tükenişi bireysel deneyimlerle ilişkilendirilerek verilmiş, önceki kaynak kişilerin bu âlemde g edişleri hatırlanarak icra sonrasında yaşname anlamlandırılmış ve hznlenilmiştir.

45 Süleyman Ateş Meali, (27 Temmuz 2024), Nahl 16/70.

46 K1, Kişisel görüşme, 29. 08. 2024.

4.4. Farklı mahlaslar benzer yaşnameler- Dadaloğlu, Karacaoğlu, Seyrânî

Âşık Seyrânî yaşnamesinin Karacaoğlu, Dadaloğlu, Seyrânî mahlaslı çeşitlenmelerinin olduğu araştırmalar sonucunda tespit edilmiştir. Tarafımızdan ulaşılamasa da Şah Hatayî mahlaslı bir çeşitlemesinin de bulunduğu Çelebioğlu tarafından aktarılmıştır⁴⁷. Seyrânî'ye ait metinlerden en eski olanın Okay'a ait çalışmada⁴⁸ yer aldığı görülmektedir. Okay, “*Bu Eser Nasıl Meydana Geldi*” başlıklı kısımda sözlü kaynaklardan ve yazma eserlerden yararlandığını söylemiştir⁴⁹ ancak hangi şiirin hangi kaynaktan alındığına dair bilgi vermemiştir. Bundan dolayı Okay'ın eserinde yer alan ‘yaşname’nin kaynağı tespit edilememiştir. Aynı metinlerin en eski örneğini bulmakta zorlanma konusunda Aydoğdu yazılı kaynaklarda bu şiirlere araştırmacılarca kaynak gösterilmemesini neden göstermektedir⁵⁰. Bu durumda birincil sözlü kültürden tarafımızca yapılan derleme daha da önem kazanmaktadır. Birbirinin benzeri olan bu çeşitlenmeler arasında bizim derlediğimiz dışındaki metinler yazılı metindir. Seyrânî mahlaslı yaşnameler karşılaştırıldığında bizim derlediğimiz metin diğerlerinden hem daha uzundur hem de sözlü kaynaklardan derlenmiş ve kaynak kişiler belirtilmiştir.

Âşık Seyrânî yaşnamesinin çok benzer bir varyantının Karacaoğlu'na ait bir yaşname olarak yazılı kaynaklarda yer aldığı yukarıda belirtilmiştir. Karacaoğlu'na ait olan yaşname bizim ele aldığımız yaşnameden daha uzundur. Derleme yapılan kaynak kişilerin Adana/ Tufanbeyli'de yaşayan Evcî Türkmen Alevileri olması eserin Karacaoğlu'na ait olup mahlasların karıştırılmış olabileceğini düşündürmektedir. Görkem, Karacaoğlu'nın biyografik türkölü hikayesi “Düziçi Rivayeti-2” de Karacaoğlu'nın Feke-Sis civarında doğduğunu aktarır (2008, 123-124). Bu yöre Evcî Türkmen Alevilerinin sözlü tarihinde yer alan ve daha önce yaşadıkları yöreler olarak aktardıkları bir yöredir. Bu nedenle bu yaşnamenin Karacaoğlu'na ait olup onun yaşadığı yörelerde söylenirken buradan göç eden Evcî Türkmenleri tarafından Tufanbeyli- Develi arasındaki yöreye taşındığı, sonrasında ise Seyrânî Geleneğinin etkisiyle mahlasın Seyrânî'ye aktarıldığı söylenebilir. İsim benzerliği açısından Ispartalı Seyrânî'ye ait yaşnameye bakıldığında ise iki eser arasında herhangi bir benzerlik olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda metin aktarılırken Karacaoğlu'nun hatırasının zayıfladığı Seyrânî'nin hatırasının ise baskın geldiği görülmektedir. Bunun neticesinde şiirin Seyrânî'ye bağlı olarak söylenmesi geleneği ortaya çıkmıştır, denilebilir.

Yazılı kaynaklarda Dadaloğlu'na ait aynı ayaklı ve oldukça benzer bir metnin yer aldığı görülmektedir. Bu metin bizim derlediğimiz metinden daha kısadır⁵¹. Bu nedenle yaşname söyleme geleneğinde Dadaloğlu'nun Karacaoğlu ve Seyrânî'ye kıyasla geride kaldığı söylenebilir.

Hem Karacaoğlu hem Dadaloğlu hem de Seyrânî mahlaslı olan ve uyakları ve benzetmeleri birbirinin benzeri yaşnamelerin şekil muhteva ve çeşitlenme alanlarına bakıldığında ana metnin Karacaoğlu tarafından icra edildiği söylenebilir. Bu denli benzerlik bir nazirenin söz konusu olmadığını aynı metnin farklı mahlaslarla sözlü kültürde yaşatıldığını düşündürmektedir. Karacaoğlu yaşnamesinin ana metin kabul edilmesindeki sebep bu metnin diğerlerinden daha uzun olması ve yaş basamakları

47 Çelebioğlu, “Türk Edebiyatında Yaşnameler”, 178.

48 Okay, *Develili (Everikli) Seyrânî Hayatı ve Şiirler*, 86-87.

49 Okay, *Develili (Everikli) Seyrânî Hayatı ve Şiirler*, 11.

50 Aydoğdu, *Türk Edebiyatında Seyrânî Olgusu*, 164.

51 Bu metnin diğer benzer metinlerle karşılaştırması için bkz. Ek 1.

bakımından daha muntazam ilerlemesidir. Seyrânî mahlaslı metinde doğduktan sonra on beş yaşına kadarki bölüm bulunmaz yani yaşlar arasında boşluklar vardır. Bundan dolayı Seyrânî mahlaslı metnin ikincil metin olduğu sonucuna varılmıştır.

5. Develili Seyrânî yaşnamesinin ezgisel⁵² özellikleri

Yöre: Tufanbeyli/Evci
Kaynak Kişi: Saadet Tokmak
♩=68

Söz: Âşık Seyrânî
Müzik: Aronim
Derleyen: Emel Şimşek
Derleme Tarihi: 10.08.2021
Notaya Alan: Selçuk MARAŞLI

Yağnâme

Hak kin kandi fin de Güz- lü sis i- dim Güz- lü sis i- dim

Ana rah mi- ne Gir dir din felek

Ah mü rek kep i dim Kı zıl kan et tin

A dem sı fa tı- na- Dönder din felek

Ya hu- Felek

- 2 -

Yaşına da Seyrânî'nin yaşına
Karışılmaz şu Allah'ın işine
Yeni değdi on dört on beş yaşına
Türli sevdalara jeldirdin felek
Ya hu felek

makam: Gargâh

Şekil 1: Develili Seyrânî Yaşnamesinin Notaya Aktarımı

5.1. Nota ve derleme bilgileri

Kaynak kişi: Saadet Tokmak

Yöre: Adana, Tufanbeyli, Evci Köyü

Güfte: Âşık Seyrânî

52 Bu eserin notaya aktarımını yapan Müzik Öğretmeni Uzm. Selçuk Maraşlı'dır.

Müzik: Anonim

Derleyen: Emel Şimşek

Derleme tarihi: 10.08.2021

Notaya Alan: Selçuk Maraşlı (Müzik Öğretmeni)

Makam: Çargâh

Metronom hızı: 68-70

5.2. Çargâh: Develili Seyrânî yaşınamesinin makamı hakkında

Sözlü kültürden derlenen Develili Seyrânî yaşınamesinin makamı “Çargâh” makamı olarak tespit edilmiştir⁵³. “Çargâh makamı Sabâ makamı ile kardeştir. Çargâh aşk ile kendinden geçmek, varlığını kurban etmek duygusunun adıdır. Bu yüzden uhrevî bir makamdır” (Barkçin, 2019, 110). Çargâh makamına dair bir rivayete göre Peygamber Efendimizin Kur’ân’ı bu makamda okuduğunu, bir başka rivayete göre ise Bilâl-i Habeşî’nin ezanı Çargâh makamında okuduğunu belirtir. Sabâ makamı gibi bu makamın da insana bu dünyanın ötesini hatırlattığını, ihtar ettiğini ve bu makamda çok fazla eser verilmediğini belirten Barkçin bu durumun sebebinin rivayetlere saygı olabileceğini söyler⁵⁴. Uhrevî bir makam olması ve insana bu dünyanın ötesini hatırlatması yönüyle Seyrânî yaşınamesinin temel duygusuyla da uyumlu bir makamdır. Çünkü bütünsel olarak bakıldığında insan ömrünün ne kadar hızlı geçip gittiğini, dünyaya hiç gelmemişçesine âlemini değiştiğini işleyen bu şiirin hüznün duygusu ile yüklü olduğu görülmektedir.

Sonuç, değerlendirme ve tartışma

Yaşınamelerin, Türk Edebiyatındaki ilk örneği XI. yüzyılda Kutadgu Bilig’de görüldüğü çeşitli araştırmacılarca ifade edilse de Yusuf Has Hacıp’in eserinde düzenli bir akış içerisinde bir yaşınamenin olmadığı yaş ile ilgili beyitlerin tüm eser içerisine serpiştirildiği görülmektedir. Bu nedenle Türk halk edebiyatı özellikleri taşıyan yaşınamelerin ilk örnekleri XII. yüzyılda Ahmet Yesevî’nin yaşınameleri kabul edilmektedir. Âşık tarzı halk edebiyatına dâhil olan “destan geleneği” içerisinde kendine bir yer edinmiş olan yaşınamelere; ömür destanı, yaş destanı, yaş türküsü, hayat destanı, vücudnâme gibi adlar da verilmiştir. Destan geleneğinin başlangıcı ise XVI. yüzyıla dayandırılmaktadır. Bu çalışmada “destan geleneğinin” örneklerinden olan Everekli/Develili Âşık Seyrânî’ye ait olduğu kaynak kişiler tarafından ifade edilen bir yaşıname ele alınmıştır. Yazılı kaynaklarda üç kıtası verilen yaşınamenin eksik parçalarını tamamlayan altı kıtalık bölümü Alevî sözlü kültüründen tarafımızca derlenmiştir. Sözel metnin yazılı metne aktarımında “sözel dokusuna” dikkat edilerek ağız özellikleri aynen korunmuş, ezgisi notaya aktararak verilmiştir. Yani derlenen metnin “ölü bir metin” olmaması için çaba sarf edilmiştir. Bu metnin bağlamsal özelliklerine dair çıkarımlar şunlardır:

“Âşık Seyrânî Yaşıname”sinin kültürel bağlamını “Türkmen Alevî Köyü” olan Evcî Köyü oluşturmuştur. Bu deyiş⁵⁵(yaşıname) çok eskiden beri (en az 60-70 yıl)

53 Develili Seyrânî yaşınamesinin notaya aktarımını yapan müzik öğretmeni Uzm. Selçuk Maraşlı’nın tespittir.

54 Savaş Barkçin, *40 Makam 40 Anlam* (Ketebe Yayınları: İstanbul, 2019), 110- 111.

55 Araştırma alanında “nefes, ayat, deyiş” şeklinde adlandırıldığı için “nefes” şeklinde de bahsetmeyi faydalı görüyoruz. Araştırma alanının bir Türkmen Alevî köyü olması açısından sonradan eklenebilecek farklı çalışmalara “yerlinin sesi”ni (Nahya ve Harmanşah, 2016, 17- 34) duyurmanın önemli olduğu kanaatindeyiz.

köy içinde sözlü kültürde icra edilmekte ve aktarılmaktadır. Alevi sözlü kültüründe bilgelik içeren didaktik şiirlerin genel olarak “nefes, deyiş” olarak ifade edilmesinden ötürü bu şiir de “deyiş” olarak kaynak kişiler tarafından adlandırılmıştır. Bundan ötürü makale boyunca “deyiş/nefes” ve “yaşname” terimleri birlikte kullanılmıştır.

Bireysel bağlamını orta yaşın üzerindeki *kadın* kaynak kişiler oluşturur. Kaynak kişilerin bu yaşnameyi/deyişi öğrendikleri bir önceki kaynak kişiler hem kadınlar(başka yaşlı kadınlar), hem erkekler(baba, emmi)dir.

Bu deyiş(yaşname)in icra edildiği bağlam, *içeri cemi* dışında kalan cemler ve “yağmur duası için *zıyarat*a gidilip dağın üstünde cem olduğu” bağlamdır. Bu bağlamda farklı “ayatlar çıkırılırken” “Seyrânî Baba’dan da çıkırırak.” denilerek bu nefes icra edilmektedir. Bunun yanında tez çalışmamızın bölümlerinden birini teşkil eden “Bacılar Cemi”nde yol ehli bacılar tarafından icra edilmektedir.

Bu deyiş *yol üstünde*⁵⁶ çıkırılan (çağırılan) ayat ve nefeslerden değildir. Bu bakımdan Âşık Seyrânî nefesleri *içeri cemlerinde*⁵⁷ söylenmemektedir.

Ezgili olarak söylenmesine rağmen saz eşliğinde icra edilmemektedir. Bunda kaynak kişilerin bağlama çalmayı bilmemesi de bir etken olabilir ancak ‘önceki öğrenilen kişilerin de bağlama/saz eşliğinde icra etmedikleri’ tespit edilmiştir.

Ele aldığımız Develili Seyrânî yaşnamesinin *edisyon kritiği* yapıldığında ve anlam dünyası incelendiğinde insan ömrünün bir “yol” metaforu ile ele alındığı görülmektedir. Felekten şikayet etme elli yaşından sonra görülürken, elli yaşından önce hayatın verimli zamanlarına hayret ettiren “felek” betimlemesi görülmektedir.

Yaptığımız araştırmada aynı *ayaklı* ve benzer sözleri olan yaşnameler ve *ayağı* başka ancak diğer bölümleri çok benzer olan yaşnameler tespit edilmiştir (Bkz. Ek 1). Birbirinin benzeri olan yaşnameler incelendiğinde mahlasların karıştırılması ile ilgili: Feke-Sis yörelerinde yaşayan Evci Türkmenleri Tufanbeyli taraflarına göç ederken Karacaoğlan’a ait yaşnameyi de taşımış ancak mahlaslar zamanla karışmıştır, denilebilir. Bir başka ihtimal olarak ise Develili Seyrânî’nin usta malı olarak icra ettiği Karacaoğlan’a ait metin, kaynak kişiler tarafından aktarılırken Develili Seyrânî’ye mal edilmiştir, diye düşünülebilir. Bunun yanında Develili Seyrânî mahlaslı metnin sözlü ortamdan yakın zamanda derlenmiş olması yönüyle canlı metin olarak yaşaması bakımından “Seyrânî Geleneğinin” bölgede baskın olduğunu göstermektedir. Bu nedenle de ele aldığımız metin Develili Seyranî’ye mal edilmiştir, denilebilir. Bundan dolayı Seyrânî adı etrafında oluşan olguda Develili Seyrânî’nin diğer âşıklara baskın geldiği görülmektedir. Bu anlamda derleme bölgesinin de Seyrânî’nin yoğun etkisi altında kalınan bir bölge olduğu düşünüldüğünde sözlü hafızada metnin sahibi olarak yanlışlıkla Develili Seyrânî mahlasının taşınmasının da muhtemel olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kayseri yöresinin bir diğer âşığı Dadaloğlu’na ait olduğu belirtilen benzer bir metnin var olduğu Ek 1’de gösterilmiştir. Derleme alanı olarak iki âşığın da yöresi diyebileceğimiz Tahtalı/ Beydağı çevresinde bizim derlediğimiz şiirin Âşık Seyrânî’ye atfedilmesindeki sebebin Develili Seyrânî’nin Alevi Bektaşî kimliğine daha yakın görülmesi olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

56 “Yol üstünde” söz grubunun bağlamsal anlamı daha önceki dipnotlarda verilmiştir.

57 “İçeri cemi”, “yol üstünde” söz grubu ile aynı anlamda kullanılmakta olan bir söz grubudur. Kısıtlı kişilerin dâhil olabildiği ikrar alma ya da musahip olmanın yapıldığı cemlerdir. Dedenin varlığı şarttır.

“Aynı şiirin çeşitlenmesidir” diyebileceğimiz şiirlere bakıldığında, sözlü kültürde yaşayan şiirlerin mahlaslarının o yörede baskın olan âşığa atfedildiği görülmektedir. Yani sözlü gelenekteki şiirlerin Karacaoğlan geleneğinin baskın olduğu yörelerde/dönemlerde Karacaoğlan’a, Dadaloğlu geleneğinin baskın olduğu yörelerde/dönemlerde Dadaloğlu’na, Seyrânî geleneğinin baskın olduğu yörelerde/dönemlerde Seyrânî’ye atfedildiği de söylenebilir. Bu durumu âşıkların adı etrafında bir *olgunun oluşması ve şekillenmesinde muhitin etkisi* olarak yorumlayabiliriz.

Bu çalışmanın müziksel boyutunda ise Âşık Seyrânî Yaşnamesi’nin ezgisinin notaya aktarımı ricamız üzerine müzik öğretmeni Selçuk Maraşlı tarafından yapılmıştır. Bu açıdan kültürel mirasın korunmasına ve aktarımına önemli bir katkı sunulmuştur. Makamının (Çargâh Makamı) özellikleri ile sözleri arasındaki uyum kısaca işlenmiştir. Uhrevî bir duygunun hâkim olduğu Çargâh makamının Develili Seyrânî yaşnamesinde yaşamın hızla geçip ömrün tükenmesi duygusuna uygun olduğu görülmüştür.

Ekler

Tablo 1: Sözleri Birbirine Benzeyen Karacaoğlan, Âşık Seyrânî ve Dadaloğlu Yaşnamelerinin Karşılaştırılması

Karacaoğlan’a Ait Yaşname ⁵⁸	Develili Âşık Seyrânî’ye Ait Yaşname ⁵⁹	Dadaloğlu yaşnamesi ⁶⁰
1 “Hakk’ın kandilinde gizli sır idim Anamın beline indirdin beni Ak mürekkeb idim kızıl kan ettin Türlü irenklere yandırdın beni	1 “Hakañ kandilinde gizli sır idim/idiñ Ana rahmine girdirdiñ felek Ağ mürekebidim kızıl gan etdiñ Adem sıfatına dönderdiñ feleyk ya huuu felek	1 Hakkın kandilinde ben bir sır idim Ana (ı)rahmine indirdin felek Ağ mürekkep idim kızıl kan ettin İnsan sıfatına döndürdün felek
2 Anamın karnında ben neler gördüm Yedi derya geçtim ummana daldım Dokuz aylık yoldan sefere geldim Bir kapısız hana indirdin beni		
3 Ben de bildim şu dünyaya geldiğim Tuzlandım da çaputlara belendim Bir zamanda beşiklerde eğlendim Anamın sütüne kandırdın beni		

58 Cumbur, *Karacaoğlan*, 318-319.

59 Birincil sözlü kültürden derlenen Develili Seyrânî yaşnamesi ile Karacaoğlan yaşnamesi arasındaki dikkat çekici benzerlikten dolayı EŞ varyantı esas alınmıştır.

60 Orhan Aydemir, *Dadaloğlu’nun Yayınlanmamış Şiirleri*, 3511-3512.

4 <i>Beş yaşında akıl geldi başıma On yaşında gider oldum işime Varıp da değince on beş yaşına Bir kuru sevdaya yeldirdin beni</i>	2 <i>Yaşına da Seyran'imiñ yaşına Garışılmaz şu Allahıñ işine Yeni diyadım on dört, on beş yaşına Türlü sevdalara yeldirdiñ feleyyk ya huuu felek</i>	
5 <i>On beş yaşadım yirmiye yol oldu Otuzunda çevre yanıñ göl oldu Kırk yaşadım hayrım şerrim bell'oldu Hayrımı şerrimi bildirdin beni</i>	3 <i>On beşinden yığrmisine yol olur Otuzunda çevre yanıñ göl olur Gırk yaşında bir değirmen göl olur Yine değirmeni dönderdiñ feleyyk ya huuu felek</i>	
6 <i>Ellisinde yaşım yarısn geçti Altmışında yolum yokuşa düştü Yetmişinde biraz tedbilim şaştı Mertebe mertebe indirdin beni</i>	4 <i>Ellisinde yaşım yarıyı geçdi Altmışında yolum yokuşa düştü Yetmişinde tebgilciğim dolaştı Gene adım adım endirdiñ feleyyk ya huuuu feleyk</i>	2 <i>Ellisinde yaşım yarıyı geçti Altmışında yolum yokuşa düştü Yetmişinde her tebdilim dolaştı Mertebe mertebe indirdin felek</i>
7 <i>Sekseninde beratçığım yazıldı Doksanında kan damarım üzüldü Yüz yaşında âzalarım çözüldü Bir sabı masuma döndürdün beni</i>	5 <i>Sekseninde senetlerim yazıldı Doksanında her düzenim bozuldu Yüz yaşında kemiklerim ezildi Bir sabı çocuğa dönderdiñ feleyyk ya huuu feleyk</i>	3 <i>Sekseninde senetlerim yazıldı Doksanında her düzenim bozuldu Yüz yaşında kemiklerim ezildi Sabi- sübyanlara döndürdün felek</i>
8 <i>Karac'oğlan der ki yaktın yandırđın Ecel şerbetini verdin kandırđın Emreyledin Azrail'i gönderdin Hiç de doğmamışa döndürdün beni</i>	6 <i>Seyran'im da der ki yakdın yandırđın Hakın kandilinden içdiñ ganderdiñ Soñ hitemi Azireli gönderdiñ Hiç dünyaya gelmemişe dönderdiñ ya huuu feleyk</i>	4 <i>Der Dadal'im da yaktın yandırđın Verdin ağzıma da içtim kandırđın Son hitamı Azraili gönderdin Hiç dünyaya gelmememiş e dönderdin(felek)</i>

Kaynaklar

- Açıkgöz, Namık. “Ahmed-i Yesevî'nin Yaşnâmesi ve Halk Edebiyatındaki Örnekleriyle Mukayesesi”, Türk Yurdu, Eylül 1993, S.73, s. 20-24.
- Açıkgöz, Namık. “İspartalı Aşık Seyrânî'nin Yaşnamesi”. I. Teke Yöresi Sempozyumu. 1.ed. Şevkiye Kazan Nas. 1/ 183-186. Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Aydemir, Orhan. Dadaloğlu'nun Yayınlanmamış Şiirleri. TFA: Eylül 1964, Sayı: 182, s: 3511-12. 1964.
- Aydoğdu, Betül. Türk Edebiyatında Seyrânî Olgusu:Develili Seyrânî ve Eserleri (İnceleme-Metin). Kayseri: Doktora Tezi, 2011.
- Cumbur, Müjgan. Karacaoğlan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2008.
- Barkçin, Savaş. 40 Makam 40 Anlam. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Çelebioğlu, Amil. «Türk Edebiyatında Yaşnameler», Türklük Araştırmaları Dergisi(1) s.152-286, 1985.
- Çobanoğlu, Özkul. Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü. Ankara: Akçağ, 2000.
- Çobanoğlu, Özkul. Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş, Ankara: Akçağ, 2008.
- Dundes, Alan. “Doku, Metin, Konteks”, Milli Folklor(38), 1998, s:106-119.
- Esen, A. Şükrü. Anadolu Aşıkları-I Karacaoğlan (Hazırlayan: İsmail Gökem), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018.
- Elçin, Şükrü. Halk Edebiyatına Giriş , Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Gökem, Betül. “Develili Seyrânî. Şehir Kültür Sanat, Sayı 6. s. 18-23. 2017.
- Gökem, İsmail. Yeni Bilgiler Işığında Dadaloğlu Bütün Şiirleri. İstanbul: e Yayınları, 2006.
- Gökem, İsmail, Tülüce Ozan, Biyografik Türkölü Hikaye Çukurovalı Karacaoğlan. İstanbul: Çatı Kitaplar.
- Gökem, İsmail. A. Ş. Esen Anadolu Aşıkları I- Karacaoğlan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Karasoy, Y. “Aşık Ömer'in Bilinmeyen İki Yaşnamesi”. Milli Folklor(82), 140-145, 2009.
- Kasır, H. Ali. Seyrani, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1999.
- Kaya, Ömer. Karaca Oğlan 17. Yüzyıl Güney Vilayetleri Halk Hayat Görüş ve Felsefesinin Karaca Oğlan'da Sentezi, Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Belediyesi Yayını, 2014.
- Kaya, Doğan. Yaşnameler. Ankara: Akçağ, 2004.
- Kaygılı, O. Cemal. İstanbul'da Semavi Kahveleri ve Meydan Şairleri [Haz. Mustafa Apaydın]. İstanbul: Merkez Kitaplar, 2007.
- Köprülü, M.Fuat. Saz Şairleri. Ankara: Akçağ, 2004.
- Nahya, Z. Nilüfer-Harmanşah, Rabia. “Kendini ve Ötekini Yazmak”, Etnografik Hikayeler Türkiye'de Alan Araştırması Deneyimleri, İstanbul: Metis Yayınları, s, 17- 34, 2016.
- Nalbant, M. Vefa. “Yaşname Geleneği İçinde Kutadgu Bilig ve Kutadgu Bilig'de Yaş Konusu”, Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, 13(4), 179-191, 2016.
- Okay, H. Nezihi. Develili (Everikli) Seyrani Hayatı ve Şiirler. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1953.
- Pala, İskender. Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- [Ulusoy], A. Hazım. Sanihat-ı Seyrânî, Anadolu Halk Şairlerinden Everekli Merhum Mehmed Seyrânî, İstanbul: Matbaa-yı Millî, 1340.
- [Ulusoy], A. Hazım. Sanihat-ı Seyrânî. (Çev.: Kerim Türkmen), Kayseri: Develi Belediyesi Yayınları. 2006.

İnternet kaynakları

Ayva, A. Seyrani, Erişim: 31.07.2024, <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/seyrani> 2020.

Besim Atalay Meali, Erişim: 22 Temmuz 2024, <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma>

Derdiçok, N.S. “Seyrani, Mevlüt Kaya”, Erişim: 31. Temmuz 2024 <https://teis.yesevi.edu.tr/arama> 2019.

Doğan Kaya, Yaşnameler. Erişim: 02. 15. 2024, <http://turkoloji.cu.edu.tr/> (Yıl:?) (URL1).

Güncel Türkçe Sözlük, Erişim: 22 Temmuz 2024, <https://sozluk.gov.tr/>

Süleyman Ateş Meali, Erişim: 22 Temmuz 2024, <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma>

Tefsir, Erişim: 22 Temmuz 2024, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir>

Sözlü Kaynak Kişiler

Kaynak Kişi	Adı	Cinsiyeti	Doğum	Eğitim	Yol hizmeti	Yer
K1	Saadet Tokmak	Kadın	1955	İlkokul	Müşahipli-pervane	Evcî Köyü/ Tufanbeyli/ Adana
K2	Songül Tokmak	Kadın	1965	İlkokul	Müşahipli-kuyucu	Evcî Köyü/Tufanbeyli/ Adana

Extended Abstract

‘Age Epics’ that have taken a place in the “Epic Tradition” included in the Ashik Style Turkish Folk Literature have also been given names such as life epic, age epic, age folk song, life epic, body poem(vucudname). In this study, an age epic expressed by the source people belonging to Everekli /Develili Âşık Seyrani, one of the examples of the “Epic tradition”, has been considered. The six- quatrains, which completes the missing parts of the age epic, of which three quatrains are given in written sources, has been compiled by us from the oral culture. This age epic was compiled from oral culture during the field study of the doctoral thesis we are working on. In the transfer of the verbal text to the written text, the “verbal texture” was paid attention to, the oral characteristics were preserved exactly, the melody was transferred to the note and given. The revision of the age epic of Asik Seyrani that we are considering has been criticized and the explanations of the source people have also been included while examining the world of meaning. In this aspect, the “voice of the native” has also joined the world of meaning. In this respect, an important contribution has been made to the protection and transmission of cultural heritage. The inclusion of similar texts with the aliases Dadaloğlu, Karacaoğlu and Seyrani in different sources was discussed and the three texts said to belong to these three poets were compared by taking them into a table.

The inferences obtained about its contextual characteristics are as follows:

1. Evcî Köyü, which is an “Alevî Turkmen Köyü”, has formed the cultural context of “Âşık Seyrani Yaşname”. This ‘nefes’ /‘age epic’ has been performed and transmitted in oral culture in this village for at least 60-70 years.

2. The individual context is composed of female resource persons over middle age. The previous source people from whom the source people learned this ‘age epic’/‘nefes’ were expressed as both women(other old women) and men(father).

3. The places where this nefes/age epic is performed are the cems that are the context of “going to ziyareth for the prayer of rain and cem rituel on the mountain”. In addition, it is performed by the sisters/bacılar in the “Sisters Cem/ Bacılar Cemi”, which is one of the sections of our thesis study.

4. Age epic of Ashik Seyrani not sung in their cems/içeri cemi.

5. Although it is sung as a melody, it is not performed accompanied by a reed.

A very similar variant of the Ashik Seyrani “Age Epic” has been included in written sources

as an ‘Age Epic’ belonging to Karacaoğlan. The age epic belonging to Karacaoğlan is longer than the age epic we are dealing with. The Karacaoğlan’s age epic can be considered as the main text. Because this text is longer than the others and progresses more uniformly in terms of age steps, it seems that there is a text with the same ‘ayak’ and quite similar to Dadaloglu’s in written sources.

The fact that the text with the name Develili Seyrani was compiled recently from the oral environment shows that the “Seyrani Tradition” is dominant in the region in terms of living as a living text. We have already mentioned that there is a similar text stated to belong to Dadaloglu, another Ashik of the Kayseri region. The reason why the poem we compiled around Tahtalı / Beydağı, which we can call the region of both Ashiks as a compilation area, is attributed to Ashik Seyrani may also be because Seyrani is considered closer to the Alevi Bektashi religion.

TÜRK KÜLTÜRÜNÜN GELİŞİMİNDE GELENEKSEL ÖZBEK MİLLÎ TÖRENLERİNİN YERİ

THE ROLE OF TRADITIONAL UZBEK NATIONAL RITUALS IN THE DEVELOPMENT OF TURKIC CULTURE

ROHİLA RUZMANOVA*

Öz

Her milletin ve halkın kendine özgü kültür ve gelenekleri olduğu gibi Özbek millî törenleri de köken tarihi, gelişim evreleri ve hususi özellikleriyle diğer kültürlerden farklılık göstermektedir. Makalede ulusal kültürümüzün ayrılmaz bir parçası olan geleneksel Özbek millî törenleri ve çeşitleri, halkın hayatındaki önemi ve gençlerin eğitimindeki rolü incelenmektedir. Ulusal törenlerin gerçekleşme usulleri, maddi ve işlevsel özelliklerine göre sınıflandırılması ve kaynaklardaki veriler tahlil edilmektedir. Türk dünyası kültürünün ortaklığı, Özbek millî törenleriyle ilgili geleneklerin incelenmesi ve bazı önemli içtimai, eğitimsel ve ahlaki konuların vurgulanmasıyla kanıtlanmaktadır. Makalede ayrıca ulusal törenlerle ilgili geleneklerin Özbekistan topraklarında çok eski çağlardan beri korunduğu ve günümüze kadar devam ettiği vurgulanmıştır. Yüzyıllar boyunca kitlelerin katılımı ve kamunun iştirakiyle birçok ulusal tören düzenlenmiştir. Bu durum insanlar arasındaki sevgi ve akrabalık bağının güçlenmesine, toplumda büyüklere ve çocuklara saygı gösterilmesine, gençlerin geleneklere bağlılık ruhuyla yetiştirilmesine yardımcı olmaktadır. Makalede, kadim zamanlardan beri millî törenlerde icra edilen halk sözlü geleneğinden sunulan örneklerin, törenlerde hazırlanan millî yemek ve kostümlerin Özbek halkının zengin bir millî-kültürel mirası olarak değerlendirildiği ve 19. yüzyıldan itibaren kendine özgü millî-kültürel gelenekleri olan bir millet olarak geliştiği vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Milli Miras, Örf-Adet, Gelenek Görenek, Türk Kültür Medeniyeti, Sözlü Halk Edebiyatı.

Abstract

Each nation and people have their own culture and traditions, Uzbek national rituals differ from other cultures in their origins, stages of development, and distinct characteristics. This article analyzes traditional Uzbek national rituals, their types, significance in people's lives, and role in youth upbringing, which are an integral part of our national culture. The methods of conducting national ceremonies, their classifications based on content and functional characteristics, and the analysis of information from various sources are examined. The commonality of Turkic world culture is demonstrated through the study of traditions associated with Uzbek national rituals, highlighting several important social, educational, and moral aspects. The article also highlights that customs related to national ceremonies have been preserved in Uzbekistan since ancient times and continue to this day. These customs are significant because they foster unity and harmony among people. For centuries, many national ceremonies have been conducted with widespread participation and communal support. This practice strengthens bonds of love

Araştırma Makalesi / Künye: RUZMANOVA, Rohila. "Türk Kültürünün Gelişiminde Geleneksel Özbek Millî Törenlerinin Yeri". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s.133-151 <https://doi.org/10.60163/tkhecbva.1617756>

* Doç. Dr., Şeraf Reşidov adına Semerkand Devlet Üniversitesi Türkoloji Araştırmalar Enstitüsü, E-mail: rohilaruzmanova@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6539-0511

and kinship between people, promotes respect for elders and kindness towards the young in society, and helps to raise the youth in the spirit of loyalty to traditions. The article emphasizes that examples of oral folk art performed at national ceremonies, as well as traditional dishes and costumes prepared for these events, are considered the rich national and cultural heritage of the Uzbek people. It further illustrates that Uzbeks have developed as a nation with unique national and cultural traditions since ancient times.

Key Words: National Heritage, Customs, Traditions, Civilization Of Turkic Culture, Oral Folk Art.

Giriş

Türk halklarının kültür tarihinde çeşitli millî törenlere, bayram ve şenliklere özel önem verilmektedir. Aynı şekilde Özbek halkının da eski çağlardan beri bu tür merasimleri düzenlemeye özel önem verdiği ve yaşamının ayrılmaz bir parçası hâline geldiği görülmektedir. Bu nedenle Özbeklerde nine ve dedeler tarafından dua edildiğinde “*bulduklarınızla düğünler düzenlesin, hanenizde büyük büyük toylar olsun, düğünlerinize katılmak nasip olsun...*” gibi iyi niyet ifade eden sözler söylenir.

Özbek halkının bu bakımdan yüzyıllardır gelenek ve ritüeller hâline gelen merasimleri mevcut olup, her zaman araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Edebiyat âlimi Sarimsoqov, törenleri tematik ve işlevsel özelliklerine göre şu gruplara ayırmaktadır: Birinci grupta sözvarlığının büyü gücüne dayanan törenler yer alır: kına, badik (gulafsho), burey-burey, avrash, dua, beddua ve diğerleri. İkinci grup, çocukların beşikteki dönemine ait törenlerden oluşur: çille, uykuya dalma, beşiğe koyma. Üçüncü grupta düğün törenleri bulunur: *car, yar-yar, olan, lapar, gelin selamı, damat selamı, düğün alkışları, ayna* gösterme vb. Dördüncü grup ise yas törenleridir: ağlaşmalar ve halk arasında korunup gelen çeşitli gelenek, merasim ve inançlar. Bunlardan bazıları, İslam dininin inançlarıyla bağlantılı olarak şekillenmiş olup, büyü, totemizm, şamanizm, Zerdüştlük ve İslam dini akideleriyle ilgili kadim inanışların etkisiyle teşekkül etmiştir. Bunlardan bazıları İslam dininin inançlarıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan doğaüstü güçler gibi olup, büyüler, totemizm, şamanizm, Zerdüştlük ve İslam dini akideleriyle ilgili kadim inanışlarla teşekkül etmiştir (Mirzayev, 1991: 4).

Özbek halkında örf ve adetleri ifade eden *to'y boshladi, maslahatoshi, xatim, qalin, yo'qlandi* gibi birtakım kelimeler eski zamanlardan beri kullanılmış olup, “Özbek Dilinin İzahlı Sözlüğü”nde bu sözcükler şu şekilde açıklanmıştır: **Toy – 1. Etnonim grup.** Toy/düğün, nikâh, sünnet ve diğer merasimlerle ilgili olarak ikram ve gösterilerle gerçekleştirilen halk törenlerinin genel adı. Nikâh toyu, oğul toyu (sünnet düğünü), beşik toyu, toy/düğün yapmak. *Kalabalık yiğitlerin, düğün halkı*kidir (Atasözü). *Böbürlenenin evine git, gerilenin düğününe git* (Atasözü). *Hamidvoy ise, bugün nişanlanırsan düğüne yarın başlayacağımızı söylüyor* (A. Kadiri. Geçmiş Günler). *Raşit'in düğünü dünkü tatil gününde yapıldı* (Şuhrat. Şinelli Yıllar). **2. Etnonim grup.** Talipler arasında yapılan anlaşmaya göre damat tarafından kıza verilen bir takım para, hediye, erzak, vb... **3. Etnonim grup.** Bunların gönderilmesiyle birlikte gelinin gelişine ilişkin damadın evinde, damadın gelişine ilişkin kız evinde tören yapılır (O'zbek tilining izohli lug'ati, 2007: 229-230).

Düğün töreni Özbeklerin yanı sıra Orta Asya'da yaşayan halkların da kullandığı en eski geleneklerden biri olup, sırasıyla gelin toyu, sünnet toyu gibi törenlere ayrılır. Bu bağlamda halk arasında birtakım kavramlar kullanılır: *to'y (kelin to'yi, xatna to'yi), to'yona (to'y sovg'asi), to'ychi (to'yma-to'y yuruvchi), to'yxabar (to'yga xabar qilish), to'yxona (to'y qilinadigan xonadon), to'yxor (to'yda ishtirok etuvchi), sovgchi, fотиha, non sindirish, to'y xarajatları, maslahat oshi, qizlar bazmi, sarpo yuborish,*

tovoq yuborish, nikoh bazmi, to'y ziyofati, yuz ko'rar, chimildiq, kelin chaqirdi, kuyov chaqirdi (Qodirov, 2005: 28).

Boratav, düğünün aşamalarını sınıflandırırken aynı zamanda düğün terminolojisi hakkında da bilgi vermektedir: Düğün, bugün, evlenme törenleri dizisinin belli bir kesimini; gelin hamamı, kına, gelin alma, gerdek ve gerdek ertesi gösterilerini içine alan, en uzununu bir haftalık, çoğu kez üç günlük bir süre için kullanılıyor, ama ilk anlamı ile bağlama, bağlanma demektir; düğüm, düğme kelimelerini de türeten düğ- fiil kökü, tüg- biçiminde Kaşgarlı Mahmut'un sözlüğünde geçer; Kaşgarlı, aynı kökten türemiş başka kelimeleri, bu arada bizim dilimizde düğüm anlamı ile tüğün'ü de almış sözlüğüne (Boratav, 2016: 191).

Bu kavramlar Özbek lehçelerinde de hemen hemen aynı biçimde kullanılmaktadır. Bu durum bölgedeki düğünlerin genel olarak aynı konsepte gerçekleştiğini gösterir. Ancak bazı özelliklerinde belirgin farklılıklar olduğu da görülmektedir (Qodirov, 2005: 36). Özbeklerin millî törenleri olarak kabul edilen düğünlerle ilgili gelenekleri inceleyerek, bazı önemli sosyal, eğitsel ve ahlaki konuları öne çıkararak Türk dünyasının kültürel mirasının ortaklığını kanıtlamak mümkündür.

Düğün törenleri, ulusal geleneklere uygun olarak, insanların yaşamının farklı dönemlerinde kutlamanın içeriğine göre çeşitli isimlerle anılmaktadır. Özbek ailelerinde çocuk doğduğunda bu tür törenler yapılmaya başlanır. İşte bunlardan bazıları:

1.1. Bebeğin Doğumuyla İlgili Törenler

Tek bir bebeğin doğumu, bakımı, kundağa sarması, beşik kertme, kırkının çıkması, saç kesimi, akıka toyu, müçel toyu ile ilgili çok sayıda tören vardır. Bilindiği üzere Türk halklarında çocuk doğduğu andan itibaren onun hayata hazırlanması ile ilgili süreçlere özel önem verilmiştir. Çocuk dünyaya geldiğinden itibaren *suyunchi* (müjdeleme), *ism qo'yish* (ad koyma), *chaqaloqni cho'miltirish* (çümdürme), *beshikga belash* (kundağa sarma), *chilla tutish* (kırklama), *chillaqochdi* (kırkı çıkma), *tish chiqarish* (diş hediği), *tirnoq olish* (turnak alma), *soch olish* (saç kesme), *muchalto'y* (müçel toyu) vb. Bu süreçler geleneksel olarak nesilden nesile aktarılmıştır ve bunların gelecek nesillere aktarılmasında halk sözlü edebiyatı örneklerinin önemi hissedilmektedir. Aşağıda Özbek milletine özgü bir çocuğun doğumu ve bakımıyla ilgili törenlere değinelim (Mirzayev, 1971: 16).

Kundağa Sarma. Beşik, Özbek halkı tarafından eski çağlardan beri kullanılmaktadır. Beşik, çocuğun uygun şekilde büyümesi ve bebek bezinin kuru tutulması için çok kullanışlı bir araçtır. Bebek, ailedeki yaşça büyük kadın tarafından kundağa sarılır ve Özbek kadınlarının çocuklarına her zaman ninni söylemeleri gerektiği genç anneye hatırlatılır.

Orta Asya halklarında beşik çok eski çağlardan beri kullanılmış, beşikte bebek büyütme yöntemi daha sonra Hindistan, Orta Doğu ve Orta Doğu halkları tarafından benimsenmiştir. Beşik, eski çağlardan beri ilk vatan olarak kabul edilmiş ve halk arasında beşik taşıma, beşik getirme, beşik yapma gibi pek çok gelenek ortaya çıkmış ve bunlardan bir kısmı günümüzde de sürdürülmektedir. Bugün bile Özbek şehir ve köylerde beşik, kadim bir nesne olarak önemini kaybetmemiştir (Mahmudov, 2006: 47-51).

Beşiği özel ustalar söğüt, ceviz, kayısı ağacından, ayaklarını ise çoğunlukla dut ağacından yapmaktadır. Genellikle beşik 1-1,5 metre uzunluğunda, 35-45 cm genişliğinde ve 50-60 cm yüksekliğinde olur. Beşiğin tabanı bir ok (deste) ve bir tahtadan oluşmakta olup, ayak kısmından duvak için uygun bir delik açılmaktadır. Sap ve tahta her iki taraftan yarım daire biçimli bir kayışla bağlanır. Çocuğun başını ve ayaklarını korumak için kemerin içine dikey direkler yerleştirilir. Bazı bölgelerde beşiğin içindeki özel bir battaniyenin üzerine dağ çamının kurutulmuş yaprakları veya kavrulmuş nohut kabukları serilir. Daha sonra üzerine ince pamuklu bir battaniye serilir. Kafatasında herhangi bir bozukluk olmaması için çocuğun başına yastık koyup başının altında daha derin hâle getirilir. Genellikle bebeğin ayakları bacak sargıları ile sarılır ve yenidoğan çocuk kundak, baş ve omuz sargısı, bacak ve kol bağcıkları ile beşiğe bağlanır. Bütün bunlar çocuğun huzur içinde ve kuru bir şekilde uyumasını sağlamaya yarar. Beşiğin üzerine pamuklu kumaştan bir örtü dikilir. Beşik kılıfı kış ve yaz mevsimine göre değiştirilir. Kışlık örtü sıcak tutan kumaştan, yazlık örtü ise hafif, zarif kumaştan yapılır (Sarimsoqov, 1986: 26).



Şekil 1: Özbek Beşiğinde Kundağa Sarma Töreni

Beşik töreni kadim geleneklerden biri olarak kabul edilmekte olup, ülkemizin farklı bölgelerinde bu tören kendine özgü bir tarzda düzenlenmektedir. Genellikle 7-10 günlük bebek kundağa sarılır. Bu törene gelinin annesi, teyzesi, halası ve diğer yakın akrabaları da davet edilir.

Çocuğu kundağa koymadan önce özel bir küvette yıkarlar ve banyodan önce çocuğun eklemelerine özel yağlar sürülür. Genellikle yaşlı anneler bebeği kundaklar. Bebeği kundağa sarma esnasında büyük anne güzel dileklerde bulunur: *“Allah, yeni doğan bebeğe hayırlı bir ömür versin, hayırlı kademlerle ilerlesin, akıllı ve imanlı olarak büyüsün, anne ve babası müriyyetini görsünler. Ey Allah’ım bu hanede ve burada toplananların aziz misafirlerin hanelerinde bebek çılgınlıkları yankılsın”* (Iskandarova, 2007: 33).

Böyle günlerde çocukların mutluluğu sınırsız olur, hepsi büyük annenin etrafını sarar. Nurani Anne çocuğu kucağına alıp, beşiğin ayak tarafına çevirir ve *“şöyle yatırırım mı?”* diye sorar. Çocuklar mutlu bir ses tonuyla *“hayır”* yanıtını verince anne, çocuğunu düzgün bir şekilde yatağına yatırır ve *“böyle mi yatırırım?”* diye sorar. Çocuklar hep bir ağızdan *“evet”* diye onaylarlar. Sonra büyükanne şu dörtlüğü söyler:

*Uyqu yo 'ling muborak,
Baxtli taxting muborak.
Taqr-tuqr ovora,
Yoqimli uyqu muborak.*

Daha sonra çocuğu kundağa koyarlar. Çocuğun rızkının tam olmasını dileyerek gül, başının taştan olmasını dileyerek yatsı taş, tehlikelerden korunması için bıçak, nazardan korunmak için biberi beşiğin baş tarafına koyarlar. Aslında bunların hiçbirini dinimizde bulunmayan âdetler olup eski çağlardan beri halk arasında yayılan kavramların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ancak ülkemizin bağımsızlığını kazanmasından sonra halkımızın dini kuralların kaynaklarını tanıması sonucunda bu tür geleneklerin birçoğu neredeyse hiç uygulanmamaktadır.

Nurani Anne beşiğin başına bir ceviz tak tak vurarak şöyle der: “*Baban yüksek sesle konuşursa, kardeş ve ablaların yaramazlık yapsa korkma!*” Çocuğun rızıklı olması için kuru sofraya ve iyi uyuyabilmesi için aile efradından iyi uyuyan bir kimsenin gömleği beşiğin başına konulur. Anne çocuğunu emzirir, ekmeğin üzerine tere yağı sürer, rızıklı ve nasipli olması niyetiyle bunu anneye ısırtırırlar, sonra da daha güçlü olan oğlanın eline verirler. Bütün çocuklar onun peşinden koşup elinden ekmeği alıp herkese bir parça dağıtırlar. Daha sonra bebeğin iki büyükannesi gençlere ve yaşlılara müjde parası verir ve sonunda nurani anne bebek, aile fertleri ve misafirler için dua eder.

Konu-komşulara ve akrabalara çocuğun hayırlı evlat olması niyetiyle sıcak kurabyeler ikram edilir. Bazı kimseler bu günde akika töreni düzenleyerek koyun eti ve pişme dağıtırlar. Beşik töreni sırasında anne veya diğer kadınlar, “ninni” söyleyip bebeği uyutması için çocuğun annesine yani geline verirler. Eğer ninni bilmiyorsa, ona örnek olarak kendileri söylerler:

*Alla aytay, jonim bolam,
Quloq solgin, alla.
Shirin allam tinglab asta,
Uxlab qolgin, alla.
Alla, alla, alla-yo, alla.*

*Ko 'zlaringga tomgan suvga
Hayron bo 'lma, alla-yo
Baxtinga sen katta bo 'lgin,
Xazon bo 'lma, alla.*

Alla, alla, alla-yo, alla (Sarimsoqov, 1986: 34).

Akika: Arapça bir sözcük olup, çocuğun doğumundan sonra, yedi, yirmi, kırk yaşlarında veya reşit olana kadarki süre zarfında uğruna koyun veya küçük baş hayvanın kesildiği, davet edildiği ve ziyafet verildiği bir törendir. Törene katılan misafirler, kutlama yapılan çocuklar için dua eder. Bu merasimin daha sonraki yıllarda ülkemizin bağımsızlığını kazanmasıyla birlikte daha da geleneksel hâle geldiği söylenebilir.

Ayrıca Özbek ailelerinde bir çocuk doğduğunda ebeveynler, büyükanne ve büyükbabalar ona uygun bir isim seçerler. Genellikle genç bir ailenin ilk çocuğuna

isim seçme hakkı, saygıdan dolayı büyükanne ve büyükbabaların takdirine bırakılır. Bazı kız isimleri ise erkek isimlerinin yanına *-a*, *-oy* eklerinin getirilmesiyle oluşturulur. Örneğin: *Amir – Amira*, *Aziz – Aziza*, *Rahim – Rahima*, *Sobir – Sobira*, *Adash – Adashoy*, *Maqsud- Maqsuda*, *Dilshod-Dilshoda*, *Habib-Habiba*, *Umid-Umida*, *O'lmas – O'lmasoy*.

Bazen çocuğa doğduğu aya göre isim verilir: *Rajab*, *Bibirajab*, *Ashur*, *Barot*, *Muharramoy*, *Asadbek*, *Qurbon*, *Qurbonoy*, *Jumagul*, *Odina*.

Bazen de çocuklara doğum lekelerine göre isimler verilir: *Norbek*, *Xolmurod*, *Gulnora*, *Anora*, *Norbibi*, *Xolbeka*, *Sunnat*, *Bo'riboy*, *Oltinoy*, *Normurod* (Begmatov, 1998: 28).

Beşik Kertmesi: Kız ve erkek çocuklarını beşikte iken birbirleriyle dövüştürmek, yani oğlanın, kızın kulağını ısırmasına izin vermek âdetidir (Mirzayev, 1991: 14).

Bu geleneğe Özbeklerde beşikkuda (*beshikquda*) da denir. Özbek dilinde kulak dişledi (*quloq tishladi*), beşik kerti (*beshikkerti*), elini soğurdu (*qo'lini so'radi*), ekmeği böldü (*non sindirdi*), başı bağlandı (*boshi bog'landi*)... gibi sözcükler bazı törenlerin isimlerini ifade eder (Kaxarova, 2009: 7).

Atalarımız çok eski çağlardan beri çocuklarına aile kurmak amacıyla bazı gelenekler oluşturmuşlardır. Çocuk sahibi olmayı düşünen ebeveynlerin çoğu, çocuk doğmadan önce, çocukları varsa birbirleriyle dünür olmayı düşünürler. Bazen iki baba masanın başına oturup ekmek bölüşürler ve dünür olmayı ahdederek anlaşırlar. Bazıları, çocukları doğduktan sonra, iki üç yaşlarındayken veya daha erken yaşta bir anlaşma yaparak ileride evlendirmeye karar verdiler. Bu işlemi gerçekleştirmek için erkek çocuk, cübbesinin etek ucuyla ya da kolunun ucuyla kız evinin eşliğini süpürür ya da her ikisinin de etek kısımlarını yırtar. Kadınlar, müstakbel gelini duyurmak veya ilk dünürlük bağlarını kurmak için kız evinde ziyafet verir, dans ve şarkılarla kutlama yaparlar. Ancak artık bu geleneğe rastlamak nadirdir. Şimdi bile müstakbel damat tarafından kızın evine giden görücülerin konuşmalarında “köleliğe geldik” (*qulchilikka keldik*), “eşiğinizi süpürmeye geldik” (*ostonangizni supurishga keldik*) gibi cümlelerin kullanıldığı görülür (Kaxarova, 2009: 14).

Çille: Bebeğin doğumundan sonraki ilk kırk günlük dönemdir. Çocuğun aile içerisinde sağlıklı bir ortamda gelişmesi açısından önemli bir dönemdir. Bu süre küçük çille (20 gün) ve büyük çille (40 gün) olarak ikiye ayrılır. Bu dönem genç anne ve çocuğun dikkatli bakımını gerektirir. Anne ve çocuğun gece çillede yalnız bırakılmaması, annenin akşam dışarı çıkmaması (anne bir şeyden korkarsa sütü azalır), anne ve çocuğun sinirlerinin bozulmaması, odasına yabancıların girmesine izin verilmemesi ve buna riayet edilmesi sağlıklarının garantisi sayılır. Çille genç gelin ve damatlar için de özel bir dönemdir. Bu dönemde yeni evlenen gelin ve damadın gece sokakta yürümemesi, damadın da gelini yalnız bırakmaması önemlidir. Bu geleneklerin geçerliliği çok önemli görülmesi de her iki durumda da çillenin amacı aynıdır, yeni doğan bebeğe ve annesine bakmak, genç gelin ve damadın birbirlerine daha fazla zaman ayırıp müreffeh yaşamlarını devam ettirmeleri gibi iyi arzular sonucunda bu âdetleri gerçekleştirmek yararlı olacaktır (Mirzayev, 1991: 98).

Kırkın Çıkması. Bu kavram “Özbek Dili Etnografyasının İzahlı Sözlüğü”de şöyle açıklanmıştır: Çocuğun doğumundan kırk gün sonra, yani çille çıktıktan sonra bir

misafirin yanına götürülmesi ve bu vesileyle yapılan tören anlamına gelir (Mirzayev, 1991: 98). Çocuğun çillesi çıktıktan sonra genç annenin ebeveynleri *kırkın çıkması* töreni düzenler. Çille dönemi bitene kadar gelin ve damatın ebeveynleri tarafından davet edilmesi de bir gelenektir.

Diş Çıkarma (Diş Hediği): Sağlıklı bir bebek dört ila altı aylıkken diş çıkarmaya başlar. Bazı çocuklar altı ay ile bir yaş arasında diş çıkarmaya başlar. Halkımızda çocuğun dişleri ağzının üst kısmından çıkmaya başlarsa yumuşak pişirilmiş konumu itibarıyla yukarıdan aşağıya doğru yerleşen komşulara uzatırlar. Diyelim ki çocuğun dişleri ağzın alt kısmından çıksa, pişiyi alttan üste doğru uzatırlar. Bununla çocuğun diğer dişlerinin de daha hızlı çıkması niyet edilir. Bazı çocuklar dişleriyle doğarlar ve onlara Boriboy (Bo‘riboy) veya Kozibek (Qo‘zibek) gibi isimler verilir (Begmatov, 1998: 372).

Saç Kestirme: Çocuk bir yaşına geldiğinde saçlarının kesilmesi için “saç kesme” töreni yapılır. Erkek ise büyükbabaya, kız ise büyükanneye götürülür ve yeni makasla çocuğun saçını üç yerden keserler. Daha sonra konu-komşuya, akrabalara ekmek üzerine tatlılar dağıtılır. Eğer çocuğun ebeveynleri bu zamana kadar akika yapma fırsatı bulamadıysa, akikanın saç kesme töreniyle birlikte yapıldığı durumlar da vardır. Bazıları çocuğun saçından arta kalanları evde alırlar. Çocuğun ilk saçları anne karnında çıktığı için kutsal kabul edilir. Bu nedenle saçları her yere atmak yerine bir meyve ağacının ya da asmanın altına gömerler. Allah asma ağacı gibi uzun ömür ve bereketli meyveler versin diye niyet edilir. Toprak kutsal kabul edildiğinden insana ait önemli şeyleri toprağa gömerler. Özbek halkı çok çocuk sahibi olmayı istediğinden bazen bir çocuğun saçını alırken, ardından kardeşleri çoğaldın, büyüyüp onları takip edebilsin diye ensesinde küçük bir parça saç bırakılır (Kaxarova, 2009: 12).



Şekil 2: Saç Kestirme Töreni

Sünnet Dügünü (Xatna to‘yi/ sunnat to‘yi): Özbeklerde ve genel olarak birçok Müslüman millette yapılan bir törendir. Sünnet töreninin Özbekler arasında yaygın olarak kutlanması sonucunda buna hatna toyu veya sünnet toyu adı verilmektedir. İslam’ın yayılmasından sonra sünnetin kutlanması bir gelenek hâline gelmiştir. Hatna toyu, erkek çocukların “elini helalleştirmesinin”, yani onları hakiki Müslümanlar safına katmanın temel koşulu olarak kabul edilmiştir. Dügüne hazırlanmak (maslahat aş), misafirleri davet etme, misafirleri ağırlamaya yönelik şenlik tertip edilip ziyafet düzenlenmesi sünnet düğününün esas unsurları sayılmıştır (Sultanov, 2023: 210).

“Özbek Dili Etnografyasının İzahlı Sözlüğü”de belirtildiği üzere bu tür düğüne “Müslümanlarda ve diğer bazı halklarda erkek çocuğun cinsel organının uç bölümünün derisini kısmi kestiriş” olarak tanımlanır. Bu vesileyle yapılan tören ve ziyafetin, sünnet düğünü olduğu anlatılmaktadır (Mirzayev, 1991: 94). Özbek lehçelerinde sünnet düğünü için *xatna to‘yi*, *sunnat to‘yi*, *o‘g‘il to‘y* gibi terimler kullanılır.

Sünnet düğününün çok eski bir geçmişi vardır ve bu tören sırasında ebeveynler halka lezzetlerle dolu bir sofraya kurar, çeşitli yemekler hazırlarlar. Dügüne uzaktan ve yakından birçok kişi gelir, hazırlanan yemekleri tadar, düğün sahibi için dua eder, çocuğun büyümesi için dua eder. Örneğin milli yemeklerden olan pilav büyük kazanda pişirilir ve buna mahalledeki, köydeki akrabalar katılır. İnsanların gün içinde işe gitmeleri dikkate alınarak sabahın erken saatlerinde organize edilir ve buna “nahar aş” denir. Dügünden sonra düğün sahibinin akrabaları ve büyükleri bir araya gelerek sünnet ustasını çağırıp çocuğu sünnet ettirir. Akrabalar bu süreçte çocuğun dikkatini dağıtıp sakinleştirmesi için ona belli bir miktar para verirler. Çocuk birkaç gün boyunca yakınlarının (dedesi, ninesi, babası veya annesi) yanında özel bir yatakta uyur (Mirzayev, 1991: 96).

Sarık Sarma: Sarık (düğün kıyafeti) sünnet düğünü günü takılır ve düğün sabahı büyükler bu kıyafeti oğlana giydirir ve başına bir sarık sararlar, yani bu geleneksel halk arasında don giyme veya sarık sarma olarak bilinir. Ayrıca çocuğun annesi bir başlık takar ve büyükannenin saçları ikiye örülür. Sarık sarmak Özbeklerin kadim geleneklerinden biri olup, bugün ülkemizin muhtelif yörelerinde bunun çeşitli şekilleri bulunmaktadır. Ayrıca bu törende kırsal bölgelerde güreş, pokkari gibi milli halk oyunları da düzenlenmektedir. Sünnet düğünü ile ilgili olarak düzenlenen bu tür milli oyunların haberi önceden verilir, bu oyunlara uzaktan ve yakından pehlivanlar katılır. Ayrıca bu milli oyunlara katılıp zafer kazanan pehlivanlara, düğün sahibi tarafından deve, öküz, koyun, halı ve bir miktar para hediye olarak verilir (Sarimsoqov, 1986: 47).

Müçel Toyu: Müçel hesabı 12 hayvan ismiyle ilişkilendirilir. Bu hayvanlar şunlardır: Fare, inek, kaplan, tavşan, balık, yılan, at, koyun, maymun, tavuk, köpek ve domuz. Kişinin doğduğu yılda o hayvanın adı kendisine verilir. Örneğin balık yılında doğmuşsa balık, inek yılında doğmuşsa inek müçeli diye adlandırılır. 12 sayısı mükemmel bir sayı olarak kabul edilir. Özbekler, çocukları 12 yaşına geldiğinde iyi dileklerle düğünlerini kutlar ve çocuğa yeni kıyafetler giydirir. Ebeveynler, böylesi bir yaşta ziyafete sınıf arkadaşlarını çağırır, eğlenir ve müçel toyu kutlanan çocuğu tebrik eder. Sonraki yıllarda sünnet düğünü yapma imkanı bulamayan anne ve babalar, daha küçük çapta bir müçel toyu yapmaktalar (Sarimsoqov, 1986: 56).

1.2. Gelinin Düğün Merasimleri

Düğün, neredeyse tüm dünya halklarının kutladığı en büyük ve en meşhur törendir. Hayatın geçiş dönemlerinden biri olarak kabul edilen evlilik, bağlı bulunulan kültürün kural ve kalıplarına uyularak gerçekleştirilen bir olaydır. Şüphesiz tarihi süreç içerisinde evlilik olayına gereken değeri veren Türk milleti bu olay etrafında birçok geçerliliği olan adetler oluşturmuştur (Koç vd., 2015: 94).

Bu ulusal geleneklerin aktarılma süreçlerini ifade etmek için birçok etnografik sözlük kullanılmaktadır. Antik çağlardan günümüze çeşitli değişiklikler ve gelişmelerle gelmişlerdir. Bu nedenle Özbek dilinin etnografik sözlüğünde nişanlanma, evlilik kurallarının yerine getirilmesi, evlilik sırasında gelin ve damadın ateş etrafında döndürülmesi, kırk gün boyunca yeni gelin ve damadın evinde bir lamba yakılması gibi törenleri yansıtan sözvarlığı aktif olarak kullanılmaktadır.

Nişanlılığın en üst noktası gelinin düğünüdür. Alanında uzman bilim adamları gelinin düğününde yapılan törenleri üç bölüme ayırmışlardır:

1) Düğün öncesi törenler: Görcülük, ekmek bölme, ruhsat, istişare yemeği, düğün uğurlaması, kızların toplanması.

2) Büyük düğün törenleri: Nikâh, damadın gelişi, geline damadın evine kadar eşlik edilmesi, yüz görme vb.

3) Düğün sonrası törenler: Yer bulma, yer açma, bibi seşenbe, sağdıçlar, nedimeler (Nurillayeva, 2001: 12).

Bu törenlerin Özbekistan'ın her bölgesinde kendine has adı ve icra tarzı vardır ve bunların icrasında folklor metinlerinden yararlanılır. Gelinin düğününün ilk geleneklerinden son anlarına kadar çeşitli folklor türleri - dua, maslahat, atasözü, masal, hikaye, macera, şarkı ve benzeri türler; şu veya bu metinle estetik ve etnopoetik yönlerini gösterir. Özbek düğünleri şarkısız tasavvur edilemez. Düğünün en başından itibaren tebrikleşme, dans ve şarkı söyleme başlar.

“Yar-yar” gibi harika şarkılar gelini beklerken ve damadın evine geldiğinde söylenir. Bu şarkılar Özbekistan'da farklı versiyonlarında icra edilir:

Hay-hay o 'lan, jon o 'lan, baxting bo 'lsin yor-yor;

Payg 'amharning qizidek taxting bo 'lsin yor-yor;

Payg 'amharning qizini kim ko 'rgan bor yor-yor;

Ota-ona uyiga kim to 'ygan bor yor-yor;

Zargar qilgan zanjirni uzib bo 'lmas yor-yor;

Xudo qilgan taqdirni buzib bo 'lmas yor-yor;

Hay-hay o 'lan, jon o 'lan, mis panjara yor-yor;

Har jafoga ko 'nadi qiz bechora, yor-yor;

Yig 'lama qiz, yig 'lama, to 'y seniki yor-yor;

Ostonasi tillodan uy seniki yor-yor;

Hay-hay o 'lan, jon o 'lan o 'lanchi qiz, yor-yor;

Upa-elik kerakmas, chiroyli qiz, yor-yor (Ismonova, 1999: 13).

Genel olarak düğün şarkılarında sevinç, hüznün, muhabbet, ayrılık, samimi sevgi ve insan yaşamının diğer yönleri yansıtılır. Günümüzde kadim bir gelenek olarak söylenen “toylar mübarek” ve “yor-yor” gibi şarkılar yeni ve modern bir şekilde icra edilmektedir.

Yukarıda bahsedildiği gibi düğün törenleri, özel dramatik süreçlere mahsus olup folklor veya halk kitaplarına dayanan etnografik sözvarlığının katılımıyla sözkonusu materyalleri içeren bir karakteristiğe sahiptir. Bu süreçler şiir okuma, şarkı söyleme ve çeşitli oyunlara yansır. Düğün şarkılarının icrasında yerel sanatçılar ile gelin ve damadın ailesi, yakınları esas rol oynar. Özbek düğün törenleri halkımızın kültürel özelliklerini ve milli geleneklerini bünyesinde barındırır (O'zbek tilining izohli lug'ati, 2007: 229-230).

Birbirini Görme: Özbeklerde müstakbel gelin ve damatların buluşması ve iletişim kurması böyle adlandırılır. Bu durum görücülerin gelmesinden önceki süreci ifade eder. Bir sonraki süreç, büyükanne, anne, teyze veya amcanın huzurunda kız tarafıyla anlaşmaya varmak için erkek tarafından bir temsilci göndermektir (Nurillayeva, 2001: 13).

Gelin seçerken akıl ve bilgiye, ahlaka, görgüye, güzelliğe, şecereye, el becerisine ve ferasete sahip olmasına dikkat edilir. Altun'un tespit ve değerlendirmelerine göre ise Anadolu'da kız görmede karşılaşılan ilk husus temizliğe verilen önem olmuştur. Bunun yanında kızın evine sabah erkenden gidilir onun temizliği, düzeni, saygısı, nezaketi, huyu, ahlakı gibi özellikleri görücüler tarafından bazı uygulamalar ve pratikler aracılığıyla tartılır (Altun, 2004: 239). Gelin seçimi, yeni bir aile kurmanın ilk aşaması olup çoğu zaman ebeveynlerin inisiyatifine bağlıdır, bazen de iki genç sevgilinin eylemleri sonucu gerçekleşir. Gelin seçildikten sonra "görücülük" aşaması başlar. Böylece düğün töreni gelin seçme ve nişanlanma ile başlamış olur. Gelin, "Kel ~ gel- > kelin-gelin" sözcüğü, "tügün/ düğün" gibi "üg- / düğ-" fiil köküne "-xn" fiilden isim yapım ekinin eklenmesiyle kurulmuş fiil soylu bir ve Türkçe'nin en eski kültür kelimelerimizden biri olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Kelin: "Gelin" (Karaca, 2016: 114).

Geçmişte ve günümüzde gelin seçme aşamasında olan biri, bir kızı tavsiye eder ve ardından damadın ebeveynleri görücülüğe gider. Her iki taraf da anlaşırsa düğüne başlanır. Kızı tavsiye eden kişi arabulucu kişi sayılır. Her iki taraf da sorunlarını birbirine aktarır. Düğün öncesi hazırlıklar yapılır. Bu süreçte birtakım işler gerçekleştirilir. Arabulucu, düğünün önemli konularının kararlaştırılmasında kilit rol oynar. Onun faaliyetleri, kızın anne ve babasının rızasının alınması, düğünün maliyetinin belirlenmesi ve düğün düzeninin belirlenmesinde kendini gösterir. Damadın yakın akrabalarıyla yapılan istişare sonrasında kesin bir sonuca varılır ve bir ailenin kızı için görücü gönderilir. Görücülükte asıl odak noktası, iki tarafı dikkatli bir şekilde araştırmak ve iki gencin geleceğine mesuliyetle karar vermektir (Sarimsoqov, 1986: 17).

Özbekistan'ın her bölgesinde düğün törenleri görücüler ile başlar. Erkeğin anne babası, yakın bir akrabası ya da kendisi bir eş adayı seçtikten sonra, önce kız evine iki ya da üç tecrübeli kadın gönderirler. Kız annesi görücüleri iyi bir şekilde karşılar. Görücüler hedeflerini dikkatle ve kibar bir şekilde beyan ederler, damat ve aile fertlerini anlatırlar. Kızın annesi damat tarafının durumundan haberdar olsa da görücülerin sözlerini sonuna kadar dinler ve sonunda şunları söyler: "*Kızımızın babası, kardeşi, akrabaları var; onlara danışalım, ne diyecekler?*" Eğer kaderde varsa, *men ne söyleyebilirim*" diye cevap verir. Kız İsteme – Söz Kesme – Nişan süreçlerinde; "kız ay gibi, evi saray gibi", "Kız evi naz evidir", "Ne kızı veriyor, ne dünürü küstürüyor", "Yastık değişir de yazı değişmez", "ilk bahtım, altın tahtım", "Allah yazdı ise...", "Ağız dil bağlandı ise" ve özellikle "Kimsesiz koca / Tütünsüz

baca (Dumansız baca) / Düdüklü tencere / Asri pencere” beklentisinin ve “Fadime Ana’dan kalan...” yani Peygamber’in de kızını evlendirirken fikrini almış olduğundan hareket etmenin doğruluğu ve önemi benimsenmesi gerekli davranışlardır (Karaca, 2016: 106).

Böylece görücüler ilk görevlerini yerine getirir ve gencin ebeveynlerine işin neticesi hakkında bilgi verirler. Bundan sonra genç adamın babası, müstakbel gelinin evine iki veya üç güzel konuşan, saygın ve tecrübeli akrabayı gönderir. Kızın yakınları misafirleri saygıyla karşılar. Erkekler de damadı, ebeveynlerini ve soyundan gelenleri över ve kız babasının müsterih olmasını isterler. Bu sayede görücüler, kız “evet” veya “hayır” diyene kadar gelip gitmeye devam eder. Kızın anne-babası ve akrabaları razı iseler görüçülere “*falanca gün gelin, istişarede bulunahm*” derler. Bu yanıt bir onay işaretidir. Belirlenen günde, genellikle Cuma veya Pazartesi akşamı, kızın babası amcalarını ve teyzelerini davet eder ve görüçülerin gelmesini bekler. Daha sonra görüçüler kız tarafına dönüp şöyle derler: “*Buyrun tercih sizin, ne dersiniz, olabilecek bir işin gerçekleşmesi güzel. Ata razı-Allah razı, rıza gösterin şimdi*” diye müracaat ederler. “*Biz ne diyelim, kaderleri yazılmışsa, mutlu olsunlar*” mahiyetinde cevap alırlar. Bundan sonra genç adamla kız nişanlanır, yani duası yapılır ve bu kıza başka kimse talip olmaz (Sarimsoqov, 1986: 19).

Ekmek Bölme, Nişan Töreni (Fatiha): Nikâhın temel törenlerinden biri olup kız ile erkek çocuğun nişanlanması sırasında ekmek bölme ritüeli gerçekleşir. Bu törende her iki taraftan 7-8 kişilik aile büyükleri kız tarafında toplanır. Ziyafetten sonra iki gencin nişanlanması münasebetiyle sofraya konulan özel ekmekleri bölerler. Damat tarafından birçok akraba, çeşitli hediyelerle gelinin yanına gider. Sofra türlü lezzetlerle donatılır, çeşit çeşit yemekler hazırlanır. Evvela büyükbaba tebrik sözüne başlar, geçmişlerin ruhuna dualar okur ve özel hazırlanmış ekmeği böler. Erkeklerle beyaz bir mendile sarılı iki ekmek, bölünen ekmekten parçalar ve tatlılar verilir. Bu törene genellikle yaşlılar, aksakallılar katılır. İki ihtiyar, damada getirilen 4 ekmeği çiftler çiftler böler. Bu nedenle bu törene “ekmek bölme” adı verilir.

Düğün sürecinde damat tarafı gerekli eşyaları gelin evine gönderir ve gelinin temsilcileri bunları alır. Kentsel bölgelerde nişan (fatiha) töreni, son yıllarda düğün salonlarında yapıldığından tören malzemelerini göndermek yerine parasını ödemek de gelenek hâline geldi. Bu törende dünürler memnuniyetle karşılanır, alınlarına un sürülür, bir tabağa şeker konur ve dünürler düğün salonuna girdiklerinde onlardan alırlar. Gelin tarafında damadın annesi ve büyükannesine kıyafet ve yakınlarla hediyeler verilir. Damadın annesi de misafirlere hediyeler dağıtır. Ayrıca geline özel sandık ve tepsilerde hediyeler getirilir. Gençlerin hayatı verimli ve bereketli olsun diye sandığın halkasına meyve ağacının bir dalı asılır. Daha sonra damadın annesi gençliğin ve güzelliğin sembolü olan çiçeği gelinin eline verir, yanaklarını öper ve nişan hediyesi olarak geline bir yüzük veya küpe takar (Kaxarova, 2009: 10).

Sandık Görme Merasimi. Nişanın ikinci gününde gelin adayının arkadaşları, damadın getirdiği sandığın içindekileri görmeye gelirler. Burada gelin adayı, damadın arkadaşlarına ayrı ayrı gönderdiği hediyeleri torbalara koyar, kına, ayna, tarak, küçük kokular, sakız ve benzeri şeyleri dağıtır (O‘zbek tilining izohli lug‘ati, 2007: 229-230).



Şekil 3: Nişan Töreninde Damat tarafından Geline Gönderilen Sandık

Böylece düğüne kadar damattan gelin adayının evine özellikle Ramazan ve Kurban bayramlarında hediye göndermek Özbekler arasında da bir gelenektir. Ramazan, Kurban ve Nevruz bayramlarında dünürler de birbirlerine hediyeler gönderirler.

Tabak Gönderme ve Bazı Bölgelerde Somsa Gönderme Töreni: Bu da esas düğünden önce gerçekleşen bir âdet olup gelin adayının damada ve aile fertlerine hediyeler göndermesini ifade eder. Bu uygulama ülkemizin farklı bölgelerinde farklı şekillerde yapılmaktadır. Bazı bölgelerde 10-15 erkek, bazı bölgelerde ise 10-15 kadın aldıkları hediyeleri damat evine götürür. Kimisi bayramlarda, kimisi düğünden 2-3 gün önce gönderir. Bu törene damat tarafı da yakın akraba ve arkadaşlarını davet eder. Masalar misafirlere için donatılır. Ayrıca o gün kız tarafından hediyeler getirilerek gelin ve damadın ev eşyaları hazırlanır. Her iki taraf da yeni aile için battaniye ve yorgan dikilir. Kız tarafı sofrabezi, yorgan, kilim dikerler. Bu gelenek gelin ve damadın birleşerek çocuk sahibi olma rüyasının simgesidir (Mirzayev, 1971: 11).

Pamuk Doldurma: Düğün öncesi gelin ve damadın evlerinde yorgan ve yastıkların hazırlandığı düğün törenlerinden biridir. Bu törende deneyimli kadınlar toplanıp yeni yorganların üzerine pamuk koyarak onları güçlendirir. Her iki taraf da yeni aile üyeleri için yorgan ve yastık yaparlar (Mirzayev, 1991: 19).

Kızların Toplanma Merasimi: Düğünden birkaç gün önce kızın akrabaları ve arkadaşları bir araya gelerek vedalaşmak için özel bir toplantı tertip ederler, buna kızların toplanma merasimi derler (Mirzayev, 1991: 22).

Nahar Aşısı: Bir sünnet düğünü merasiminde ya da kız çıkarma sırasında gerçekleşir ve insanlar sabah erkenden gelmeye başlar. Bu törende misafirlere milli yemek olarak pilav (aş) ikram edilir. Yemeğe genellikle erkekler katılır (Mirzayev, 1991: 27).

Gelin Merasimi: Önceden yapılan hazırlıkların ardından düğünün doruk noktası olan gelin merasimi başlar. Belirlenen vakitte dünürler gelinin evine gelir. Düğün ziyafeti hazırlanır ve nur yüzlü ihtiyarların dua etmesiyle tören başlar (Nurillayeva, 2001: 15).

Libas Giydiriş: Özbeklerde damada libasını (cüppe, doppi, bel bağı) saygın yaşlı bir kimse giydirir. Bundan sonra halat çekme töreni başlar. Halat farklı renkte kumaşlardan yapılır. Çekmeye damadın arkadaşları da katılır. Gelenek gereği, damadın bütün arkadaşları halattan bir parça almak için çabalar, içlerinden biri almayı başarır (Nurillayeva, 2001: 16).

Gerdeğe Girme: Geleneğe göre gelin olacak kız, akrabaları ve arkadaşları tarafından “yar-yar” şarkısıyla odaya çıkarılır, birkaç dakika sonra damat da dostları ve akrabaları tarafından sehpa hazırlanmış lezzetli yiyecekleri tatması için gerdek odasına götürülür. Bu süreçte başka ritüeller de gerçekleştirilir. Örneğin ayak basma, aynaya bakma, bal yalama, mum yakma gibi. Görümceler ve arkadaşları damadı gelinin kapısına getirdiğinde, gelenek gereği damat gelinin sağ ayağına basmaya çalışır. Halk arasında gerdek odasına ilk ayak basan kişi ailenin reisi olur şeklinde komik bir söz vardır. Bu yüzden egençler ailede sözünün geçmesini istediği için ilk adımı atmaya çalışır (Mirzayev, 1971: 25).

Aynaya Bakma: Gerdek odasında damat gelinin yanına götürülür ve akrabalarından bir kadın ya da mahalleden biri yüzlerine ayna tutarak şaka yapar: “Söyleyin bakayım, birbirinize alıştınız mı?” Aynada birbirlerini gördükten sonra aynayı başlarının üzerine çevirirler. Ayna ışığın simgesi olarak görülür. Gelin ve damadın hayatının her zaman böyle saf ve aydınlık olması umuduyla bu töreni gerçekleştirilir (Kaxarova, 2009: 21).

Bal Yalatma. Bu gelenek, gelin ve damadın hayatlarının her zaman bal gibi tatlı yaşanması, yüzünde tebessümün eksik olmaması ve her zaman şirin sözlü olunması niyetiyle aynaya bakıldıktan sonra yapılmaktadır. Bunda damat sessizce kâseden bal alıp geline yalatır, gelin de aynısını eşine yapar. Bir çift mum yakıp, hayatları aydın olması ve çocuk sahibi olmaları umuduyla gelin ve damadın başının etrafında, odada döndürürler (Kaxarova, 2009: 22).

Damadı Geçirme: Gelinin önceden hazırladığı bir tepsi üzerinde 4, bazı yörelerde 8 tabak tatlı, şekerleme, 4 ekmek gerdek odasına getirilir. 4 ekmeği alıp ikisini damadın iki koltuk altına koyarlar. Bu gelenek gelin ve damada refah içinde bereketli bir hayat ve baht dilemeyi ifade eder.

Daha sonra anneler şöyle dua eder: “*Nazenin kızımızı size emanet ettik, sizi de evlat olarak kabul ettik. Birlikte yaşlanın, her iki tarafa da hizmette bulunun. Allah hem gelini hem damadı hem de burada toplanan misafirleri emellerine ulaştırsın. Allahuekber*” (Kaxarova, 2009: 22).

Kanuni Nikâh. “Nikâh” (Farhangi tafsirii zaboni tojiki, 2008: 918) Arapça bir söz olup, tarafların kendi hür iradeleriyle bir aile kurmaları anlamına gelir. Özbekistan Cumhuriyeti Anayasası’nın 63. maddesi, herkesin kendi özgür iradesi ve rızasıyla eşit haklara sahip bir aile kurabileceğini öngörmektedir (O‘zbekiston Respublikasi Konstitutsiyasi, 1992: 10).

Yasal nikâh töreni sırasında FHDYO’nun sicil memuru, öncelikle gelin ve damadın bu evliliğe rızasını alır ve bu evliliği resmileştirir.

Genellikle gelin damat evine götürüldüğünde önüne küçük bir çocuk oturur. Yetişkinlerden biri ona para, gömlek veya pelerin verir. Damadın evine vardıklarında bu da yetmezmiş gibi çocuk hemen arabadan inmez, yine para verirler ve bunların hepsi eğlence ve kahkaha içindir, böylece tören daha da ilginç hâle gelir. Daha sonra çocuk aşağı iner, damat gelini eve götürmeden önce ateşe tapınma döneminden kalma geleneğe göre ateş yakılır ve gelin ve damat ateşin etrafında üç kez döner. Ayrıca birçok kırsal bölgede gelinin ayakları dibinde koyun kesilir. Şimdilerde bu gelenek kentsel alanlarda pek uygulanmaz. Son yıllarda kırsal kesimde bile kaybolmaya başlamıştır (Djurabayev, 1971: 16).

Geçmişte daha çok kırsal kesimde düğün mekânı olarak evlenecek gençlerin evleri ve köy meydanları karşımıza çıkarken özellikle günümüzde ve kentleşmenin yaşandığı şehirlerimizde düğün salonları mekân olarak kullanılmaktadır (Kartal, 2023: 734).

Gelin Görme: Bu eylem, Özbekler de dahil olmak üzere Türk halklarında yeni bir gelin görme geleneğini ifade eder. Düğünün ertesi günü düzenlenen “yüz açar” töreniyle başlayarak birkaç ay sürer. Damadın akrabaları, tanıdıkları, komşuları ve diğerleri gelini görmeye gelir. Gelin onları selamla karşılar, sofrayı kurar, şal, eşarp, masa örtüsü gibi hediyeler verir. Mahallenin (köyün) kız ve erkek çocuklarının bayramda yeni evlenen gelini ziyaretlerine de *gelin görme* denir. Gelin odası çeyiz ve hediyelerle süslenir, sofra kurulur. Mahallenin (köyün) genç erkekleri ve kadınları gelini görmeye gelirler. Gelin makyaj yapar, yüzüne bir duvak tutar, misafirleri selamlar ve ardından çay ikram eder. Gelini görmeye gelenler gelinin hediyelerine ve çeyizine bakarlar, bir süre oturduktan sonra geline mutlu bir evlilik dileyip geri dönerler (Ismonova, 1999: 291).

Gelin Selamlama: Nikâh merasimlerinden biri de gelin selamlamadır. Türklerde ve diğer milletlerde muhtelif şekillerde karşılık bulur. Gelin olduğu günün ertesi sabahı damadın ebeveynleri ve akrabaları onuruna düzenlenir. Selamlamadan sorumlu olan damadın teyzesi ya da gelin selamından sorumlu kişi, gelinin yüzünü kapatan bir duvakla avluya götürür, gelinin yanına gelenlere dikkat çekici ve hikmetli sözlerle, ayetlerle hitap eder. Gelin sessizce dururken kendisine hitap edilen kişiye selam verir. Önce kayınpederi, sonra kayıinvalidesi yüksek sesle *gelin selam* der. Bu merasim, damadın ebeveynlerine, ailenin en küçük çocuklarına ve komşulara ithafen yapılır. Gelin eğilerek kayınpederi ve kayıinvalidesini selamlar, onlar da selama karşılık ve geline de bir görme hediyesi verir. Daha sonra sırayla damadın kardeşleri, akrabaları ve yakınları gelir ve hizmet edenlere hediyeler (genellikle para, elbise, eşarp vb.) verirler. Damadın halası da gelin adına çeşitli hediyeler (elbise, şal, kemer vb.) verir (Ismonova, 1999: 291). “Salomnoma” şarkısını söylemek Taşkent, Buhara ve Semerkant şehirlerinde özel olarak sahnelenen bir süreci hatırlatır. Bu şarkı, ünlü şarkıcılar veya oyuncular tarafından bir koro hâlinde seslendirili ve bir grup kadın “Hazor alik” (bin alik) şarkısını söyler:

*Erka o'g'ilni er qilgan,
Ikki yoshni bir qilgan.
Salom salom kelin salom,
Avval Oллоhga salom.*

Birlikte: *Hazor alik!*

*Tong saharlab tur degan,
Tahoratga suv degan.
Salom salom kelin salom,
Qaynotasiga salom.*

Birlikte: *Hazor alik!*

*Ko'krak isi berilgan,
O'g'il boqib kerilgan.
Salom salom kelin salom,
Onajonisiga salom.*

Birlikte: *Hazor alik!*

*Mehmon kelsa xush degan,
Mehmonxona bo'sh degan.
Salom salom kelin salom,
Amakilariga (tog'alariga) salom.*

Birlikte: *Hazor alik!*

*Uzun ko'ylak kiyganlar,
Yugurib xizmat qilganlar.
Salom salom kelin salom,
Ammajonisiga (xolalariga) salom.*

Birlikte: *Hazor alik!*

*Yigitlarning sardori,
Kelin bola xaridori.
Salom salom kelin salom,
Kuyov bolaga salom.*

Birlikte: *Hazor alik!*

*Past devordan qaragan,
To'y qachor deb so'ragan.
Salom salom kelin salom,
Qo'shnilariga salom.*

Birlikte: *Hazor alik!*

*Qizil olmaning po'sti,
Qolmasin kamu-ko'sti.
Salom salom kelin salom,
Hammalariga salom.*

Birlikte: *Hazor alik!*

(Hayitova, 1998: 8).



Şekil 4: Gelin Selamlama Töreni

Yüz Açma Töreni: Özbek kültüründe önce damadın annesi iki ekmeği gelinin koltuğuna sıkıştırıp ağzına tatlı bir şey koyar. Daha sonra gelinin yanaklarından öper ve iyi niyetle ona hediyeler verir. Bundan sonra damadın akrabaları ve komşuları çeşitli hediyelerle yüz görmeye gelirler. Sonunda damadın büyükannesi gelini oturtup şöyle dua eder:

“Ey güzel sahipcemal, hoşgeldin! Evimizin güneşi, hoş geldin. Uzun zamandır seni bekliyorduk can gelin, canan gelin, hoş geldin. Gözbebeğimiz hoş geldin! Bu ev, adres, mal-mülk, salih ve akıllı oğlumuz senindir gelin, geçin oturun. Ey Allah’ım burada büyüyüp kök salsınlar!”

Genellikle gelin karşılama ve yüz açma töreni birlikte yapılır (Hayitova, 1998: 9).

Yerleşme: Özbeklerde düğünden bir gün sonra sabah gelinin yakınları gelin ve damadın eşyalarını yerleştirip, kıyafetlerini raflara koyar, evleri süpürür, gelini giydiren, saçını tarar, topuz yapar ve sonra ayrılırlar. Gelinin yanında sadece bir kadın, büyükannesi veya yakın akrabası kalır.

Akşam aynı kadın ve damat tarafından daha yaşlı bir kadın ile birlikte gelin ve damat için bir yer hazırlar. Döşegün yanına küçük bir döşek daha koyarlar, buraya bir kız ve bir erkek çocuk yatırılır. Bu hareketin anlamı gelin ve damadın çocuk sahibi olmalarını istemektir (Husainova, 1984: 12).

Şer’i Nikâh: Akşam vakitlerinde hoca çiftlere dini nikâh kıyar. Dini nikâh yapılabilmesi için nikâhı gerçekleştiren hocayla birlikte iki kadının ve bir erkeğin şahitliği gerekir. Öncelikle gelinden bu damatla evlenmek için rızası istenir. Genellikle gelin çabuk tepki vermez. Hoca üç kez sorduktan sonra alçak sesle razı olduğunu söyler. Daha sonra damada rızası sorulur. Hoca, her iki tarafın rızasıyla, şahitler huzurunda hutbe okur ve gelin ile damadın birbirlerine karşı görevleri hakkında bilgi verir. Bazı bölgelerde bu evlilik töreni düğünden bir gün önce yapılır (Husainova, 1984: 13).

Evlenme Türk kültüründe her aşaması ayrı önem ve özen taşıyan, iki farklı bireyi bir çatı altına getiren, hem kadın hem de erkek için yeni bir başlangıç sayılan, toplumsal katılım yönü her zaman çok zengin olan ve bir kadın ve erkeğe nikâh bağı ile aile kuran geleneksel ve dinî bir kurumdur (Kartal, 2023: 742).

Gelin Çağırma (Nedimeler): Bu ritüel de düğünle ilgili olarak gelin onuruna damadın akrabaları tarafından düzenlenen bir olaydır. Aynı şekilde gelinin babasının evinde nedimelerle birlikte yapılır. Düğünün ardından kız tarafı, damat ve gelin ile yakınlarını bir ziyafete davet eder.

Düğünün ardından gelin ve damadın yakınları gelini evlerine davet eder. Gelini onurlandırmak için kayıncı ve yakın akrabalar bir araya gelir. Bu tür özel günlerde gelinler rengarenk elbiselerini giyerek misafirlere tazim ederler (Sarımsoqov, 1986: 67).



Şekil 5: Gelin Çağırma Töreni

Malumdur ki, Orta Asya topraklarında yaşayan her milletin yaşam koşulları, törenleri ve gelenekleri; o halkın tarihi gelişim süreci içerisinde şekillenmiş olup, o milletin kendine özgü milli niteliklerinin ve karakteristik özelliklerinin önemli yönlerini teşkil eder. Bu nedenle Özbek halkının sosyal ve kültürel yaşamında kadim gelenek ve görenekler korunmuştur.

Sonuç

Geleneksel Özbek milli törenleri, Türk kültürünün gelişimi açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu törenler, tarihsel bağların korunmasına, kültürel zenginliğin artmasına ve toplumsal dayanışmanın güçlenmesine katkıda bulunmaktadır. Aynı zamanda, bu törenlerin yaşatılması ve gelecek nesillere aktarılması, ortak kimliğin korunmasında büyük bir rol oynar. Özbekistan’da düğün törenleriyle ilgili gelenekler eski çağlardan beri korunmuş ve günümüze kadar devam etmiştir. Bu törenler, insanlar arasındaki birlik ve beraberliği güçlendirmekte, akrabalık bağlarının pekleşmesine ve külsürel mirasın nesilden nesile aktarılmasına katkı sağlamaktadır.

Özbek törenleri, Türk kültürü ile ortak özelliklere sahip olup, bu mirasın korunmasında önemli rol oynamaktadır. Özellikle sosyal dayanışma, misafirperverlik ve kültürel değerlerin korunması gibi unsurlar, Türk dünyasında benzer şekilde varlığını sürdürmektedir. Özbek gelenekleri, Türk kültürü içinde ortak şuurun güçlenmesine katkıda bulunmaktadır.

Düğün törenlerinde icra edilen “yâr yâr”, “gelin selam” gibi halk edebiyatı örnekleri, bu törenlerde hazırlanan milli yemekler ve kostümler, Özbek halkının zengin bir ulusal-kültürel mirası olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca, bu törenlerde yer alan mum yakma, gelin ve damadın ateş etrafında döndürülmesi gibi ateşperestlik unsurları da yeni bir hayat kuran çiftlerin geleceğinin aydınlık olması temennisiyle gerçekleştirilmektedir. Bu unsurlar, Türk kültürü içerisinde yer alan diğer geleneklerle birlikte, ortak kültürel mirasın yaşatılmasına ve güçlendirilmesine büyük katkı sağlamaktadır.

Kaynaklar

- Altun, Işıl. *Kandıra Türkmenlerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm*. Kocaeli: Yayıncı Yayınları, 2004.
- Begmatov, Ernst. *O'zbek ismlari*. Toshkent: O'zbekiston milliy ensiklopediyasi Davlat ilmiy nashriyoti, 1998.
- Boratav, Pertev. *100 soruda Türk folkloru (inanışlar; töre ve törenler; oyunlar)*. Ankara: Bilgesu, 2016.
- Djurabayev, Abdusamad. *Nazvaniya svadebnih seremoniy v uzbekskom yazıke (na materiale andijanskoy gruppı govorov)*. Avtoref... diss... kand. filol. nauk, Tashkent, 1971.
- Farhangi tafsiri zaboni tojiki*. Iborat az du jild. Dushanbe, 2008.
- Hayitova, Feruza. *Nikoh to'yi qo'shiqlarining lingvistik talqini*. Filol. fanlari nomzodi... diss. avtoref., Toshkent, 1998.
- Husainova, Zebo. *Onomasiologicheskoye issledovaniye nazvaniy svadebnih obryadov v uzbekskom yazıke (na materialah Buharskoy gruppı govorov)*. Avtoref... diss... kand. filol. nauk, Tashkent, 1984.
- Iskandarova, Sharifa. “Etnolingvistik birliklar tilsistemasining tarkibiy qismi sifatida”. *FDU Ilmiy xabarlar* 1, (2007), 32-35.
- Ismonova, Ozoda. *O'zbek to'y marosim folklorida «kelin salom» janri*. Filol. fanlari nomzodi... diss. avtoref., Toshkent, 1999.
- Karaca, Nesrin. “Hayatın “Eşik” Durumu Bağlamında Ve Sivas Evlenme Geleneğinde ‘Gelin’ Kültürü”. *Türklük Bilimi Araştırmaları* 40, (2016), 105-136.
- Kartal, Atilla. “Türkiye’de Evlilik Ve Evlenme Kültürü: Geleneksel Normlara Halkbilim Perspektifinden Bir Bakış”. *Rumeli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 36, (2023), 730-753.
- Kaxarova, Mavluda. *O'zbek etnografizmlarining sistemaviy tadqiqi*. Filol. fanlari nomzodi... diss. avtoref., Toshkent, 2009.
- Koç, Fatma vd. *Türk Kültüründe Gelin ve Damat (Güvey) Giyimi, Evlilik*. Ankara: Başak Matbaacılık, 2015.
- Mahmudov, Nizomiddin. “Nutq madaniyati va tilning estetik vazifasi”. *Filologiya masalalari* 2, (2006), 47-51.
- Mirzayev, Nurqul. *O'zbek tilining etnografik leksikasi (Qashqadaryo viloyati o'zbek shevalari materiallari asosida)*. Filol. fanlari nomzodi... diss. avtoref., Toshkent, 1971.
- Mirzayev, Nurqul. *O'zbek tili etnografizmlarining izohli lug'ati*. Toshkent: Fan, 1991.
- Nurillayeva, Shahlo. *Turkiston qarluq tip shevalarida to'y marosimi nomlari*. Filol. fanlari nomzodi... diss. avtoref., Toshkent, 2001.
- O'zbek tilining izohli lug'ati*. 5 jildli. A.Madvaliyev tahriri ostida. IV jild. Toshkent: O'zME, 2007.
- Qodirov, Rahmon. *Nazare ba folklori tojikoni viloyati Qashqadaryo*. Dushanbe: Ejod, 2005.
- Sarimsoqov, Bahodir. *O'zbek marosim folklori*. Toshkent: Fan, 1986.

Sultanov, Tulkin. "Özbekistan'ın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Turizmdeki Yeri". *V. Uluslararası Turizm ve Kültürel Miras Kongresi Bildiri Kitabı 5*, (2023), 208-226.

Kısaltmalar

FHDYO - Vatandaşlık Kayıt İşlemleri Dairesi

Extended Abstract

Every nation in the world possesses its own unique national values and rituals, and Uzbek national ceremonies stand out from other cultures due to their distinct characteristics. Uzbek rituals, an inseparable part of our national culture, are also considered an integral component of people's lives. Studying, continuing, and passing down traditions related to national ceremonies to future generations plays a crucial role in preserving national identity among the world's peoples. Through the example of Uzbek national ceremonies, one can gain insight into the life, culture, social, educational, and moral aspects of various Turkic people. It is possible to observe that the names of these ceremonies, presented as Uzbek national rituals, and the methods of their implementation have almost identical meanings in the lives of Turkic peoples. By illuminating the essence of such ceremonies, the commonality of Turkic world culture is substantiated.

The article highlights that customs related to national ceremonies have been preserved in Uzbekistan since ancient times and continue to this day. These customs are significant as they promote unity and harmony among people. For centuries, many national ceremonies have been conducted with widespread participation and communal support. All of this contributes to strengthening bonds of love and kinship between people, reinforcing family ties, fostering respect for elders and courtesy towards the young in society, and helping to raise youth in the spirit of loyalty to traditions. In today's era of advanced technology, there is a noticeable increase in young people's dependence on computer devices and a decrease in interpersonal communication. The ancient customs and national rituals of Turkic people are also important in terms of their organization, which is based on kindness, solidarity, and mutual understanding between people.

By preserving such rituals as our national cultural heritage and teaching them to future generations, it is possible to further strengthen the bonds of unity and solidarity between the Turkic people. Examples of oral folk art performed at national ceremonies, national dishes and costumes prepared at ceremonies, are considered the rich national and cultural heritage of the Uzbek people and show that they have developed as a nation with unique national and cultural traditions since ancient times. We all know that in recent years, there has been an increase in cases of raising pets instead of children among representatives of some nationalities.

Among the Turkic peoples, the family is considered sacred. Parents are highly valued in the family. They raise their children to be spiritually, mentally, and physically healthy. Among Turkic peoples, the birth of a child in a family has been eagerly anticipated since ancient times. From the moment a child is born until they grow up, various rituals are performed as a result of numerous good wishes. This reflects the Turkic people's reverence for family, their devotion to traditional values, and the special importance they place on ethical norms. In an era when globalized nations are striving to preserve their identity, it is advisable to effectively utilize the educational aspects of our rituals, which play a crucial role in the lives of people, to cultivate generations worthy of their ancestors.

MODERN ZAZA EDEBİYATINDA ALEVİLİĞİN ETKİSİ THE INFLUENCE OF ALEVISM ON MODERN ZAZA LITERATURE

İLYAS AKMAN*

Sorumlu Yazar

Öz

Her millette olduğu gibi Zaza halkı arasında da dinî inanç noktasında farklılıklar söz konusudur. Zazaların yaklaşık olarak yarısı Alevi yarısı da Sünni mezhebine bağlıdır. Tunceli ilinde ve Sivas'ın İmranlı, Zaza, Kangal, Ulaş, Divriği; Erzincan'ın Tercan, Çayırılı, Üzümlü; Bingöl'ün Yedisu, Kığı, Yayladere; Erzurum'un Hınıs, Tekman, Çat; Kayseri'nin Sarız, Develi; Muş'un Varto; Elazığ'ın Karakoçan; Gümüşhane'nin Şiran; Ardahan'ın Göle; Kars'ın Selim ilçelerinde yaşayan Zazaların çoğunluğu Alevilik inancına mensuptur. Zazaca yazan yazarlara bakıldığında da aşağı yukarı benzer bir tablo ile karşılaşılır. Bu durum edebî eserlerin içeriğine etki eder. Alevi Zaza yazarların eserlerine bakıldığında Alevilik inancına fazlasıyla yer verildiği görülür. Alevilik inancı ülkedeki ana akım inanç olmadığından Alevi yazarlar inançlarının geleceğini tehlike altında görüyorlar. Bu nedenle kaleme aldıkları romanlarda, hikâyelerde, şiirlerde inançlarına dair birçok unsura yer verirler. Öyle ki Aleviliğe dair hiçbir bilgiye sahip olmayan herhangi bir okur sadece Alevi Zaza yazarların eserlerini okuyarak Alevilik inancı hakkında kapsamlı bilgi sahibi olabilir. Bu eserlerde Alevilik inancının ritüelleri, dinî şahsiyetleri, tarihî hadiseler ile Alevi toplumunun sosyal örgütlenme biçimi başta olmak üzere birçok konuya yer verilir. Bunun doğal sonucu olarak eserlerde Kerbela, On İki İmam orucu, aşure, musahiplik, pirlük, ikrar, güneş duası, düşkünlük, Gağan bayramı, gülbank gibi konular ile Hızır, Düzgün (Duzgün) Baba, Munzur (Mızur) Baba, Goşkar (Koşkar) Baba, Pir Sultan Abdal, Hesar (Şeker) Baba, Tujik (Sultan) Baba, Babamansurlu Seyid Nesimi ve Celal Abbas gibi dinî şahsiyetlerle karşılaşılır. Bu çalışmada, söz konusu konu ve kişilerin Zazaca yazılmış olan roman, hikâye ve şiir kitaplarında kendilerine nasıl yer buldukları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zaza Edebiyatı, Alevilik İnancı, Kerbela, Hızır, Musahiplik.

Abstract

As in every nation, there are differences in religious beliefs among the Zaza people. Approximately half of the Zaza people living in Turkey are Alevi and the other half are Sunni. The majority of Zazas living in Tunceli province and the districts of İmranlı, Zaza, Tercan, Çayırılı, Uzumlu, Varto, Yedisu, Kığı, Yayladere, Hınıs, Karakocan, Sıran, Sarız, Develi, Zaza, Kangal, Ulaş, Divriği, Tekman, Göle, Selim, Cat are members of the Alevi denomination. When we look at the authors who write in Zazaki, we come across a similar picture. In other words, approximately half of the Zaza authors are Alevi and the other half are Sunni. This situation directly affects the content of literary works. When we look at the works of Alevi Zaza authors, we see that the Alevi belief is given a lot of space. Since the Alevism belief is not the dominant and widespread belief in the country, Alevi authors see the future of their belief as

Araştırma Makalesi / Künye: AKMAN, İlyas. "Modern Zaza Edebiyatında Aleviliğin Etkisi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 153-173. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1598974>

* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Kürt Dili ve Edebiyatı Bölümü, E-mail: ilyas-akman@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-2146-2100

under threat. For this reason, they include many elements of their belief in the novels, stories and poems they write. So much so that any reader who has no knowledge of Alevism can gain comprehensive information about the Alevism belief by simply reading the works of Alevi Zaza authors. These works cover many topics, including the rituals of the Alevi belief, religious figures, historical events, and the social organization of the Alevi society. In the works, we come across subjects such as Karbala, the Twelve Imams fast, Ashura, Musahiplik (companionship), Pirlık (Elderly), İkrar (confession), praying to the sun, dsknlk (to exclude someone from society), Gagan holiday, gulbank, and religious figures such as Hizir, Duzgun (Duzgin) Baba, Munzur (Mizur) Baba, Goskar (Koshkar) Baba, Pir Sultan Abdal, Heser Baba, Tujik (Sultan) Baba, Babamansurlu Seyid Nesimi and Celal Abbas. In this study, it was tried to reveal how these subjects and religious figures found a place for themselves in novels, stories and poetry books written in Zazaki.

Key Words: Zaza Literature, Alevi Belief, Karbala, Hizir, Companionship.

Giriş

Türkiye mozaiginin önemli halklarından olan Zazaların yaklaşık olarak yarısı Alevi yarısı da Sünni'dir. Zaza edebiyatındaki yazarların da yaklaşık yarısı Alevi yarısı da Sünni topluluğa mensuptur. Hem Alevi hem de Sünni Zaza yazarlar eserlerini Zazaca yazarak dillerinin yok olmaması için çaba gösterirler. Ancak Alevi yazarların bir kaygısı ve amacı daha vardır. Onlar Alevilik inancını da diri tutma kaygısı güderler. Bu nedenle hemen hemen tüm Alevi Zaza yazarların eserlerinde Alevilik inancı kendisine yer bulur. Aleviliğe dair hiçbir bilgiye sahip olmayan herhangi bir okur, sadece Alevi Zaza yazarların eserlerini okuyarak Alevilik inancı hakkında kapsamlı bilgi sahibi olabilir. Aleviliğin Zaza edebiyatındaki etkisi daha ilk yazılı Zazaca metinde kendisini gösterir. Zaza edebiyatının ilk yazılı metni Aleviliğe dairdir. Veysel Yıldızhan'ın da aktardığı gibi Sultan Efendi (İsa Beg bin Ali) tarafından 1798 yılında basılan bu metin 2 makaleden oluşmaktadır. Bu eserin tam hali bugüne kadar yayımlanmadı. Mustafa Dehqan eser hakkında yazdığı makalesinde metne dair bilgiler vermektedir. Dehqan, söz konusu eserin giriş ve sonucundan birer sayfa paylaşarak araştırmacıların eserden 98 kelimeyi görmesini sağlar. Bu kelimelerden eserin Siverek-ermik Zazacası ile yazıldığı anlaşılmaktadır (Yıldızhan, 2020, 114). Eser 32 varaktan oluşmaktadır ve Hz. Ali, Alevi toplumu ve Alevilik inancı hakkındadır (Dehqan, 2010, 2). Aleviliğin modern Zaza edebiyatındaki etkisine geçmeden önce Zazalar ve Zazaca hakkında genel bazı bilgilerin verilmesi faydalı olacaktır.

Türkiye'deki Zaza nüfusunun ne kadar olduğuna dair güncel ve kapsamlı bir çalışma henüz geerleştirilmediğinden bu konuda net bir şey söylemek çok zordur. Türkiye'de 4-6 milyon arası (Keskin, 2015, 94), 5-6 milyon arası (ağlayan, 2020, 147), ya da doğrudan 6 milyon (Karataş, 2016, 10) Zaza nüfusunun olduğuna dair farklı yorumlar dile getirilmektedir. Fransa, İsveç, Danimarka, Almanya, Avusturya, İsviçre, Hollanda, Belçika başta olmak üzere Avrupa lkelerinde yaklaşık bir milyon Zaza'nın yaşadığı da ifade edilir (Karataş, 2016, 71). Kenan Karataş'ın aktardığı gibi Zazaların yoğun olarak yaşadığı yerler şuralarıdır: Bingöl'n merkezi ile Adaklı, Genç, Karlhova, Kiçi, Solhan, Yayladere, Yedisu ilçeleri; Tunceli'nin merkezi ile Çemişgezek, Hozat, Mazgirt, Nazimiye, Ovacık, Pertek, Pülümür ilçeleri; Diyarbakır'ın merkezi ile ermik, ınar, Çüngüş, Dicle, Eğil, Ergani, Hani, Hazro, Kocaky, Kulp, Lice ilçeleri; Elazığ'ın merkezi ile Karakoçan, Maden, Arıcak, Palu, Kovancılar, Sivrice, Alacakaya ilçeleri; Erzurum'un Tekman, Karayazı, Hınıs, at, Aşkale ilçeleri; Erzincan'ın ayırlı, İli, Kemah, Tercan, zml ilçeleri; Gümüşhane'nin Kelkit, şiran ilçeleri; Malatya'nın Ptrge, Arapgir, Arguvan ilçeleri; Sivas'ın Kangal, Zara, Ulaş, İmranlı, Divriği, Hafik ilçeleri. Bunların dışında Bitlis'in Mutki, Adıyaman'ın

Gerger, Aksaray'ın Ortaköy, Ardahan'ın Göle, Batman'ın Sason, Kars'ın Selim, Kayseri'nin Sarız ve Develi, Konya'nın Ereğli, Mardin'in Derik, Muş'un Varto, Siirt'in Baykan, Şanlıurfa'nın Siverek, Tokat'ın Almus ilçelerinde de Zazalar yaşamaktadır (Karataş, 2016, 90-91). İnanç noktasında ise Zazaların yarısı Sünni iken yarısı Alevi'dir. Tunceli ilinde ve Sivas'ın İmranlı, Zara, Kangal, Ulaş, Divriği; Erzincan'ın Tercan, Çayırılı, Üzümlü; Bingöl'ün Yedisu, Kiğı, Yayladere; Erzurum'un Hınıs, Tekman, Çat; Kayseri'nin Sarız, Develi; Muş'un Varto; Elazığ'ın Karakoçan; Gümüşhane'nin Şiran; Ardahan'ın Göle; Kars'ın Selim ilçelerinde yaşayan Zazaların çoğunluğu Alevilik inancına mensupken (Tankut, 2000, 13) diğer bölgelerde yaşayan Zazalar çoğunlukla Sünni'dirler. Sünniler de kendi içlerinde Hanefi ve Şafii diye ikiye ayrılırlar. Aksaray, Gerger, Siverek, Çüngüş, Çermik, Maden Zazaları genelde Hanefi iken diğer Sünni bölgelerin Zazaları çoğunlukla Şafii'dirler. Bunun dışında Adıyaman Gerger'de anadili Zazaca olan Süryani ve Ermeni Hristiyan Zazalar da vardır (Keskin, 2015, 94). Her ne kadar bugün Zaza ve Zazaca isimleri yaygın olarak kullanılsa da Zazaların kendilerini ve dillerini adlandırmaları tarih boyunca çeşitlilik arz etmiştir.

Tunceli, Erzincan ve Bingöl'ün Alevi Zazaları çoğunlukla kendilerine Kırmanc dillerine de Kırmanci derlerdi. Diyarbakır'ın kuzey bölgelerinde, Bingöl'de ve Elazığ'ın bu iki ilin sınırlarına yakın yerlerinde yaşayan Zazalar ise kendilerini daha çok Kırd ve dillerini de Kırdki şeklinde adlandırırlardı. Çermik, Çüngüş, Siverek, Gerger, Mutki, Pötürge, Baykan bölgelerinde yaşayan Zazalar ise kendilerini Dımılı, dillerini de Dımılki diye adlandırırlardı. Elazığ, Bingöl ve İç Anadolu'nun bazı bölgelerinde ise öteden beri bazı Zazalar kendilerini Zaza, dillerini de Zazaki diye adlandıragelmışlerdir (Zılan, 2019, 305-337). Ancak ifade edildiği gibi günümüzde tüm bölgelerde Zazaların çoğunluğu artık kendilerini Zaza dillerini de Zazaca diye adlandırırlar.

Bugüne kadar modern Zaza edebiyatında Alevilik inancının etkisini kapsamlı şekilde ele alan bir bilimsel makale yazılmadığı için böyle bir çalışmanın yapılmasına ihtiyaç duyuldu. Bu çalışmada Zazaca yazılmış olan roman, şiir ve hikâye kitaplarında, Alevilik inancının kendisine nasıl yer bulduğu konusu üzerinde durulacaktır. Bu konu üzerinde durulurken dinî şahsiyetler bölümünde önemli dini şahsiyetler hakkında anlatılagelen ve Zaza yazarlarının da eserlerinde yer verdikleri menkıbelerden de söz edilecektir.

1. Kerbela, On İki İmam Orucu ve Aşure

Muaviye ölmeden önce oğlu Yezid'i halife olarak işaret eder ve nitekim o öldükten sonra Yezid halife ilan edilir. Fakat Hz. Hüseyin ve çevresi onun halifeliliğine biat etmezler. Hüseyin Yılmaz'ın da aktardığı gibi Medine valisi biat konusunda onları zorlayınca Hz. Hüseyin ve taraftarları Mekke'ye göç ederler. Orada da biata zorlanınca Hz. Hüseyin mücadele kararı alır ve destek bulacağına inandığı Kûfe'ye doğru yola koyulur. Fırat nehrinin kenarındaki Ninova'ya vardıklarında Hz. Hüseyin ve beraberindekiler suyun da olduğu bir bölgede konaklamak isterler. Ancak Kûfe valisi buna izin vermez ve onlar kurak bir yer olan Kerbela'da kuşatılırlar. Çıkan savaşta Hz. Hüseyin ve 72 yakını öldürülür. Gerçekleşen bu trajik ölümler yüzyıllarca şiirlere, romanlara konu olur ve Müslümanların gönlünde derin bir etki bırakır (Yılmaz, 2023, 73-74). Aleviler, Hz. Hüseyin ve arkadaşlarının Kerbela'da susuz kalışlarını yâd edip katledilmelerinin yasını tutmak için On İki İmam orucunu tutarlar (Bozkuş, 2008, 48). Bugünlerde tırnak ve saç kesilmez, vücut yıkanmaz. Yemek için hayvan

kesilmez, zararlı hayvanlar dahi öldürülmez. Bugünlerde her ne şekilde olursa olsun kan akıtmak yasaktır. Hatta bazı Alevi bölgelerinde bu günlerde bıçak ele alınmaz (Çem, 2009, 70). Bugünlerde yumurta gibi yuvarlak yiyecekler de tüketilmez (Kaya, 2014, 253). Oruç tutulan günlerden sonra da On İki İmam çorbası yani aşure pişirilip komşulara dağıtılır.

Zaza edebiyatında Alevi yazarlar eserlerinde Kerbela olayına, On İki İmam orucuna ve aşureye yer verirler. Hatta bazı eserlerde bu konular hakkında ayrıntılı bilgiler verilir. Bu eserlerden biri Hesên Dilawer Dêrsim'in 2014 yılında yayımlanan *Deyndar (Borçlu)* romanıdır. Romanda On İki İmam orucu günlerinde erkeklerin tıraş olmadığı; eşlerin cinsel birliktelik yaşamadıkları; insanların karalara büründükleri; iftarda mütevazı sofraların kurulduğu ve Kerbela susuzluğunun hissedilebilmesi için az su içildiği bilgileri aktarılır. Aşure'nin ise on iki malzemeye hazırlandığı ve diğer bireylere dağıtıldığı, aşureyi alanların da şu duayı ettikleri ifade edilir: “Hak kabul etsin, Kerbela şehitlerinin ruhuna yetişsin, Hazreti Hüseyin'in ruhuna yetişsin.” On İki İmam orucu günlerine ve Kerbela'ya romanın başka yerlerinde de rastlanılır. Örneğin Hüseyin karakteri ölüm riskini de barındıran zor bir ameliyata On İki İmam orucunun hemen sonrasında, aşurenin yapılıp dağıtıldığı gün girer. Bu zor günde annesi şu duayı ederek Kerbela ve Hz. Hüseyin'e de göndermede bulunur: “Ya cenabı Ali, Ya cenabı Kerbela'nın Hüseyin'i, ya Goşkar Baba! Hüseyin'im sıkıntıdadır. Gidip Hüseyin'ime arkadaşlık edin, ona kuvvet verin.” En nihayetinde de ameliyat başarılı geçer. Ameliyattan sonra ise vurgu Kerbela olayına kaydırılır. Zorlu ameliyatı başarılı atlatan Hüseyin kendisine geldiğinde çok susamıştır. Bir yudum su en büyük arzusudur. Fakat su içmek sağlığına zararlı olacağı için hemşireler isteğini geri çevirirler. Tam o an aklına Hz. Hüseyin'in kızı Sakine ve Kerbela olayı gelir ve “Sakine neredesin?” diye iç geçirir (Dersim, 2014, 34-35; 116-120). Sakine, Kerbela'da babasına su içirmek istemiştir ve eserde de susamış olan kişi ondan medet umar. Bu karakterin adı da bir amaç için Hüseyin seçilir. Bu seçimle romanda Aleviliğin etkisi daha bariz ortaya konulur.

On İki İmam orucu ve Aşure toplumsal birliktelik açısından da önemlidir. Bugünlerde bireyler dargınlıklarına son verirler. Kemal Astore'nin 1994 yılında yayımlanan *Cer Hard Cor Asmen (Aşağısı Yer Yukarısı Gök)* kitabında yer alan “Kam Beno Muxtar (Kim Muhtar Olacak)” hikâyesinde bu duruma yer verilir. Hikâyede muhtarlık seçiminin geldiği dönemde muhtar olmak isteyen dört köylü ile karşılaşılır. Bu kişiler kendilerinin köy için vazgeçilmez olduklarını, bu nedenle muhtarlığın kendi hakları olduğunu iddia ederler. Bu nedenle gruplaşmalar olur ve köy tüm huzurunu yitirir. On İki İmam günleri gelince köylüler oruç tutarlar ardından da aşureler yapılıp komşular arasında dağıtılır. Tüm bunlar da köylüler arasındaki soğukluğa son verir ve köy eski huzurlu haline kavuşur (Astore, 1994, 128). Deniz Gündüz'ün 2000 yılında yayımlanan *Kılama Pepûgî (Guguk Kuşunun Şarkısı)* romanında halkın bu inancı ve ritüeli gerçekleştirdiği vurgulanır: “Perze, bir gün damın üstünde, imam çorbasını içmektedir. On İki İmam günleridir.” (Gündüz, 2000, 269). Romanda köylüler On İki İmam günleri'nin ritüellerini yerine getirip oruç tutarlar ardından da aşure çorbasını hazırlayıp dağıtırlar. Aşure çorbası için romanda “imam çorbası” ismi kullanılır. Romanda aynı zamanda Kerbela'ya da yer verilir. Halk arasında anlatılan anlatıya göre eski zamanların birinde köylerine bir saldırı düzenlenir. O an, köyde keramet sahibi olduğuna inanılan biri, “Şayê Kerbela, Hızır, Seyidê Diyar” ifadelerini de içeren bir yakarışı haykırır. Bundan hemen sonra dağlardan, kayalardan koca koca taş parçaları kopar ve sadece saldırıyı gerçekleştiren kötü niyetli insanlara isabet edip onların köyden uzaklaşmalarını sağlar (Gündüz, 2000, 39). Görüldüğü gibi yardım

istenilen kişiler arasında Kerbela'nın kutsal kişileri de vardır.

On İki İmam, yardım istenilen, sığınılan kişilerdir. Munzur Çem'in 2019 yılında yayımlanan *Gula Çemê Pêrre (Peri Nehrinin Gülü)* romanında bu duruma şahit olunur. İş hayatına atıldıktan sonra ilk maaşını alan Gülcan karakteri, onu annesine verir. Bunun üzerine annesi, “Kerbela'nın On İki İmamı, seni darlık ve kötülüklerden uzak tutsun” (Çem, 2019, 267) diye dua eder. Anne, kısmen de olsa maddi açıdan rahatlamış olan kızının bu durumunu sürdürmesi ve darlığa düşmemesi için onu âdeta On İki İmama emanet eder. Nitekim Alevilik inancında 12. İmam'ın ölmediği ve bir gün kurtarıcı olarak ortaya çıkacağına inanılır.

Kerbela olayı sadece hüznün dile getirildiği eserlerde kendisine yer bulmaz. Farklı duyuların ele alındığı hikâyelerde de ona göndermede bulunulur. Alî Aydın Çiçek'in 2010 yılında yayımlanan *Teberik (Yadigâr/Kutsal)* kitabında yer alan “Toraqo Solin (Tuzlu Çökelek)” hikâyesinde iş için yola çıkan bir köylünün yediği tuzlu çökelek yüzünden başından geçen mizahi olaylar anlatılır ve bu hikâyede Kerbela'ya da göndermede bulunulur. Aşağı köye işe gitmek için hazırlanan karakter, eşinden kendisine yolluk hazırlamasını ister. Hazırlanan yollukta çökelek de vardır. İki saat kadar yürüyen karakter acıkır ve çökeleği yer. Çökelek çok fazla tuzludur. Buna havanın aşırı sıcaklığı da eklenince çok fazla susar. Sağına soluna bakınır ancak ne bir köy ne de bir insan görür. Susuzluğu da dayanılmaz hal aldığı için panikler ve içinden şunları geçirir: “La vallahi Haso, su da yoktur. Boş yere debelenip duruyorsun. Bu topraklar, bu yerler sana Kerbela olacak... Hızır olsun, susuzluktan kuruyup öleceğim.” (Çiçek, 2010, 54). O, susuzluğunu gideremeyip ciddi sorunlar yaşayacağını düşününce Kerbela'yı hatırlar. Hikâyenin devamında ise susuzluğunu gidermek için yaptıklarının başına açtığı komik haller peşi sıra anlatılır.

Huseyin Karakaş'ın 2014 yılında yayımlanan *Zere Ra (İçeriden)* kitabında yer alan “Hêlîyê Serê Tûjik Bavayî (Tujik Baba'nın Üstündeki Kartal)” hikâyesinde Seyit Rıza'nın idamdan önce şu sözleri dile getirdiği aktarılır: “Hepimiz günahsızız! Kerbela'nın evladınız! Ayıptır! Zulümdür!” (Karakaş, 2014, 12). Seyit Rıza kendilerini Kerbela'da öldürülen insanların evladı olarak niteler ve günahsız olmalarına rağmen öldürdüklerini ifade eder. İlhamî Sertkaya'nın 2013 yılında yayımlanan *Sosine û Gulzare (Sosin ve Gülizar)* romanında da Kerbela olayına göndermede bulunulur. Köylülerin bir sohbeti esnasında Yezid ve Kerbela'ya göndermede bulunulur. Zeynel isimli karakter Kerbela'yı anınca köylüler ona şu sözlerle tepki gösterirler: “Yezid! Sizin yüzünüzden kutsallarımız, türbelerimiz Karer'i terk edip gittiler.” (Sertkaya, 2013, 18). Bazı köylülere göre Zeynel kendi değerlerinden uzaklaşmış biridir. Bu nedenle onun bu tarz dinî konuları ve şahsiyetleri diline almasını istemezler. Ona duydukları öfkeyi de ona “Yezid” yakıştırması yaparak dile getirirler.

2. Musahiplik

Musahiplik, Alevilik inancının temel yapı taşlarından biridir. Birol Azar'ın da aktardığı gibi en sade tanımıyla musahiplik, iki Alevi ailesinin dünya ve ahiret kardeşliğidir (Azar, 2013, 74). Çeşitli bölgelerde farklılıklar olmakla beraber musahipliğin genel özellikleri hakkında şunlar söylenebilir:

Musahiplik, ikrar vermiş evli iki kişinin eşleriyle beraber ahirete kadar kardeş kalacaklarına, birbirlerini her türlü durumda koruyup kollayacaklarına, birlik ve beraberlik içerisinde yaşayacaklarına dair dede ve talipler huzurunda söz vermeleri temeline dayalı dinî ve sosyal akrabalık türüdür. Yaşam boyu sadece bir defa gerçekleştirilebilen bu kardeşliğin ölüm, düşkünlük, ayrılık gibi durumlarda

yenilenmesi mümkün değildir. Bu akrabalığın ölünceye kadar devam etmesi nedeniyle musahipliğe, “ahiret kardeşliği” ya da “yol kardeşliği” de denilmiştir (Çıblak Coşkun, 2019, 49).

Zaza edebiyatında da Alevi yazarlar bu önemli kuruma çeşitli bağlamlar üzerinden referansta bulunurlar. Aşk bağlamı bunlardan biridir. Xidirê Başî'nin 2012 yılında yayımlanan *Gula Xizirî (Hızır'ın Gülü)* kitabında yer alan “Nîya Vaje (Bunu Söyle)” şiiri buna örnek olarak gösterilebilir: “*Musahibim git yâre bunları söyle.*” (Başı, 2012, 112). Şiirde âşık, sevdiğinden yana dertlidir. Sahip olduğu aşk onun boynunu bükmüş, yaralı hale getirmiş ve gözyaşlarını sele dönüştürmüştür. Fakat sevilen tüm bunlardan bihaberdir. Bu zor zamanlarında yardım istenilecek kişi olarak onun aklına musahibi gelir. Çünkü musahipler zor zamanlarda yardımda bulunan kişilerdir. O da musahibinden tüm yaşadıklarını, duygularını sevdiğine söylemesini ister. *Cer Hard Cor Asmen (AşağısıYer Yukarısı Gök)* kitabındaki “Her Çî Ju Sate De Bî (Her Şey Bir Saatte Oldu)” hikâyesi şehir yaşamında olayların, duyguların ne kadar hızlı değiştiği üzerine kuruludur ve musahiplik konusu da söz arasına sıkıştırılır. Öykü karakteri, musahibi ile beraber restorana girdiğini ifade ettikten sonra şahit olduklarını okura aktarır. *Teberik (Yadigâr/Kutsal)* kitabındaki “Mîyazê Xizirî (Hızırın Miyazı/Lokması)” hikâyesinde ise musahiplik kurumunun önemi çarpıcı bir olay örgüsü üzerinden ele alınır. Metinde Hıdır ve Delal isimli otuz yıldır evli olan bir çift yer alır. Çok istemelerine rağmen çocukları olmaz. Soğuk kış günleridir ve aşırı kardan, tipiden, soğuktan dolayı komşular dahi birbirlerini çok fazla göremezler. Çünkü evden çıkmak çok zordur. Bu soğuk günler aynı zamanda Hızır günleridir. Yani komşuların, musahiplerin Hızır lokması yapıp birbirlerine ikram ettikleri günlerdir. Bu ritüel âdeti yerine getirilmesi gereken kutsal bir vazife olarak görülür. Hıdır, başka köyde yaşayan musahibinin son iki yıldır kendi evlerine geldiklerini bu nedenle bu yıl kendisinin musahibinin evine gidip Hızır lokması vereceğini dile getirir. Eşi hava şartlarının çok kötü olmasından dolayı bu fikre sıcak bakmaz. Lapa lapa yağan kar keskin tipi ve soğukla âdeti doğayı kendi boyunduruğu altına almıştır. Fakat Hıdır musahiplik ve Hızır günlerinin boynuna yüklediği sorumluluğu yerine getirmeye karardır. Yola koyulan Hıdır köyün dışına çıkınca önünü dahi görmesini engelleyen yoğun bir tipiye yakalanır ve yön duygusunu kaybeder. Sağa sola anlamsızca gidip gelir fakat bir türlü yol alamaz ve eski yerine dönüp durur. Şiddetli kar, tipi ve soğuktan dolayı yorulur ve bir süre sonra yere çöker. Geçen her dakika daha fazla yere çömelir ve en sonunda tatlı bir uyku onu esir alır. Bu onun donmaya başladığının belirtisidir. Nitekim bu tatlı uykuya daha fazla karşı koyamaz ve musahibi için hazırladıkları Hızır lokmasını avucuna alıp kendisini tatlı uykunun kucağına bırakır (Çiçek, 2010, 45-46). Görüldüğü gibi Hıdır musahibi ve inancı için canını feda eder.

3. Pirlık ve İkrar

Alevilik inancında pirlarin çok önemli bir yeri vardır. Ceyhun Solmaz ve Hasan Çelik'in de aktardığı gibi pirlar cemdeki on iki hizmetin yerine getirilmesinde öncüdürler. Posta oturarak cem törenlerini yönetirler. Onların Hz. Ali soyundan geldiklerine inanılır ve seyit olarak kabul edilirler. Sosyal hiyerarşide en üst makamda bulunurlar. Evlilik, boşanma, musahiplik, sünnet, talipler arasındaki anlaşmazlıklar konusunda yol göstericidirler. Sürekli taliplerini ziyaret edip onları dinlerler. Kısacası pirlar her türlü dinî, tasavvufî ve sosyal faaliyetin öncüsü ve rehberidirler. Hata yapanlara düşkünlük cezasını verme yetkisi de onlardadır (Solmaz - Çelik, 2014, 37-38). Pirlar aynı zamanda ikrar törenlerini de yönetirler.

Bir insan ikrar vermeden Alevilik yoluna girmiş sayılmaz. Ali Rıza Özdemir'in de ifade ettiği gibi Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat kapılarında ilerleyip kemale ermek isteyen kişi pirin öncülüğünde düzenlenen törenle yolun tüm buyruklarına uyacağını kabul edip ikrar verir. Bu törene “ikrar erkânı”, verilen söze “ikrar vermek”, ikrarın kabul edilmesine de “ikrar almak” denir (Özdemir, 2022, 178). İkrar kavramının temel özellikleri şunlardır:

İlk ikrar Kalu Bela'da (Elest Bezmi) verilmiştir. İkrar Muhammed-Ali'ye ve Ehlibeyt'e verilir. İkrar dünya hayatında mürşide verilir... İkrar vermek belirli törenlerle olur. İkrar saf olmalıdır. İkrar imanın ispatıdır. Hedefe varmak için ikrarda sabitkadem olmak gerekir. İkrarında duran kimi sırlara sahip olur. İkrarın zıddı inkârdır. İkrardan dönülmez. İkrarından dönen lanetlenir (Özdemir, 2022, 178-179).

Zaza edebiyatında pirlık ve ikrar konularına yer verilir. *Cer Hard Cor Asmen* (Aşağısı Yer Yukarısı Gök) kitabındaki “Xafî (Gafîl)” hikâyesinde pirlık konusu ele alınır. Hikâyedeki pirin adı Kal Hesen'dir ve Hozat'ta yaşamaktadır. Seyit olduğuna inanılan bu pir, cemleri ve diğer tüm toplumsal konuları yönetir. İnsanların şifa bulmak için kapısını çaldıkları biridir. O yalnız değildir ve bir yardımcısı vardır. Bir gün bu yardımcı yoldan geçerken taşın üstüne oturmuş birine denk gelir. Bu kişinin yanına giden yardımcı onun kim olduğunu öğrenmek ister. Fakat o hiçbir soruya cevap vermez. Sadece ermiş birinin yanına gitmek istediğini söyler. Yardımcı onu alıp pirin yanına götürür. Onun pire sorduğu soru nasıl pir olunabildiğidir. Pir de soruya doğrudan cevap vermez ve yardımcısından sonradan pir olunamayacağını ve pirlığın doğuştan geldiğini ona söylemesini ister (Astore, 1994, 104). Bu şekilde pirlığın doğuştan kazanılan bir vasıf ve makam olduğu tezine göndermede bulunulur. Zaten davranış itibarıyla normal olmayan söz konusu kişi bu cevabı beğenmez ve öfkeyle yerinden kalkarak oradan ayrılır.

Heqie Mergariji'nin 1996 yılında yayımlanan *Budelaê Girşi* (Büyüklük Budalaları) kitabında yer alan “Rijiaena Yeqraru (İkrarın Yıkılması)” hikâyesinde ise hem ikrar hem de pirlık konusu ele alınır. 1938'de Tunceli'de gerçekleşen olaylardan sonra insanların çok fazla acı çektikleri ve insanların asıllarından uzaklaştırılmaya çalışıldıkları ifade edilir: “Tunceli'nin usul ve hâlini öldürmek için gidip türbeleri, pir ve rehberleri küçülttüler.” Tunceli'deki Alevilik inancını ortadan kaldırmak için türbelerin, pir ve rehberlerin küçük düşürüldükleri söylenir. Bu şekilde insanlar arasındaki bağa da darbe vurulabilecektir. İnsanların arasındaki bağa darbe vuran bir diğer faktör ise kıtlıktır. Yaşanan travmatik ve acı dolu olaylardan sonra kıtlık baş gösterir. Az sayıda sürülen tarlaları da çekirgeler istila edince halk büyük bir açlığın pençesine düşer. Daha önce birbirine kenetlenen halkın arasına açlık girer ve ciddi toplumsal sorunlar baş gösterir. Öyle ki durum, insanların yiyecek nedeniyle en yakınlarını öldürmesine varır (Mergariji, 1996, 145; 148). Yani 1938'deki olaylar kıtlığa, kıtlık açlığa, açlık da ikrarın yıkılmasına sebep olur.

4. Güneş Duası

Alevilik inancında güneş kutsal kabul edilir. Daimi Cengiz'in de aktardığı gibi bu inançta güneş Hz. Muhammed'in sembolüdür. Bu nedenle Aleviler tarafından güneşin doğumunda ve batımında ritüel şeklinde güneş duası yapılır. Doğan güneşe yapılan dua daha çok canlılar içinken batan güneşe yapılan dua ölümler içindir. Tunceli'de güneşin batan son ışınlarına “Tija Merdu (Ölü Güneşi)” denir ve bu anlarda ölümlerin bir araya geldiklerine inanılır (Cengiz, 2021, 702-703). Birçok Alevi kurban keserken onun yüzünü güneşe doğrultur. Bu şekilde kurbanın güneşe doğru gittiğini ve ona

yetiştirildiğinde de insanlara dua ettiğine inanırlar (Çem, 2009, 109). Modern Zaza edebiyatında güneşin kutsallığına ve güneş duasına yer verilir.

Akman Gedik'in 2012 yılında yayımlanan *Roj Ma De Şewle Dano (Güneş Biz De İşıldar)* kitabında yer alan aynı isimli şiirde güneşe dair şunlar dile getirilir:

Biz güneşe doğru

Duamızı ederiz

Güzellik içimize dolar

Komşumuzun aşına

Bir köşede de kendimize dua ederiz

Ateş aydınlığımızdır

Tüten baca muteberdir

Ateşin üstüne su dökmeyiz

Her zaman yanmalı, ateş tütmeli

"Kıvılcımımız, insanların kıvılcımı içinde görünmeli" derlerdi beyaz saçlılarımız

Ateşin sönmesi

Kötülüktür, biliyoruz (Gedik, 2012, 32).

Görüldüğü gibi dualar güneşe dönülerek yapılır ve ateşin üstüne su dökülmez. Güneş ve ateş, varlıkları her daim olması gereken kutsal şeyler olarak kabul edilir. Onların hem duayı edene hem de duada isimleri geçenlere mutluluğu, huzuru getirdiğine inanılır. Bedriye Topaç'ın 2013 yılında yayımlanan *Wextê Heskerdişî (Sevme Zamanı)* kitabındaki "Elewiye (Alevilik)" şiirinde de güneşin ve ateşin önemine vurgu yapılır: "*Ben Güneşi göğsümde sakladım / Ateşte dolandım.*" (Topaç, 2013, 6). Şiirin ismi "Alevilik"tir ve bu şiirde Alevilik'te güneşin ve ateşin yerine göndermede bulunulur. Şiire göre Alevilik ve Aleviler güneşi doğrudan göğüslerinde saklar ve ateşe dolanırlar.

Bazı eserlerde ise güneş duasından söz edilir. Munzur Çem'in 2005 yılında yayımlanan *Hewnê Newroze (Nevruz Rüyası)* kitabındaki "Qirvanê Xizirî (Hızır'ın Kurbanı)" bu eserlerdendir. Bava Sêykalî isimli karakter gece kâbuslar görür ve bunun etkisiyle uyanır. Eşini uyandırır ve ondan hazırlanmasını ister. Kutsal kabul ettikleri türbeye gitme arzusundadır. Dışarı çıkıp güneşin doğmasını bekler. Güneş doğduktan sonra eşiyle beraber ona bakıp dualar eder ve daha sonra türbeye doğru yol alırlar (Çem, 2005, 120). Onlar güneşe dua etmeden önce bir şey yapmak istemezler. Aynı kitapta yer alan "Bava Hemedi û Heşê Bêzikî (Bava Hemedi ve Bêzik'in Ayısı)" hikâyesinde benzer tablolar ile karşılaşılır. Bava Hemedi isimli karakter sabah evden çıktığında güneşi gördüğü gibi dualar etmeye başlar. Ellerini güneşe doğrultur ve onun kendilerine yardımcı olmasını, rızkını bol vermesini, on sekiz bin âleme can verdiği gibi kendisine de iyiliklerde bulunmasını ister. Bu dualardan sonra da ağacın köküne elini sürer (Çem, 2005, 19). Elini ağacın köküne sürmesi önemlidir. Çünkü güneş duasında yapılan eylemlerden biri de doğanın unsurlarından birine dokunmaktır. *Gula Çemê Pêrre (Peri Nehrinin Gülü)* romanında ise doğadan uzak olan kişilerin duvarı öperek bu ritüeli gerçekleştirdikleri görülür. Asıl önemli olan şey, güneşin değdiği bir yeri öpmek ya da ona dokunmaktır. Romanda Zere karakteri her gün güneşin doğmasına tanıklık etmek ister. Bir gün duadan sonra onun duvarı öpeceğini anlayan Gülcan karakteri ondan duvarın üst kısmını öpmesini ister. Çünkü köpekler alt kısma sürekli dokunup oraya pislemektedir. Duvarı öpen Zere ardından şu duayı yapar: "Ey kutsal güneş. Sen ki dünyayı karanlıktan kurtarıp aydınlatansın! Sen ki ısınla her

şeye can verip, bereket getirirsin! Cömert ol! Cömert ol ve fakir fukaraya sahip çık.” (Çem, 2019, 78). Görüldüğü gibi güneş doğrudan kutsal olarak nitelendirilir ve onun her şeye can verdiğine inanılır. Ayrıca ondan yardım istenir. *Cer Hard Cor Asmen (Aşağısı Yer Yukarısı Gök)* kitabındaki “Hesen Dede (Hasan Dede)” hikâyesinde de güneş duasına yer verilir. Hesen Dede isimli karakter isminden de anlaşılacağı üzere bir Alevi dedesidir. O cem ayinlerini yönetir ve onun keramet sahibi olduğuna inanılır. Bir gün hayvanlarının başındayken nehrin kenarındaki Beyaz Taş’ın yanına gider ve güneşe dönerek dualar eder (Astare, 1994, 72). Bu Alevi dedesi güneşe kutsallık atfeder ve ona dönerek dualar eder.

5. Düşkünlük

Toplumların çoğunda resmî hukukun dışında geleneksel hukuk da uygulanır. Toplumlarda gelenekler, inançlar doğrultusunda, yazılı olmayan ama bağlayıcılığı ve yaptırım gücü olan hukuk sistemleri zaman içinde oluşur. Toplumun ortaya koyduğu kurallara uymayanlara da çeşitli cezalar verilir. Alevi toplumunda bu tarz cezaların başında “düşkünlük” gelir.

Alevi bireyler ikrardan sonra yani kendi rızaları ile Aleviliği bir yaşam biçimi olarak kabul edeceklerini ilan ettikten sonra Alevilik yolunun gereklerini yerine getirmeliler. Bu yolun gereklerini yerine getirmeyenler ise çeşitli şekillerde cezalandırılır ve bunlara düşkün denilir. Ali Yaman’ın da ifade ettiği gibi haksız yere eşini boşamak, haram yemek, yalancı şahitlik yapmak, nefesine hâkim olmamak, hırsızlık yapmak, adam öldürmek, başkasının hakkını yemek, başkalarına zarar vermek başlıca düşkün ilan edilme sebeplerindendir (Yaman, 2009, 205). Düşkün ilan edilenler ceme kabul edilmez hatta yaptığı hata büyükse toplumda onların selamı dahi alınmaz. Zaman içinde hata yapan kişi gerçek anlamda pişmanlık duyarsa ve o eylemi bir daha gerçekleştirmeyeceğini içtenlikle dile getirirse pirin öncülüğündeki heyet onun düşkünlüğünü kaldırabilir.

Zaza edebiyatında sadece bir hikâyede düşkünlük cezası tespit edilebildi. Huseyin Karakaş’ın 2016 yılında yayımlanan *Rêça Binbareke (Kutlu Yol)* kitabında yer alan “Dês (Duvar)” hikâyesinde doğrudan düşkünlük olgusu ele alınır. Metnin merkezinde küçük bir çocuk vardır. Bu çocuk genelde oyun arkadaşı bulamaz ve yalnız oynar. En sevdiği oyun da taşlarla oynamaktır. Çünkü çocuğun babası duvar ustasıdır ve bu durum çocuğu etkiler. Hatta çocuk büyüdüğünde birçok ev yapacağını ifade eder. Çocuk bir gün anne ve babasının sohbeti esnasında alışkın olmadığı bir kelime duyar: Xırabeti. Babası bu kelimeyi her kullandığında annesi birilerine beddualar eder. Annenin beddua ettiği kişiler “xırabeti”ler yani “düşkünler”dir. Zazacada xırabeti düşkün demektir. Çocuk kelimenin anlamını babasına sorunca şu cevabı alır: “Kötülüğünden dönmeyenler xırabeti olarak adlandırılırlar ve cemden, toplumdan atılırlar. Uğursuz olarak kabul edilirler.” (Karakaş, 2016, 10). Bunun üzerine çocuk da bu kişilerden hoşnut olmaz ve büyüdüğünde onların uğursuzluklarının köylerine ulaşmaması için tepelik bölgeye devasa bir duvar inşa edeceğini dile getirir.

6. Gağan Bayramı

Gağan bayramı başta Tunceli, Muş, Erzincan, Sivas ve Bingöl Alevileri arasında olmak üzere Aleviler tarafından yeni yılın başlangıcı olarak farklı şehirlerde kutlanır. Etkinlikler aralık ayının üçüncü haftası başlar ve ocağın ilk haftası boyunca devam eder. Üç gün oruç tutulup cemlerin yapıldığı bu süreçte akrabalar, komşular arasında ziyaretler ve yardımlaşmalar gerçekleştirilir. Zaza edebiyatındaki bazı eserlerde Gağan

hakkında âdeta ansiklopedik bilgiler verilir. *Moriber (Nikâhlı)* romanı bu eserlerdendir. Romanda aktarıldığına göre Gağan günlerinde kalp kırmak son derece yadırganır. Bunun aksine komşular, akrabalar arasında ziyaretler, yardımlaşmalar yapılır. Bu günlerde Noel Baba'nın benzeri bir figür olan "Yaşlı Gağan" omzunda torbasıyla ev ev dolaşır. Fakat Noel Baba'dan farklı olarak o, başta insanlardan hediyeler alır ve daha sonra bunları yardıma muhtaç insanlara dağıtır. Yani kimsenin görmediği ve sadece hediye dağıttığına inanılan Noel Baba'nın aksine herkesin gördüğü ve başta hediyeler toplayan daha sonra onları dağıtan bir figür söz konusudur. Romanda aktarıldığına göre Gağan günlerindeki su zemzem suyu gibi kutsal kabul edilir. Kadınlar dışarıdan getirdikleri suyu hem aile fertlerine dökerler hem de onu bereket getirsın diye bacadan aşağı dökerler. En değerli su da kuşlar ötmeye başlamadan, güneş doğmadan önce elde edilen sudur. Kadınlar bu suyu elde eden ilk kişi olmak için âdeta rekabet ederler. Çünkü bu ilk suyu elde eden kadın çalışkanlığını ve uykusunun hafifliğini ispatlamış olur (Aslan, 2011, 118).

Gula Çemê Pêrre (Peri Nehrinin Gülü) romanında da Gağan hakkında ayrıntılı bilgiler verilir. Christmas'ın Hristiyanlar için anlamı neyse Gağan'ın da Aleviler için anlamının o olduğu vurgulanır. Gağan yeni yıl başlangıcı olarak kabul edilir. Gağan'da önce üç gün oruç tutulduğu, dördüncü günün bayram olduğu ve insanların niyaz pişirip komşularına dağıttıkları bilgisi verilir. En önemli figür de Yaşlı Gağan'dır. Beyaz sakallı Yaşlı Gağan sırtında torbası, elinde asası ile ev ev dolaşır. Bu anlarda yanında eşi Fatıke vardır. O yaş olarak Yaşlı Gağan'dan daha gençtir. Kapıyı çalın Yaşlı Gağan şunları söyler: "Eyyy komşular! Bugün Gağandır, kutsal gündür. Bu yaşlı, kapınızın eşliğinden içeri girdi. Onu boş elle geri göndermeyin. Hızır'ın lokmasını verirseniz, evinizde dert ve keder kalmaz." Ev sahipleri de onu boş elle göndermezler ve o, torbasını doldurur. Ev gezmeleri sırasında köyün gençleri Yaşlı Gağan'ın genç eşi Fatıke'ye dokunmaya çalışırlar. Bu anlarda Yaşlı Gağan sopası ile gençleri kovalar. Günün sonunda da bir evde toplanılır ve toplanan yiyecekler beraber yenilir (Çem, 2019, 269-270). Bazı bölgelerde Yaşlı Gağan ve eşinin yanında bir de siyah yüzlü Arap vardır. Fatıke'yi gençlerden koruyan kişi bu kadındır.

Lorîn Demîrel'in 2014 yılında yayımlanan *Vîndîbîyaye (Kayıp)* isimli kitabında doğrudan "Gaxan (Gağan)" adlı bir hikâye yer alır ve Gağan hakkında ayrıntılı bilgiler verilir. Karakterlerin üç gün oruç tuttıkları ve niyaz pişirdikleri görülür. Niyaz tereyağı, yumurta, un ve süttten yapılan bir çeşit ekmektir (Wakamatsu, 2014, 101). Kutsal türbelere gidilerek hem dualar edilir hem de pişirilen niyazlar dağıtılır. Bu da sosyal dayanışmayı, yardımlaşmayı artırır. Hava çok soğuk olduğu için söz konusu ritüeller kutsal türbelerde bir saat içinde gerçekleştirilir ve evlere geri dönülür. Öykü karakteri evde otururken kapı çalınır ve annesi gelen kişinin büyük ihtimalle Yaşlı Gağan olduğunu ve ona bir şey vermesi gerektiğini ifade eder. Kapı açıldığında gerçekten de Yaşlı Gağan ve eşi Fatıke görülür. Yaşlı Gağan hemen şu sözleri dillendirir: "Yılın başı, yılın sonu/altı -Yaşlı Gagan şimdi bu kapıdan içeri girdi -Hızır, kimsenin gözünü arkada bırakma." (Demîrel, 2014, 10). Anlatıcının annesi bir tas pirinç getirip onun çuvalına koyar. Tüm bu bilgilerle metinde Gağan bayramı hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiş olunur.

7. Gülbank

Gülbanklar Alevi inancında son derece önemlidir. Onun tek ve kesin tanımını yapmak ise güçtür. Nitekim henüz isimlendirmede farklılıklar başlar. Gülbank, gülbenk, gülbang, gülbeng gibi farklı isimler söz konusudur. Bugüne kadar

gülbankların birbirinden farklı onlarca tanımı yapılmıştır. Ana hatlarıyla gülbank terimi şu şekilde tanımlanabilir:

Alevi-Bektaşî inanç önderleri tarafından ritüel bağlamlarında istek ve dileklerin Tanrı'ya ulaştırılması amacıyla icra edilen; genellikle doğrudan yahut dolaylı biçimde söz ya da eylemle iletilen bir talebe karşılık söylenen; iyi dilek sunma, kut kazandırma, hayır dileme gibi amaçlarla kurulan; ritüel yapılarına göre içeriği değişebilen; nazma yaklaşan sistemli bir yapı üzerine inşa edilen; ahenkli ve ritmik bir söyleyişe sahip hayır dua metinleridir (Erdem Kük, 2021, 32).

Mehmet Ersal ve Serpil Ersöz'ün de ifade ettiği gibi, gülbanklarda genelde giriş, dua ve kapanış bölümleri vardır ve üçlemeler, paralel yapılar, duraklar, ses yinlemeleri ile ahenk oluşturulur (Ersal - Ersöz, 2013, 55). Zaza edebiyatında az da olsa gülbanklara göndermede bulunulur. Gülbank teriminin farklı adlandırılmasına Zaza edebiyatında da rastlanılır. Gülbank için eserlerde gulbeng ve gulbang kelimeleri kullanılır. *Gula Xizirî (Hızır'ın Gülü)* kitabında gulbeng şeklindeki yazım tercih edilir. Kitaptaki “Kewta Mi Vîrî (Aklıma Düşün)” şiirinde şu ifadeye yer verilir: “*Gülbank toprağı düzlüktür.*” (Başı, 2012, 97). Bu aşk şiirinde âşık, sevgilisinin kendisinden çok uzakta olduğunu ve onu özlediğini ifade eder. Bunu yaparken kendi coğrafyasının özelliklerinden de bahseder ve coğrafyasını gülbankın toprağı olarak niteler.

Rêça Binbareke (Kutlu Yol) kitabında yer alan “Şewa Xezebe (Öfkeli Gece)” hikâyesinde ise gulbang şeklindeki kullanım tercih edilir. Eserde bu konuya şu şekilde yer verilir: “Bazıları iman ve itikat açısından Raa Heqî idi. Taşların arasına ulaştıkları zaman o mücadeleciilerden Seydali ve Zeynel içlerinden Hızır'ı çağırdılar ve gulbang getirdiler.” (Karakaş, 2016, 87). Raa Heqî, Hak Yolu anlamına gelir ve bazı Alevi Zazalar inançlarını bu şekilde tanımlar. Eser kahramanlarından bazıları bu inanca mensuptur. Onlar Alevilerce kutsal kabul edilen bölgelerden geçince itikatları neyi gerektiriyorsa o şekilde davranırlar. Hızır'ı çağırıp gülbanklar okumak bu eylemlerden bazılarıdır. Ayrıca Alevi olup itikatlarının gerektirdiği şekilde yaşamayanların bulunduğu dile getirilip onların da eleştirisi yapılır. Görüldüğü gibi Zaza edebiyatında da gülbanklara yer verilir. Öyle ki Alevi toprakları “gülbank toprağı” şeklinde tanımlanır.

8. Dinî Şahsiyetler

Zaza edebiyatında Alevi yazarlar, Alevilik inancında önemli yer edinmiş olan dinî şahsiyetlere eserlerinde yer verirler. Hızır, Düzgün Baba ve Munzur Baba özellikle kendisine yer bulan şahsiyetlerdir. Perihan Dalgıç'ın da ifade ettiği gibi Alevi inanç sistemindeki Hak, Muhammed, Ali üçlemesi özellikle Tunceli bölgesinde Hızır, Düzgün Baba ve Munzur Baba üçlemesine dönüşmüştür. Nitekim Tunceli'deki Alevi inancı ve kültürü çoğunlukla bu kutsal üçlemenin dinsel liderliği üzerine inşa edilmiştir (Dalgıç, 2019, 38). Zazaca yazılmış olan roman, hikâye ve şiir kitaplarından hareketle hangi dinî şahsiyetlere ne tür bağlamlarda yer verildiği ayrıntısıyla incelenecektir. Dinî şahsiyetler söz konusu olunca menkıbeler de önemli bir yer tutar. Çünkü halklar arasında dinî şahsiyetlere dair birçok menkıbe anlatılır ve aynı duruma Zaza halkı arasında da rastlanılır. Yazarlar da eserlerinde dinî şahsiyetlere yer verince zaman zaman bu menkıbelere de yer verirler.

8.1. Hızır

Hızır, hakkında kesin bilgi sahibi olunmayan biridir. Ancak bugüne kadar çeşitli kaynaklar üzerinden onun hakkında bilgi sahibi olunmaya çalışılmıştır. Her ne kadar

Kur'an-ı Kerim'de doğrudan Hızır ismi geçmese de Kehf suresinde ondan söz edildiğine inanılır. Bu sureye göre Hızır, Hz. Mûsâ'ya yol arkadaşlığı etmiştir. Hz. Mûsâ, Hızır'ın ilminden istifade etmek istediğini dile getirip onunla yol arkadaşlığı yapmak ister. Fakat Hızır, onun kendisine sabredemeyeceğini ve gerçekleştireceği bazı eylemlerin hikmetini bilmeden ona itiraz edeceğini vurgular. Hz. Mûsâ, onun eylemlerini yargılamayacağı sözünü verince yol arkadaşlıkları başlar. Yolculuk esnasında Hızır, sahipleri gariban insanlar olan bir gemiyi deler; masum gözükken bir genci öldürür ve kendilerine yardım etmeyi kabul etmeyen köylülerin yıkılmak üzere olan bir duvarını düzeltir. Hz. Mûsâ bu üç eyleme de itiraz edince Hızır onun kendisine sabır edemeyeceğini vurguladığını hatırlatır ve üç eylemin arka planındaki hikmetleri anlatır. Muzaffer Ertuğrul'un da aktardığı gibi Hz. Muhammed'in, hadislerinde Kur'an-ı Kerim'deki bu kişinin Hızır olduğunu dile getirdiğine inanılır. Hızır'ın, geçtiği yerde bereket, oturduğu yerde yeşillik ve hareket meydana getirdiği; farklı mekânlarda ve zamanlarda hazır bulunabildiği; mutlak bilginin ve ebedî hayatın sembolü olduğuna inanılır. Bu genel bilgilere rağmen onun melek mi insan mı olduğu ya da nebî mi velî mi olduğu konuları hakkında kesin bir bilgi söz konusu değildir (Ertuğrul, 2021, 293-300). Hızır'a dair inanışlar ise geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Ali Abbas Çınar'ın da aktardığı gibi örneğin Kazak halk inanışına göre Hızır 21 Mart gecesi gökten iner ve elindeki asayı doğada gezdirerek ona can verir. Bu şekilde bahar gelir. Azerbaycan'da şubat ayının 5, 9 ve 15'inde Hızır Nebi bayramı 3 defa kutlanır. Balkanlarda 5 Mayıs'ta Hıdırellez (Hızır-İlyas) bayramı büyük törenler eşliğinde kutlanır. Nitekim bazı bölgelerde onun İlyas adında bir kardeşi olduğu ve onların 5 Mayıs'ta buluşup doğaya can verdiklerine inanılır (Çınar, 2020, 64). Orta Doğu, Balkanlar, Orta Asya ve Anadolu'da Hızır inancı yaygın şekilde bulunur.

Zaza edebiyatında da Alevi yazarların eserlerinde Hızır inanışı kendisine yer bulur. Örneğin *Gula Xizirî (Hızır'ın Gülü)* kitabında şu şiirlerde doğrudan Hızır'a yer verilir: “Yar Kero (Yar Etsin)”, “Çi Wazena Ma Ra (Bizden Ne İstiyorsun)”, “Derbaz Bena (Geçiyor)”, “Nêverdane (Bırakmıyor)”, “Tofan Bero (Tufan Gelsin)”, “Nêzon Senen A (Bilmiyorum Ne Haldesin)”, “Xasbahçe De (Has Bahçede)”, “Seba Mi Ra (Benim İçin)”, “Xapnena (Kandırıyor)”, “Şona (Gidiyor)”, “Domanî (Çocuklar)”, “Bimano (Kalsın)”, “Xo Tadana (Kendisini Döndürüyor)”, “Daye (Anne)”, “Xatir Waşt (Hatır İstedi)”, “Xo Ta Mede (Kendini Döndürme)”, “Mezra Teke”, “Hevalî (Arkadaşlar)”, “Zerê Mi Veşeno (İçim Yanıyor)”, “Bêta'mul O (Tahammülsüzüm)”, “Serê Koyî Ra (Dağ Başından)”, “Dişmen Keyf Keno (Düşman Keyfediyor)”, “Nêweş A (Hastadır)”, “Meerze (Atma)”, “Serxweş O (Kendimden Geçmişim/Başı Hoşum)”, “Çê Xizirî (Hızır'ın Evi)”, “Deftera Dila (Gönül Defteri)”, “Înat û Kîn (İnat ve Kin)”, “Hewar (İmdat)”, “Gula Xo (Gülüm)”, “Verdanê Ma (Bizi Bırakıyorlar)”, “Ez Veşeno (Ben Yanıyorum).” Sadece bir şiir kitabındaki 32 şiirde doğrudan Hızır'a göndermede bulunulduğu tespit edilmiştir. Nitekim kitabın isminde de Hızır kelimesi geçer. Kitaptaki şiirlerde çok farklı duygulardan bahsedilir ve bu farklı duygularda yazar Hızır'a referansta bulunur, ondan yardım ister. Örneğin “Çi Wazena Ma Ra (Bizden Ne İstiyorsun)” şiirinde, “yaşlı Hızır fesat ve şeytanları kahretsin” (Başı, 2012, 10) sözleriyle fesat ve şeytanımsı insanlara lanet okunur. “Hevalî (Arkadaşlar)” şiirinde, “yaşlı Hızır onlarla gidip (onlara) sahip çıksın” (Başı, 2012, 79) sözleriyle yola çıkan arkadaşlara dua edilir ve Hızır'ın onların yoldaşı olması temenni edilir. “Hewar (İmdat)” şiirinde “imdat diliyorum yaşlı Hızır” (Başı, 2012, 119) sözleriyle Hızır'dan yardım talep edilir. “Deftera Dila (Gönül Defteri)” şiiri sevgiliye sitem içerikli bir şiirdir ve “inşaallah yaşlı Hızır seni ve beni yüzleştirir” (Başı, 2012, 110) ifadeleriyle anlatıcı, Hızır'ın kendilerini yüzleştirmesini isteyerek âdeta ona hakemlik

rolü biçer. Kitapta en dikkat çekici şiirlerden biri ise “İnat û Kîn (İnat ve Kîn)” şiiridir. Şiiri dikkat çekici kılan şu ifadelerdir: “*Hızır sana bela getirsin.*” (Başı, 2012, 115). Seven aşkına karşılık bulamaz ve bu da onda büyük bir öfkeye sebep olur. Bu nedenle beddua dolu cümleler dilinden dökülür. Şiir boyunca dilin tutulsun, ekmeğin zehir olsun, evin zindanın olsun, gözünden yaş eksik olmasın gibi bedduaları dile getirir ve beddualarına Hızır’ı da ortak etmek ister. Hızır genelde yardımın, şefkatin sembolü ve kötülerin cezalandırıcısıyken bu şiirde tek suçu bir başkasının aşkına karşılık vermemek olan bir insana bela getiren biri haline dönüştürülmek istenir. Öte yandan kitap boyunca genelde Hızır için “Xızıro Kal (Yaşlı Hızır)” ve “Kalo Sipi (Beyaz Yaşlı)” sıfatları kullanılır.

Wextê Heskerdîşî (Sevme Zamanı) kitabında da Hızır ile karşılaşılır. Kitaptaki “Evîna Mi (Aşkıım)” şiirinde şu satıra yer verilir: “Kırk umut Hızır suyunda filizlenir.” (Topaç, 2013, 62). Hızır yine umudun sembolü olarak eserde kendisine yer bulur. *Morîber (Nikâhlı)* romanında ise Hızır günlerinden söz edilir. Bu günlerde oruç tutulduğu ve kurban kesildiği aktarılır (Aslan, 2011, 167). *Gula Çemê Pêrre (Peri Nehrinin Güllü)* romanında da benzer şekilde Hızır günlerinden ve o günlerde tutulan oruçtan söz edilir (Çem, 2019, 270). *Kılama Pepugî (Guguk Kuşunun Şarkısı)* romanında ise Hızır’ın, yardım istenilen ve zor zamanların kurtarıcısı olduğuna gönderme yapılır (Gündüz, 2000, 209). Eserlerde genelde Hızır’ın yardım etmesine, Hızır günlerine ve orucuna göndermede bulunulur.

8.2. Düzgün (Duzgın) Baba

Düzgün Baba, Tunceli Alevileri arasında önemli dinî bir şahsiyettir. Onun hakkında birçok anlatı bugüne kadar ulaşmıştır. Bu anlatıların çeşitli versiyonları olmakla beraber tümünde ortak olan onun ermiş biri olduğu ve keramet sahibi olduğudur. Perihan Dalgıç’ın da aktardığı gibi onun, erenlerin en üst makamına ulaşarak sır olmuş olan bir inanç önderi olduğuna inanılır. Dualarda, beddualarda, yeminlerde sıklıkla ona referansta bulunulur. Anlatılardan birine göre o, kış mevsimi hayvanlarını otlatmak için dağa götürür ve orada sopasını kuru ağaçlara vurarak onları yeşertip hayvanlarını onlarla doyurur. Kış mevsiminde hayvanların her gün tam olarak doymuş şekilde eve gelmesinden şüphelenen babası bu durumda bir garipliğin olduğunu sezer ve gizlice Düzgün Baba’yı takip edip onu gözlemler. Onun babasını gören keçilerden biri meleyince Düzgün Baba babasını fark eder ve oradan uzaklaşarak dağda sır olur (Dalgıç, 2019, 73). Zaza edebiyatında da Düzgün Baba’ya yer verilir. Örneğin *Rêça Binbareke (Kutlu Yol)* kitabında yer alan “Poşmanîye (Pişmanlık)” hikâyesinde Düzgün Baba’nın nasıl sır olduğundan söz edilir. Anlatıya göre Düzgün Baba, arkasında babasının olduğunu fark etmeden onu sadece ismiyle anar. Arkasına dönüp de babasının orada olduğunu ve kendisini duyduğunu fark edince yaşadığı utanca dayanamaz ve dağa doğru kaçıp sır olur (Karakaş, 2016, 118). Görüldüğü gibi onun nasıl sır olduğuna dair farklı bir anlatı okura sunulur.

Nadîre Guntaş Aldatmaz’ın 2016 yılında yayımlanan *Piltane* romanında ise Almanya’ya gidecek olan anne, kızı Piltane ile vedalaşınca ona şunları söyler: “Seni ilk önce Düzgün Baba’ya emanet ediyorum. Hızır’ın koruması senin üstünde olsun. Bunların dışında dayının eşi buradadır, ne ihtiyacın olursa o karşılayacaktır.” (Aldatmaz, 2016, 142). Görüldüğü gibi anne, kızını herkesten önce Düzgün Baba’ya emanet eder. Ona göre kızını Düzgün Baba, Hızır gibi kutsal kişiler en iyi şekilde koruyacaklardır. Bu kişilerden sonra sıra akrabalara gelir. *Gula Xızirî (Hızır’ın Güllü)* kitabındaki “Hevalî (Arkadaşlar)” şiirinde ise şu satıra yer verilir: “*Düzgün Baba*

onlarla gitsin (onlara) sahip çıksın.” (Başı, 2012, 79). Arkadaşları yola çıkan şiir anlatıcısı Düzgün Baba’nın onlara eşlik etmesini ister. Bu şekilde onlar istedikleri yere sağ salım varabilecek ve kötülüklerden uzak kalabileceklerdir. *Sosine û Gulizare* (*Sosin ve Gülizar*) romanında ise karakterlerden biri liderleri için şunları söyler: “Allah, Hızır, Düzgün Baba senin liderliğini başımızdan eksik etmesin.” (Sertkaya, 2013, 381). O, kendi liderlerinden memnundur ve onun kendi başlarında kalması için Allah’a ve çeşitli dinî kişilere dualar eder. Bu şahsiyetlerden biri de Düzgün Baba’dır.

8.3. Munzur (Mızur) Baba

Munzur Baba Tunceli’deki önemli şahsiyetlerden biridir. Hakkında anlatılan bir efsane onun neden kutsal bir kişilik olarak görüldüğünü ortaya koyar. Dilşa Deniz’in de aktardığı gibi efsaneye göre Munzur, bir ağanın yanında çoban olarak çalışan bir gençtir. Ağa hacca gidince bütün işleri o ve ağanın eşi beraber yaparlar. Günlerden bir gün Munzur, hanımının yanına gider ve ağasının canının helva çektiğini eğer helva hazırlayabilirse onu ağaya ulaştırabileceğini ifade eder. Evin hanımı Munzur’un canının helva çektiğini ve utancından bunu doğrudan dile getiremediği için böyle bir şey söylediğini düşünür ve helvayı pişirir. Helvayı alan Munzur evden çıkar ve kısa bir süre sonra geri dönüp helvayı teslim ettiğini ifade eder. Evin hanımı da buna inanmış gibi yapıp konuyu kapatır. Ağa hacdan dönünce tüm köylüler onun elini öpmek için sıraya girerler. Çünkü hacdan gelenlerin elini öpmek bir gelenek haline gelmiştir. O an Munzur da sağdığı sütlerle insanların arasındadır ve ağa yaşanılanları kısaca köylülere anlatır ve asıl hacının yani kutsal kişinin Munzur olduğunu, onun elinin öpülmesi gerektiğini ifade eder. Anlatılanları duyan köylüler hep birden Munzur’a doğru yönelince Munzur şaşırıp mahcup olur ve geriye doğru kaçmaya başlar. Munzur nehrinin doğduğu yere varan Munzur oradan da dağlara doğru kaçmaya çalışır ancak elindeki süt yere saçılır ve orada bulunan kırk gözeden su fışkırmaya başlar. Bu şekilde Munzur nehri oluşurken Munzur da dağda sır olur (Deniz, 2011, 213). Zaza edebiyatında da *Cer Hard Cor Asmen* (*Aşağısı Yer Yukarısı Gök*) kitabındaki “Mordemê Wextê Verenî (Eski Zaman İnsanları)” hikâyesinde Munzur Baba ile karşılaşılır. Hikâyede maddi açıdan insanların ciddi yokluk çektiği yıllar yaşanır. Olayların geçtiği köyde yaşlı bir çift vardır ve onlar komşularının yardımıyla ayakta kalırlar. Günlerden bir gün yaşlı adam gece gördüğü rüyayı heyecanla eşine anlatır. Rüyada gencin biri, “Munzur Baba kendisini ayan etmiş. Tüm dünya âlemi çağırıyor” (Astore, 1994, 20) sözleriyle düğün davetiyesi dağıtır. Bu sözleri duyan yaşlı kadın heyecanlanır ve “Ya Munzur Baba, Ya Hızır, sen varsın!” sözleriyle heyecanını yansıtır. Yaşlı adam rüyasında düğüne gittiklerini ve mükellef sofralarda ziyafet çektiklerini aktarır. Düğünden sonra evine döndüğünde evde de bolluk ve bereketin olduğunu ekler. Mevcut fakirlikleri ve rüyadaki bolluk ve bereket tezdı onları biraz üze de umutsuzluğa kapılmazlar. Yaşlı adam birer keçi, koyun ve inekle giriştiği çabanın sonunda iki yıl içinde ahırını hayvanlarla doldurur ve yoksulluk sona erer. Yani Munzur Baba’nın müjdesini verdiği bolluk gerçekleşir. Görüldüğü gibi hikâyede Munzur Baba, verdiği müjdeleri gerçekleştiren büyük bir dinî şahsiyet olarak sunulur.

8.4. Goşkar (Koşkar) Baba

Goşkar Baba, Alevilikteki önemli dinî şahsiyetlerden bir diğeridir. Halkın yardım dilediği, adına kurbanlar adadığı önemli bir şahsiyettir. Fatoş Yalçınkaya’nın da ifade ettiği gibi bazı Aleviler, ziyaretleri kişileştirip onları çocuklarına kirve yaparlar. Goşkar Baba ziyareti de bunlardan biridir. Ziyaret, Bingöl Dağları’nın en yüksek

noktasında yer alır ve insanlar tarafından çok sık ziyaret edilir. Bu ziyaretlerde kurbanlar kesilir, dualar edilir ve türbe çocuklara kirve yapılır (Yalçınkaya, 2019, 134). Zaza edebiyatında da Goşkar Baba'ya yer verilir. *Deyndar (Borçlu)* romanı bunlardan biridir.

Deyndar (Borçlu) romanında Zarife isimli karakter bir çocuğunu kaybeder ve üç yıl hamile kalmaz. Bu da onu çok üzer. Bunu gören eşi onu alıp Goşkar Baba türbesine götürür. Buradaki ritüellerden biri kurban kesildikten sonra dileği olanların onu içlerinden geçirdikten sonra uykuya dalmalarıdır. Zarife de uykuya dalar ve uyandığında çok mutludur. Çünkü rüyasında nur yüzlü yaşlı bir dede bir yıl sonra onların bir erkek çocuklarının olacağını müjdelere ve isminin de Hüseyin konulmasını salık verir. Gerçekten de kadın hamile kalır ve bir yıl sonra erkek çocukları dünyaya gelir. Köylüler çocuğun adının ne olacağını sorunca baba şu cevabı verir: “Çocuğun ismini, bir yıl önce Goşkar Baba koydu. Artık biz ne diyebiliriz ki.” Görüldüğü gibi romanda, Goşkar Baba'nın olağanüstü bir kişilik olarak var olduğuna dair inancı pekiştiren bir kurguya yer verilir. O yardım istenilen biridir. Nitekim romanın devamında, sonraki yıllarda Hüseyin karakteri ameliyata girince annesinin ettiği duanın bir parçası şudur: “... ya Goşkar Baba! Hüseyin'im sıkıntıdadır. Gidip Hüseyin'ime arkadaşlık edin, ona kuvvet verin.” (Dersim, 2014, 29; 116). Deniz Gunduz'un 2010 yılında yayımlanan *Soro* romanında da Goşkar Baba'ya yer verilir: “Sonraki gün Goşkar Baba ziyaretinin günüydü. Goşkar Baba ziyaretinin gününde genç ve bekârlar köyden atlı şekilde gelip Goşkar Baba'ya giderlerdi.” (Gunduz, 2010, 321). Görüldüğü gibi genel olarak genciyle yaşlısıyla herkes Goşkar Baba ziyaretine gider ve orada isteklerini dile getirip onun gerçekleşmesi için Goşkar Baba'dan yardım isterler.

Gula Xizirî (Hızır'ın Güllü) kitabında ise “Tofan Bero (Tufan Gelsin)”, “Yar Kero (Yar Etsin)”, “Hevalî (Arkadaşlar)”, “Sewda To (Senin Aşkın)” şiirlerinde Goşkar Baba'ya yer verilir. “Tofan Bero (Tufan Gelsin)” şiirinde şu dizelere yer verilir: “Benim istediğim sensin / Goşkar Baba nasip etsin.” (Başı, 2012, 21). Seven, sevdiğine kavuşmak için Goşkar Baba'dan medet umar. “Sewda To (Senin Aşkın)” şiiri de bir aşk şiiridir: “Goşkar Baba yukarıdan bize bakıyor / Sen zalimsin gelip halimi sormuyorsun.” (Başı, 2012, 101). Burada seven kişi sevdiğinden karşılık bulamayınca âdeta onu Goşkar Baba ile korkutmak ister ve “yaptığın bu gönül kırıcı eylemi Goşkar Baba yukarıdan görüyor, bu durumdan korkmuyor musun?” minvalinde sözler dile getirir. “Hevalî (Arkadaşlar)” şiirinde ise arkadaşlara dua edilir: “Goşkar Baba onlarla gitsin (onlara) sahip çıksın.” (Başı, 2012, 79) Şiirde yola çıkan arkadaşlara dua edilir ve Goşkar Baba'nın onlara yoldaş olması temenni edilir. “Yar Kero (Yar Etsin)” şiirinde ise düşmana beddua vardır: “Goşkar Bana inşallah düşmanı kahreder.” (Başı, 2012, 53). Düşmana beddua edilirken Goşkar Baba'dan yardım istenir.

8.5. Pir Sultan Abdal

Pir Sultan Abdal, Aleviler için son derece önemli biridir. Öyle ki o, Alevilerin “Yedi Ulu Şair”i arasındadır. Onu önemli kılan ise hem büyük bir edebiyatçı hem de Alevilik inancının büyük bir savunucusu olmasıdır. Fatma Pınar Kuzu'nun da aktardığı gibi onun idamında politik atmosfer önemli bir faktör olmuştur. Sünni Osmanlı ile Şii Safevî arasındaki mücadele esnasında Anadolu'daki bazı Aleviler Safevîleri destekler. Hatta kimi araştırmacılara göre Anadolu'daki Aleviler Safevî otoritelerini kurtarıcı “Mehdi” olarak görürler ve bazı ayaklanmalar gerçekleştirirler. Pir Sultan'ın da bu ayaklanmalardan birine katıldığı ifade edilir. O, etrafındaki insanları da etkileyecek söylemlerde bulunur. Bunun üzerine Sivas valisi Hızır Paşa tarafından idam edilir

(Pınar Kuzu, 2018, 112-113). Zaza edebiyatında da az da olsa Pir Sultan'a yer verilir. *Zere Ra* (İçeriden) kitabında yer alan “Laser (Sel)” hikâyesi bunlardan biridir.

“Laser (Sel)” hikâyesinde yukarıda anlatılan gerçekliğe koşut bir kurgu söz konusudur. Yani resmî kurumlara, idarecilere şüphe ile bakan bir aile söz konusudur. Gülizar isimli karakter kızı Xece'nin ölümünden sonra psikolojik sorunlar yaşamaya başlar ve kuruntular hayatını esir alır. En büyük kuruntusu ise oğlu Seydali'nin köyde kalması durumunda onun da başına bir şeylerin geleceği korkusudur. Eşinin baskılarından kurtulmanın yolunu arayan Mehmet karakterine köylüleri Cebrail bir öneride bulunur. Cebrail bugün olmasa da birkaç yıl sonra resmî kişilerin Seydali'yi zorla da olsa yatılı okula alacaklarını hatırlatır ve ona oğlunu şimdiden yatılı okula göndermesini teklif eder. Mehmet ise bu teklife şu sözlerle karşı çıkar: “Çocukları, Pir Sultan'ı asan paşalara döndürüyorlar. Ne asıl kalır ne de nesil.” (Karakaş, 2014, 36). Görüldüğü gibi Mehmet karakteri bazı resmî kurumların kendi çocuklarını asıllarından uzaklaştırdıklarını düşünür. Hatta ona göre çocukları, kendi asıllarına düşman olacak şekilde yetiştiriliyorlar. Burada Pir Sultan'ın ölümüne göndermede bulunur ve çocuğunun yatılı okula gitmesi durumunda Pir Sultan'ı asan Hızır Paşa'ya döneceğini vurgular.

Gula Xizirî (Hızır'ın Güllü) kitabındaki “Madımak” şiirinde de Pir Sultan'a göndermede bulunulur: “*Sivas Pir Sultan'ın yeridir, şirindir.*” (Başı, 2012, 67). Şiirde Madımak olayından söz edilir. Madımak'ta insanların yakılması hadisesinin ayrıntılı şekilde ele alındığı bu şiirde Sivas'ın Pir Sultan'ın yeri olduğu ifade edilir. Yani yazar, Pir Sultan'a ve onun inancına yönelik bakışın ve davranışın bazı kişilerde değişmeden bugünlere ulaştığını vurgular. Bu bakış açısının yüz yıllar sonra Madımak'ta insanların ölümüne sebep olduğunu vurgular.

8.6. Heser (Şeker) Baba

Heser Baba önemli dinî şahsiyetlerden bir diğeridir. Kimileri ona Şeker Baba demektedir. Yılmaz Irmak'ın da aktardığı gibi, Hacı Bektaş Velî'nin onu Anadolu'ya gönderdiğine inanılır. Bu nedenle her yıl binlerce insan onun ziyaretine akın eder. Çocuk sahibi olmak isteyenler beşik şekli verilmiş olan bezleri dilek ağacına asarlar. Adak sözünü yerine getirmek isteyenler de oraya gidip kurbanlarını keserler. Ayrıca orayı ziyaret edenler yanında şeker götürürler. Çünkü şekerin orada kutsiyet kazanıldığına inanılır ve daha sonra bu şekerler şifa niyetiyle başta çocuklar olmak üzere insanlara dağıtılır (Irmak, 2018, 906). Zaza edebiyatında *Sosine û Gulizare* (Sosin ve Gülizar) romanında Heser Baba'ya yer verilir. Gülizar karakteri Heser Baba'nın türbesine gidip şu duayı eder: “Heser Baba!... Anneme şifa ver, ne olur!” Görüldüğü gibi roman karakteri şifa için Heser Baba'nın kapısını çalar. Onun insanlara şifa getirdiğine inanılır. Gülizar karakterinin annesi, kızından Bingöl Adaklı'da bulunan Heser Baba türbesinden “teberık” getirmesini ister. Teberık kutsal, bereketli demektir ve kutsal türbelerden getirilen herhangi bir şey olabilir. Nitekim romanda neyin getirildiği söylenmez. Yol boyunca Gülizar onu saygıyla avucunda tutar ve defalarca öpüp alnına götürür. Teberık'ı alan anne de onu öperek yastığının altına koyar (Sertkaya, 2013, 16; 44). Bu şekilde hem getirilen teberike hem de Heser Baba'ya duyulan saygı somutlaştırılmış olunur.

8.7. Tujik (Sultan) Baba

Tujik Baba Alevilerce kutsal kabul edilen kişilerden biridir ve onun ismi Tunceli Ovacık'ta bir dağa verilmiştir. Bölge halkına göre bu dağda görünmez gök gürtlüleri

ve ateş topları vücut bulmakta ve bu da bölgeyi düşmanlardan korumaktadır. Bunları sağlayan ise Tujik Baba ve diğer önemli dinî şahsiyetlerdir (Çakmak, 2012, 64). Zaza edebiyatında *Zere Ra* (İçeriden) kitabındaki “Hêlîyê Serê Tûjik Bavayî (Tujik Baba’nın Üstündeki Kartal)” hikâyesinde Tujik Baba’ya yer verilir. Hikâye Seyit Rıza’nın idam edildiği gece yaşandığı dile getirilen olayların edebiyatın kurgu dünyasına başvurularak anlatılması üzerine kuruludur. Metinde Seyit Rıza kartala benzetilir. Seyit Rıza’nın idam sehпасına götürülme anında tüm mahkûmların tek bir ağızdan bağırarak ortalığı inlettikleri dile getirilir. Tam bu anda gök gürlemesinin gerçekleştiği ve altı şimşegin Munzur dağında çaktığı vurgulanır. Nitekim o gece Seyit Rıza ile beraber altı kişi idam edilir ve çakan şimşekler bu kişileri sembolize eder. Oğlunun kendisinden önce idam edildiğini gören Seyit Rıza’nın “Oğlum!” diyerek haykırdığı ve ardından idam sehпасına yürüyerek ipi boynuna kendisinin geçirdiği ve ayağının altındaki sehpayı da kendisinin devirdiği ifade edilir. O an bir kartalın şehrin üstünde birkaç tur attıktan sonra Tujik Baba’ya konduğu aktarılır. Görüldüğü gibi Seyit Rıza öldükten sonra şehrin koruyucusu olduğuna inanılan Tujik Baba’ya konar ve öldükten sonra da onun halkının korucusu olmaya devam edeceği ima edilir.

8.8. Babamansurlu Seyid Nesimi ve Celal Abbas

Seyid Nesimi ve Celal Abbas Aleviler için önemli dinî şahsiyetlerdendir. Zaza edebiyatındaki eserlerde genelde bu iki isim birlikte yer aldığı için onları aynı başlık altında ele alacağız.

Seyid Nesimi, 1860 yılında Erzincan’da dünyaya gelir. Henüz küçük yaşta babasını kaybeder ve amcası tarafından büyütülür. 1948 yılında vefat eder ve Varto’nun İçmeler (Raqaşan) köyünde defnedilir. Onun bulunduğu yer türbe haline getirilmiştir ve her yıl binlerce insan tarafından ziyaret edilir. Fatoş Yalçinkaya’nın da ifade ettiği gibi Varto’da üzerinde oda inşa edilen tek yatır Seyid Nesimi’ye aittir. Bu odalarda genelde hastalar şifa bulmaları amacıyla uyutulurlar. Ayrıca Alevilik inancında rüyalar çok önemli bir yer tutar. Çünkü rüyalar vasıtasıyla kutsalla iletişime geçildiğine ve gelecekte haber alındığına inanılır (Yalçinkaya, 2020, 173; 177). Bu nedenle hasta olmayan insanlar da bu tür yerlerde uyurlar. Seyid Nesimi’nin türbesinin kapısında “İyiler iyidir” yazısı mevcuttur. Bu sözün bir hikâyesi vardır. Nitekim Zaza edebiyatında bu olay doğrudan kendisine yer bulur. *Roj Ma De Şewle Dano (Güneş Biz De Işıldar)* kitabında yer alan “Ma Doman Bime (Biz Çocuktuk)” şiirinde olay şu şekilde aktarılır:

“Sizler Pir Nesimi’yi görmediniz” derlerdi büyüklerimiz

“Hızır’ın ta kendisiydi.”

Her ne zaman Seyid Nesimi’nin bahsi edilse

Elleri kendi kendine dudaklarının üstüne giderdi

Dualarını ederlerdi.

Derlerdi: “Siz onun nasıl biri olduğunu görmediniz”

Bir gün kaymakam ona sorar:

“Kimi iyi görüyorsun Nesimi, Alevileri mi Sünnileri mi?”

Keskin gözler ve yüksek sesle der:

“İyiler iyidir Kaymakam Bey!” (Gedik, 2012, 25).

Bu sohbetten sonra büyük bir derinliği olan bu söz insanlar tarafından duyulur ve yaygınlaşır. Nitekim Seyid Nesimi vefat edince de onunla özdeşleşmiş olan sözü türbesinin kapısına asılır.

Celal Abbas ise Hz. Ali'nin oğludur ve Alevilik inancının temel yapı taşlarından biri olarak görülür. Zaza edebiyatında da genelde Seyid Nesimi ve diğer önemli kişilerle beraber ona yer verilir. Memê Koêkorta'nın 2001 yılında yayımlanan *Reuka Doy (Ayrılan Tulumu)* kitabında yer alan “Şiliya Usari (Bahar Yağmuru)” bu metinlerdendir. Olaylar Seyid Nesimi'nin türbesinin bulunduğu Varto'nun İçmeler (Raqaşan) köyünde geçer. Hikâye, hayvanlarını otlatmaya götüren küçük bir çocuğun yaşadığı korku ekseninde yazılmıştır. Şiddetli gök gürlemelerinin, şimşeklerin, kapalı havanın olduğu bir günde çocuk, canavarların, cinlerin ortaya çıkıp kendisine saldıracağını düşünüp korkar. Tam o an başka bir köylü çocuğun yanına gelir ve onu sakinleştirmeye çalışır. Ancak doğa şartları o kadar ürkütücüdür ki o da korkar ve şu duayı eder: “Ey pirim Seyid Nesimi! Ey Celal Abbas! Ey kelek ve gemilerin Hızır'ı! Kimseyi darlıkta bırakmayın! Bizi ve komşularımızı kötülükten uzak tutun.” (Koêkorta, 2001, 33). Görüldüğü gibi bu bölge insanı korktuğu zaman Seyid Nesimi, Celal Abbas, Hızır gibi dinî şahsiyetlerden yardım ister. Aynı kitapta yer alan “Us u Ase (Us ve Ase)” hikâyesinde de Celal Abbas ve Seyid Nesimi'ye göndermede bulunulur. Us ve Ase karakterlerin isimleridir. Us, Ase'yi sever ancak başkaları Ase'ye talip olunca onunla evlenememe korkusu onu sarar. Bu anlarda komşularından biri şu duyayı eder: “Hızır sizlerin kelek ve gemilerinizde olsun! Oğul oğul pirim Seyid Nesimi sizlerle olsun!” Aynı kişi diğer duasında ise şunları dile getirir: “Oğul, oğul nereye gidersen Celal Abbas seninle olsun!” (Koêkorta, 2001, 65). Görüldüğü gibi bu hikâyede de Seyid Nesimi ve Celal Abbas yardım istenilen kişilerdir.

Sonuç

Edebiyat sahası eski zamanlardan beri kültürlerin ve inançların yaşatılıp sonraki nesillere aktarılmasında önemli rol oynamıştır. Kültür ve inancının yok olmasını istemeyen hatta bunların daha yaygın şekilde yaşam alanı bulup varlığını devam ettirmesini isteyen yazarlar eserlerinde bu konulara bilinçli olarak yer verip okurlarında bir farkındalık yaratmak isterler. Ülkelerin ana akım olmayan inanç ve kültürlerine mensup yazarlar bu konuya daha fazla önem verirler. Alevi Zaza yazarlar bu gruba mensupturlar. Onların dilleri olan Zazaca ve inançları olan Alevilik ana akım dil ve inanç değildir. Bu nedenle eserlerini kendi dilleri olan Zaza dilinde yazan Alevi Zaza yazarlar onu yaşatma amacı güderler. Öte yandan onlar Alevilik inancının unsurlarını eserlerine serpiştirerek onun da yok olmayıp yeni nesillere aktarılması amacını güderler. Bu durumun doğal sonucu olarak Alevilik inancının ritüelleri, dinî şahsiyetleri, tarihi hadiseler ve Alevi toplumunun sosyal örgütlenme biçimi eserlerde kendisine yer bulur. Örneğin Alevi Zaza yazarların eserlerinde Kerbela hadisesi, On İki İmam orucu ve aşure konularına yer verilir. Yazarlar Kerbela'da yaşanan trajik ölümün unutulmasını istemezler. Nitekim bu trajik ölümün yasını tutmak için tutulan On İki İmam orucuna ve oruçtan sonra hazırlanan aşureye de fazlasıyla göndermede bulunurlar.

Alevi toplumunun önemli sosyal kurumlarından olan musahiplik, dinî örgütlenmenin en önemli sacayaklarından olan Pirlık ile âdeta Alevilik yoluna girişi sağlayan ikrar konuları da yazarlarca önemsenen konulardır. Düşkünlük gibi inançlı Alevilerin kaçındığı toplumsal karşılığı olan cezalandırmayı da yazarlar eserlerine dâhil ederler. Bu şekilde Alevi toplumunun sosyal yapısı da korunmaya çalışılır. Okurlar, yeni yılın başlangıcı olarak görülen ve toplumsal dayanışmayı, yardımlaşmayı sağlayan Gağan bayramı ile güneş duası, gülbank gibi dinî ritüellerle de eserlerde karşılaşır. Yazarlar, geçmişten bugüne Alevilerce kutsal kabul edilen dinî şahsiyetlere de yer verirler. Hızır, Düzgün (Duzgin) Baba, Munzur (Mızur) Baba, Goşkar (Koşkar)

Baba, Pir Sultan Abdal, Heser (Şeker) Baba, Tujik (Sultan) Baba, Babamansurlu Seyid Nesimi ve Celal Abbas eserlerde kendilerine yer bulan dinî şahsiyetlerdir.

Kaynaklar

- Aldatmaz, Nadîre Guntaş. *Piltane*. İstanbul: Vate Yayınları, 2016.
- Aslan, Cengiz. *Moriber*. İstanbul: Kardelen Yayınları, 2011.
- Azar, Birol. “Sözlü Geleneğin Kurumsallaşması: Gelenekten Geleceğe Musahiplik Örneği”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 2/3 2013, 74-87.
- Başı, Xidirê. *Gula Xizirî*. İstanbul: Vate Yayınları, 2012.
- Bozkuş, Metin. “Aşûre günü, Muharrem Mâtemi/Orucu ve Sivas’ta Aşûre Uygulamaları”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 2008, 33-61.
- Cengiz, Daimi. “Dersim Aleviliğinde Güneş Duası -Dini Sembol Minnet-”. *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 2021, 699-706.
- Çağlayan, Hüseyin. “Türkiye Toplumunda Zazaların Sosyolojik ve Demografik Durumu”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/111 (2020), 145-159.
- Çakmak, Yalçın. *Tunceli-Hozat Bölgesinde Sarı Saltık Ocağı ve Bektaşilik (Tarih - İnanç ve Doktrin- Ritüel)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Çem, Munzur. *Dêrsim Merkezli Kürt Aleviliği (Etnisite, Dini İnanç, Kültür ve Direniş)*. İstanbul: Vate Yayınları, 2009.
- Çem, Munzur. *Gula Çemê Pêrre*. İstanbul: Vate Yayınları, 2019.
- Çem, Munzur. *Hewnê Newroze*. İstanbul: Vate Yayınları, 2005.
- Çıblak Coşkun, Nilgün. “Tahtacı Yol ve Erkânında Dört Kapılı Ahiret Kardeşliği”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 19 2019, 49-80.
- Çınar, Ali Abbas. “Alevilerde Hızır Kültü ve Ritüelleri”. *Millî Folklor* 16/126 2020, 63-74.
- Çiçek, Ali Aydın. *Teberik*. İstanbul: Vate Yayınları, 2010.
- Dalgıç, Perihan. *Alevi İncancında Deyişler: Tunceli Örneği*. Tunceli: Munzur Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dehqan, Mustafa. “A Zazaki Alevi Treatise from Diyarbekir”. *Journal of the Royal Asiatic Society* 20/3 (2010), 1-12.
- Demirel, Lorin. *Vîndîbîyaye*. İstanbul: Vate Yayınları, 2014.
- Deniz, Dilşa. *Dersim İnanç Sembolizmi*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Dêrsim, Hesên Dilawer. *Deyndar*. İstanbul: Vate Yayınları, 2014.
- Erdem Kük, Didem Gülçin. *Alevi-Bektaşî Gülbankları -Bağlam Merkezli Bir Yaklaşım-*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Ersal, Mehmet–Ersöz, Serpil. “Alevi Gülbenglerinin Temel Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 65 2013, 53-80.
- Ertuğrul, Muzaffer. “Mûsâ Peygamberin Yol Arkadaşı Hızır’ın Kimliği”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2021), 293-332.
- Gedik, Akman. *Roj Ma De Şewle Dano*. İstanbul: Vate Yayınları, 2012.
- Gündüz, Deniz. *Kilama Pepûgî*. Ankara: Vartan Yayınları, 2000.
- Gunduz, Deniz. *Soro*. İstanbul: Vate Yayınları, 2010.
- Irmak, Yılmaz. “Bingöl’de Bulunan Türbeler ve Ziyaret Yerleri”. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/6 2018, 899-914.
- Karakaş, Huseyin. *Rêça Binbareke*. İstanbul: Roşna Yayınları, 2016.
- Karakaş, Huseyin. *Zere Ra*. İstanbul: Roşna Yayınları, 2014.

- Karataş, Kenan. *Anadolu'nun Kadim Halkı Zazalar (Deylemliler) ve Zazaca*. İstanbul: Fam Yayınları, 2016.
- Kaya, Mehmed S. *Zaza Kürtler*. İstanbul: Rupel Yayınları, 2014.
- Kemal, Astore. *Cer Hard Cor Asmen*. İstanbul: Doz Yayınları, 1994.
- Keskin, Mesut. "Zaza Dili". *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2015), 93-114.
- Koşkorta, Memê. *Reuka Doy*. İstanbul: Tij Yayınları, 2001.
- Mergariji, Heqie. *Budelaê Girşi*. İstanbul: Pirevi Yayınları, 1996.
- Özdemir, Ali Rıza. "Alevi-Bektaşî Yolunda İkrar Kavramının Kuramsal Çerçevesi". *Kültür Araştırmaları Dergisi* 12 2022, 174-200.
- Pınar Kuzu, Fatma. "Pir Sultan Abdal'ın Şiirlerinde Turna Motifi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 88 2018, 111-122.
- Sertkaya, İlhamî. *Sosine û Gûlîzare*. İstanbul: Vate Yayınları, 2013.
- Solmaz, Ceyhun - Çelik, Hasan. "Buyruklara Göre Talip, Pir ve Mürşit İlişkileri". *Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 2014, 33-52.
- Tankut, Hasan Reşit. *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*. Ankara: Kalan Yayınları, 2000.
- Topaç, Bedriye. *Wextê Heskerdişî*. Diyarbakır: Roşna Yayınları, 2013.
- Wakamatsu, Hiroki. "Küreselleşen Alevilikte Ocak Dedelik-Seyitlik Hakkında Bir Antropolojik İnceleme". *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1. Cilt*. ed. Mehmet Yazıcı. 95-111. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Yalçinkaya, Fatoş. "Alevilikte Kutsal Mekân Anlayışı Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme: Diyarbakır ve Varto Alevileri Örneği". *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği) – I*. ed. Bülent Akın. 149-187. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2020.
- Yalçinkaya, Fatoş. "Varto Alevilerindeki Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Araştırma". *Alevilik Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 19 2019, 113-152.
- Yaman, Ali. "Alevilikte Toplumsal Kontrol Kurumu: 'Düşkünlük'". *Geçmişten Günümüze Alevilik Kültürü*. ed. Ahmet Yaşar Ocak. 203-211. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Yıldızhan, Veysel. "Nuştoxê Çimeyanê Tewr Verênanê Kirmanckîyan û Nuşteyê Înan (1798-1903)". *The Journal of Mesopotamian Studies* 5 (Zazalar ve Zazaca Özel Sayısı) (2020), 112-135.
- Yılmaz, Hüseyin. "Kerbela Olayı ve Günümüze Yansıması". *MANAS Din Bilimleri Dergisi* 2/2 (2023), 70-77.
- Zilan, Bilal. "Zazaların Kendini Adlandırma Biçimlerine Dair Tarihsel Bir Çözümleme". *Sözden Yazıya Zazaca*. ed. Nurettin Beltekin ve Ahmet Kırkan. 305-360. İstanbul: Peywend Yayınları, 2019.

Extended Abstract

The field of literature has played an important role in keeping cultures and beliefs alive and transferring them to subsequent generations since ancient times. Authors who do not want their culture and beliefs to disappear, and even want them to find a more widespread living space and continue their existence, consciously include these issues in their works and want to raise awareness among their readers. Authors from non-dominant and non-mainstream beliefs and cultures attach more importance to this issue. Approximately half of the Zaza people living in Turkey are Alevi and the other half are Sunni. While Sunnism is the dominant and widespread denomination in Turkey, Alevism is a non-mainstream denomination. Since the Zaza language is an endangered language, both Alevi and Sunni Zaza authors write their works in Zazaki in an effort to prevent their language from extinction. Alevi authors have another concern and aim. They are also concerned about keeping the Alevi belief alive. For this reason, the Alevism

belief finds a place in the works of almost all Alevi Zaza authors. Any reader who does not have any knowledge about Alevism can gain comprehensive knowledge about the Alevism belief by simply reading the works of Alevi Zaza authors. As a result of this situation, the rituals of the Alevi belief, religious figures, historical events and the social organization of the Alevi society find a place in the novels, poetry and story books written by Alevi Zaza authors. To illustrate, the Battle of Karbala, the Twelve Imams fast and Ashura topics are included in the works of Alevi Zaza authors. Alevi authors do not want the tragic deaths in Karbala to be forgotten. They make many references to the twelve imams fast held to mourn these tragic deaths and to the ashura prepared after the fast. The subjects of Musahiplik (companionship), which is one of the important social institutions of the Alevi society, Pirlık (Elderly), which is one of the most important pillars of the religious organization, and Ikrar (confession), which virtually provides entry into the path of Alevism, are also important subjects given importance by the authors. In most societies, customary (traditional) law is also applied. In societies, unwritten but binding and sanctioning legal systems are formed over time in line with traditions and beliefs. Various punishments are also given to those who do not comply with the rules set by society. In Alevi society, the most important such punishment is “Düskünlük (to exclude someone from society).” Authors include the punishment of Düskünlük, which is a severe punishment that faithful Alevis avoid, in their works. In the Alevi belief, the sun is considered sacred. According to the Alevi belief, the sun symbolizes the Prophet Muhammad. For this reason, Alevis pray by turning to the sun at sunrise and sunset. Alevi writers include the sanctity of the sun in their works. The Gagan holiday is celebrated as the beginning of the new year by the Alevis in different cities, especially among the Alevis of Tunceli, Mus, Erzincan, Sivas and Bingöl. In some works of Zaza literature, encyclopedic information is given about Gagan. Gulbanks are the religious canticle of the Alevi and are sung in religious rituals. Alevi Zaza authors also refer to this issue in their works. In their works, the authors include these religious figures considered holy by the Alevis: Hızır, Duzgun (Duzgın) Baba, Munzur (Mizur) Baba, Goskar (Koshkar) Baba, Pir Sultan Abdal, Heser Baba, Tujik (Sultan) Baba, Babamansurlu Seyid Nesimi and Celal Abbas.

ALEVİ-SÜNNİ EVLİLİK GERÇEKLEŞTİREN ÇİFTLERİN EVLİLİK ÖNCESİ VE SONRASI YAŞADIKLARI PROBLEMLER ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA*

A QUALITATIVE RESEARCH ON MARRIAGE PRACTICE AMONG
ALEVI- SUNNI SOCIETIES IN TÜRKİYE

FATMA NUR ŞENGÜL**
BURCU TERTEMİZ***

Sorumlu Yazar

Öz

Bu çalışmada Alevi-Sünni evliliklerinin, Alevi ve Sünni grupları arasındaki sosyal ilişkileri nasıl etkilediği, evlilikle kurulan akrabalık bağlarının mevcut önyargı, kalıp yargı ve ötekileştirme eğilimlerini ortadan kaldırıp kaldırmadığı, evlilik süreci öncesinde, sırasında ve sonrasında yaşananların neler olduğu katılımcıların perspektifinden ele alınmaktadır. Çalışma dini ve örfi farklılıklar sebebi ile ayrıışan Alevi ve Sünni topluluklarında aile içi dinamiklerin nasıl şekillendiği, çiftlerin yaşadığı stres faktörü, aralarındaki iletişim, uyum ve uyumsuzluk süreçleri bu bağlamda yapılan evliliklerin bireysel ve toplumsal etkisini ortaya koymayı hedeflemektedir. Alevi ve Sünni bireylerin aile kurma ve eş seçiminde karşılaştıkları sorunların tespit edilmesi ve çözüm önerileri sunulması, Alevi ve Sünni geleneğine bağlı bireylerin evliliklerine toplumun bakış açısının nasıl olduğunun tespit edilmesi ve sosyolojik düzlemde tartışılması, Alevi ve Sünni İslam geleneğine bağlı bireylerin evlilik kurumuna ilişkin görüşlerinin değerlendirilmesi, çalışmanın ana amaçlarındandır. Çalışmada nitel araştırma yöntemine ait yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Araştırma evrenini temsil eden örneklem grubuna amaçlı ve kartopu örnekleme teknikleri ile ulaşılmıştır. Anahtar kişiden destek alınmıştır. Çalışma kapsamında Alevi-Sünni evlilik gerçekleştirmiş 14 aile ile Nisan- Haziran 2024 aylarında derinlemesine mülakat gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların 11'i kadınlardan, 3'ü erkeklerden meydana gelmektedir. Çalışma kapsamında 1 Alevi Dedesi ile de Alevi-Sünni evlilik üzerine görüşme gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler sırasında katılımcıların izni doğrultusunda, ses kayıt cihazından yararlanılmıştır. Mülakatların yapıldığı iller Amasya'nın Merzifon ilçesi ve İstanbul ile sınırlandırılmıştır ancak bu bölgeler arasında bir karşılaştırma yapılmamıştır. Çalışmanın sonucunda Alevi-Sünni evlilik gerçekleştiren bireylerin Alevi-Sünni dini inanç ve değerlere sıkı sıkıya bağlı olmadıkları, eş seçiminde dini-mezhepsel farklılıkları kıstas olarak ele almadıkları, ailelerinin ise evlilik sürecinde olumsuz tepkiler verdikleri sonucuna ulaşılmıştır. Ailelerinin evlilik sürecinde karşı çıkış gerekçelerinin ise Alevilerin çocuklarının Alevi kültürden uzaklaşacağı, Sünnilerin ise çocuklarının dinden

Araştırma Makalesi / Künye: ŞENGÜL, Fatma Nur, TERTEMİZ, Burcu. "Alevi-Sünni Evlilik Gerçekleştiren Çiftlerin Evlilik Öncesi ve Sonrası Yaşadıkları Problemler Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 175-203. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1573187>

* Bu çalışma "Türkiye'de Alevi ve Sünni Topluluklar Arasındaki Evlilik Pratiği Üzerine Nitel Bir Araştırma: Merzifon ve İstanbul İlleri Örneği" başlıklı yüksek lisans tezinden elde edilmiştir.

** Doç. Dr., İstanbul Aydın Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, E-mail: fnyilmaz@aydin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2995-943X

*** Uzman, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, E-mail: burcutertemiz@gmail.com, ORCID: 0009-0003-2362-8714

uzaklaşacağı endişesinden kaynaklandığı tespit edilmiştir. Evlilik sürecinde gerçekleşen ritüellerin erkeğin dini anlayışı üzerinden yapıldığı tespit edilmiş, evlilik sürecinde kadınların erkeğin dini anlayışına göre hareket etmesi beklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Alevi, Sünni, Aile, Evlilik, Alevi Sünni Evlilik Süreci.

Abstract

This study examines how Alevi-Sunni marriages affect social relations between Alevi and Sunni groups, whether kinship ties established through marriage eliminate existing prejudices, stereotypes, and marginalization tendencies, and what happens before, during, and after the marriage process from the participants' perspective. The study aims to reveal how family dynamics are shaped in Alevi and Sunni communities that are separated due to religious and customary differences, the stress factors experienced by couples, the communication, harmony, and disharmony processes between them, and the individual and social effects of marriages made in this context. The main objectives of the study are to identify the problems encountered by Alevi and Sunni individuals in establishing a family and choosing a spouse to offer solution suggestions, to determine how society views the marriages of individuals affiliated with the Alevi and Sunni tradition, and to discuss them on a sociological level, and to evaluate the views of individuals affiliated with the Alevi and Sunni Islamic tradition on the institution of marriage. The semi-structured interview technique, which is part of the qualitative research method, was used in the study. The research universe's sample group was reached through purposeful and snowball sampling techniques. Support was received from a key person. Within the scope of the study, in-depth interviews were conducted with 14 families who had Alevi-Sunni marriages between April and June 2024. Eleven of the participants were women, and 3 were men. Within the scope of the study, an interview was conducted with 1 Alevi Dede on Alevi-Sunni marriage. A voice recorder was used with the participants' permission during the interviews. The provinces where the interviews were conducted were limited to the Merzifon district of Amasya and Istanbul, but no comparison was made between these regions. As a result of the study, it was concluded that individuals who had Alevi-Sunni marriages were not strictly committed to Alevi-Sunni religious beliefs and values and did not consider religious-sectarian differences as criteria in choosing a spouse. Their families had adverse reactions during the marriage process. It was determined that the families' reasons for objection during the marriage process were due to the concern that the children of the Alevis would move away from the Alevi culture and the children of the Sunnis would move away from religion. It was determined that the rituals during the marriage process were performed according to the man's religious understanding, and women were expected to act according to the man's religious knowledge during the marriage process.

Key Words: Alevi, Sunni, Family, Marriage, Alevi Sunni Marriage Process.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca, insan toplulukları farklı dinleri, inanç sistemlerini, mezhepleri, varlıkları, nesneleri ve kültürel olguları benimseyerek, yaşamlarını bu unsurlar etrafında şekillendirmiştir. Kültürün aktarımındaki en önemli değişkenler ise soy ve din bağıdır. Kültürün gelecek nesillere aktarılması, farklı soy ve din kökenlerinden gelen ebeveynlerin aile yapısındaki dinamiklerin belirlenmesinde kritik bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, farklı din ve soy bağlarının aile yapısı, evlilik ve eş seçimi üzerindeki etkileri, toplumsal düzeyde incelenmesi gereken önemli bir araştırma alanını oluşturur. Türkiye'de dini inanç bağlamında İslam inancı yaşanmaktadır ve Türkiye'de yaşayan bireylerin büyük çoğunluğu bu inancı kabul etmektedir. Genel İslam çatısı altında ise, bireylerarası bazı mezhepsel farklılaşmalar söz konusu olabilmektedir. Kişiler kendilerini Sünni, Alevi, Şâfi gibi farklı mezhep ya da inanış biçimlerine yakın hissedebilmektedir. Birlikte yaşamayı uzun yıllar

sağlayabilmiş olmasına rağmen farklı inanç biçimlerine sahip gruplar arasında, zaman zaman ortaya çıkan dini ve örfi ayrışmalar, toplumsal birtakım çatışmalara sebebiyet verebilmektedir. Dini ve örfi farklılaşmadan kaynaklı yaşanan çatışmaların sirayet ettiği alanlardan birisi de evlilik kurumu ve eş seçimidir. Türk toplumu içerisinde bu alanda yaşanan çatışmalar ise daha çok Sünni İslam ve Alevi gelenekten gelen bireyler arasındadır. Toplum içerisinde bu iki mezhep arasındaki farklılıklar sebebiyle ‘*Alevilerden kız alınmaz*’ ‘*Sünni’ye kız verilmez*’ düşüncesi kanıksanmış ve geçmiş dönemlerde de tatbik edilmiştir. Günümüzde eskiye oranla bu düşüncenin azalma eğilimi gösterdiği görülse de, çiftler hali hazırda bu ayrışma sebebi ile sorunlar yaşamakta ve toplumsal baskısına maruz kalabilmektedirler. Toplumsal baskı ve farklılaşmalar, gelenekler sebebi ile sadece çiftler arasında gerçekleşmeyen evlilik akdi sürecini olumsuz yönde etkileyebilmekte ve iki farklı mezhebe kendini ait hissedenden aile üyeleri arasında zaman zaman çatışmalara neden olabilmektedir. Bu bağlamda bu çalışmada, dini ve örfi farklılıklar sebebi ile ayrıışan Alevi ve Sünni topluluklarında aile içi dinamiklerin nasıl şekillendiği, Alevi-Sünni evlilik gerçekleştiren çiftlerin yaşadığı stres faktörü, aralarındaki iletişim, uyum ve uyumsuzluk süreçleri ve yapılan evliliklerin bireysel ve toplumsal etkisi ele alınmaktadır.

İlgili alanyazında Alevilik ve Sünnilik, tarihsel ve kültürel bağlamda sosyal bilimciler tarafından çok yönlü bir şekilde incelenmiş ve bu inançlar arasındaki farklılıklar çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Bu inanç sistemleri, dinî ve kültürel anlamda birçok çalışmanın ana teması haline gelmiş, özellikle evlilik kurumu üzerinden önemli kültürel ayrımlar ortaya konmuştur. Geleneksel öğretiler ve dini kaygılar, ailelerin Alevi ve Sünni evliliklerini uzun süre desteklememesinin başlıca nedenleri arasında yer almıştır. Bu konuda Çatlı (2008) tarafından gerçekleştirilen araştırmada, Alevi ve Sünni çiftlerin sosyo-ekonomik özellikleri ve dini bakış açıları incelenmiştir. Çalışma, çiftlerin mezhepsel farklılıkları sorun olarak görmediği, ancak geleneksel geniş aile yapısının dış evliliklere karşı tutumunu koruduğu sonucuna ulaşmıştır. Benzer şekilde, Çatak (2012) Berlin ve İstanbul’daki 25 çiftle yaptığı derinlemesine görüşmelerde, çiftlerin %70’inin mezhepsel farklılıklara önem vermediğini, fakat aileleriyle evlilik öncesinde zorluklar yaşadıklarını gözlemlemiştir. Küçük (2023) ise Alevi-Sünni evliliği üzerindeki toplumsal önyargıları inceleyerek, ailelerin evlilik öncesi süreçte önyargıya sahip olduğunu ancak bu durumun çiftlerin ilişkilerini olumsuz etkilemediğini saptamıştır. Elde edilen bulgular, çiftlerin kişisel ilişkilerinin ailelerinin önyargılarından bağımsız bir şekilde geliştiğini göstermektedir. Bu araştırmalar, toplumsal normların evlilik süreçlerindeki etkisini ortaya koymaktadır.

Alanyazın ile paralellik gösteren çalışmamız konuyu İstanbul ve Merzifon örneklemi üzerinden ele almakta ancak iki bölgeyi karşılaştırmamaktadır. Çalışmada Alevi- Sünni evlilikler, evlilik öncesi, evlilik sırasında ve evlilik sonrasında yaşananların neler olduğunu derinlemesine mülakat tekniğiyle katılımcıların kendi gözünden anlamaya çalışmaktadır. Makalede, öncelikle kavramsal olarak Alevi-Sünni aile yapılanmaları ve Alevi-Sünni evlilikleri ele alınmıştır. Bu bağlamda, Alevi-Sünni evliliklerinin, Alevi ve Sünni grupları arasındaki sosyal ilişkileri nasıl etkilediği, evlilikle kurulan akrabalık bağlarının mevcut önyargı, kalıp yargı ve ötekileştirme eğilimlerini ortadan kaldırıp kaldırmadığı, evlilik süreci öncesinde, sırasında ve sonrasında yaşananların neler olduğu katılımcıların perspektifinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Araştırmada amaçlı ve kartopu örnekleme teknikleri kullanılmış, eşlerden biri Alevi diğeri Sünni olan çiftler çalışmaya dâhil edilmiştir. Toplam 14 Alevi-Sünni evlilik gerçekleştirmiş çift ile mülakat yapılmış ve 1 Alevi dede ile Alevi-Sünni evlilikleri konusu üzerine görüşme gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın araştırma

problem cümleleri ise şekildedir;

- Alevi-Sünni inanç-geleneğine bağlı bireylerin Alevilik ve Sünniliğe ilişkin görüşleri nelerdir?
- Alevi-Sünni inanç-geleneğine bağlı bireylerin eşleri ile tanışma süreçleri nasıl gerçekleşmiştir?
- Alevi-Sünni inanç-geleneğe bağlı bireylerin farklı mezhep ile evlilik sürecine ilişkin karşılaştıkları ailesel ve çevresel tepkiler nelerdir?
- Alevi-Sünni inanç-geleneğine bağlı bireylerin evlilik süreçleri nasıl gerçekleşmiştir?
- Alevi-Sünni inanç-geleneğine bağlı bireylerin evlilik süreçlerinde gerçekleştirilen tören, gelenek ve âdetleri nelerdir?
- Alevi-Sünni inanç-geleneğine bağlı bireylerin evlilik sonrası karşı karşıya kaldıkları aile içi problemler nelerdir?

1. Toplumsal Bir Kurum Olarak Aile

Aile, toplumsal ve siyasal örgütlenmenin ilk ve temel biçimi olarak, alternatiflerinin kolayca üretilemediği, toplumun ihtiyaç ve beklentilerine yanıt vermeye devam eden zorunlu bir kurumdur. Aile, toplumsal yapıdaki değişimlere rağmen, temel işlevlerini ve özsel anlamını koruyarak varlığını sürdürür. Bununla birlikte, modern toplumların dinamikleri ve değişen sosyoekonomik koşullar, ailenin yapısal ve işlevsel anlamda bir daralma yaşamasına yol açabilmektedir. Ancak, aile, toplumsal düzenin sürekliliği için vazgeçilmez bir yapı olmaya devam eder ve etmektedir. Bu bağlamda, aile kurumu, sadece bireylerin yaşamlarını şekillendiren bir sosyal yapı değil, aynı zamanda toplumun daha geniş bir düzeydeki işleyişini ve istikrarını sağlayan temel bir unsurdur (Aydınalp ve Şengül, 2024, 257). Türk Medeni Kanunu aileyi Türk toplumunun temel taşı olarak görmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin Anayasası'nın 41. maddesinde belirtilen ifadeye göre millet kavramının dayanağı ailedir (Feyzioğlu, 1986, 1). İnsanlık tarihi boyunca tüm toplumlar ve topluluklar toplumsal düzenin ve dirliğin sağlanması için aileye değer vermiştir.

Anne, baba ve çocuklardan oluşan toplumun en küçük yapı birimi olarak ifade ettiğimiz aile, insanlık tarihinden bu yana varlığını sürdürmektedir. Aile toplumun kültürel aktarımının sağlandığı en küçük birimdir. Evlilik bağı ile bağlanan çiftlerin üreme yoluyla ilişkilerini sürdürdüğü temel bir yapıdır (Köse vd., 2016, 94). Aile sadece çekirdek aile değildir. Geniş aile kan bağı ile bağlı olan kişilerden oluşmaktadır. Aile, toplumsal yapı içerisinde hem temel bir kurum hem de sosyal düzenin sürekliliğini sağlayan bir mekanizmadır. Toplamların kültürel, ekonomik ve sosyal yapıları, aile kurumunu şekillendirirken, aile de bireylerin toplumsallaşma süreçlerinde merkezi bir rol oynar. Nesiller arası devamlılık ve kültürel aktarım, aile yapısının en temel işlevlerinden biri olarak öne çıkar (Ünver, 2000, 149). Aile, bireylerin toplumsal rollerini öğrenmeye başladıkları ve bu rollerin inşa edildiği birincil sosyalizasyon ortamıdır. Her aile, kendine özgü dinamiklerle sosyal gruplar oluşturur. Bu sosyal gruplar, bireylerin kimlik ve kişilik oluşumlarının temel zeminini sağlar. Ailede şekillenen kişilik, bireylerin toplum içindeki statü ve rollerine göre farklılaşır. Bu bağlamda aile, bireyin toplumsal hayata uyum sağlayabilmesi için hem destekleyici hem de yönlendirici bir çerçeve sunar (Nirun, 1994, 93-95).

Ailenin işlevleri sadece bireylerle sınırlı kalmaz; toplumun genel yapısına da etki eder. Psikolojik, ekonomik, sosyal, siyasi ve dini alanlarda ailenin üstlendiği roller,

toplumsal düzenin sürdürülebilirliğini destekler. Örneğin, bireylerin temel fizyolojik ihtiyaçları (beslenme, barınma, güvenlik) aile aracılığıyla karşılanırken, duygusal destek ve bağlılık ilişkileri bireylerin psikolojik ihtiyaçlarını karşılar. Bunun yanı sıra aile, geleneksel değerlerin aktarımında bir köprü işlevi görür ve kültürel sürekliliği sağlar. Aile yapısı, yaşanan coğrafyanın özelliklerinden ekonomik koşullara, eğitim düzeyinden sosyo-kültürel normlara kadar birçok faktörün etkisiyle şekillenir. Bu değişkenler, ailelerin işlevlerini yerine getirme biçimlerini ve bireyler üzerindeki etkilerini de belirler. Özellikle ebeveynlerin çocuklarına sunduğu sevgi, ekonomik güvenlik ve kültürel değer aktarımı, bireylerin toplumsal yaşama sağlıklı bir şekilde katılabilmesi için kritik bir öneme sahiptir. Netice itibarıyla, aile, bireylerin topluma hazırlanmasında ve toplumsal düzenin sürdürülebilirliğinde merkezi bir yapı olarak karşımıza çıkar. Sağlıklı bireylerin ve toplumların oluşabilmesi, aile kurumunun işlevlerini etkin bir şekilde yerine getirebilmesiyle mümkündür.

Ailenin sosyal, ekonomik ve kültürel yapısı yeni gelecek nesillerin şekillenmesine yön verir. Değer ve normların ilk öğrenildiği yer olan aile toplumsal denetim için yazılı olmayan bir dizi kurallarla denetim sağlar. Toplumsallaşma için bir dizi düzen ve süreç gerekir. Aile bu düzeni ve zamanı bireylere sağlayarak kendi sosyal benliklerinin ve şahsiyetlerinin oluşmasına katkı sağlar (Ergün, 1987, 35). Aile çocuklarını bu bağlamda topluma hazırlar. Çocuklarını sosyalizasyon süreci içerisinde maddi ve manevi kültür yönünden etkiler. Çocuklarının din, değerler, kültür gibi sosyal yönlerinin şekillenmesinde de en belirleyici etmendir. Bu çalışmada ailenin çocukların kimlik, din ve değerler üzerinde etkisi olduğu düşünülmektedir ve bu bağlamda Alevi ve Sünni geleneğe olana bağlılık üzerinde ailelerin etkili olduğu varsayılmaktadır. Genel aile tanımının ardından Alevi ve Sünni gelenekte aile yapısının nasıl olduğu alt başlıklarda ele alınmaktadır.

1.1. Alevilikte Aile Yapılanması

Alevilik, yalnızca Hz. Ali'nin soyundan gelenleri ifade eden bir kavram olmakla kalmayıp, aynı zamanda siyasi, dini, toplumsal ve tarihi boyutlarıyla çok disiplinli bir olguyu temsil etmektedir. Bu bağlamda, Alevilik; inanç, kimlik ve kültür unsurlarını iç içe barındıran bir toplumsal yapı olarak değerlendirilmelidir. Türk Dil Kurumu, Alevi terimini Hz. Ali'ye bağlı olan kişi olarak tanımlamaktadır. Kavramın etimolojik kökenine bakıldığında, Hz. Ali isminden türetilen bu kelimenin Arapça dil kuralları çerçevesinde oluştuğu görülmektedir. Arapçada ait olma anlamı taşıyan '-ya' eki, nisbe kuralları gereği '-vav' harfine dönüşmüş ve bu süreç sonunda Alevi kelimesi ortaya çıkmıştır (Doğan ve Çelik, 2022, 3). Bedri Noyan'a göre ise Alevilik soydan gelmektedir (Türkdoğan, 1995, 347). Hatta Peygamber soyundan gelme Alevilikte şarttır (Gürçay, 2015, 69). Türk kültürü içerisinde zengin bir çeşitliliği barındırır. Alevilik bu çeşitliliklerden biridir. Aleviliğin Hazret-i Muhammed'in ölümü sonrası çıkan İslami ve siyasi bölünmelerin, halifelik çatışmalarının bir tezahürü olduğu düşünülmektedir (Noyan, 1987, 55). Bu noktada Alevilik kavramına toplumsal perspektifle bakıldığında sadece dini bir aidiyet değil, siyasi ve sosyal dönüşümlerin etkisi altında şekillenen bir aidiyet kimliği olduğunu söylemek mümkündür.

Alevilik inancında kadın ve erkek ayrımı gözetilmemektedir. Alevilik, insana, insan-ı kâmil mertebesine ulaşması noktasından bakmaktadır. Her ne kadar kadın erkek ayrımı yapılsa da evlilik pratiğinde kadın her zaman önemsenmekte ve kadın aileyi tamamlayıcı unsur olarak ele alınmaktadır. İmam-ı Cafer Es-Sadık, *Buyruk* isimli kitabında kadın ve erkeğin eşitliğini bir tarağın dişlerine benzetmiş ve kadın

erkek ayırımı olmadan herkesin eşit olduğunu vurgulamıştır (1994, 320). Alevilik inancında birey, kendi hayatı ve kararları noktasında söz sahibidir ve evlilik kararını da kendisi vermektedir. Bundan ötürü aileler, çocuklarının eş seçimleri üzerinde olumlu ya da olumsuz bir yaptırım uygulamamaktadır. Kadın ve erkeğin eş seçim sürecinde özgür oldukları görülmektedir. Evlilik kararı yine kadın ve erkeğin inisiyatifindedir. Akabinde çiftler evlenmeye karar verdiklerinde, bir aile büyüğü ile kız isteme merasimi gerçekleşmektedir. Alevi gelenekte, kız isteme merasiminden sonra lokma dağıtılmaktadır. İki aile ve çift birlikte, nişan merasimi için gün kararlaştırmakta ve bu süre boyunca çiftler birbirleri ile daha çok görüşüp konuşmaktadır. Kız isteme, nişan ve düğün gibi ritüellerin uygulandığı sürecin sonunda çiftler ailelerin ve cemaatin de dâhil olduğu bir topluluk önünde evlilik akdini gerçekleştirmektedir. Evlilik akdi Aleviler için dini lider kimliği ve statüsü bulunan bir Dede önünde gerçekleşmekte ve evlilik için gerekli olan nikâh Dede tarafından kıyılmaktadır (Rençber, 2012, 158).

Alevi toplumu, evlilik ve aile kurumuna dair kendine özgü sosyal normlar ve dini prensipler geliştirmiştir. Bu bağlamda, tek eşlilik esası, Alevilikte evlilik anlayışının temelini oluşturmaktadır. Alevi inancında, bir erkeğin eşi hayattayken başka bir kadınla evlenmesi kesin bir şekilde yasaklanmıştır. Bu yaklaşım hem toplumsal düzeni hem de aile kurumunun kutsallığını koruma amacını taşımaktadır (Fıçlalı, 1996, 374). Boşanma ise Alevi toplumu içerisinde oldukça hassas bir konu olarak ele alınmaktadır. Alevilik inancında, boşanma yalnızca zorunlu hallerde kabul edilmekte ve bu sürecin toplumsal bir denetim mekanizması içinde gerçekleşmesi öngörülmektedir. Boşanma kararı, Cemevi’nde dedelerin ve cemaatin huzurunda alınmak zorundadır. Bu süreç, boşanmayı bireysel bir karar olmaktan çıkararak toplumsal bir mesele haline getirir. Bu durum aynı zamanda, boşanmanın zorlukla gerçekleşmesini sağlayarak aile birliğinin korunmasına yönelik güçlü bir mekanizma sunmaktadır (Özcan, 2007, 10). Boşanma oranlarının artmasını önlemek amacıyla, Alevilik inancında “düşkünlük” kavramı önemli bir yaptırım aracı olarak kullanılmaktadır. Düşkün sayılmak, bireyin toplumsal itibarını yitirmesi anlamına gelir ve bu yaptırım, boşanmaya sebebiyet verecek eylemleri caydırıcı bir unsur olarak işlev görür. Özellikle, haklı bir gerekçe göstermeksizin eşinden ayrılan erkekler düşkün sayılarak cemaat içinde dışlanır. Bu toplumsal yaptırım, bireylerin aile içindeki sorumluluklarını daha fazla önemsemesini sağlamakta ve boşanmaların önlenmesine yönelik güçlü bir sosyal kontrol mekanizması sunmaktadır.

Alevi aileler çocuk sahibi olmayı önemsemekte ve çocukların cinsiyeti konusunda herhangi bir ayırım yapmamaktadır. Alevi aile içerisinde hem kız çocuğu hem de erkek çocuğu eşit haklara sahip olduğu görülmekte ve bir çocuğa, erkek olmasından ötürü pozitif ayrımcılık ile yaklaşılmamaktadır. Bu sebeple kız çocukları ve erkek çocukları birlikte büyümekte ve arkadaşlık yapabilmektedir. Arkadaşlığa sıcak bakan Alevi aile yapılanması, evlilik öncesi cinsel birlikteliği onaylamamakta ve doğru bulmamaktadır. Çocukları üzerinde bu nokta sosyal kontrol sağlamaktadır.

Alevi ailelerinde çocukların isimleri, genellikle baba veya dede tarafından verilmektedir. Alevilikte, ailelerin çocuklarına anlamlı ve güzel isimler koyma sorumluluğu bulunmaktadır. İsim koyacak kişinin rüyasında kendisine lokma verildiğini görmesi durumunda, lokma veren kişinin adının çocuğa verilmesi gelenektir. Göbek adı ise, çocuğun göbek bağı kesen kişi tarafından, göbek bağının kesildiği anda konulmaktadır (Yalçın, 2016, 79-94). Alevi aileler için çocuğa verilecek olan isim kadar göbek adı da büyük önem taşımaktadır. Alevilikte musahiplik kurumu oldukça önemli bir yere sahiptir ve çocuğun yetiştirilmesinde büyük bir rol oynamaktadır. Musahiplikte, bireylerin hayat boyu kardeşlik bağı kurması söz

konusu olmakta ve bu bağ, karşılıklı sorumluluklar gerektirmektedir. Musahipler, birbirlerini koruyup kollamakta ve yanlış yapmamaları konusunda uyaran bir rehber konumunda bulunmaktadırlar. Aynı zamanda, kâmil insan olma yolunda değerlerin uygulanabilirliği açısından birbirlerine destek sunmaktadırlar. Alevilik inancına göre, musahiplerin çocukları, aralarında kan bağı olmasa dahi kardeş konumunda bulunmakta ve birbirleriyle evlenmeleri uygun görülmemektedir. Musahipler, birbirlerinin çocuklarını da öz çocukları gibi kabul etmekte ve bir takım dini ve örfi bilgilerin ilk aktarıcısı olarak önemli bir görev üstlenmektedirler. Alevilikte erkek çocukların sünnet ettirilmesi, Müslümanlığın giriş merasimi olarak kabul edilmekte ve musahip olan kişiler çocuğun sünnet masraflarını üstlenebilmektedir (Bulut, 2013, 101-118). Kirvelik de musahiplik kadar önemli bir gelenek olmakta ve kirve çocuklarının evlenmesi, Alevilik inancına göre uygun görülmemektedir. Kirvelik, musahiplik, sünnet ve isim koyma gibi geleneksel uygulamalar, toplumsal dayanışmayı ve akrabalık bağlarını güçlendirdiği, ayrıca çocukları tehlikelerden koruduğu düşünülerek kutsal kabul edilmektedir (Rençber, 2012, 157).

Alevi aileler, kız çocuklarının eğitime ve okumasına büyük önem vermektedir. Eski inanç ve geleneklerde görülen, erkek çocuklarının daha imtiyazlı olarak yetiştirilmesi ve kız çocuklarının eğitimsiz bırakılarak erken yaşta evlendirilmesi, Alevilikte geçerli olmamaktadır. Kız çocukları, okul eğitimlerine devam etmekte ve aileleri tarafından bu süreçte teşvik edilmektedirler. 2004 yılında Doğu Anadolu Bölgesi'nde, merkeze bağlı biri Alevi diğeri Sünni iki köyde gerçekleştirilen bir araştırmada, Alevi köyündeki kız çocuklarının okula gitme oranının, Sünni köydeki kız çocuklarının oranından daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (Seyman, 2004, 65-78). Kız çocuklarının okuma oranındaki artış, onların çalışma hayatına katılımı ile doğru orantılı bir gelişme göstermektedir. Toplumsal gelişmenin sağlanması açısından eğitime verilen bu değer, oldukça kıymetli bir katkı sunmaktadır. Alevi aile yapılanmasına aile özelliklerin anlatılmasının ardından çalışmanın diğer bir ayağı olan Sünni aile yapılanmasına ilişkin özellikler alt başlıkta kısaca özetlenmektedir.

1.2. Sünnilikte Aile Yapılanması

Arapça kökenli bir kelime olan Sünnilik; güzel ahlak, güzel davranış, iyi huy anlamına gelen sünnet kelimesinden gelmektedir. Dini anlamda ise Kur'an-ı Kerim'i ve peygamber Hz. Muhammet'in davranışlarını yerine getirme anlamını taşımaktadır. (Eyüboğlu, 1989, 29). İslamiyeti benimseyerek Hz. Muhammed'in yolundan giden kişilere de Ehl-i Sünnet ismi verilmektedir. Bu yolu benimseyen, bu yola bağlı olan kimselere de "*doğru yolu tutanlar*" anlamına gelen Sünni ismi verilmektedir (Yavuz, 1994, 525-530).

Alevi geleneğe olduğu gibi, Sünni İslam geleneğinde de aile, toplumsal ve kültürel yapıların temel taşlarından biri olarak önemli bir yere sahiptir. Aile, yalnızca biyolojik bir bağ değil, aynı zamanda dini ve toplumsal normların taşındığı bir kurum olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda aile, bireylerin sosyalizasyon süreçlerini gerçekleştirdikleri, değerlerin ve inançların aktarıldığı bir mikro cemiyet niteliği taşımaktadır. Karı-koca, çocuklar ve akrabalar bu cemiyetin temel üyelerini oluşturmaktadır (Akseki, 1980, 262). Sünni İslam düşüncesinde aile, yer ve zaman fark etmeksizin koşulsuz sevginin korunduğu bir sosyal yapı olarak görülmektedir. İslam terminolojisinde "*viid*" kelimesi, karşılıksız sevgi anlamını ifade etmekte olup, bu sevgi anlayışı aile ilişkilerinin temelini oluşturmaktadır (Küçük, 2007, 77). Kur'an-ı Kerim'de de "*Vedüd*" kavramıyla zikredilen sevgi, aile bağlarının ilahi bir anlamla

desteklendiğine işaret etmekte ve bu kurumun kutsiyetini vurgulamaktadır. “*Ve çok bağışlayan, çok seven O’dur*” (Bürûc, 85/14). Sosyolojik açıdan bakıldığında, aile kurumu hem bireylerin duygusal ihtiyaçlarını karşılayan hem de toplumsal normları sürdüren bir yapı olarak işlev görmektedir. Ayrıca aile, çocukların rol kanım süreçlerini de doğrudan şekillendirmektedir.

Sünni aile yapılanmasının ilkeleri Kur’an’ı Kerim’e dayanmaktadır. Kur’an’ı Kerim’de eşlerin birbirlerinde huzur bulmaları amacıyla yaratıldığına değinilmektedir. İlgili ayette “*Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O’nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.*” (Rûm, 30/21) geçen ifadeler bu durumun delili niteliğindedir. Bu noktada aile birliğinin kurulması ve eşlerin sevgi bağı ile birbirlerine bağlanması durumu kutsaldır.

Sevgi, saygı ve hoşgörü temelleri üzerine inşa edilen Sünni aile yapısı, toplumsal refahın sağlanmasında kritik bir öneme sahiptir. Aile, farklı ya da benzer özelliklere, değer yargılarına ve kültürel arka plana sahip bireylerin bir araya gelerek yeni bir sosyal bütün oluşturduğu bir kurumdur. Bu bağlamda, kadın ve erkek birbirlerinin eşleri ve dostları olarak, karşılıklı bir işbirliği ve dayanışma içerisinde yer alırlar (Ünal, 2010, 120). Kur’an-ı Kerim’de erkeğe, kadını koruyup kollama sorumluluğu verilmiş ve bu görev, erkek için bir üstünlük değil, bir sorumluluk olarak erkeğe atfedilmiştir (Görgülü, 2013, 383-394). Bu perspektifte, toplumsal yapıdaki doğal farklılıklar nedeniyle yapılan rol dağılımı, kadın ve erkek arasındaki ilişkileri eşit düzeyde konumlandırmaktadır. Adalet, yaratılıştan gelen bu farklılıkları göz önünde bulundurarak, her iki cinsin de birbirini tamamlayan, ancak eşit hak ve sorumluluklara sahip olduğu bir ilişkiyi öngörür. Sosyolojik açıdan bakıldığında, aile içindeki bu eşitlikçi yapı, toplumsal cinsiyet eşitliğine ve adalete dayalı bir sosyal düzenin temel taşlarını oluşturmaktadır.

Sünni aile yapılanmasında nikâh önemli bir ritüeldir. Nikâh ritüeli birbirleri ile evlenme kararı alan bireylerin topluma duyurulması sürecini içermektedir. Nikâh, İslamiyet’te sadece bireysel bir bağlanma olarak değil, aynı zamanda toplumsal bir sorumluluk ve inanç gerekliliği olarak kabul edilmektedir. Evlilik, toplumsal düzenin sağlanması ve toplum içindeki sosyal yapının korunması açısından önemli bir mekanizmadır. Hz. Muhammed’in, “*Nikah benim sünnetimdir. Kim benim sünnetime amel etmezse benden değildir*” hadisi, evliliğin İslam toplumu içinde nasıl merkezi bir rol oynadığını ve bireylerin toplumsal normlara ne denli bağlı olmaları gerektiğini vurgulamaktadır (Çolak, 2018, 16-18). Peygamber’in bu hadisi, evliliğin sadece bireysel bir tercih değil, aynı zamanda toplumsal düzenin ve İslam’ın değerlerinin bir parçası olarak görüldüğünü ifade etmektedir. Sosyolojik bir bakış açısıyla, evlilik, sadece bireysel tatminin ötesinde, toplumsal yapıların sürekliliğini ve ahlaki normların yeniden üretimini sağlayan bir araç olarak görülmekte ve Sünni aile yapılanmasında bu araca dini ve toplumsal anlamda değer verilmektedir.

Sünni İslam aile yapılanmasında nikâh akdinin gerçekleşmesi için “*mehir*” uygulamasının yapıldığı bilinmektedir. Sünni gelenekte olan bir İmam eşliğinde nikâh akdi gerçekleşmekte ve kadın eş adayı, erkek eş adayından evliliği karşısında para ya da mal talebinde bulunmaktadır. Mihrin/Mehrin uygulanma amacı kadının maddi güvenliğini sağlamak ve ona güven temin etmektir. Sünni İslam aile yapılanmasında, huzurlu ve mutlu bir yaşam sürmek için eşlerin uyması gereken birtakım kuralların olduğu görülmektedir. Öncelikle eşlerin birbirine sahip çıkması, birbirlerini ihmal edecek davranışlardan sakınması ve aynı zamanda eşlerin birbirlerine karşı dürüst

olması, namuslarını ve iffetlerini koruması beklenmektedir. Bu konu Kur'an'ı Kerim'de yer alan öğütler ve öğretiler dikkate alınmalıdır. *"Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. Bu davranış onlar için daha nezihtir. Şüphe yok ki, Allah onların yaptıklarından hakkıyla haberdardır"* (Nûr: 24/31). *"Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna, ziynet (yer)lerini göstermesinler. Başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar salsınlar. Ziyinetlerini, kocalarından yahut babalarından yahut kocalarının babalarından yahut oğullarından yahut üvey oğullarından yahut erkek kardeşlerinden yahut erkek kardeşlerinin oğullarından yahut kız kardeşlerinin oğullarından yahut Müslüman kadınlardan yahut sahip oldukları kölelerden yahut erkekliliği kalmamış hizmetçilerden yahut da henüz kadınların mahrem yerlerine vakıf olmayan erkek çocuklardan başkalarına göstermesinler. Gizledikleri ziynetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey müminler, hep birlikte tövbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz!"* (Nûr: 24/31). Sadece Kur'an'ı Kerim'de değil hadisler aracılığıyla da bu öğretiler sunulmaktadır. Örneğin *"Müminlerin iman bakımından en olgun olanları, ahlâkı en iyi olanlarıdır. Sizin en hayırlılarınız da hanımlarına karşı en iyi davranmanızdır"* (Tirmizî, Radâ, 11, 151) hadisi eşler arasında sürdürülebilir bir evlilik için, adalet, iyilik ve ahlakın önemli olduğunu vurgulamaktadır. Bu ayetler ve hadisler mutlu ve sürdürülebilir evlilikler için öneri ve tavsiye niteliğinde olup, Sünni ailelerde eşlerden beklenmektedir.

Sünni aile yapılanması ve İslam dininde evliliklerin ömür boyu sürmesi esası geçerlidir. Bu duruma Alevi aile yapılanmasında değinilmişti. Benzer ilkelerin Sünni aile yapılanmasında da ele alındığı görülmektedir. Çiftlerin boşanması kabul edilmekte birlikte hoş karşılanmamaktadır. Evliliğin sürdürülmesi, çiftler arasında karşılıklı çaba ve fedakârlık gerektiren bir süreçtir. Ancak, evliliğin sağlıklı bir şekilde devam etmemesi durumunda boşanma hakkı da İslamiyet'te tanınan bir haktır ve bu durum Kur'an-ı Kerim'de açıkça ifade edilmiştir. İslam aile hukukunda, eşler arasındaki ilişkilerin sürdürülemez hale gelmesi, bireylerin birbirlerine tahammüllerinin kalmaması gibi durumlarda boşanma, bir çözüm yolu olarak öngörülmüştür (Dalgın, 2010, 290). Bu durumda boşanmalar her iki birey için de saygı çerçevesinde ve incitmeden yapılması gerekmektedir. Çocuk sahibi olan çiftlerin boşanmaları durumunda çocukların bedensel ve ruhsal sağlığı hassasiyetle gözetilmeli ve bu konuda hassasiyet gösterilmelidir (Köse, 2017, 9-44). Dini düzlemde sıcak bakılmayan boşanma eylemi toplum içerisinde de zaman zaman olumsuzluk yaşanmasına neden olabilmektedir. Boşanma, toplumsal değerlerle çatışabilen ve aile birliğinin bozulmasına neden olabilecek bir durum olarak algılanmakta, bu nedenle toplumda bazı olumsuz sonuçlar doğurabilir. Özellikle eşlere yüklenen sosyal rollerin değişmesi, çocuklarının sorumlulukları noktasında eşler arasında yaşanacak çatışmalar ve boşanan çiftlerin yeniden evlilik sürecine girmesi zaman zaman çatışmalara sebebiyet verebilmektedir.

Sünni İslam aile yapısı üzerinde durulması gereken bir diğer ve son konu çocukların yetiştirilmesi ve onların ahlaki değerlerinin şekillendirilmesidir. Bu konuda hem Kur'an'ı Kerim Lokman suresinde yer alan öğütler hem de hadisler, ailelerin çocuklarını iyi ahlak üzerine yetiştirmesi gerekliliğini ifade etmektedir. Örneğin *"Hiçbir baba, evlâdına güzel terbiyeden daha üstün bir hediye vermemiştir"* (Hadislerle İslam, Tirmizî, Birr, 33, 16) hadisi bu durumu yansıtmaktadır. Sosyolojik düzlemde Sünni aile yapılanmasında çocukların bireysel anlamda yetirilmesi, toplumsal düzene katkı sağlayacağını için önemli bir olgu olarak görülmelidir. Yine Sünni aile yapılanmasında çocuklar arasında ayırım gözetmemek gerektiğini vurgulamaktadır. *"Allah 'tan sakının, çocuklarınız arasında âdil olun"* (Hadislerle

İslam, Müslim, Hibe 13, 131) hadisi kız ya da erkek ayrımı yapılmaksızın, çocuklara eşit şekilde davranılması gerekliliği tavsiye olunmaktadır.

Sünni aile yapılanmasında çocukların eğitilmesi ve özellikle dini yönden eğitilmesi hem Kur'an'ı Kerim hem de hadislerde tavsiye olunmaktadır. Bu bağlamda, ebeveynlerin çocuklarına dini eğitim verme sorumluluğu, İslam toplumunda önemli bir yer tutmaktadır. Çocukların dini eğitim ve ahlaki değerlerle büyütilmesi hem bireysel hem de toplumsal açıdan büyük bir yükümlülüktür. Hz. Muhammed, ebeveynlerin sorumluluğunu anlatırken, onları bir çobana benzetmiş ve çocukları da bu çobanın sürüsüne benzetmiştir. Bu benzetme, ebeveynlerin çocukları üzerinde rehberlik etme ve onları doğru yolda yetiştirme görevini vurgular (Yıldız, 2021, 237-266). Bu noktada sosyolojik düzlemde, çocuk eğitimi bireysel düzlemde değil toplumsal düzlemde okumak anlamlı olacaktır. Bireysel anlamda çocuk eğitimi aynı zamanda toplumsal anlamda eğitime de işaret etmektedir. Sünni aile yapılanması ve Alevi aile yapılanmasına ilişkin genel girişin akabinde aşağıda yer alan başlık bu iki aile yapılanmasında evlilik ritüellerinin farklılıklarının neler olduğu açıklanmaktadır.

2. Alevilik ve Sünnilikte Evlilik Ritüelleri ve Farklılıkları

Evlilik, en temel anlamda iki insanın birlikteliğini meşrulaştırmak, duyurmak ve hukuki ile toplumsal zeminde sabitlemek amacıyla yapılan bir sosyal kurumdur. Ancak, evliliğin şekli, anlamı ve uygulama biçimi, toplumdan topluma ve kültürden kültüre farklılık gösterebilir. Bu çeşitlilik, her toplumun kendine özgü değerleri, normları ve gelenekleri doğrultusunda evliliği farklı biçimlerde tanımlamasına ve uygulamasına olanak tanır. Evlilik, bireylerin toplumsal statülerini belirleyen, aile yapısını oluşturan ve aynı zamanda toplumun kültürel kimliğini şekillendiren önemli bir kurumdur. Bu nedenle, evliliğin anlamı ve işlevi, sadece bireysel bir ilişki olmaktan çıkarak, toplumsal yapının önemli bir parçası haline gelir (Aydınalp ve Şengül, 2024, 29). Bir başka bakış açısına göre evlilik, birbirine duygusal bağlarla bağlanan iki kişinin resmi anlamda bir yaşam birliği oluşturmasını ifade eder. Aile kurumunun ilk adımıdır ve farklı cinsiyetten iki kişinin bu adımı atarken imzaladığı toplumsal bir sözleşmedir. Evlilik dini ve toplumsal anlamda cinsel birlikteliğin resmileşen halidir (Aydın, 2000, 55). İki kişi yaşamlarını saygı ve sevgi çerçevesinde yürütmeyi taahhüt ederek bunu hukuka uygun olarak resmileştirirler. Nişan, nikâh, düğün töreni evlilik sürecinde kurumsallaşan toplumsal eylemlerdir (Aydın, 2014, 9-11). Aile birliğinin temeli kabul edilen evliliğin öncesinde ve sonrasında gerçekleşen merasimler, törenler yöresel olarak da farklılık gösterir. Arnold van Gennep '*Geçiş Ritüelleri*' kitabında evliliği kişilerin toplumsal statüsünün değişimin ilk aşamalarından biri olarak betimlemektedir (2022, 137). Bu çalışma kapsamında ele alınan Alevi-Sünni evliliğinin gerçekleşmesi durumunu da sosyal statüden ayrılma aşaması olarak değerlendirmek mümkün olabilmektedir.

Toplumlar geçmişten günümüzde pek çok açıdan gelişim ve değişim göstermiştir. Kültürel miras sayılabilecek evlilik ritüeli toplumların tarihine, ekonomisine ve sosyal kurallarına göre şekillenmiştir. Sosyolojik açıdan evlilik öncesi ve evlilikten sonrası süreç, ilgili toplum hakkında bilgi elde edebilmek adına çalışılması gereken araştırma alanlarından biridir. Toplumların ekonomik, dini ve sosyal farklılıkları evlilik ve aile kurumunu doğrudan kapsamakta ve etkilemektedir (Doğan, 2014, 47). Özellikle sanayi devrimiyle birlikte kadınların eğitim, ekonomi ve sosyal alanlardaki etkileşiminin artması evlilik ve aile kurumuna da yansımış ve değişime neden olmuştur (Sungur vd., 2017, 69-91). Bu durumu evlilik türlerini de etkilemiştir. Geleneksel toplumlarda

gözücü usulü ile gerçekleştirilen evlilik oranı yadsınamayacak kadar fazladır. Modern hayata geçiş ile birlikte kadınların ve erkeklerin bir arada eēitim ve çalışma hayatına dāhil olmaları tanışarak gerçekleşen evliliklerin oranını arttırmaktadır (atlı, 2008, 22). Severe ve tanışarak evlenmeler günümüzde daha çok başvurulan bir yol olsa da her toplum kendi kùltürüne göre evlilik gerçekleştirmeye devam etmektedir. Kùltürel ve sosyal normlar evlilik konusunda da belirleyicidir (Eker, 2012, 92-100).

Dinlere ve kùltüre göre uygulanış aşamasında farklılıklar olsa da evlilik hukuk uygunluēu açısından benzerdir. Genel olarak Alevi-Sünni evliliklerinin Türkiye’de 1950’li yıllarla birlikte ortaya ıktıēı ve kırdan kente göç olgusuyla görünür hale geldiēi bilinmektedir. Bu bağlamda, kentleşme Alevi-Sünni evliliklerinde önemli bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Kent yaşamı, Alevi ve Sünnilerin birbirlerini daha yakından tanıma fırsatı bulduēu bir ortam sunmuş ve birlikte yaşama pratiēini deneyimlemelerine olanak tanımiştır. Zamanla, karşılıklı ilişkilerin artmasıyla birlikte gruplar arasında evlilikler gerçekleşmeye başlamıştır (Kùük ve Coştu, 2023, 863).

Türk toplumu geleneksel bir yapıya sahip olduēu için evliliklerin geçmişten bu yana ailelerin onayı alınarak gerekleřtiēi söylenebilir. Hatta bazı topluluklarda sadece ailelerin onayı ile gerçekleşen, evlenecek çiftlerin birbirlerini öncesinde hiç görmediēi ‘gözücü usulü’ evlilikler yapılmaktadır. Türk kùltüründe toplumsal yapının devamlılıēı açısında önemli kabul edilen evlilik, bireylerin ‘yaşı geldi’ algısının oluşturmasıyla birlikte, ailelerin münasip kısmet bulma çabalarının fitilini ateşlemektedir. Türk toplumunda anne babaların kızları için uygun bir damat adayı bulma çalışmaları hoş karşılanmamakta ve genellikle erkek çocuklar için uygun bir gelin arama eylemi ile evlilik sürecini başlamaktadır (Yolcu, 2014, 183). Erkek ocuk için uygun görülen adayın ailesine haber gönderilmekte ve gözücü olarak gidilmektedir (Sezen, 2005, 185-195). Ailelerin bu taleplerini karşılayacak eş dost ya da çevresinde gönüllü bir kişi mutlaka vardır ve bu görevi üstlenmektedir. Halk arasında bu süreçte gönüllünün ve ailenin yaptıēı arayış sırasında ‘davul bile dengi dengine’ ‘huyu huyuna’ ‘boyu boyuna’ en çok kullandıkları deyimler olarak dikkat çekmektedir (Sezer, 2006, 52-55). Her ailenin kızı ya da oēlu için uygun olacak eřte saygılı, güzel ahlaklı, becerikli, saēlıklı olması gibi temenni ettiēi temel ölçütler bulunmaktadır (Yolcu, 2014, 207). Ancak bazı durumlarda kişilerin saygılı ya da iyi olması evlilik için ve aile onayı için yeterli bir neden kabul edilememektedir. Dini ve mezhepsel ayrılıklar da evlilik süreçlerini sekteye uğratabilmektedir. Bu noktada Türkiye’de Alevi ve Sünni inançlarının birbirlerine yönelik olumsuz tutum ve kabullenmeyişler, iki mezhebin birbirine karşı aldıēı önyargı ve kabullenmeyiş süreci Alevi-Sünni evliliklerinin sekteye uğramasına neden olabilmektedir. Modern hayata geçiş ile iki grubun bir arada yaşamayı deneyimlemeleri sonrası, iki grup arasındaki çatışmalar azalıp, uyum artış gösterse de (Aktürk, 2019, 67) Alevi-Sünni evlilikleri toplum tarafından her zaman kolay kolay kabul görmemiştir.

Alevi bir kadın Sünni biriyle evlendiēinde kùltürel açıdan, Sünni bir kadın Alevi biriyle evlendiēinde de dini açıdan eřleřmeyeceēi düşünölmektedir (Yapıcı, 2004, 96). Dini ve kùltürel deēerlerin uyuřmayacaēı bakış açısıyla, aileler tarafından ve toplumsal düzlemde, bu evliliklere olumlu bakılmamaktadır. Alevi aileler kızlarının Alevi kùltürden Sünni kùltüre doēru kayacaēı, Sünni aileler ise kızlarının Sünni dini deēerlerden uzaklařacaēı endişesini taşımaktadır. Bu endişe evlilik sürecini sekteye uğratmaktadır.

Aileyi önemli bir yerde konumlandıran Alevilikte bekār kişi inanç anlamında tam sayılmamakta ve evlenmesi zorunlu görölmektedir. Alevi birey ancak evlendiēi takdirde dini ve sosyal anlamda toplumda tam anlamıyla var olabilmektedir. Tek

eşliliğin esas alınmakta ve birden fazla evliliğe onay verilmektedir. Aile kurumunun önemi sebebi ile hem boşanma hem de evlilik sürecinde, dini bir kimliği olan Deden destek alınmaktadır (Tekelioğlu, 2013, 19-20). Alevi bireyin evleneceği adayın mezhepsel durumu önemlidir. Alevi bir birey Sünni bir birey ile evlendiğinde düşkün kabul edilerek cem törenine alınmamaktadır. Yöresel olarak da farklılık gösteren Alevi topluluklarında düşkünlüğün kişiyle sınırlı kalmayıp tüm aileyi kapsayacağı kanaati yaygındır (Türkdoğan, 2013). Oğlu ya da kız çocuklarından birisi Sünni ile evlendiğinde, hane reisi olan baba da düşkün kabul edilmektedir. Bu ‘düşkünlük’ konumuna geleme adına Alevi aileler çocuklarının Sünni bireyler ile evlenmesine onay vermemekte ve sıcak bakmamaktadır.

Evlilik öncesi ve sırasında gerçekleşen ritüeller açısından Alevi ve Sünni gruplara baktığımızda bazı benzer ve farklı yönlerin olduğu görülecektir. Alevi ve Sünni topluluklarında düğün öncesi kız isteme ve nişan töreni benzer şekillerde uygulanmaktadır. Kız isteme esnasında ailelerden yakın bireyler ve çiftler hazır bulunmaktadır. Türk geleneğinin simgesi olan Türk kahvesi gelin tarafından gelen tüm misafirlere yapılarak ikram edilmekte ve “*Allah’ın emri peygamberin kavli*” ile kız isteme töreni gerçekleştirilmektedir. Anadolu’nun bazı yörelerinde Alevi topluluklarında kız isteme töreninde kahve yerine şerbet yapılıp dağıtıldığı bilinmektedir. Dağıtılacak olan şerbetin şekerini de erkek tarafı temin etmektedir (Yalçınkaya, 2020, 219-254). Günümüzde maddi imkânlar doğrultusunda yapılan nişan geleneği kız isteme esnasında yüzük takma merasimiyle tamamlanmakta ve böylece çiftler tekrar ayrıca bir nişan merasimi yapmak zorunda kalmamaktadırlar.

Düğün töreni hem Alevi hem de Sünni inanç biçiminde kutlanan bir merasim olmakla birlikte kendi içinde yöresel olarak farklılık göstermektedir. Doğu Anadolu Aleviliğinde elma düğün davetiyesi anlamı taşımaktadır. Tunceli ve çevresinde erkek tarafı düğünün habercisi olarak, davetlilere “*mum*” adını verdikleri elma göndermektedir. Böylece sünnet, nişan, düğün gibi ritüellere kişiler aldıkları elma ile davet edildiklerini anlamaktadır. Kız tarafının ailesine ve tanıdıklarına iletilecek olan davetiyeler de erkek tarafı aracılığıyla gönderilmektedir. Hali hazırda bazı köylerde bu uygulamaların devam ettiği bilinmektedir (Daşdemir, 2015, 83-97).

Hem Alevi hem de Sünni ailelerde Türk geleneğinde önemli yere sahip olan kına gecesi ritüelinin yapıldığı görülmektedir. Türk inanç sisteminde kına kutsanmış olmanın işareti anlamı taşımaktadır. Kına olan canlı cansız her varlık kutsal kabul edildiği için dokunulmazlık kazanmaktadır. Bu sebeple kurban olan hayvana, evlenecek gelin ve damada, askere giden erkeklere kına yakılmaktadır. Evlilik ritüellerinin en vazgeçilmez parçası bu sebeple de kına geceleri olarak görülmektedir. Çoğunlukla düğünden bir ya da iki gece öncesinde yapılan kına gecesi yöreden yöreye farklılık göstermekle birlikte genellikle kız evinde yapılmaktadır. Bu tören esnasında kayıvalidesi tarafından gelinin eline altın ya da para konulmakta ve sonrasında kına yakılmaktadır. Kına gecesinde gelinin ve damadın kadın arkadaşlarına ve isteyen herkese kına yakılmaktadır. Kına yakma esnasında kırmızı örtü ile gelinin başı örtülmektedir (Yalçınkaya, 2020, 219-254). Kınayı yakacak olan kişiler kına tepsisini gelinin başı üzerinde döndürerek, gelini ağlatmak için türküler, şarkılar söylemektedir. Gelinin ağlamasının bereket getireceğine inanılır. Kına geleneği hem Sünni hem de Alevi geleneğinde benzer şekillerde yapılmaktadır (Çetin, 2008, 111-126). Uzun süre devam eden ve herkesin dâhil olduğu eğlenceli gecede misafirlere kına ve kuruyemiş dağıtılmaktadır.

Alevi topluluklarında da Sünni topluluklarında da gelin alma merasimi çok sesli, eğlenceli ve hüzünlü bir olaydır. Gelin baba evinden telli duvaklı çıkmakta

ve bu tüm misafirlerin katılım gösterdiği bir şölen olarak gerçekleşmektedir. Uzun konvoylar şeklinde kornalar eşliğinde gelinin evi önünde gerçekleşmektedir. Sünni İslam geleneğinde gelin kapıdan çıkarken dualar okunmaktadır. Özellikle Uşak yöresi Alevilerinde gerçekleşen bu törende gelinin ayakkabısı babası tarafından ayağına giydirilir ve sağ ayakkabının içerisine gittiği yerde rahat etsin kimseye muhtaç kalmasın diye para konulmaktadır (Özcan, 2016, 259-272). Farklı ritüellerle gerçekleşen gelin alma töreninde gelinin başından tatlılıkla yaşam sürmeleri için şeker, bereketli olması için buğday, bolluk içinde yaşasınlar diye para atılmaktadır.

Sünni İslam geleneği ile Alevi gelenekte farklılaşan noktalara baktığımızda, Sünni İslam geleneğinde yaygın olarak uygulanan ve kadının geleceğini garanti altına alması anlamına gelen ve bir nevi güvence olarak görülen Mehir uygulamasının yapıldığı ancak bu uygulamanın Alevilik inanç geleneğinde daha az görüldüğü söylenebilir. İslam hukukunda Mehir'in adil ve makul olarak belirlenmesi, eşinin ölmesi ya da boşanmaları durumunda kadını garanti alacak kadar olması tavsiye edilmektedir (Aydın, 2024, 389-391). Mehir bir nevi ilahi bir buyruk yerine getirilmesi zorunlu bir emir olarak algılanmakta ve Sünni gelenekte kabul görmektedir. Ancak, Alevilikte Mehir kültürel ve toplumsal yapının ve adalet ilkelerinin çerçevelerine göre şekillenmektedir. Mehir uygulaması dini nikah esnasında gerçekleşmektedir ve İmam tarafından kıyılan dini nikah sırasında geline ne kadar Mehir istediği sorulmaktadır.

Sünni İslam geleneği ile Alevi gelenekte farklılaşan bir diğer uygulama geline kırmızı kuşak bağlanmasıdır. Evlilik öncesi ve sonrası gerçekleştirilen farklı birçok ritüelin içerisinde en bilinen ve uygulanan gelenek gelin alma öncesi gelinin beline kırmızı kuşak bağlamaktır. Türk toplumunda baba evinden çıkmadan önce bekâretini kaybetmemiş her gelinin beline kırmızı kuşak bağlanmaktadır. Telli duvaklı gelin olmak deyimi bu inanıştan gelmektedir (Oğuz, 2012, 103-113). Genellikle gelinin erkek kardeşi, abisi ya da babası tarafından dua okunarak ve 3 kez döndürülerek bağlanan kuşak gelinin bakire olduğunu simgelemektedir. Aynı zamanda kırmızı renk eski Türk inanışlarına göre gücün göstergesidir (Ergun, 2003, 75-88). Alevi topluluklarında da yerine getirilen bir uygulama olan kırmızı kuşak bağlama bazı yörelerde gücün ve bereketin simgesi olarak nitelendirilmektedir. Alevilik inancında bu uygulama bekâretten çok gelinin gittiği yerde güçlü olması anlamıyla ilişkilendirilmiştir (Demren, 2021, 276-277). Sadece Alevi aileler de değil günümüzde ve geçmişte Sünni ailelerde bu uygulamanın yapıldığı görülmektedir. Kuşağın bağlanma sembolü Alevi ailelerde güç göstergesi olarak algılanmış Sünni ailelerde ise bekâreti temsil etmiştir.

Kişilerin maddi imkânları doğrultusunda yapılaş şekli farklılık gösteren düğün törenlerinde takı takma uygulaması her iki grup içinde aynı amaçla yapılmaktadır. Evlenecek çiftlere destek sağlamak amacıyla düzenlenen takı merasimi düğün esnasında gerçekleşir. Merasim sonrası gelinin ve erkeğin ailesinden birer kişinin eşliğiyle takılar çıkarılmakta ve düğün eğlencesine devam edilmektedir. Toplumsal dayanışmaya da katkı sağladığı düşünülen takı merasimi düğün törenlerinin vazgeçilmez geleneği olarak görülmektedir. Genel itibarı ile Türk toplumunda yazılı olmayan birçok farklı gelenek bulunmaktadır. Bu geleneklerin hem Alevi aileler hem de Sünni aileler tarafından zaman zaman benzer zamana zaman aynı şekilde uygulandığı görülmektedir. Günümüzde ise bu geleneklerin bir pota içinde eriği ve birbirine benzeştiği dikkat çekmektedir.

3. Araştırmanın Yöntemi: Örneklem Grubu ve Veri Toplama Araçları

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemine ait yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Nitel araştırma yöntemi bir dizi yöntem ve uygulamayı içerisinde barındıran geniş bir araştırma yöntemidir. Nitel araştırmalar olayları kendi ortamında ve bir bütün olarak değerlendirmektedir (Karataş, 2015, 62-80). Nitel araştırmada olay ya da olgu kendi ortamında incelenmektedir. Araştırmacı araştırmaya katılan kişilerle direkt bir ilişki kurarak, araştırmanın belirlenmesi, yürütülmesi ve sonuçlanması aşamasında aktör görevi görmektedir (Balci, 2015). Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ise; belirli bir konu hakkında görüşme öncesi hazırlanmış, araştırmanın içeriğini oluşturan soruların yöneltilerek yapıldığı ve nitel araştırma yönteminde sık başvurulan bir tekniktir. Bu teknikte sorular, soruların özellikleri ve soruluş biçimleri detaylı olarak ele alınmaktadır. Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği birçok alanda kullanılmakla birlikte, özellikle sosyal bilimler alanında araştırmacıların en sık başvurduğu tekniktir. Araştırmanın hazırlık ve görüşmelerin yapılma süresi içerisinde görüşmecinin izni, özel hayatına saygı duyulması, kullanılan dil ve etik ilkelere dikkat edilerek hazırlanan sorular katılımcılara yöneltilmektedir (Şimşek ve Yıldırım, 2021, 95-107). Bu çalışmada da nitel araştırma yöntemi ve mülakat tekniği kullanılarak araştırma problem cümlelerine cevaplar aranmıştır.

Araştırmanın evreni Alevi-Sünni evlilik gerçekleştirmiş çiftlerden meydana gelmektedir. Araştırma evrenini temsil eden örneklem grubuna amaçlı ve kartopu örnekleme teknikleri kullanılarak ulaşılmıştır. Anahtar kişiden destek alınmıştır. Çalışma kapsamında Alevi-Sünni evlilik gerçekleştirmiş 14 aile ile Nisan-Haziran 2024 aylarında derinlemesine mülakat gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların 11'i kadınlardan, 3'ü erkeklerden meydana gelmektedir. Çalışma kapsamında 1 Alevi Dedesi ile de Alevi-Sünni evlilik üzerine görüşme gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler sırasında katılımcıların izni doğrultusunda, ses kayıt cihazından yararlanılmıştır. Mülakatların yapıldığı iller Amasya'nın Merzifon ilçesi ve İstanbul ile sınırlandırılmıştır ancak bu bölgeler arasında bir karşılaştırma yapılmamıştır.

Mülakatlardan elde edilen veriler tümevarımcı içerik analiz tekniği ile temalaştırılmıştır. Bazen temalar bir cümleden oluşurken bazen bir kelimeden oluşacak şekilde araştırmanın temel problemlerine yanıt aranmıştır.

4. Bulgular ve Yorum

4.1. Araştırmaya Katılan Kişilerin Demografik Özellikleri

Katılımcıların cinsiyet, yaş, eğitim durumu, gelir düzeyi, çocuk sayısı, mesleği, nerede ikamet ettiği ve hangi inanç geleneğine ait hissettiğine yönelik veriler aşağıda yer alan tabloda açıklanmaktadır. Çalışmaya katılanlara katılımcılar K harfi ile kodlanmıştır.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Özellikleri

	Yaş	Cinsiyet	Eğitim Durumu	Çocuk Sayısı	Aile Türü	Gelir Düzeyi	İkamet	Çalışma Durumu	Kendi İnanç Türü	Eş İnanç Türü
K1	49	Kadın	İlkokul	2	Çekirdek Aile	Orta	Merzifon	Ev hanımı	Sünni	Alevi
K2	33	Erkek	Önlisans	1	Çekirdek Aile	Orta	İstanbul	Çalışan	Alevi	Sünni
K3	29	Kadın	Lisans	1	Çekirdek Aile	İyi	Merzifon	Çalışan	Sünni	Alevi
K4	42	Kadın	Lise	2	Çekirdek Aile	Orta	İstanbul	Çalışan	Alevi	Sünni
K5	30	Kadın	Lisans	-	Çekirdek Aile	Orta	Merzifon	Çalışan	Alevi	Sünni
K6	35	Erkek	Lisans Terk	2	Çekirdek Aile	Düşük	Merzifon	Çalışan	Alevi	Sünni
K7	43	Kadın	Lisans	2	Çekirdek Aile	Orta	Merzifon	Çalışan	Sünni	Alevi
K8	37	Kadın	Lise	2	Çekirdek Aile	Orta	İstanbul	Ev Hanımı	Alevi	Sünni
K9	56	Kadın	Yüksek Lisans	2	Çekirdek Aile	İyi	İstanbul	Emekli	Alevi	Sünni
K10	38	Kadın	Yüksek Lisans	1	Çekirdek Aile	Orta	İstanbul	Çalışan	Alevi	Sünni
K11	42	Kadın	Önlisans	1	Çekirdek Aile	Orta	Merzifon	Çalışan	Sünni	Alevi
K12	51	Erkek	Lisans	1	Geniş Aile	Orta	İstanbul	Emekli	Sünni	Alevi
K13	43	Kadın	Doktora	1	Çekirdek Aile	Orta	İstanbul	Çalışan	Sünni	Alevi
K14	39	Kadın	Ortaokul	2	Çekirdek Aile	Orta	İstanbul	Ev Hanımı	Alevi	Sünni

4.2. Alevi-Sünni Evlilik Gerçekleştiren Çiftlerin Evlilik Öncesi Yaşantılarının Analizi ve Yorumu

4.2.1. Alevi ve Sünni İnanç Geleneğine Bağlı Bireylerin, Farklı Mezheplere İlişkin Görüşleri

Araştırmaya katılan katılımcılara sırasıyla “*Evlenmeden önceki yaşam şekli, ailesinin yaşam şekli ve bekâr olduğu dönemde ailesinin ve kendisinin Aleviliğe ve Sünniliğe karşı bakış açısının nasıl olduğuna ilişkin*” sorular yöneltilmiştir.

Evlenmeden önceki yaşam şekline yönelik sorulara verilen yanıtlar değerlendirildiğinde, 11 katılımcının evlilik öncesinden rahat ve dini değere kısmen bağlı kısmen uzak bir yaşam tarzına sahip olduğu, kılık kıyafet anlamında herhangi bir kısıtlamaya maruz bırakılmadan ve Sünni ya da Alevi ayrımının yapılmadığı sosyal bir ortamda büyütüldükleri tespit edilmiştir. Çalışmaya katılan 3 katılımcının ise daha muhafazakâr ve mütevazı bir ailede ve dini değerlere nispeten daha bağlı bir aile ortamı içerisinde yetiştiği tespit edilmiştir. Bulgular, örneklem grubunun ağırlıklı olarak dini bakış açısından daha ziyade, seküler bakış açısının hâkim olduğu, dine kısmen bağlı ama değerlere ve kültüre daha yüksek düzeyde bağlı bireylerden oluştuğunu göstermektedir. Katılımcıların kendi ifadeleriyle:

“*Valla rahat özgür bir yaşam şeklim vardı. Üniversiteyi dışarda okudum. Tek başıma genellikle yaşadım. Hayatımla ilgili kararlarımı tek başıma verdim. Ailemle de danışıyordum ama onlardan mesafe olarak uzak olduğum için kilometre olarak*

daha çok tek başına yaşayan özgür bir bireydim.” (K13, Kadın, 43 yaşında, Sünni)

“Normal çok serbest değildik ama çokta mutaassıp değildik. Annem mesela namazını falan kılar 5 vakit namazını kılar. Dini inançlarını yerine getirir. Babam kılmaz ama cumaya gider bayram namazını gider orucunu tutar.” (K11, Kadın, 42 yaşında, Sünni)

“Çok rahat değil. Orta diyelim. Modern ve muhafazakâr arası diyelim.” (K9, Kadın, 56 yaşında, Alevi)

Ailesinin ve kendisinin Aleviliğe ve Sünniliğe karşı bakış açısının nasıl olduğuna ilişkin sorulan sorulara verilen yanıtlar değerlendirildiğinde, katılımcıların Alevilik ve Sünnilik ayırımı konusunda ailelerinden ya da arkadaş çevrelerinden edinilmiş bilgilerinin olduğu görülmektedir. Ancak katılımcıların Alevi ve Sünni ayırımını ve ayırtışmasını savunmadıkları bulgular arasındadır. Katılımcıların hem aile içerisinde hem de sosyal ortamlarda Alevi-Sünni ayrışmasına yönelik negatif bir yaşam deneyiminin olmadığı görülmekle birlikte katılımcıların bu ayrışmacı bakış açısından da uzak durduğu görülmektedir. Bu sorunun ikinci ayağı olan “ailelerinin Aleviliğe/ Sünniliğe bakış açısının nasıl olduğuna ilişkin yanıtlarda” ise keskin bir ayrışmanın olduğu saptanmıştır. Bireysel anlamda katılımcıların Alevi-Sünni evliliğine ilişkin olumsuz bir tutumları söz konusu değil iken ailelerinin bu duruma karşı ön yargı taşıdıkları tespit edilmiştir. Hatta kadın bir katılımcının, eş seçimini Alevi bir bireyden yana yapmaması konusunda annesi tarafından küçük yaştan itibaren uyarıldığı bulgular arasında yer almıştır. Bu duruma ilişkin katılımcının kendi söylemleri:

“Çocukluktan beridir annemin özellikle söylediği alevi, hatta Kürt ayrımları da vardı. “Alevi ve Kürt’le evlendirmem, seçeceğiniz kişileri ona göre seçin” diye, sürekli baskı sürekli baskı hiç istemiyorlardı. Mum söndü olayları, bunları çok duymuştum. Bir de abdest konusunda abdest almıyorlar, yıkanmıyorlar, sadece belden altını yıkıyorlar gibisinden. Yani şöyle bir ayırımı olur mu bilmiyorum. Alevi çok arkadaşım vardı. Evlerine giderdim, evleri gerçekten kokardı. Sanırım onlar Aleviliği daha derinden yaşayan insanlar. Bide mesela şey derlerdi. “Alevinin kurduğu turşu yenmez, Dede’nin yıkandığı suyla turşu kurar onlar” derlerdi. Bize hep böyle söylendi. Biz Aleviliği öyle biliyoruz.” (K3, Kadın, 29 yaşında, Sünni).

Alevi ve Sünni inanç geleneğine bağlı bireylerin, farklı mezheplere ilişkin görüşlerinin neler olduğunu içeren araştırma problem cümlesine bulunan yanıtlar; katılımcıların bireysel anlamda Alevi-Sünni ayırımına negatif yönde bakmadıkları, sosyal yaşamlarında Alevi-Sünnilerle bir arada yaşam sürdürdükleri ve ayrışmaya gitmedikleri ancak ailelerin Alevi-Sünni evliliklere yönelik negatif bir tutuma sahip oldukları şeklindedir. Kırsal yapılarda görülen homojen grupların, kent yaşamı ve modernleşme ile beraber heterojen bir hal almaya başlaması farklı görüşten ve inançtan bireylerin bir arada yaşamasına imkân tanımıştır. Alevi-Sünni gruplarda da farklılıklarına rağmen günümüz toplumunda bir arada yaşam sürmektedir. Kuşaklararası bağlamda bakıldığında günümüz kuşağı içerisinde evlilik gerçekleştiren bireyler bu ayrışmadan uzak durmakta iken aileler bu ayrışmayı savunmaktadır. Çalışmanın bulgularını bu yöndedir. Küçük ve Coştu (2023) tarafından Alevi-Sünni çiftler üzerine yapılan çalışmada da benzer bulgular yer almaktadır. Alevi-Sünni evliliklere ailelerin sıcak bakmadıkları ama bireysel düzlemde bu farklılıkları evlilik sürecinde engel görmedikleri tespit edilmiştir. Çalışmaya katılan bireylerin hem Sünni değerlere hem de Alevi değerlere bağlılık oranlarının düşük olmasının bu durum üzerinde etkili olduğu düşünülmüştür. Benzer durum bizim çalışmamız için de geçerlidir. Çalışmamıza katılan hem Alevi hem de Sünni çiftlerin dini değerlere

yönelik tutumlarının düşük düzeyde olduğu hatta büyük bir kısmının seküler ortamlarda yetiştiği görülmektedir. Dinden ve değerlinden uzak bireylerin ise, eş seçim sürecinde ‘dini ve değerlerin benzemesi’ kriterini göz ardı ettiği görülmektedir.

4.2.2. Alevi-Sünni İnanç-Geleneğine Bağlı Bireylerin Eşleri ile Tanışma Süreçleri

Katılımcılara eşleriyle tanışma süreçleri ile ilgili “*Eşleriyle tanışma süreci ve ilk tanışma sonrası farklı mezheplerden olduğunu öğrendiğinde yaşadıklarının*” neler olduğu soruları sorulmuştur. Birinci soruya verilen yanıtlar değerlendirildiğinde, katılımcıların eşleriyle iş yeri, sosyal ortamlar, eğitim ortamı ve arkadaş ortamlarında tanıştıkları tespit edilmiştir. Katılımcıların eşleriyle ilk tanışma anında onları dini inanç kimliği üzerinden ötekileştirme ya da bütünleşme düzeyinde nitelendirmediği görülmektedir. Katılımcıların eş seçim sürecinde ‘dini eğilim ve mezhepsel farklılaşmalara’ önem verdikleri bulgusuna ulaşılmıştır. Bu bulgu eş seçim sürecinde ‘mezhep’ farklılaşmasının etkili bir kriter olmadığını göstermektedir.

Katılımcıların ilk tanışma sonrası eş adayının farklı mezheplerden olduğunu öğrendiğinde yaşadıklarını anlama ilişkin soruya verilen yanıtlara bakıldığında ise, Alevi-Sünni ayrışmasına yönelik olumsuz bir tepkinin olmadığı tespit edilmiştir. Bireysel anlamda farklı mezhepten olan eş adayına ilişkin olumsuz bir bakış açısı ve tutum sergilenmemiştir. Ancak bazı katılımcıların eş adayının farklı mezhepten olmasına ilişkin, ailesinin olumsuz bir tutum sergileyeceği düşüncesiyle, ilişki sırasında endişe ve kaygı hissettiği tespit edilmiştir. Hatta bu nedenden ötürü katılımcılar arasında evlilik öncesi dönemde ilişkilerini sonlandırmak isteyen çiftlerin varlığı söz konusu olmuştur. Nitekim bu bireylerin bu kaygıları, eş adayını aileleriyle tanışma sürecinde de ortaya çıkmış, hem Sünni ailelerin Alevi eş adayına hem de Alevi aileleri Sünni eş adayına yönelik olumsuz tepkileri doğmuştur. Alevi olan aile üyelerinin Sünni eş adayına yönelik tepkileri olduğu gibi Sünni olan aile üyelerinin de Alevi eş adayına yönelik tepkileri mevcuttur. Burada karşılıklı bir tepkisellik söz konusudur. Bu tepkiden ötürü ilişkisini saklayan katılımcılar olduğu gibi, bu tepkiselliği yaşamadan doğrudan eş adayıyla kaçarak evlenen çiftlerin olduğu da görülmüştür. Katılımcıların kendi ifadeleriyle:

“Yok, şöyle. İlk başta zaten tanıştığımızda normal arkadaş gibiydik. Sonrasında bana böyle teklif edince falan. Ben kabul etmemiştim. Yani oda şundan dolayı hani ailemin vermiyeceğini bildiğim için. Ondan sonra sonrasında da hani eşime de bütün şeyler karşıma geldi. Yani dedi ki ben dedi hani atıyorum. Seviyorsam hani seni mezhebine göre sevmiyorum sonuçta hani kişilik olarak seviyorum diye. Ben de biraz anlattım yani hani bize zaten bilmem Perihan’da anlatmıştır muhtemelen onun da biraz süreci hani zor olmuştu. Yani ilk başta vermemek istememişlerdi falan. Benim de öyle oldu. Biz 7 sene falan gizli görüşmüş olduk eşimle. Çünkü ben kimseye söyleyemiyordum yani eşimle görüştüğümü. Çünkü istemiyorlardı. Ben böyle gizli görüşüyordum. Perihan falan biliyordu. Yani benim eşimle görüştüğümü sadece.” (K8, Kadın, 37 yaşında, Alevi).

“Yok vermedim. Artık hani bir şeylerin farkındaydık biraz daha büyüttük yani ben 27 yaşındaydım. Bu konu... görüşerek evlendik zaten tanıştık görüştük nasıl deyim işi ciddiye aldığımızda hani dedi ki “ben Aleviyim” dedi, “bende Sünni’yim” dedim “biraz zor olacak” dedik bir şeylerin farkındaydık zaten. İlk etapta ailelere açıklayınca benimkiler “hayır” dedi onunkiler tamamen “hayır” dedi öyle yani.” (K7, Kadın, 43 yaşında, Sünni).

Alevi-Sünni inanç-geleneğine bağlı bireylerin eşleri ile tanışma süreçlerinin nasıl olduğunu içeren araştırma problem cümlesine bulunan yanıtlar, bireylerin eş adayıyla sosyal ortamlarda tanıştığı ve tanışma anında ya da öncesinde eş adayının mezhebinin ne olduğuna ilişkin bilgisinin olmadığı yönündedir. Bireyler eş seçiminde mezhepsel tutumu bir kıstas olarak gözetmemektedir. Ancak mezhepsel farklılıkları öğrendikten sonra endişe ve kaygı duydukları, ailelerinin evlilik sürecine olumsuz yaklaşacağını düşündükleri ve evlilik süreçlerinin zor olacağını fark ettikleri görülmüştür. Bu zorlu süreçleri yaşamak istemeyen bazı bireylerin kaçarak evlendiği tespit edilmiştir.

4.2.3. Alevi-Sünni Evlilik Gerçekleştiren Bireylerin Evlilik Kararlarına İlişkin Karşılaştıkları Ailesel ve Çevresel Tepkiler

Çalışmaya katılan katılımcılara evlilik sürecinde aile ve arkadaş çevrelerinden almış oldukları tepkilerinin neler olduğuna ilişkin sorular yöneltilmiştir. Ailenin tepkisine yönelik sorulan soruya verilen yanıtlar değerlendirildiğinde, *“ailem aşırı tepki verdi”* ve *“hayır bir tepki olmadı”* şeklinde iki farklı tema elde edilmiştir. Ailesi aşırı tepki verenler arasında 2 katılımcının kaçarak evlilik gerçekleştirdiği tespit edilmiştir. Ailelerin evlilik sürecinde hem Sünni ailelerin Alevi ailelere karşı hem de Alevi ailelerin Sünni ailelere karşı tepkilerinin varlığı mevcuttur. Alevi aileler namaz kılmayı, oruç tutmayı ve tesettürü Sünni inanç geleneğinin gerekliliği olarak gördüğü, çocukları Sünni bir birey ile evlilik gerçekleştirdiğinde dini yönden baskıya maruz kalacağı, kız çocuğu ise saçının kapatılacağı gibi endişeleri nedeniyle Alevi – Sünni evliliğine olumlu bakmadıkları tespit edilmiştir. Sünni ailelerin tepkilerinin nedenlerine baktığımızda ise çocuklarının Alevi bir birey ile evlilik gerçekleştirdikleri takdirde dinden uzaklaşacağı, kurban, oruç ve namaz ibadetlerinde sorun yaşayacakları, Alevi bireylerin gusül abdesti almadıkları şeklinde düşündükleri tespit edilmiştir. Katılımcıların kendi ifadeleriyle:

“Aldım. Çevremden çok büyük tepki aldım. Herkes biliyordu benim eşimi sevdiğimi ama hani babamın da vermeyeceğini biliyordu bu sonuç nasıl bir hale geleceğini herkes merakla bekliyordu. Çok büyüktü. Kaçarak evlendim sonrasında. Bütün aile biliyordu istemişlerdi ama vermedi babam. Dünya yer gök bir yana ama ben vermem yer gök nasıl bir araya gelmezse bende öyle kızımı vermem dedi. (K1, Kadın, 49 Yaşında, Sünni).

“Tabi ki. Yani şöyle bizim ailede ya da aile büyüklerinde diyeyim. Genelde böyle bir eski geleneksel bir şey oluyordu yani. Anlaşamazsınız. Hani ne bileyim. Hani gidersen seni kapatırlar. İşte böyle olur böyle olur şeklinde yorumlar oluyordu genellikle. Hani yorumlar oluyordu genellikle.” (K8, Kadın, 37 yaşında, Alevi).

Arkadaş çevresinin tepkisine yönelik soruya verilen yanıtlar değerlendirildiğinde, Alevi-Sünni evlilik gerçekleştiren çiftlerin genel olarak arkadaş çevresinden olumsuz bir tepki almadığı tespit edilmiştir. Hatta arkadaş çevresinin Alevi Sünni evlilik gerçekleştiren çiftlere destek verdikleri görülmüştür. Ancak II. derece akraba kuzenlerden olumsuz tepkiler gören çiftlerin özellikle dayı, amca gibi akrabalarından evlilik sürecinde olumsuz geri bildirimler almış oldukları tespit edilmiştir. Katılımcıların çoğunun akrabalarının bu tarz evliliklere karşı çıktığı ve onaylamadığı görülmektedir. Katılımcıların kendi ifadeleriyle:

“19 senelik evliyim. Hâlâ amcam geri bekler. Çünkü başından beri aileme “siz bunu verdiniz telli duvaklı siz göreceksiniz geri gelecek” der. Yani dediğim gibi en büyük amcam taş koymaya çalıştı çalışmadı değil...” (K14, Kadın, 56 yaşında, Alevi).

“...Ailemin, büyüklerin çok büyük tepkisi oldu. Arkadaşlarımın değil. Kuzenlerimin değil arkadaşım derken. Ama ailemin ve büyüklerin çok büyük tepkisi oldu. Bazı büyüklerin bilinçli olup da sevginin en olduğunu bilenlerden babama söyleyenler vardı, ‘ver boş ver’ ama oda hayır vermem fakir olsun fakire veririm ama bir Alevi’ye ben kız vermem” (K1, Kadın, 49 yaşında, Sünni).

Aile tepkilerinin nasıl olduğuna ilişkin bulguların olumsuzluk çatısı altında toplandığı görülmektedir. İki farklı dini geleneğe sahip ailelerin de farklı gerekçeler ile Alevi-Sünni evliliklerine karşı çıktıkları görülmektedir. Literatürde de benzer çalışmalar mevcuttur. Örneğin Çatak (2015) tarafından yapılan İstanbul ve Berlin’de Alevi-Sünni evlilik yapan çiftler üzerine yapılan çalışmada da benzer bulgular elde edilmiştir. Cinsiyet ve ailenin verdiği tepki arasındaki ilişkiye bakıldığında, kadınların hiçbirinin ailesinden olumlu tepki görmediği, erkeklerin ise %13,3’ünün olumlu tepki aldığını; kadınların %60’ının ve erkeklerin %33,3’ünün olumsuz tutumla karşılaştığını, ayrıca kadınların %20’sinin ve erkeklerin %46,7’sinin ailelerinin bu farklılığı önemsemediğini belirtmiştir. Bizim çalışmamızda ailenin yanı sıra sosyal çevre ve arkadaşların farklı mezhepler ile evlilik sürecine destek verdikleri ve olumlu yaklaşıtları tespit edilmiştir.

4.3. Alevi-Sünni Evlilik Gerçekleştiren Çiftlerin Evlilik Dönemine Dair Yaşantılarının Analizi ve Yorumu

4.3.1. Alevi-Sünni İnanç-Geleneğine Bağlı Bireylerin Evlilik Süreçleri

Çalışmaya katılan katılımcılara *“eşleriyle evlilik kararını ne kadar sürede verdikleri, bu süreçte alınan tepkilerin neler olduğu”* soruları yöneltilmiştir. Katılımcıların yaş ortalamalarını dikkate aldığımızda çiftlerin çoğunluğunun çocuk yaştan itibaren eş adaylarını tanıdığı görülmektedir. Katılımcı 13’ün bu konuda söylemleri: *“Bizim çok uzun süren bir ilişkimiz vardı. Çıkma sürecinden sonra bir yıl içerisinde evlenmeye karar verdik. (K13, Kadın, 43 yaşında, Sünni).*

Evlilik kararlarını kendi içlerinde veren çiftlerin, ailelere açıklama ve evlenme süreçlerinin ise farklılık gösterdiği görülmektedir. Ailelerinden büyük tepki alacağını düşünen çiftlerin ilişkilerini uzun süre sakladıkları, ailelerinden tepki görececeklerini düşünerek doğrudan kaçarak evlenen ve aile tepkilerine rağmen evlenmek için mücadele eden üç farklı çiftin varlığı bulgular arasındadır. Ayrıca evlilik sürecinin ardından kabul görmediklerini ifade eden katılımcılar bulunmaktadır. Kaçarak evlenen katılımcı 1’in bu konuda söylemleri; *“...Yakalandım. Her şeyi söyledim bunu da söyleyeyim. Yakalandım. Yakalanınca da bir daha gelmedim ben. Gelmedikten sonra da işte bir daha ondan sonra evlilik oldu düğün oldu. Üç yıl kabullenmediler. Beni tam üç yıl kabullenmediler.” (K1, Kadın, 49 yaşında, Sünni).*

Alevi-Sünni evlilik süreci başlangıcında ailelerinden çekinen çiftler olduğu gibi ilişkilerini ailelerine söyleme konusunda çekimser davranmayan çiftlerin olduğu da görülmektedir. Ailelerin çiftleri kabulleniş süreçlerinin ise sancılı olduğu görülmektedir ancak genel anlamda evliliklerin bir süre sonra gerçekleştiği gözlemlenmiştir. Çalışmaya katılan iç çiftin bu süreçten olumsuz etkilendiği görülmüştür. Evlenme sürecinde olumsuzluk yaşamalarının yanı sıra evlilik sonrasında da bu kabullenmeyişin sürdüğü tespit edilmiştir.

4.3.2. Alevi-Sünni İnanç-Geleneğine Bağlı Bireylerin Evlilik Süreçlerinde Gerçekleştirilen Tören, Gelenek ve Âdetler

Çalışmaya katılan katılımcılara evlilik sürecinde yerine getirdikleri gelenekleri öğrenmek adına “*Evlilik sürecinde gerçekleşen tören, gelenek ve âdetlerin neler olduğu, bu uygulamaların Alevi mi yoksa Sünni geleneğe uygun mu yapıldığı ve ailelerin buna ilişkin görüşlerinin neler olduğu*” soruları yöneltilmiştir.

Evlilik sürecinde gerçekleşen tören, gelenek ve âdetlere ilişkin sorulara verilen yanıtlar değerlendirildiğinde iki katılımcının kaçarak evlenmesi sebebiyle herhangi bir merasim yapmadığı, bir katılımcının ise kaçarak evlenmesine rağmen sonrasında gelin alma ve düğün ritüelini gerçekleştirdiği tespit edilmiştir. Diğer katılımcıların evlilik öncesi yapılan en önemli törenin dini nikâh olduğu ve bu nikâhın erkeğin mezhebine uygun şekilde yapıldığı gözlenmiştir. Bir çift kendi isteği ile dini nikâh yapmamış, iki çiftin ise her iki mezhebe uygun şekilde dini nikâh merasimini gerçekleştirdiği tespit edilmiştir. Alevi inanç geleneğine göre kız isteme esnasında yere beyaz çarşaf serilmesi geleneği iki çift tarafından yerine getirilmiştir ve bir katılımcının düğününde semah dönülmüştür. Bu bulgular evlilik sürecinde erkeğin sahip olduğu dini anlayışın evlilik sürecine doğrudan etkili olduğunu göstermektedir. Katılımcıların bu konuya ilişkin görüşleri;

“Kız isteme de bizde beyaz çarşaf serilir yere. Kız tarafından biri bizim taraftan biri karşılıklı oturur çarşafın iki ucuna ondan sonra üç kere Allah’ın emri peygamberin kavliyle istenir. Karşı tarafta üç kere bu şekilde verdim der. Onun dışında dua edilir. Ondan sonra biter. Dede nikâhı kıyıldı bizde. İmamla dede diye bir ayırım yapmıyoruz ama bizim getirdiğimiz dedenin bilgili ve donanımlı bir dede olduğuna inanıyoruz. Hafızdı da aynı zamanda. O yüzden onu tercih ettik. O da yaklaşık bir saat gibi bir sürede kıydı dualarla beraber. İçimize sindi.” (K2, Erkek, 33 yaşında, Alevi)

“Bizde onlara göre imam nikâhı kıyıldı. Dede nikâhı kıyılmadı. Çünkü şöyle söyleyeyim bizde dede nikâhı sözle kıyılır. Sözde gelir dede nikâhımızı kıyar ondan sonra gider daha da kıyılmaz o nikâh. Bizde söz kıyılırken cami hocası geldi. Çünkü dedeyi çağırdık bizde de dedeler Sünni’nin nikâhını kıymaz Sünni’yle kıyılmadığı gibi de o Alevi aile yedi sene boyunca Cemevi’ne gidemez. O yüzden soyutlandı mesela benim ailemde bu konuda. Dedeler hüküm sürüyor.” (K14, Kadın, 56 yaşında, Alevi)

Ailelerin evlilik ritüelleri sürecine ilişkin tutumlarının ne olduğunu öğretmek adına sorulan sorulara verilen yanıtlar değerlendirildiğinde, ailelerinin birbirleri ile dünlük ilişkilerinin sağlıklı bir şekilde sürdüğü ancak görüşme sıklıklarının çok fazla olmadığı tespit edilmiştir. Alevi-Sünni evlilik gerçekleştiren çiftlerin ise aile yapılarını bilmeleri ve herhangi bir olumsuzluğun yaşanmaması adına bu durumdan çok rahatsız olmadıkları bulgusu elde edilmiştir. Ayrıca bir katılımcının kendi ailesi ve eşinin ailesi arasında çok uzun yıllar küslük durumunun sürdüğü görülmüştür. Genel anlamda ailelerin zorunda kalmadıkça görüşmedikleri sonucuna ulaşılmıştır. Alev-Sünni evlilik gerçekleştiren çiftler de olumsuzluk yaşamamak adına bu görüşmeme durumunu destekler niteliktedir. K7’nin görüşleri bu bulguları özetleyici niteliktedir; *“İlk başta ben ailemi görüştürmek istemedim çok fazla. Çünkü bizimkiler uyum içerisinde olmadılar. Zaten ilk baştan istemediler falan yan yana gelince problem çıkarmışlardı. Biz çok şey yapmadık ama yan yana gelince gene soğuk rüzgarlar esiyordu diyim hani öyle. Biz bir şekilde ikimizde ortada olduğumuz için ortamı yumuşatarak ilerledik ve dedim ki biz pek bir araya getirmeyelim dedik ve çok mecbur kalmadığımız sürece biz aileleri yan yana getirmedik. Yani mesela evlilik içerisinde ayda bir kere gelirlerdi özel günlerde yan yana geldik öyle çok sıkı bir muhabbet*

içinde olmadık. Aynı şekilde devam ediyor.” (K7, Kadın, 43 yaşında, Sünni)

Alevi-Sünni inanç-geleneğine bağlı bireylerin evlilik süreçlerinde gerçekleştirilen tören, gelenek ve âdetlerin neler olduğunu içeren araştırma problem cümlesine bulunan yanıtlar, evlilik ritüellerinin erkeğin mezhebi ve kültürü üzerinden şekillendiği yönündedir. Ataerkil toplumsal düzen ve yapılanmanın evlilik ritüelleri üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Özellikle dini nikâh ritüelinin erkeğin mezhebine göre yapılanması kadının dini inanç ve değerlerinin geri planda bırakılması, toplumsal anlamda çeşitli kurumlar üzerinde yaşanan ataerkil baskının, evlilik kurumu üzerinde de etkili olduğunun göstergesi niteliğindedir. Bu araştırma cümlesi içerisinde ikinci bulgu evlilik sürecinde ve sonrasında farklı mezheplere bağlı ailelerin dünürlük ilişkisi çerçevesinde görüşmeden kaçındıkları yönündedir. Bu bulgu ailelerin evliliklere çocukları için onay verdiklerini, ailesel anlamda dünürlük çatısı altında görüşme yapmayı gerekli bulmadıkları yönündedir. Evli çiftler, ise bu görüşememe durumunu olası bir çatışmanın doğabileceği gerekçeleri ile sürdürmektedir.

4.4. Alevi-Sünni Evlilik Gerçekleştiren Çiftlerin Evlilik Sonrası Döneme Dair Yaşantılarının Analizi ve Yorumu

4.4.1. Alevi-Sünni İnanç-Geleneğine Bağlı Bireylerin Evlilik Sonrası Karşı Karşıya Kaldıkları Dini Problemler

Çalışmaya katılan katılımcılara *“Eşlerinin mezhebinin gizlediği durumların olup olmadığı, Eşleri tarafından evlendikten sonra herhangi dini ya da örfî baskıya maruz kalıp kalmadıkları ve evlendikten sonra inanç farklılıklarından ötürü açıdan kırıncı bir olay yaşayıp yaşamadıklarına”* ilişkin sorular yöneltilmiştir.

Çiftlere *“eşlerinin mezhebinin gizlediği durumların olup olmadığına”* yönelik sorulan soruya verilen yanıtlar değerlendirildiğinde, katılımcıların çoğunluğunun mezhepsel farklılıkları problem etmedikleri için bu durumu gizleme gereği görmedikleri bulgusuna ulaşılmıştır. Ancak bir katılımcının toplumsal ön yargı ve mesleki hayatının olumsuz yönde etkileyebileceği düşüncesi ile bazı durumlarda Alevi-Sünni evlilik durumunu gizlemek zorunda kaldığı tespit edilmiştir. Katılımcıların Alevi-Sünni evliliklerin toplumda önyargısız bir şekilde kabul görmesi yönünde adım atmaya çalıştıkları görülmektedir. Bu konuda K5’in söylemleri bu durumu özetler niteliktedir; *“Hayır yani ben bunu ya işte mezhep olarak hani din olarak hepimizin inancı aynı. Bunu asla saklamadım ve ben her şekilde her yerde bunla hani nasıl denir saklamak değil de toplumda daha azınlıkta olduğumuz için ben bunu toplumda gurur duyarak göğsümü gere gere bunu söylüyorum ve o şeyi de mutlaka belirtiyorum. Biz sizin düşüncenizdeki insanlar değiliz. Ben evet aleviyim ama senin gözündeki gibi değilim. Ben ailem bunu asla saklamıyorum. Düşünce tarzımızı söylüyorum. Hiç çatışmadım bu konuda. Saygı sınırını asla geçmedim. Herkesin düşüncesi kendine diye ama karşı taraftan direkt yüze söylenen bir şey olmadı ama tabii duyduğum gelen laflar oldu.”* (K5, Kadın, 30 yaşında, Alevi)

“Eşleri tarafından evlendikten sonra herhangi dini ya da örfî baskıya” maruz kalıp kalmadıklarına ilişkin sorulan soruya verilen yanıtlar değerlendirildiğinde, yanıtların farklı temalar altında toplandığı görülmüştür. Bu noktada ilk bulgu, Alevi kadın eşlerin, Sünni erkek eşler tarafından tesettür, oruç, namaz gibi Sünni inancın ibadet biçimlerine yönelik bir baskı ile karşılaşmadığı görülmektedir. Ancak katılımcıların evlilik sürecinde, dini nikâh merasiminin erkek eşin mezhebi üzerinden gerçekleştiği, sonrasında imam nikâhı için imam çağrıldığı görülmüştür. Katılımcı 7’nin söyleri bu duruma örnek olacak niteliktedir: *“Oldu. Mesela bizde hoca kıyıyor*

onlarda dede kıyıyor nikâh. Biz düğünü yaptık dede dua okudu. Bizdekinin değişik versiyonu tabii beraberdik biraz daha farklı olmuş oldu ortamı farklı olmuş oldu. Yemek yendi falan biz yine kendi usulümüzü yaptık. Biz imam nikâhımızı belediye nikâhımızı yaptıktan sonra hoca çağırdık bizde imam nikâhımızı ayrı kıydırdık.” (K7, Kadın, 43 yaşında, Sünni). Bu soruda elde edilen ikinci bulgu Sünni inanç geleneğine mensup gelin adayının Alevi aile bireylerinin bir kısmı tarafından düşkün sayıldığı ve bu düşkünlüğün kalkması için Cemevi’ne gitmesi ve Alevi mezhebine geçmesi yönünde baskıya maruz kaldığı tespit edilmiştir. Sünni gelinin mezhebini Alevilik yönünde değiştirmesi gerekliliği konusunda yapılan ısrarın kayınpeder tarafından uzun yıllar devam ettiği görülmüştür. Kadınların mezhepsel anlamda erkeklere göre daha fazla baskıya uğradığı tespit edilmiştir. Katılımcı 1’in bu yönde söylerinde bu baskıyı görmek mümkündür: *O şimdi son ölmenden önce on yıl falan bana çok baskı yaptı ki “Aleviliğe geç, alevi ol” dedim “ben sadece Hanefî mezhebindenim, ben mezhebimi değiştirmem” dedim. Ama değiştireceksin diye bana çok aşırı derecede baskı uyguladı ben sonra dedim ki “eşimi bırakır giderim, hiç yapmadığım bir şey bu evi de terk ederim giderim” dedim. Zaten ondan sonra artık annem babam yanımda ya gücümde var. Eşimi asla bırakmak istemezdim ama öyle söyledim. Tepkisi aşırı derece oldu. Hem amcalarının, kayınpederimin kardeşinin, gelinlerinin hem de kayınpederimin. Bizim mezhebimize döneceksin diye çok uğraştı. (K1, Kadın, 49 yaşında, Sünni).* Diğer üçüncü bir bulguya göre ise, Sünni eşlerin Alevi eşlerini zorlama olmadan tavsiye şeklinde namaz kılmaya yönlendirdiği, yine aile bireylerinin zorlama ve baskı olmaksızın kapalı giyinme konusunda Alevi kadın eşlere telkinde bulunduğu görülmüştür. Tam tersi Alevi erkek eşlerin Sünni eşlerini Cem evine gitmesi yönünde yönlendirdiği de görülmüştür. Bu noktada kadın katılımcıların ister Alevi ister Sünni olsun, erkek eşin mezhebine göre baskılara maruz kaldığını söylemek mümkündür. Alevi-Sünni evliliklerde kadınların dini, örfi yönden erkek eşlerine göre hareket etmeleri yönünde telkin ya da baskıya maruz kaldıkları belirlenmiştir.

“Evlendikten sonra inanç farklılıklarından ötürü kırıcı bir olay yaşayıp yaşamadıklarına” ilişkin sorulan soruya verilen yanıtlar değerlendirildiğinde özellikle Alevi bireylerin inanç farklılıklarından ötürü farklı sorunlar ile karşı karşıya kaldıkları tespit edilmiştir. Alevi kadın katılımcıların maruz kaldıkları sorunların başında da dini ritüellerin geldiği görülmüştür. Örneğin bir katılımcı (K4) eşi ile hiçbir sorunu olmadığını ancak kurban kesimi konusunda eşinin geniş ailesinden olumsuz tepkiler aldığını belirtmiştir. Bu tepki, kendisinin Alevi olmasından ötürü kurban ibadetinin gerçekleşmeyeceği yönündedir. Kendisinin ve çocuklarının evlilik sonrasında ayrımcılığa maruz kaldığını, eşinin ailesinin, Alevi ve Sünni gelinleri ve torunları arasında ciddi manada dini ötekileştirme yaptığını belirtmektedir. Sünni inanç geleneğine mensup bir kadın katılımcının (K7) ise Ramazan ayında oruç ibadetini yerine getirirken gereken saygı görmediği tespit edilmiştir. Evlilik sonrası süreçte sorun yaşayan katılımcıların çoğunluğunda yapılan ayrımcılık ve ötekileştirmenin din üzerinden ve özellikle kadın katılımcılar üzerinde gerçekleştiği bulgusuna ulaşılmıştır.

Alevi-Sünni inanç-geleneğine bağlı bireylerin evlilik sonrası karşı karşıya kaldıkları dini problemlerin neler olduğunu içeren araştırma problem cümlesine bulunan yanıtlar hem Alevi hem de Sünni kadın katılımcıların dini yönden baskı ve ötekileştirmeye maruz kaldıkları şeklindedir. Bu baskının eşleri aracılığıyla değil daha çok eşlerinin anne-baba ya da I. derece akrabaları tarafından yapıldığı görülmektedir. Evlilik sürecinde inanç gelenek bağlılığı erkek üzerinden okunmaktadır ve kadın eşin erkeğin inanç-geleneğine göre hareket etmesi beklenmektedir.

4.5. Çiftlerin Alevilik ve Sünnilik İnancına Bakış Açılarının Analizi ve Yorumu

4.5.1. Alevi-Sünni Evlilik Gerçekleştiren Bireylerin Alevilik ve Sünniliğe İlişkin Görüşleri

Çalışmaya katılan katılımcıların Alevilik ve Sünniliğe karşı tutumlarını tespit etmek amacıyla “*Alevilik ve Sünnilik arasında bir fark görüp görmedikleri ve bu farkların neler olduğuna*” ilişkin sorular yöneltilmiştir. Katılımcıların verdiği yanıtlar değerlendirildiğinde çiftlerin büyük bir çoğunluğunun Alevilik ve Sünnilik arasında bir farklılık olduğunu kabul ettikleri tespit edilmiştir. Genel olarak Sünni bireylerin dini manada var olan farklılıklara değindiği, Alevi bireylerin ise kültürel manada var olan farklılıklara değindiği görülmektedir. Ancak çiftlerin bu farklılıklardan rahatsızlık duymadıklarını belirtmekte fayda vardır. Katılımcılar, insanları dini mezhepleri üzerinden değerlendirmenin yanlış bir bakış olduğunu, Alevi ya da Sünni inanca sahip olanlara karşı yürütülen önyargıların tamamen bitmesi yönünde fikir beyan ettikleri tespit edilmiştir. K2’nin bu yönde söylemlerine bu verilen yanıtlara örnek olacak niteliktedir:

“Arasında illa ki bir fark var. Bir kere sosyolojik olarak bir fark var. Öğreni ve öğreti olarak bir fark var. Yani Alevilikte bir kere çok önemli bir felsefe var. Eline beline diline sahip ol diye. Bu her kültürde olan bir şey değil. Alevilikte mesela... bugün Sünnilikte camiye gidip istediğiniz gibi ibadet edebiliyorsunuz. Alevilikte perşembe günü ceme gidip hurra ibadete başlayamıyorsunuz. Önce dede soruyor. “Aranızda küs olan var mı?” Küs olan varsa onlar barıştırılmadan ibadete başlanmaz. Ondan sonra soruyor. “İhtiyacı olan, çocuğunu evlendirecek olan, başka bir sıkıntısı olan var mı?” Bu sıkıntı çözülmeden gene ibadete başlanmaz. Şimdi Aleviliği ayıran en büyük özelliklerden biri bu. Alevilikte Kur’an-ı Kerim kitap olarak kabul ediliyor. Allaha inanılıyor. Peygambere inanılıyor. Müslümanlık bu işin ortak noktası. Sünni de Müslüman alevi de Müslüman. Alevilikteki tek eksik şu. Alevilik her yörede farklılık gösteriyor. Onun sebebi de herhangi bir devlet desteği, bir yapılaşma, ekonomik bir destek olmadığı için dedelerle bir yere kadar gelinmiş, kulaktan kulağa gelmiş. Yani Aleviliği hümanistlik olarak görebilirsiniz. Aslında özü odur. Bir felsefesi vardır. Demin eşim ’in söylediği cem alkol içiyorlardı falan gibi şeyler. Bu olabilir olmuştur da ama bugün bir camii de işlenen bir cinayet veya cami de de içki içilmesi ne kadar Sünniliği zedeliyorsa bu da bizim mezhebimizi zedeleyen bir şey. Yani bu aleviler böyledir diye bir algı oluşturmamak lazım. Burada helal haramı gözetmek Müslümanlıkta ne kadar varsa bizde de o kadar var Sünni’si Alevi’si değil. Yani olay bu.” (K2, Erkek, 33 yaşında, Alevi)

Alevi-Sünni evlilik gerçekleştirilen çiftlerin Alevi-Sünni inanç biçimleri arasında var olan farklılıkları kabul ettikleri görülmektedir. Ancak Alevi-Sünni inanç farklılığının evlilik içinde problem teşkil etmediği çiftler tarafından kabul görmektedir. Katılımcıların bireylerin inanç ve geleneğe yönelik tutumları sebebi ile ötekileştirmemesi gerektiği yönünde hem fikir oldukları görülmektedir.

4.6. Alevi Sünni Evliliklerine Alevi Bir Dedenin Bakış Açısının Analizi ve Yorumu

Çalışmaya destek olan Karacaahmet Sultan Dergâhı/ Cemevi Alevi Dedesinin farklı mezhep ile evlilik süreci hakkında neler düşündüğü üzerine de bir mülakat gerçekleştirilmiştir.

Birinci soruda yöneltilen “*Alevi inanç geleneğine sahip bir kişi ile Sünni inanç geleneğine sahip bireylerin birbirleri ile evlenmesi uygun görülmemiş. Bu doğru mu*

ve sebebi nedir?” sorusuna ilişkin verilen cevap değerlendirildiğinde, Alevi ve Sünni ayrışmasının geçmişten beridir süregeldiği ve eskiye oranla azalma gösterse halen devam ettiği, geçmişten gelen bu ayrışmadan ötürü iki mezhebin üyelerinin de bu evliliklere onay vermeyi istemediği görülmektedir. Alevi Dedesine göre evliliklere onay verilmeme sebebi; ibadeti yaşayış şekillerindeki farklılıklardan ve Sünni biriyle evlenildiğinde örtünme, oruç tutma ve namaz kılma gibi dini açıdan baskıya maruz kalınacağı endişesinden kaynaklanmaktadır.

İkinci soruda yöneltilen *“Alevi ve Sünni bireylerin birbirleri ile evlenilmesine onay verilmemesi durumu halen devam ediyor mu?”* sorusuna ilişkin verilen cevap değerlendirildiğinde, Alevi Dedesine göre köyden kente göç modernleşmeyi beraberinde getirmiş ve farklı inanç biçimine sahip bireyler aynı ortamlarda bulunmuştur. Bireylerin sosyal, ekonomik ve eğitim vb. alanlarda bir arada yaşamak zorunda kalmaları sonrasında bu tarz problemlerin ortaya çıktığı belirtilmiştir. Alevi Dedesi toplumsal düzenin devamlılığı için daha hoşgörülü olunmasının, iki mezhep arasındaki evlilik geleneğine olumlu katkı sağlayacağı görüşündedir. Bulgular, Alevilerin bu ayrımcılıktan rahatsızlık duyduğu ve bitmesini dilediği yönündedir.

Alevi Dede’ye yöneltilen *“Alevi bir birey Sünni bir bireyle evlendiğinde ceme alınmama gibi bir durum söz konusu mu?”* sorusuna verilen yanıt değerlendirildiğinde eskiden düşkün sayılma durumunun olduğu belirtilmiştir. Ancak, günümüzde Alevilikte herhangi bir ayırım yapılmaksızın bütün insanlara can gözüyle bakıldığından ötürü isteyen herkesin Cemevi’ne alındığı belirtilmiştir.

Alevi Dedesi ile yapılan görüşme bulguları, Alevi ve Sünni evliliklerin günümüzde çok sık yaşandığı, toplumun bu evliliklere olumlu bakması gerektiği, Alevi bireylerin ötekileştirilmeden dolayı rahatsızlık duyduğu yönündedir.

Sonuç

Bu çalışmada Alevi-Sünni evliliklerinin, Alevi ve Sünni grupları arasındaki sosyal ilişkileri nasıl etkilediği, evlilikle kurulan akrabalık bağlarının mevcut önyargı, kalıp yargı ve ötekileştirme eğilimlerini ortadan kaldırıp kaldırmadığı, evlilik süreci öncesinde, sırasında ve sonrasında yaşananların neler olduğu katılımcıların perspektifinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Çalışmadan elde edilen bulgular şu şekildedir;

Alevi – Sünni evlilik gerçekleştiren bireylerin farklı mezheplere yönelik ön yargılarının olmadığı tespit edilmiştir. Her ne kadar kendileri ön yargıya sahip olmasa da, Alevi- Sünni evlilik gerçekleştirmenin hem bireysel hem ailesel hem de toplumsal anlamda zor olduğu görüşünü kabul ettikleri ve bu tarz evlilik yapacakların bu zorluklarla hem psikolojik hem dini hem de sosyolojik anlamda mücadele etmesi gerektiği yönünde hem fikir oldukları görülmektedir.

Alevi-Sünni evlilik gerçekleştiren çiftler, birbirlerinin mezheplerine ait değerlerin destekçisi olarak, birbirlerinin hayatlarını kolaylaştırmıştır. Gerek dini gerekse örfi anlamda kısıtlayıcı ve baskıcı olmadan inşa ettikleri düzeni devam ettirmeye, çocuklarını da bu bakış açısı ile büyütmeye özen göstermiştir. Alevi-Sünni çiftlerin ailelerine oranla yaş ortalamasının daha düşük olduğu, ailelerine oranla daha eğitilmiş oldukları ve daha seküler bir görüntü çizdikleri görülmektedir. Bu demografik değişkenlerin bireylerin inanç ve geleneklere olan bakış açısını doğrudan etkilediğini söylemek mümkündür. Kendi ailelerine göre mezheplere karşı bakış açılarının daha olumlu olduğu ve evliliklerine de bu durumu yansıttıkları görülmektedir. Alevi- Sünni evlilik gerçekleştiren çiftler dini ve sosyal anlamda ortak paydada buluşabilmiştir.

Çiftler Alevilik-Sünnilik için toplumda var olan olumsuz ön yargıların ortadan kalmasının gerekliliğini de özellikle vurgulamıştır. Bu nokta sekülerlik paradigmasının bu süreç içerisinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Farklı grupların birbiri arasında yaptıkları evlilik üzerinde, sekülerliğin etkili olduğu, sekülerliğin eski dini bariyerleri ve toplumsal sınırları aşındırdığını söylemek mümkündür. Alevi-Sünni evlilikler üzerine yapılan diğer çalışmalarda da çiftlerin seküler tutumlara sahip olma durumunun, eş seçimi sürecinde Alevilik-Sünnilik ayrımını gözetmemeleri üzerinde doğrudan etkili olduğunu göstermektedir. Ülkücan vd. (2019) tarafından Alevi-Sünni evlilikler üzerine yapılan çalışmada da benzer şekilde çiftlerin Alevi ve Sünni inanca sıkı sıkıya bağlı olmamasından kaynaklı olarak, evlilik yaşamlarında herhangi bir engelle karşılaşmadıkları tespit edilmiştir (Özatesler Ülkücan vd., 2019, 20).

Çalışmaya katılan Alevi-Sünni çiftler, her ne kadar kendileri bu farklılığı önemsemese de evlilik sürecinde hem ailevi hem de toplumsal anlamda baskıya maruz kalacaklarının farkındadır. Bu noktada tedirginlik yaşamıştır. Nitekim mülakat yapılan çiftler evlilik sürecinde hem ailesinden hem de diğer akrabalarından tepki görmüştür. Çalışma bulgularına göre, bu tepkiyi yaşamamak adına doğrudan kaçarak evlenen çiftler olduğu gibi bu tepkiyi yaşayarak zorluk ve güçlüklerle evlenen çiftlerin varlığı söz konusudur. Aileler, kabul etmekte zorlandıkları evlilik sürecinde, çocuklarını kendilerinden mahrum bırakarak cezalandırmışlardır. Görece daha ılımlı ve anlayışlı olan diğer kesim aileler ise kişileri mezheplerine göre değil insani vasıfları üzerinden değerlendirmektedir. Anlaşmazlıklar olmasına rağmen düğün merasiminin geç de olsa yapıldığı tespit edilmiştir.

Alevi-Sünni evlilik gerçekleştiren çiftlerin ailesel ve çevresel tepkilerinin yaşadıkları yöreye göre değişkenlik gösterdiği tespit edilmiştir. Amasya Merzifon ve İstanbul illeri ile sınırlandırılan çalışmada Merzifon'da yaşayan bireylerin ailelerinin İstanbul'da yaşayan bireylerin ailelerine oranla inanç-gelenek farklılığı daha çok gözettiği gözlenmiştir. Aile ve akrabaların evliliklere karşı olumsuz ön yargılarının temelinde dini konumlandıkları olduğu tespit edilmiştir. Sünni aileler çocuklarının dinden uzaklaşacağı gerekçesiyle Alevi aileler ise çocuklarına dini baskı yapılacağı gerekçesiyle Alevi-Sünni evliliğine karşı çıkmıştır. Aileler özellikle çevrelerindeki olumsuz örnekleri göz önünde bulundurarak kendi çocuklarının da zorluk yaşayacakları endişesini taşımaktadırlar.

Tüm toplumlarda düğün töreni, kutlama ve benzer şekillerde gerçekleştirilen evlilik seremonisi çalışmanın ana konusunu oluşturan Alevi Sünni evlilikleri ekseninde daha çok dini nikâh olgusu üzerinde ayırt edici olmuştur. Çalışmaya katılan çiftlerin evlilik aşamasında gerçekleştirilen dini nikâh töreni, bazı çiftler için her iki inanç geleneğine uygun olarak yerine getirilmiş olsa da çiftlerin çoğunluğunda erkeğin mezhebine uygun olarak yapıldığı görülmüştür. Alevi kadınların Sünni eşleri dini nikâhlarını hoca/imam eşliğinde, Sünni kadınların Alevi eşleri dini nikâhlarını Alevi dedesi eşliğinde kıydığı görülmektedir. Dini manada çok katı ve keskin bakış açısına sahip olmadıkları için bu durum çiftler arasında aşılmayacak problemler doğurmamıştır. Her iki inanç geleneğine uygun olarak dini nikâh gerçekleştiren çiftlerin de sayısı katılımcıların tümü ele alındığında azınlık değildir. Yöresel olarak da farklılık gösteren âdetler katılımcıların bazıları tarafından uygulanmıştır. Örneğin Alevilik inancına göre yere serilen beyaz örtü âdeti katılımcıların ikisi tarafından tatbik edildiği tespit edilmiştir.

Çalışmaya katılan çiftlerin evlilik sonrası süreçte karşı karşıya kaldığı aile içi problemlerin tespiti noktasında farklı veriler elde edilmiştir. Evlilik sürecinde ve sonrasında olumsuz bakış açısından ötürü zorluk yaşayan katılımcılar zaman zaman

aile ilişkilerinde de sorunlar yaşamıştır. Bundan ötürü zaman zaman kalabalık aile ilişkilerinden uzak durmak zorunda kalmışlardır. Alevilerin pişirdiği yemek yenmez rivayeti üzerinden, yabancılaştırma olgusu ve oruç ibadetinin gerçekleştirilmesi sürecinde katılımcılar zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. Eşinin geniş ailesinin uyguladığı önyargı, ayrımcılık ve baskılar sebebiyle zorluk yaşayan kişiler belli bir süre sonra maruz kaldığı olumsuzlukları görmezlikten gelmeye başlamıştır. Ancak evlilik sonrası olumsuz bakış açısının olumlu yönde değişim gösterdiğini söyleyen çiftler de mevcuttur. Kendi aileleri ve eşlerinin aileleri için kılavuz görevi gördüklerini ve ön yargıları tersine çevirdiğini ifade eden katılımcılar da mevcuttur. Bu noktada genel manada erkeğin ailesinin özellikle farklı mezhepten gelen kadın eş adayına ya da eşe yönelik baskılarının mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada Alevi-Sünni evliliklerde ataerkil kodların etkisinin kuvvetli olduğunu ifade etmek mümkündür.

Bu çalışmadan elde edilen bulguların literatürde yer alan Çatlı (2008), Çatak (2012) ve Küçük ve Coştu (2023) tarafından gerçekleştirilen araştırma bulgularıyla paralellik gösterdiği görülmektedir. Çalışmaların, çiftlerin mezhepsel farklılıkları sorun olarak görmediği, ancak geleneksel geniş aile yapısının dış evliliklere karşı tutumunu koruduğu sonucuna ulaşmaktadır. Alevi-Sünni evlilik gerçekleştiren çiftlerin aileleriyle evlilik öncesinde ve sürecinde zorluklar yaşadıkları gözlemlenmiştir. Çiftlerin bu farklılıkları önemsemedikleri ve görmezden gelerek evlilik sürecini gerçekleştirdikleri tespit edilmiştir.

İnanç biçimi ve yaşayış şekli olarak farklılık gösteren Alevi ve Sünni toplulukları kendi değerlerini aktararak devamlılığını sağlamış ve sağlamaya da devam etmektedir. Toplumsal düzen bireylerin birbirlerine hoşgörü ile yaklaşmaları ile sağlanabilmektedir. Kişilerin farklılıklarını eleştirmek, ötekileştirmek sadece toplumsal eşitsizliğe, çatışmaya ve düzensizliğe neden olmaktadır. İki topluluğun birlikte yaşayabilmeleri için koşulların iyileştirilmesi, bireylerin ve toplumun bilinçlendirilmesi, iki yapının birbirlerinin varlıklarını ve değerlerini kabul etmesi, bu farklılığın kültürel açıdan bir değer olduğunu kabul edebilmeleri sağlıklı ve gelişen bir toplumun inşa edilmesine fayda sağlayacaktır.

Kaynaklar

- Akseki, Ahmet Hamdi, “İslam Dini”, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 29. Baskı, (1980).
- Aktürk, Hamit, “*Modern Alevi Ekolleri: Tekleşen “Sürek” Çatallanan “Yol”lar*”, İstanbul, Hiperyayın, (2019).
- Aydın, Mehmet Akif, “Mehir”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mehir> (Erişim Tarihi: 05.04.2024)
- Aydın, Mustafa, “*Kurumlar Sosyolojisi*”, Ankara, Vadi Yayınları, 2. Baskı, (2000).
- Aydın, Mustafa, “*Sistemik Aile Sosyolojisi*”, Konya, Çizgi Kitapevi, (2014).
- Aydınalp, Halil –Şengül, Fatma Nur, “*Gençlerde Eş Tercihi ve Sekülerlik: Bekâr Gençlerin Evlilik Beklentisi, Eş Tercihi ve Sekülerlik Eğilimi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*”, Çamlıca Yayınlar, (2024).
- Balcı, Ali, “*Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*”, Ankara, Pegem Akademi Yayınları, (2015).
- Bulut, Halil İbrahim, “*Alevi-Bektaşî Türkmen Geleneğinde Sosyal Dayanışma ve Kardeşlik Kurumu Olarak Musahiplik*”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Velî Araştırma ve Kültür Dergisi, sayı 65, 101-118, (2013).

- Cafer, İmam-ı, “*Buyruk / İmam-ı Cafer Buyruğu- Hakiki Din Yolu*”, Ankara, Ay Yıldız Yayınları, (1994).
- Çatak, Bilge Deniz, “*Mezhepsel Farklılıkların Eşler Arasındaki İlişkilere Etkisi*”, Antalya, Akdeniz Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, (2018).
- Çatlı, Gökçen, “*İstanbul ve Nevşehir’de Alevi-Sünni Evliliğinin Antropolojik Açısından İncelenmesi*”, İstanbul, Yeditepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, (2008).
- Çetin, Cengiz, “*Türk Düşün ve Kutsal Evlilik Ritüeli*”, Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi, Sayı 48, 111-126, (2008).
- Çolak, Abdullah, “*İslam Aile Hukuku*”, İstanbul, Ensar Yayıncılık, 1. Baskı, (2018)
- Dalgın, Nihat, “*Küreselleşen Dünyada Aile*”, (2010),
https://isamveri.org/pdfdrgr/D193073/2010/2010_DALGINN.pdf.
- Daşdemir, Özkan, “*Alevi-Bektaşî Geleneğinde Elma*”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Sayı 37, 83-97, (2015).
- Demren, Özlem, “*Düşün Dernek Sivas’ta Evlenme Gelenekleri*”, İstanbul, Kriter Yayınları, (2021).
- Doğan, Eşref, Çelik, Hasan, “*Aleviliğin El Kitabı*”, İstanbul, Kriter Yayınevi, (2022).
- Doğan, İsmail, “*Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*”, Ankara, Akademi Yayınları, (2014).
- Ergun, Pervin, *Dede Korkut Hikayeleri’nde Dağ Kültü*, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten, Cilt 51, Sayı 2, 75-88, (2003).
- Eker, Ögüt, “*Türk Düşün Geleneği İçinde Karakeçili Türk Düşününün Ritüel Açısından Değerlendirilmesi*”, Milli Folklor Dergisi, Sayı 46, 92-100, (2012).
- Erdem, Hüsameddin, “*Ahlak Felsefesi*”, Konya, Hü - Er Yayınları, (2005).
- Ergün, Mustafa, “*Eğitim, Toplum ve Eğitim Sosyolojisine Giriş*”, Malatya, İnönü Üniversitesi Yayınları, (1987).
- Eyüboğlu, İSMET Zeki, “*Alevilik-Sünnilik İslam Düşüncesi*”, İstanbul, Der Yayınları, (1989).
- Feyzioğlu, Feyzi Necmeddin, “*Aile Hukuku Dersleri*”, İstanbul, Filiz Kitapevi, 3. Baskı, (1986).
- Fırlalı, Ethem Ruhi, “*Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*”, Ankara, Selçuk Yayınları, (1996).
- Gennep, Arnold van, “*Geçiş Ritleri: Tabular Batıl İnançlar Büyüler Ayinler ve Törenler*”, İstanbul, Nora Kitap, (2022).
- Görgülü, Ülfet, “*Kadınların Kamu İdareciliği Bağlamında Nisa Suresi 34. Ayete Analitik Bir Yaklaşım*”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 21, 383-394, (2013).
- Gürçay, Serdar, “*İstanbul’un Çatalca İlçesi Üzerine Halkbilimsel Bir Araştırma*”, İstanbul, Yıldız Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, (2015).
- Kaplan, İsmail, “*Alevi Kimliği Bir Anketin Sonuçları*”, Köln Alevi Bektaşî Araştırma Sitesi, <https://alevibektasi.eu/>
- Karataş, Zeki, “*Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*”, Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi, Cilt 1, Sayı 1, 62-80, (2015).
- Köse, Begüm, Dündar Zeybekoğlu, Özge, Güçlü, Sevinç, Demez, Gönül, Kart, Elife, Akkaya, Cihan, . . . Aslan, Senem, “*Değişen Toplumda Aile Sosyolojik Yaklaşımlar*”, Ankara, Siyasal Kitapevi, (2016).
- Köse, Saffet, “*Nikâh -Hak ve Değer Bağlamında Fıkhi Bir Analiz*”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 30, 9-44, (2017).
- Küçük, Tahir- Coştu, Yakup. “*Alevi-Sünni Evliliklerinin Karşılıklı İlişkilere Etkisi*”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2, 855- 880, (Aralık 2023).
<https://doi.org/10.14395/hid.1343116>.
- Küçük, Raşit, “*İslam Kültüründe Sevgi İçin Kullanılan Kavramlar (Muhabbet, Medevvet, Rahmet ve Merhamet)*”, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (TDV), (2007).
- Küçük, Tahir, “*Gruplar Arası İlişkiler Açısından Alevi- Sünni Evliliklerinin Öteki’yi Algılama Bağlamındaki Yeri*”, Çorum, Hitit Üniversitesi, Doktora Tezi, (2023).

- Nirun, Nihat, “*Sistematiik Sosyoloji Yönuinden Aile ve Kültür*”, Ankara, Atatürk Atatürk Kültür Merkezi Yayını, (1994).
- Noyan, Bedri, “*Bektaşilik Alevilik Nedir ?*”, Ankara, Doğuş Maatba, 2. Baskı, (1987).
- Oğuz, Öcal, “*Yazılı ve Sözlü Hukuk Açısından Evlenme Pratikleri ve Töre Cinayetleri*”, Milli Folklor Dergisi, Sayı 95, 103-113, (2012).
- Öktem, Niyazi, “*Anadolu Aleviliğinin Senkretik Yapısı*”, İstanbul, Truva Yayınları, (2011).
- Özafşar, Emin, Ünal, Yavuz, Ünal, Erul, Bünyamin, Martı, Huriye, Demir, Mahmut, Ünal, İsmail Hakkı, “*Hadislerle İslam*”,
https://hadislerleislam.diyaret.gov.tr/pdf/index.php?DERGI=hadislerle_islam_cilt4.pdf
- Özbek, Abdullah, “*İslamda Aile ve Çocuk Terbiyesi*”, İstanbul, ISAV, Ensar Neşriyat, 2. Baskı, (1996).
- Özcan, Derya, “*Uşak Yöresinde Evlilikle İlgili Ritüel ve Büyüsel İçerikli Pratikler*”, Tarih Okulu Dergisi, sayı 28, 259-272, (2016).
- Rençber, Fevzi, “*40 Soruda Adıyaman’da Alevilik*”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Velî Araştırma Dergisi, Sayı 56, 395-406, (2012).
- Seyman, Yaşar, “*Alevi Öğretisinde ve Toplumsal Yaşamda Kadın*”, Hacı Bektaş-ı Velî Araştırma Dergisi, Sayı 32, 65-78, (2004).
- Sezen, Lütfi, “*Türkiye’de Evlenme Biçimleri*”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Cilt 11, Sayı 27, 185-195, (2005).
- Sezer, Bülent, “*Anadolu’da Düşün Gelenekleri*”, Tarım Kültürü,
<https://kutuphane.tarimormam.gov.tr/vufind/Record/1172418>
- Sungur, Mehmet Ali, Duyar, Nurhayat, Yıkılmaz, Hacer, Boyacı, Recep, Urhan, Hacı Murat, Çetin, Gökhan, . . . İspaha, Tuğçe, “*Evlilik ve Eş Seçme Tutumuna Kuşakların Etkisi: X ve Y Kuşaklarının Karşılaştırması*”, Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi, Cilt 28, Sayı 1, 69-91, (2017).
- Şimşek, Hasan ve Yıldırım, Ali, “*Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*”, İstanbul, Seçkin Yayıncılık, (2021).
- Tekelioğlu, Mehtap, “*Alevi Sünni Evliliklerinde Çocukların Din Eğitimi Malatya Örneği*”, Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, (2013)
- Türkdoğan, Orhan, “*Alevi Bektaşî Kimliği Sosyo Antropolojik Bir Araştırma*”, İstanbul, Timaş Yayınları, (1995).
- Türkdoğan, Orhan, *Alevi-Bektaşî Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma*, Konya, Çizgi Kitapevi, (2013).
- Özatesler Ülkücan, Gül vd. “*Gruplar Arası Temas Ve Çapraz Evlilikler: İzmir’de Alevi-Sünni Evlilikleri*”, Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt 23, Sayı 1, 1-24, (2019).
- Ünver, Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1. Baskı, (2000).
- Yalçın, Hatice, “*Alevi Kültüründe Çocuk Yetiştirme ve Kadının Konumu*”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Velî Araştırma Dergisi, Sayı 79, 79-94, (2016).
- Yalçinkaya, Fatoş, “*Doğu Anadolu Alevilerinde Evlilikle İlgili Ritüeller*”, Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, Sayı 21, 219-254, (2020).
- Yapıcı, Asım, *Din Kimlik ve Önyargı Biz ve Onlar*, Adana, Karahan Kitap, (2004).
- Yavuz, Yusuf Şevki, “*Ehl-i Sünnet*”, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: Divantaş Diyanet Vakfı Neşriyat, (1994).
- Yıldız, İbrahim, “*Kur’an Çerçevesinde Farklı Dine Mensup Ebeveyn-Çocuk Arasındaki İlişkinin Sınırları*”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt 21, Sayı 1, 237-266, (2021).
- Yolcu, Mehmet Ali, “*Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar*”, Konya, Kömen Yayınları, 1. Baskı, (2014).

Extended Abstract

Throughout the history of humanity, humanity has adopted many different religions, beliefs, sects, beings, objects, and cultures, and it has determined its life based on these facts. The most crucial variable in the transmission of culture is lineage and religious affiliation. The effect of different religions and lineages on family, marriage, and spouse selection is an important issue that needs to be investigated socially. The vast majority of the population of Turkey defines itself as Muslim. With this definition, there are sectarian differentiations. People like Sunni, Alevi, and Shafi belong to different belief systems. Although they have managed to live together for many years, the religious and customary differences that have emerged between sects have led to some social obstacles and even sanctions. The most commonly known and implemented sanctions are through the institution of marriage. Due to the differences between the two sects in society, the idea that 'Alevi cannot marry' and 'Sunni cannot marry' has been accepted and implemented. The primary purpose of this research is to examine the social problems that arise in Alevi and Sunni marriages, which are members of the same religion but adopt different belief systems through the institution of family, spouse selection, and marriage. This study aims to reveal how the family dynamics are shaped in Alevi and Sunni communities that are separated due to religious and customary differences, the stress factors experienced by couples, the communication, harmony, and incompatibility processes between them and the individual and social effects of the marriages made in this context. The main objectives of the study are to identify the problems that Alevi and Sunni individuals encounter in establishing a family and choosing a spouse to offer solution suggestions, to determine how the society views the marriages of individuals who adhere to the Alevi and Sunni tradition and to discuss them on a sociological level, and to evaluate the views of individuals who adhere to the Alevi and Sunni Islamic tradition on the institution of marriage.

The semi-structured interview technique, which is part of the qualitative research method, was used in the study. The research universe's sample group was reached with purposeful and snowball sampling techniques. Support was received from a key person. Within the scope of the study, in-depth interviews were conducted with 14 families who had an Alevi-Sunni marriage between April and June 2024. The participants were 11 women and three men. An interview was conducted with 1 Alevi Dede on Alevi-Sunni marriage within the scope of the study. A voice recorder was used with the participants' permission during the interviews. The cities where the interviews were conducted were limited to the Merzifon district of Amasya and Istanbul, but no comparison was made between these regions. As a result of the study, it was concluded that individuals who had an Alevi-Sunni marriage were not strictly committed to Alevi-Sunni religious beliefs and values and did not consider religious-sectarian differences as criteria in choosing a spouse. Their families had adverse reactions during the marriage process. It was determined that the reasons for their families' opposition during the marriage process stemmed from the concern that the children of the Alevi would move away from the Alevi culture and the children of the Sunnis would move away from religion. It was determined that the rituals during the marriage process were carried out according to the man's religious understanding, and women were expected to act according to the man's religious knowledge during the marriage process.

ÜSLUP TEŞEKKÜLÜNDE MUHİT-MESLEK-MEŞREP: TAŞLICALI YAHYÂ ÖRNEĞİ

THE ROLE OF HOME TOWN-OCCUPATION-GENRE IN THE FORMATION OF STYLE: THE EXAMPLE OF TAŞLICALI YAHYÂ

GÜLÇİN TANRIBUYURDU*

Sorumlu Yazar

TUĞÇE ATICI**

Öz

Kaynağını sanatçının doğasından alan ve sanatçının icra ettiği sanata ilişkin parmak izi olarak değerlendirilebilecek üslup, yaşamla iç içe ve onun ayrılmaz bir parçası olan edebiyatın en temel araştırma ve inceleme alanlarından biridir. Dil göstergelerinin yazara/şaire has söylem içerisinde kazandığı değerlerin iddialı bir bütünü olarak da tanımlanabilecek üslup, ferdi bir nitelik taşımakta, sanatçıya özgü hususiyetlerle şekillenmektedir. Bu bağlamda üslubu sanatçının doğasından, psikolojisinden, yaşam alanından, tecrübelerinden, toplumla ve toplumu yönetenlerle kurduğu ilişkiden ayrı düşünmek olanaksızdır. Buradan yola çıkılan bu çalışmada, yaşadığı asrın başarılı asker şairlerinden biri olan Taşlıcalı Yahya özelinde bir üslup incelemesi yapılmıştır. Osmanlı'nın, Bektaşî mezhep şairi Yahyâ, yaşamı boyunca vücuda getirdiği eserlerde ortaya koyduğu güçlü söylemi, özellikle savaş ve askerlik sanatına dair estetik alımlaması, bu yöndeki kurguları, seçtiği nazım şekline yahut türe göre şiir dilini kullanmadaki hüneri ile üslubunu inşa etmiştir. Çalışma boyunca şairin üslubunun oluşmasında doğduğu/yetiştirdiği muhit, askerlik mesleği, bağlı olduğu mezhep ve taşıdığı melamet neşvesine dair hususiyetlerin çoğu zaman birbirine geçerek onun farklı türdeki eserlerine yansıyan üslubunu nasıl ve ne ölçüde şekillendirdiği, türün üslubu ne yönde biçimlendirdiği incelenmiş ayrıca söz konusu mikro üslup incelemelerinin edebiyat tarihine sunacağı katkı da söz konusu edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Üslup, Taşlıcalı Yahyâ, Arnavut, Yeniçeri, Bektaşî.

Abstract

Style, which originates from the nature of the artist and can be considered the artist's fingerprint in relation to their art, is one of the fundamental areas of research and examination in literature, an inseparable part of life. Style, which can also be defined as the ambitious whole of the values that linguistic signs gain within the discourse unique to the author/poet, carries an individual quality and is shaped by characteristics unique to the artist. In this context, it is impossible to consider style separate from the artist's nature, psychology, living environment, experiences, and relationship with society and those who govern it. Based on this perspective, this study conducts a stylistic analysis specifically on Taşlıcalı Yahyâ, one of the successful soldier-poets of his era. The Ottoman poet Yahyâ, who followed the Bektashi order with a constructed his unique style throughout his life. This was evident in his works, which showcased

Araştırma Makalesi / Künye: TANRIBUYURDU, Gülçin, ATICI, Tuğçe. "Üslup Teşekkülünde Muhit-Meslek-Meşrep: Taşlıcalı Yahyâ Örneği". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s.205-218. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1515401>

* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, E-mail: gulcin.tanribuyurdu@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9962-5171

** Uzman, Bağımsız Araştırmacı, E-mail: tugce_atc23@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-4202-5655

his strong rhetoric, especially his aesthetic appreciation for war and the art of soldiery, his thematic compositions, and his skillful use of poetic language according to the form or genre he chose. The study explores how the environment in which he was born and raised, his military profession, the sect he adhered to, and the malamet (self-blaming) nature he embodied often intertwined and influenced the style reflected in his various works. Additionally, it examines how the genre shaped his style and discusses the contributions of these micro-stylistic analyses to the history of literature.

Key Words: Style, Taşlıcalı Yahyâ, Albanian, Janissary, Bektashi.

Giriş

İnsanoğlunun kadim zamanlardan beri önce kimliğini sonra kültürü inşa etme üzerine sürdürdüğü çaba, esas olarak kendini var etme ve kendini gerçekleştirme üzerine bir deneyimdir. Bu bağlamda varoluşu anlamlandırmak yahut yaşamın manasını yakalamak için dile gelmek, büyümlü anlatılar inşa etmek ve bu anlatılar yoluyla geleceğe taşınmak insan olmanın en anlamlı ve en heyecan verici yönüdür. Söz konusu anlatıların inşasında ortak duygular, ortak analogiler ve ortak metaforlar yoluyla zenginleşen dil, tüm insanlığın kolektif bilinç dışına dair görsellerle harmanlanırken, anlatılar yoluyla bir sanat icra eden ve kendini gerçekleştiren sanatçı da şahsına münhasır üslubu ile kendisi dışındakilerden ayrılır.

Sanat ve sanat eseri insan ruhunu keşfetmek, onun derinliklerine inebilmek için en iyi araçtır. Zira sanatsal, daha dar ifadeyle edebî eser “insan yaşamının esas gailisi, kendi tedavisidir, yani kendi eksikliklerini tamamlamak, çatışmalarını çözümlemek ve zedelenmişliklerinin ıstırabını azaltmaktır. Bunu başarmak, dünyayı yeniden ve merkezinde kendisi olmak kaydıyla, yani, kendi dünyası olarak tamam etmektir” (Jung, 2005, 9). Buradan yola çıkarak bireyden topluma, toplumdan sanatçıya ve sanat eserine evrilen düzlemde her toplumda ve her edebiyatta söz konusu edebî mahsullerin başını çekenlerden biri de iddialı bir aşk anlatısı olarak kaydedilen ve tanımlanan şiirdir. Öyle ki altı asırlık Osmanlı medeniyetinin vücuda getirdiği klasik şiir ve bu şiir geleneğinin odak noktasındaki aşk, sözün bir iktidar alanından diğerine tesliminde en etkili estetik araçlardan biri olarak bu edebiyata ve temsilcilerine kolektif bir kimlik kazandırmıştır. Victoria Holbrook’un aşk anlatısının doğasını kavramaya, anlamaya yönelik meslekli olarak tanımladığı şairler (2017, 121) yahut başka bir ifadeyle bu geleneğin icrasında rol alan aşk erleri, evrenin manasını ve döngüsünü aşk ile izah edip, aşk yolunda baş vermek üzerine bir adanmışlıkla asırların mirasını devralmış, sonraki asırlara devretmişlerdir. Bu aşk erlerinden, özgün üsluplarıyla gelenekte iz bırakabilmiş olanlar “dünyayı-tamam-etme-eylemi”ni de (Jung, 2005, 9) gerçekleştirmişlerdir.

Türk Dil Kurumu sözlüğünde “sanatçının görüş, duyuş ve anlayışındaki kendine özgü anlatış biçimi; biçem, hava, stil” olarak tanımlanan üslup, İslam Ansiklopedisi’nin ilgili maddesinde “kişinin kendi duygu, düşünce ve heyecanlarını dile getirme şekli, dili kullanma biçimi” ayrıca “yazarın diliyle, kullandığı dilin kuralları arasındaki sapmaların toplamı ve bu sapmaların eserin konusu ve amacı bakımından yerinde ve özgün olması” şeklinde ifade edilmektedir (Durmuş, 2012, 42/383-385). Şerif Aktaş ise konu ile ilgili eserinde, üslup tarifi ve üslup incelemesinin kesin ve değişmez metotlarını aramanın nafi bir çaba olduğunu dile getirirken, dil göstergelerinin söylem içinde kazandığı değerlerin hususiyeti ile ilgili olarak üslubun dille değil, sözle vücut bulduğuna dikkat çekerek söz ve üslup arasındaki güçlü bağa işaret eder (2022, 9-15). Ahmet Çoban’ın “üslup; belli bir görüş, duyuş ve birikime sahip olan sanatçının hayatı boyunca edindiği tecrübe ve tavırlarla seçtiği konuyu, biçim ve

içeriğin belirlediği vasıta ve yöntemler kullanarak kendisine has bir biçimde ördüğü kelimelerle anlatmasından doğan bir edebi değer unsuru ve ölçüsüdür” (2004, 16) şeklindeki kapsamlı tanımı da büyük ölçüde üslubun bu yönüyle ilgilidir. Dolayısıyla insanoğlunun dile geldiği andan itibaren söyleyerek biriktirdiği ve içerisine şiiri de dâhil edeceğimiz anlatılar, bu söz’ler hazinesinin anlamlı ve estetik bir bütünüdür.

Klasik Türk edebiyatı araştırmacılarının bugüne kadar üslup/söylem/tarz/eda başlıklandırmalarıyla yaptıkları çalışmalar genel itibarıyla mahallî üslup, hikemî üslup ve sebk-i hindî üslubu çerçevesinde olmuş, Fuzûlî’nin âşıkâne, Bâkî’nin rindâne, Nedîm’in şühâne, Nâbî’nin hakîmâne söyleyişleri üslup çalışmalarının yönünü tayin etmiştir. Üslubun sanatçının doğduğu ve yetiştiği çevre, edindiği meslek ve tuttuğu yol ile olan ilişkisi ayrıca üslubun edebi türle olan sıkı birlikteliği dâhilinde anlatının büyüğü göz ardı edildiği için yukarıda zikredilen üçlünün yanına levendâne tarz, zarîfâne söyleyiş, dervîşâne edâ gibi genelleştirilmiş üslup değerlendirmeleri içeren çalışmalar dâhil edilmiştir.

Hâlbuki edebî dil, geleneksel özellikler taşıya veya bir edebî gruba ait tercihleri bünyesinde barındırsa bile onun ferdî bir yönü kalır ve bu ferdî yön, üsluba açılır (Önal, 2008, 29). Bu yönüyle üslup, şairin/yazarın doğasına özgüdür. Dolayısıyla, “üslup tesadüfî olamaz” diyen Bahtin’in ifadesiyle; “mesele öncelikle dünyayı görme üslubudur ve ancak ondan sonra malzemeyi işleme üslubudur” (2019, 230-233). Yaşam deneyimi, sanat, edebiyat, şiir ve poetika arasındaki güçlü bağ bu yolla kurulurken, kâinatta var olma, yaşamı her yönüyle deneyimleme ve ifade etme düzeyi üsluba dair en mühim belirleyiciler olarak gün yüzüne çıkmaktadır. Zira bir üslup geliştirmek; kendini inşa etmek, kendini icat etmektir. Bu aynı zamanda şairin ortaya koyduğu eserler çerçevesinde üslubunu da biçimlendirmesi ve ortaya koymasıdır. Sanatçı için kimlik yahut özgün değer olarak tanımlanabilecek üslup, bu haliyle benzersiz bir tarzın icrasısıdır ki Osmanlı şiirinde Nef’îyâne üslup, Nedîmâne edâ, Nâbî tarzı gibi adlandırmalar bulunmasının sebebi de şüphesiz budur.

Osmanlı şiirinde, -yukarıda sözü edilen şairler yanında- yaşamı boyunca vücuda getirdiği eserlerde ortaya koyduğu güçlü söylemi, özellikle savaş ve askerlik sanatına dair estetik alımlaması, bu yöndeki kurguları, seçtiği nazım şekline yahut türe göre şiir dilini kullanmadaki hüneri ile üslup sahibi şairlerden biri olarak Taşlıcalı Yahyâ ayrıcalıklı bir yerde değerlendirilmesi gereken sanatkârlardandır. İlerleyen bölümde başlıklar halinde söz edileceği üzere, şairin doğduğu/yetiştiği muhit, askerlik mesleği, bağlı olduğu mezhep ve taşıdığı melamet neşvesine dair hususiyetler çoğu zaman birbirine geçerek onun farklı türdeki eserlerine yansıyan üslubunu şekillendirmiş, zaman zaman türün üslubu ne yönde biçimlendirdiğinin örneklerini de yansıtmıştır.

1. Yahyâ’nın Üslubuna Etki Eden Faktörler

1.1. Şairin Memleketi / Muhit / Coğrafya

Yaşadığı asrın hem kılıca hem kaleme hükmeden *sâhibü’s-seyf* ve *’l-kalem* şairi olarak anılan Yahyâ, Dukakin sülalesine mensup Arnavut asıllı bir devşirmedir. Şairin, doğduğu ve kopup geldiği coğrafyanın taşlık bir bölge oluşu ile ilgili tasvirine yönelik olarak aşağıda sunulan beyitlerde de ifade edildiği şekliyle “Taşlıcalı” lakabıyla ünlendiği bilinmektedir: *Arnavud aslı olupdur aslum / Kılıc ile dirilür her neslüm* (Sarıççek, 1991, 83); *Arnavudun hâsları yegleri / Nesl-i kadîmüm Dukakin begleri* (Sağlam, 2016, 679); *N’ola ol tâyife-i şîr-efgen / Kılısa şâhin gibi Taşlıkdâ vatan* (Sarıççek, 83).

Yahyâ'nın eserlerinden alıntılanan yukarıdaki beyitler malumun ilamı kabilinden bir ifadenin parçaları gibi görünse de Arnavut halkının geneline hâkim olan milli karakterlerini korumak konusundaki muhafazakâr tutumun Yahyâ'nın üslubuna da etki ederek, onun şiirinde temsil edildiğini göstermesi bakımından mühimdir. Farklı eserlerinde çeşitli vesilelerle ait olduğu coğrafyaya ve soy kütüğüne dair yapılan bu atıflar şairin, biyo-psiko-sosyolojik verasetler bütününe işaret eden milli benliğine bağlılığı yanında Balkan bölgesinin dağlık, taşlık ve sert coğrafyasının, soğuk ve sert ikliminin o bölgeden yetişenlerin ruhuna da sirayet ettiğinin belgesi niteliğindedir¹. Zira Balkan bölgesinin genetik mirasını taşıyan, şiir sanatındaki kudretleri ile asrın kültürel iktidarını ellerinde tutan söz ehlinin şiirdeki gür sesi, eril üslubu, modern tabirle iktidara kafa tutan özgüveni, dozu şairden şaire farklı olsa da yaşam şekilleri ile üsluba yansıyan aktivist ve protest tavırları ve sanattaki başarıları muhiti ve muhitin hafızasını sanatçının üslubuna yön veren unsurlardan biri olarak belirlemiştir. Atilla Şentürk'ün, hayatını savaşıarak kazanan bir şair olarak, saray çevresinde geçinen ve hâmlerine dalkavukluk ederek beklenti içerisinde olan diğer şairlerin aksine, Yahyâ'nun talep ettiği şeyleri, yiğitliği, cesareti ve güçlü şairliğinin hakkı olarak istemesiyle diğer şairlerden hayli farklı bir karakter arz ettiği şeklindeki değerlendirmesi de bu hususta önemlidir (2009.97).

Yahyâ, memleketi olan Balkan coğrafyasına atfen, gücünün de sanattaki başarısının da farkında öz güvenli bir duruş sergilemektedir. Sanatçı, çok küçük yaşta devşirilip İstanbul'da yetişmiş olsa da kalemindeki kuvvet, marifet, şairlik gücü kendisine atadan kalan genetik bir mirastır ve Arnavut asıllı olmak hüner sahibi olmak ile eş değerdir. *Gülşen-i Envâr*'dan alıntılanan şu beyitler şairin cesaretini, yiğitliğini, zekâ ve faziletini dolayısıyla sanattaki başarısını Arnavut kökenli oluşuna bağlayıp, *Dîvâm*'nda bunun için Allah'a şükrettiği bir söylemin yansımalarıdır²: *İki hüner virdi bana zü'l-celâl / Biri şecâ'at biri fazl u kemâl // Birisi mîrâs idi el-hak bana / Biri zekâvetden olan iktizâ* (Sağlam, 680.). Şair, her ne kadar yetiştiği bölge taşlık olarak anılsa da, en değerli cevherlerin de özünün taş olduğu gerçeğinden hareketle bu bölgeden yetişenlerin ve bizatihi kendisinin cevher kıymetinde olduğunun altını çizmektedir: *Arnavud aslı olanda bu hüner / Aya benzer ki ola taşda güher* (Sarıççek, 83) // *Anda karâr imiş idüm cân gibi / Hâredeki la'l-i Bedehşân gibi* (Sağlam, 679).

Arnavutluk halkı tarih boyunca Osmanlı Devleti'nin hâkim sınıfı içinde özel bir yere sahip olmuştur. Aralarında Gedik Ahmed, Koca Dâvud, Dukakinzâde Ahmed, Lutfî, Kara Ahmed, Koca Sinan, Nasuh, Kara Murad ve Tarhuncu Ahmed Paşalar'ın da bulunduğu en az otuz iki sadrazamın Arnavut asıllı olduğu bilinmektedir (Bilge, 1991, 386). Kapıkulu askerleri arasında da Arnavutlar daima ekseriyeti teşkil etmişlerdir ki Yahyâ da bu zümreye mensup bir şairdir. Ve devletin üst kademelerinde şekillenen bu çokluk, şairin aslen ait olduğu coğrafyadan aldığı özgüvenin hem sebebine hem derecesine atıf yaparken bu durumun üslubunun teşekkülünde de üst sıralarda yer aldığını göstermektedir. Şairin hem bölgeye hem ileriki satırlarla söz konusu edilecek mesleğine dair sözcükleri ve söz gruplarını şiirlerinde bir araya getirerek ortaya koyduğu estetik tablolar, Yahyâ'nın üslubunun başarısını göstermekte, bu da genler, yaşanılan çevre, günlük olaylar, etkiler, ilişkiler, karşılaşmalar, gök kubbenin

1 Mülk-i 'Arabdan ki firâr itdiler / Taşlu vilâyetde karâr itdiler

Geldi bu şîrân-ı dilîrân-ı ceng / Tağlara tağıldı misâl-i peleng (Sağlam, 679).

2 "Minnet ol Mennân-ı zü'l-ihsâna ki kâleb-i insânî güzergâh-ı kâfile-i ma'rifet ve hânekâh-ı râhile-i 'ilm ü hikmet imişdür, bu Arnavudiyyü'l-asl ve şe'i 'ü'n-nesl fakîr-i kesîrî't-takşîri takdîr ile peleng-ceng ü bebr-âheng dilîr ü şîr-gîr darb u harb kılıcı tâyifeden ifrâz u ibrâz eylemişdür" (Çavuşoğlu, 2023, 11).

orta yerinde var olma tarzındaki farklılıkların kişisel üsluba yön veren yol tabelaları olduğunu işaret etmektedir. Şairin bir kasidesinden alınan ve yeni ay ile kılıcın kavisli yapısının eşleştirildiği şu beyitteki hüner kılıcının bir hilal gibi gök kubbeye asılması imajı, estetik oluşu yanında genler ve soy kütüğünün güç, öz güven ve başarı teminde Yahyâ'nın üslubunu ne derece parlattığının da göstergesidir: *Arnavud aslıdur ol taşlu yirün şehbâzı / Asdı eflâke meh-i nev gibi tîg-i hüneri* (Çavuşoğlu, 2023, 40).

Yukarıda alıntılanan beyitte ve muhtelif şiirlerinde Yahyâ'nın Arnavut asıllı oluşuna istinaden yer verdiği ve atıf yaptığı “kartal” figürü, Arnavutlar açısından ulusal bir sembol olması nedeniyle şairin şiirini ve üslubunu süsleyen bir unsur olarak dikkat çekmektedir. Güç, kudret, asalet, özgürlük gibi simgesel anlamlar taşıması sebebiyle tarihte Sümerlerden itibaren Hititler, Persler, Araplar, Romalılar, Bizanslılar ve Selçuklular tarafından kullanılan, bugün de dünyada birçok devletin bayrağında ya da armasında yer alan kartal figürünün Arnavut tarihinde ve kültüründe sembol olarak kullanımının geçmişini 1400'lü yıllara kadar götürmek mümkündür. Nitekim bu sembolün Arnavut ulusal kahramanı olarak kabul edilen İskender Bey'e ve onun ataları olan Kasteriot sülalesine dayandığı belirtilir (Gökkaya, 2021, 330). Bu ulusal sembolün şiirde kullanımı Yahyâ için ilham ve heyecan verici bir metafor olması yanında üsluba yansıyan tarafıyla aynı zamanda başarı serüveni çağrışımını dinamik tutan efsanevi ve fantastik bir öğedir: *Taşlu yirden kopdı Yahyâ la'-i rummânî gibi / Hıdmetünle var anun şâhinliği cinsiyyeti* (Çavuşoğlu, 2023, 101) // *Ellerün mümtâziyuz taşlu yirün şehbâziyuz / Merd-i meydânuz erenler cânı için gâziyüz* (Çavuşoğlu, 2023, 11).

1.2. Şairin Mesleği

M. Çavuşoğlu'nun “Yahyâ, ömründe eline kılıç almamış kimi şairlerin, hayallerinde çizdiği savaş manzaralarının bizzat içinde bulunmuş, fetih heyecanını terennüm etmiştir. Bu bağlamda muhtelif beyitlerde asker şairin gaza sırasındaki nidaları duyulur” (1983, 16) sözleriyle anlattığı Taşlıcalı, Osmanlı şiir tarihinin kaydettiği en güçlü ve en velut asker şairdir.

Yahyâ, Arnavutluk'tan devşirme olarak alınıp Acemi Oğlanlar Ocağı'nda yetiştirilmiş, kısa sürede askerlik mesleğindeki yeteneğini göstererek bölüğe çıkmıştır. Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran ve Mısır seferlerine, Kânûnî'nin Viyana, Alman, Bağdat seferlerine katılan şair, Yayabaşı³ rütbesine ulaşmıştır. Bu süreç Yahyâ Bey'in, şiir ve sanattaki hünerini de gösterme ve geliştirme şansını bulduğu bir aralıktır. Şair henüz genç ve gözü pek bir yeniçeri iken ilim tahsil etmekteki hevesi ve istidadı kadar yazdığı şiirlerle de dikkati çekmiş, devrin önde gelen ulema meclislerinin aranan ismi olmuştur. Arnavut asıllı oluşunu ve atalarını her fırsatta anarak gücünü, yiğitliğini ve savaşçı ruhunu soy kütüğüne bağlayan Yahyâ, devşirildikten sonra Osmanlı padişahının iltifatına mazhar olarak⁴ Osmanlı tebası bir asker olmaktan duyduğu hoşnutluğu ve bu süreçte ilim tahsiline talip olduğunu dile getirir. Sunulan beyitler aynı zamanda “taşlı yerin suyunun tatlı oluşuna” dair folklorik bilgiye de gönderme niteliğindedir: *Kıldı beni Hâlik-i kevn ü mekân / Bende-i efgende-i Osmâniyân // Niteki taşdan çıkar âb-ı zülâl / Oldum o dem tâlib-i bahr-i kemâl* (Sağlam, 679).

3 Osmanlı askeri teşkilatında, Yaya Kapıkulu ocaklarından cemaat ortalarının zâbitlerine yayabaşı denilmektedir (Özcan, 1992, 324-325).

4 Kıldı sipâhi beni şâh-ı güzîn / Eyledi ashâb-ı yemine karîn
Bildiler ehliyyetümi hâs u 'âm / 'İzzetüme eylediler ihtimâm (Sağlam, 680).

Şair, bu sürecin ilim tahsili, çevre edinme ve şairliğine olan katkılarını kıymetli bulduğunu ifade etse de *Hem-dem olup ‘âlim ü dânâlara / Uğradı yolum niçe deryâlara // Kendümi fâzıllara kıldum celis / Mürşid-i kâmillere oldum enis* (Sağlam, 680) beyitlerindeki dikkati çeken husus, bu memnuniyetin üsluba yansıyan tarafındadır. Şair, Osmanlı’ya tâbi olmaktan duyduğu hoşnutluğu anlatırken dahi şiirini taşlık bir bölgeden yetişmiş olduğuna ilişkin atıflarla yoğurmaktadır. Zira “yaşanmış hayat, kendi içinde geri çekilip derinlerde gizlenme eğilimindedir” (Bahtin, 231) ve Spitzer’in ifadesiyle “yazar, kendi sistemine ait her şeyi yörüngesinde tutan bir çeşit güneş sistemidir. Eserde karşımıza çıkan her unsur da bu sistemde yer alan gezegenlerdir” (aktaran Aktaş, 106).

Yahyâ’nın kendi söylemleri dışında dönemin biyografi yazarlarından Âşık Çelebi’nin şairi anlattığı satırlar, Taşlıcalı’nın askerlikteki ve şairlikteki başarısının eş zamanlı olarak yükselişine dair dikkat çekici bir kurguyla yazılmıştır. Müellifin, Yahyâ’nın yaşamına dair tanıklığı, şairin mesleğine uygun olarak askeri terminolojiyle süslenmiş olması bakımından da değerlidir:

divşürme tâ’îfesindendür ki ‘acemî oğlanı iken torba taşımak yirine hâceye seped taşıdı; Gülîstân okırken bülbüller ile sebakdaş idi. Sarı külâh yirine başında şu’le-i âteş-i ‘ışk-ı fazl yanardı ve otabaşısı mu’allim-i ‘ilm ü hünerdi. Ta’lîm-hâneyi mu’allim-hâne bilüp kapuya çıkınca her bâbdan der-i ma’rifet üzerine güşâde idi ve buçuğu artmak yirine günden güne kemâl ü irfânını ziyâde idi. Ol ‘asrda yeñîçeri kâtibi olan Şehâbü’-d-dîn Beg’e şâkird olup sâyesinde hoş geçirdi. Sâ’ir yeñîçerilere olan teklîfâtıdan mu’âf u müslem idi gördüğü şâ’ire enis ve bulduğu münşîye hem-dem idi. Tüfengi kâf-ı kemâl ü veznesi hâ-yı hüner; hâmesi darbe vü kalem-terâşı teber idi. Piyâde niçe sefer idüp kat’-ı mesâfe-i nat’-ı merâtib kıldı. Ferzîn gibi yayabaşı oldu arsa-i şî’rûn dahı yek-süvârı ve ser-âmed şâ’irlerûn pâdâşı oldu (Kılıç, 2018, 286).

Mesleği ve bunun üslubuna sirayet ettiği hususlar bağlamında Yahyâ’nın yazdığı manzumeler kronolojik olarak değerlendirildiğinde, bilhassa kasideleri dikkat çeker. Kültürel iktidarın siyasal iktidara galebe çaldığı oyun sahaları olarak da değerlendirilebilecek kasideler, devşirme Yahyâ’nın Âl-i Osmân’a bağlılığını gür bir sesle haykırdığı, sultanların ardınca gazadan gazaya yol alırken fetih heyecanını kılıcından kalemine aktardığı bir söylemin yansımaları olarak bugüne taşınmıştır. Döneminin genç, korkusuz, dinamik yeniçerisinin yoğun olarak askeri terminoloji ile harmanladığı kasidelerinde oluşturduğu imajlar genel itibarıyla bu yöndedir: *Demürden tağa dönmüş cevşenin geymiş sipâhiler / Cihânda görmeyen görsün neheng-i bahr-i ummâmı* (Çavuşoğlu, 2023, 61). Bu da üslubun teşekkülünde “göndericinin mizacının, kültürünün, içinde bulunduğu ruh halinin, niyetinin, alıcı durumundaki insan ve insanlarla ilişkisinin onun, dilin sunduğu imkânlar arasından yapacağı seçimi etkidiğini” göstermektedir (Aktaş, 39).

Askerî terminoloji ile yoğrulmuş şiirler söz yerindeyse Yahyâ’nın anlamı biçimlendirme şeklidir. Şair bu yönüyle, yaşadığı yüzyılda bilhassa gazel formunda hissedilen lirik/romantik/aşkın söylemler ve eğilimlerin uzağında bir çizgide yer alır. Şairin bir gazelinden alınan aşağıdaki beyit durumu örneklendirmektedir: *Top-ı havâdis ile harâb oldu cümle ten / Gûyâ zebânım oldu bedensüz hisâr eri* (Çavuşoğlu, 2023, 468). Yahyâ’nın farklı kasidelerinden alınan şu beyitler de yine dikkat çekicidir: *Çekelim gün gibi ak sancag ile şarka çeri / Kara topraga karalum kiralum surh-seri* (Çavuşoğlu, 2023, 38) // *Ok gibi dür düşürdi nazarundan a’dâ / Toğruya egri kemân gibi müdâm itdi ziyân* (Çavuşoğlu, 2023, 82). Öyle anlaşıyor ki şair için yaşamla kurduğu estetik ilişki ve bu ilişkinin ardına gizlenen anlam, eserlerindeki Balkan

coğrafyasına dair atıflar ve meslekî terminoloji⁵ ile biçimlenmiş şiirsel dokunun üsluba yansıyan hazzında filizlenmektedir. Şair, askerlik mesleğine dair somut unsurları soyutla, kendi dış dünyasını iç dünyayla harmanlamış, onları estetik imajlar ve metaforun potasında eritmiş, imgenin gücü ile dış dünyadan şiir evrenine köprüler kurarak yüksek ve eril perdeden bir üslup yaratmıştır: Merd-i meydân-ı gazâ gibi geyüp miğfer livâ / Gâzîlerle cenge toğruldur âsâyı her livâ (Çavuşoğlu, 2023, 58.). *Katâr-ı üştür-i nerden cibâle döndi sahralar / Gürüldür şîr-i gurrân gibi yer yer kûs-ı hâkânî // Tüfekler darb-zenler toplar beñzer zebânîye / Kırânın leşkerine yağdururlar nâr-ı nîrânî* (Çavuşoğlu, 2023, 61-62).

Kaleme aldığı pek çok beyitte klasik şiir geleneğinin gökyüzü yahut bahçe estetiğinden beslenen imajlarına uygun düşmek üzere oklu-kılıçlı, süngülü-mızraklı, bayraklı-sancaklı manzaralar Yahyâ'ya kulak vermek isteyen okuyucunun hayal dünyasında hareketli sahne geçişlerine malzeme sunar. Nitekim "Üslup hem teknik hem estetik bütünlük arz eder. Üslubun karakteristiği estetikdir. Bu da parlak hayal ve ince tasvire, nesneler arasında sezilmesi güç ortak noktaları keşfederek aralarında benzerlik ilgisi kurma, soyuta somut elbisesi giydirme, somutu soyut kıyafetine sokma gibi belâgata dayalı tasarruf ve becerilere dayanır" (Durmuş, 42/383-385). Bu bağlamda şair kimi yerde savaşı gazileri ellerindeki keskin kılıç ve kollarındaki çarhî kalkan ile gök kubbenin eli kanlı celladı Mars gezegeni ile ilişkilendirirken: *Mücâhidler felekte kevkeb-i Mirrihün emsâli / Elinde tîg-i rahşânı kolında çarhî kalkanı* (Çavuşoğlu, 2023, 61); kimi yerde bahçenin susenini kılıç duası⁶ eşliğinde kılıcını kuşanarak gazaya giden gazilere teşbih eder: *Kuşandı tîgini süsen du 'â-yı seyf okuyup / Bile çalışmaga gâzîler ile rûz-ı gazâ* (Çavuşoğlu, 2023, 51). Kimi yerde ise bıçkın genç bir yeniçeri ve sancak arasında kurduğu ilişki ile altın sarılı, yeşilli renk cümbüşleriyle tablolarını renklendirir: *Câme-i sebz ile tezyîn eylemiş endâmını / Altun üsküflü sehî-kad dilbere benzer livâ* (Çavuşoğlu, 2023, 59). Şairin alıntılanan şu beyti ise baharın tüm azametiyle gelişini askerî terminoloji üzerinden kurgulamasına yönelik dikkate değer örneklerdendir: *İrişdi âlet-i harb ile pehlevân-ı bahâr / Benefşe gürz-i girândur siper gül-i hamrâ* (Çavuşoğlu, 2023, 51).

Meslek ve üslup ilişkisinin Yahyâ'daki en mühim yansımalarından biri de şairin, bir savaş oyunu yahut askeri bir oyun olarak bilinen ve zekânın merkeze konulduğu satranç oyununa duyduğu ilgidir. Satranç terminolojisi Taşlıcalı'nın üslubunu renklendiren, söyleyişine zaman zaman güç, zaman zaman mizah katan ve onun satranç oyunu ile hayatının oyununu eşleştirmesine imkân sunan bir malzeme olarak iş görür. Bu zekâ oyunu takdir edilir ki Osmanlı monarşisinin şah ve kulları üzerinden şekillendiği yapıya da son derece uygunluk göstermekte⁷, padişahın yanında gazadan gazaya koşan Yahyâ, güçlü bir asker olarak savaş sanatını, kazanmayı, düşmanı alt etmeyi ve dahi satrancı en iyi bilmektedir: *Râfîzî şâhını mat eylemek için fi'l-hâl / Sürelüm atumuzu nat'-ı cihândan ileri* (Çavuşoğlu, 2023, 38).

Bahsi geçen gençlik dönemi şiirlerinde, bilhassa kasidelerinde askerî mizaca uygun olarak padişahı alkışlayan tavrı Şehzade Mustafa'nın, babası Kânûnî'nin emri ile boğdurulması hadisesinden sonra yerini mersiye formu ile perdelenmiş üst düzey bir hiciv üslubuna bırakır. Bu durum, muhtevanın üslubu belirleyici bir tarafı

5 Alaylar tağa benzer nîzeler eşcâr-ı mevzûna / Sanasın emr-i Rabbânî yürüdür kûh-ı Balkanı (Çavuşoğlu, 61).

6 Ayrıntılı bilgi için bkz. Gülçin Tanrıbuyurdu. "Klasik Türk Şiirinde Kılıç Duası". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 9/9 (2012), 139-150.

7 Yâr olmayınca evlerimin resmi fi'l-mesel / Satrenc evlerine döner sanki şâhsuz (Çavuşoğlu, 2023, 334).

olması (Spitzer, 1964, 154) yahut “değişik gerçeklere değişik anlatı biçimlerinin denk düştüğü” (Butor, 1991, 21) olgusu ile açıklanabilir.

Şehzade Mustafa'nın katli Osmanlı'da derin yankılar uyandırmış elim bir hadisedir. Ve takdir edilir ki “sanatçının denk geldiği çağa kayıtsız kalması uzak bir ihtimaldir ancak bunu ifade etmek istemesi yahut istememesi ferdi bir meseledir” (Aktaş, 31). Yahyâ, bu hüznü hadiseye kayıtsız kalmayacak, cesaretli ve korkusuz tavrından taviz vermeden başka bir anlatı türünün ev sahipliğinde üstüne kitaplar yazılacak⁸ bir üslupla anılacaktır. Bu hadise cereyan ettiği sırada Yahyâ yaşı kemale ermiş, gençlik heyecanlarının gölgesinden çıkmış bir şair konumundadır. Şairin bu mersiye'deki söz ustalığı, hicvi ustaca perdeleyen üslubu sözün insan ile kadim münasebetine atıf yapmak üzere sanatçıyı / şairi tek başına toplumun kendisi ya da onun kültürel iktidarı elinde tutan sözcüsüne dönüştürmüştür. Medeniyete yön veren ve sözü estetize eden şair, sözün gücünden aldığı ilhamla ve bilgelikle siyasetin, sosyolojinin ve psikolojinin alanına dâhil olmuştur. Bu durum söze giydirilen üslubun en az şair kadar canlı ve sosyal olması ile ilgilidir. Bu bağlamda Yahyâ'nın yaşadığı gerçek dünyada deneyimlediği ya da hayal dünyasında tasarladığı bilgi ve görseller, kolektif bilinç dışına dair unsurlar zekâ, analitik düşünce, güçlü sezgi, ironi ve mizahı üsluba etki eden faktörler olarak kaydetmektedir.

1.3. Şâirin Meşrebi / Mezhebi

Yahyâ'nın kimliğini şekillendiren, hayata bakışına yön veren ve söylemine güç katan unsurlardan sonuncusu ise şairin tuttuğu yolu da ifade eden mezhebi ve meşrebidir. Osmanlı'nın Balkan bölgesini fethinden sonra Sünnileştirme politikası ve Müslümanlaştırmaya yönelik olarak Hristiyan halkın boşalttığı bölgelere ulaşım yolları boyunca stratejik noktalara yerleşen çoğunluğu Sünnî mezhep dışında – Kalenderîler, Bektaşîler gibi- toprağı bizzat işleyen, dinin ve kültürün yayılması için çabalayan, askerî seferlere bizzat katılan derviş grupları olduğu malumdur.⁹

Bir Balkan toprağı olan Arnavutluk da İslam mistisizminden bu anlamda yeterince nasiplenmiştir. Ahmet Yaşar Ocak'ın, Osmanlı'nın kuruluş dönemindeki Kalenderî zümreleri olarak zikrettiği ve Kalenderîliğin içerisinde anılmasını salık verdiği Abdalân-ı Rûm yahut Rum Abdalları; çoğunluğu Vefâîye tarikatına mensup ilk kuşağı veya Geyikli Baba ve Abdal Mûsa gibi ikinci kuşağa mensup kalender-meşrep sufilerdir (2020, 84). Horasan'da doğan cezbe ve ilahi aşk esasına dayalı Melametî sufiligine dayalı olması sebebiyle Horasan erenleri olarak da adlandırılan Rum Abdalları, Yahyâ'nın alkışladığı bir zümredir. Rum Abdallarının veya Kalenderî şeyhlerinin kuruluş döneminde padişahlarla yakın temas içerisinde bulundukları, fetihlerde ciddi yararlıklar gösterdikleri, mücerred ve savaşçı kimseler oldukları, ilk Osmanlı beylerinin de Babai-Kalenderî dervişlerine bağlılıklarını korudukları kaynakların verdiği diğer bilgiler arasındadır. Balkan coğrafyasının marjinal tasavvuf ekolleri, güçlü manevi önderleri, Abdal Musa'nın yeniçeriliğin kurulmasındaki rolü, Hacı Bektaş kültürünün yayılmasını sağlayarak Bektaşiliğin teşekkülüne zemin hazırlaması ve ayrıca siyasi/ıdari otoritelerle olan yakınlığı Yahyâ'nın da hayatındaki

8 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Atilla Şentürk. *Yahyâ Bey'in Şehzâde Mustafa Mersiyesi Yahut Kanuni Hicviyesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.

9 Ayrıntılı bilgi için bkz., Ömer Lütfi Barkan. *İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri (Nüfus ve İskân Meselelerine Dair Toplu Çalışmalar)*. Haz. Yahya Kemal Taştan. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2021.

kilometre taşlarına ilişkin fotoğrafı ortaya koymaktadır¹⁰. Bu bağlamda aslen ait olduğu coğrafyanın dinî-tasavvufî-felsefî alt yapısından beslenen, bunu bir yaşam tarzına dönüştürmüş olmanın özgürlüğüyle sözünü ivmelendiren Bektaşî meşrepli Yahyâ, duygularını ifade etmenin bir vasıtası olarak Rum abdallarını anarak üslubunu şenlendirmekte aynı zamanda tuttuğu yolun gereklerine ve edindiği düstura dair de eserlerinde ayrıntılar sunmaktadır: *Rumili abdalıyuz tâc u kabayı seymezüz / Tîg-i tîzün mâni ‘-i rüy-ı celâlidür gılâf* (Çavuşoğlu, 2023, 344).

Abdallar gibi müstagnî bir hayat yaşamadığı bilinen Yahyâ için, dönemin tarihçisi ve tezkire yazarı Gelibolulu Âlî, şairin görünüş ve kılık-kıyafet yönünden hayvan ticareti yapanlardan farklı olmadığını ancak o görünüşün içerisinde gizli bir hazine barındırdığını da “gizli genc gibi pûşîde idi” diyerek kaydetmektedir (İsen, 1994, 287). Bu yönüyle kendisine özgü görünüşü, önceki ve çağdaşı şairlere benzemeyen üslubuyla klasik gelenek içerisinde ayrıcalıklı bir yerde duran Yahyâ, yukarıda sözü edilen tasavvufî zeminden de beslenerek Rum abdallarının yaşam tarzına dair pek çok unsuru bir övünç vesilesi olarak anmıştır: Dünya kaydından azade *Uslı vardum kayd-ı ‘âlemden halâs olmag için / Kendümi divâne vü mecân u abdal eyledüm* (Çavuşoğlu, 2023, 380); yokluğa adanmış *Soymadın dest-i ecel soyundılar abdallar / Geçdiler bahr-i fenâdan yundılar abdallar* (Çavuşoğlu, 2023, 297); kanaatkar *Tuydılar Yahyâ gibi genc-i nihânı toydılar / Çün kanâ’at ni’metine sundılar abdallar* (Çavuşoğlu, 2023, 298); lanet tavrını boynuna geçirmiş *Kayd idinür kalender olan tavk-ı la’neti / Bâg-ı cihânda kendülerin bâğa saldılar* (Çavuşoğlu, 2023, 305); saçları sakalları kazınmış *Her bir ısk yüzinde sakalın tırâş ider / Berg-i nihâl-i dinini toprağa saldılar* (Çavuşoğlu, 2023, 305); şah-ı merdân aşkına naralar atan bedenleri yaralı Horasan erenlerini alkışlayan, önceleyen bu güçlü edâ *Hem-dem oldı şem’ ile pervâne geydi bir nemed / Kerbelâda dâg yakmış sanki Rûm abdalıdur* (Çavuşoğlu, 2023, 291), aşka ve aşığa ilişkin tanımlamalarını da melamet mektebinin cezbesi ile şiirine ustaca dâhil etmiştir: *Rind olan ma’şûkını fâş eylemez mestür ider / Gayrılar ‘ısk ile ammâ kendüyi meşhûr ider* (Çavuşoğlu, 2023, 285) // *‘Âşıkı rind ü levend ü mest ü evgâr isterüz / Lâübâlî-meşreb ü âşûfte-destâr isterüz* (Çavuşoğlu, 2023, 321).

Bektaşî mezhep Yahyâ’nın beslendiği tasavvufî zemin usulünce eser verdiği türlerden biri de İstanbul ve Edirne şehirleri özelinde söylemiş olduğu şehrengizleridir. Bilinir ki şehrengiz yazma geleneğinin halkalarını büyük ölçüde Balkan bölgesinden yetişen Mesîhî, Hayâlî, Hayretî gibi marjinal meşrepli şairler oluşturmaktadır. Yahyâ da bu şairlerden biri olarak fütüvvet, seyrüsüluk, seyahat, ilim, şehirler ve meslekler odağında şekillenen bu türe ilişkin eser vermekten geri durmaz. Sesinin gür tonu ve askeri terminolojiye hakimiyeti bu türe de yansıyan şairin¹¹, şehirli ve şöretli¹² mahbubları söz konusu ettiği yerde üslubuna oyun ve mizahın gücü ile; *Biri ‘Abdî*

10 XIII. yüzyıl Ortadoğusu’nda geniş bir kapsama alanına sahip Kalenderiye hareketinin hakimiyetinde gelişen senkretist tasavvuf akımlarının bir ürünü olarak XVI. yüzyılda Hacı Bektaş-ı Velî’nin adı ile tarih sahnesine çıkan Bektaşîler, daha başında Osmanlı siyasal iktidarının resmî desteğini arkalarına almışlardır....Bektaşîliğin Osmanlı yönetimi ile olan uyumlu birlikteliği XVI. yüzyıl başlarında ortaya çıkan Osmanlı-Safevî mücadelesi esnasında bir anlamda Osmanlı lehine bir emniyet supabı görevini yapmıştır....Osmanlı merkezî yönetimi bu süreçte dahi imparatorlukta resmen Safevî yanlısı tavır koyan Kalenderîleri çok sıkı baskı ve takip altına almasına ve onları zorla Sünnî inancı ve kültü tatbika zorlamasına rağmen, Bektaşîler bunun dışında kalmıştır. Bektaşîlerin merkezî yönetimle olan bu barışıklığı 1826 yılında Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasına kadar sürecektir (Ocak, 2020, 88-89).

11 Kaçar kaddüm kemânından o fettân / Nitekim katı yaydan tîr-i perrân
Dem-â-dem yire düşmez atduğu ok / Felek gibi anun yayın çeker yok (Çavuşoğlu, 2023, 239).

12 Ayrıntılı bilgi için bkz. Doğan Evecen. *Şehirli Şöhretliler Divanı: Şehrengizler*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

durur şâh-ı cefâkâr / Na'alçe işlemek olmuş ana kâr // Rakîbe varsa ol dilber be-her hâl / Na'alçe izleri halka olur dâl // İşidüp cümle olurlar haberdâr / 'Aceb olmaz ki yirün kulagı var (Çavuşoğlu, 2023, 239) bazı beyitlerde de yer yer dozu iyi ayarlanmış müstehcen çağrışımlar kendiliğinden yüklenir: *Soyunup suya girürler ser-â-ser / Açılır gonca lebler sîm-tenler//Görürsin anları suda soyınmış / Sanasın tâze güller suya konmuş* (Çavuşoğlu, 2023, 226). Bu durum sanatçının meşrebi yanında eser verilen türün de üslup üzerindeki güçlü vurgusuna işaret ederken “üslup incelemelerinde devre ve edebi türe ait olan ifade biçimleriyle ferdi olanların iç içe girdiğini” de gösterir (Aktaş, 58).

Yahyâ'nın meşrebi, üslubu ve de üslup-tür ilişkisi dâhilinde söz konusu edilmesi gereken eserlerinden biri de şairin bütünüyle yerel motiflerle kaleme aldığı, tercüme geleneğinden uzak telif bir eser olan *Şâh u Gedâ* mesnevisidir. Bu mesnevi, klasik edebiyat geleneğinin aşına olduğu çift kahramanlı bir aşk anlatısı izlenimi verse de sergüzeşt metinlerinden daha âlâ bir sergüzeşt yani bir “ben anlatısı”dır. Satranç terminolojisinin şâh ve piyonu üzerinden kurgulanan ve başlıklandırılan, bu nedenle de baştan sona oyun kurgusunun hâkim olduğu anlatı, şairin –Dersaadet’ten ve padişahın yanından uzak olması sebebi ile- yüreğindeki burukluk ve hüznün atasının alttan alta hissedildiği bir kurguda mizah ve oyunun keyfinden beslenen tevekkül kokan bir üslubun ürünüdür (Tanrıbuyurdu-Harmancı, 2023, 562). Şairin üslubundaki bu yeni tavır, onun “hayatının hikâyesini” farklı bir edebi tür ve dönemde kurgulamasıyla ilgilidir. Yahyâ, askeri mizacın söyleme yansıyan dizginlerinden kurtulmuş, bir oyun sahasına dönüştürdüğü anlatısında üslubunu oyunun özgür ruhunun emrine vermiştir.

Mesnevide söz konusu edilen Gedâ tipinin, Yahyâ'nın kendisi olduğuna şüphe yoktur. Şair, Gedâ'nın şahsında klasik şiir geleneğinin makbul âşık tipini ve dahi kendisini tasvir etmektedir. Asker şairin kaside ve gazellerindeki gür ve yankılanan ses tonu bu eserde, Gedâ'nın okuyucuya tanıtıldığı bölüm başta olmak üzere yerini nükte ve zarafet kokan dinamik bir oyun üslubuna bırakmıştır. Zira aslolan “doğru zamanda doğru hikâyeyi yazınsal güçteki ve üsluptaki dinamizm ile anlatma yeteneğidir” (Randall, 2000, 15).

Var idi Rûm ilinde bir 'âlim / Gündüzün sâ'im ü gice kâ'im // Bahs-i 'ilm eylese eger fi'l-hâl / Hikmet ehlin iderdi mantıkı lâl // Sadeî-i bahr-i 'ilm idi deheni / Fi'l-mesel gevher idi her suheni // Gönül eglencesi vü hem-dem idi / Nüktedân ü zarîf-i 'âlem idi // Mâ'rifet ehli idi şâ'ir idi / Hâsılı her hünerde mâhir idi // Nazm u nesrün ferîd-i 'asrı idi / Berr ü bahrün vahîd-i dehri idi // Fuzalâsından idi devrânun / Adı ammâ Gedâ idi anun (Harmancı-Tanrıbuyurdu, 2023, 56).

Sonuç

Bugüne kadar klasik Türk edebiyatı sahasında yapılmış üslup çalışmalarının yönünü büyük oranda mahallî üslup, hikemî, üslup ve sebk-i hindî üslubu olmak üzere genel üslup başlıklandırmaları tayin etmiştir. Kendi dönemlerine damga vuran Fuzûlî, Bâkî, Nef'î, Nâbî, Nedim gibi sanatkârlar özelinde ortaya konulan çalışmalar da söz konusu şairlerin üslup hususiyetlerinin belirlenerek onların temsilcisi olduğu üslup başlığı altına benzer söyleyişteki şairleri de dâhil etmek noktasında yoğunlaşmıştır. Hâlbuki kaynağını sanatçının yaşam öyküsü ve tecrübesinden alan üslup, büyük oranda ferdî bir meseledir. Sanatçının eser verdiği türler onun kim olduğu, nereden geldiği ve yol hikâyesinin hangi duraklarda nasıl şekillendiğine dair ipuçları sunarken, bu eserlerde ortaya koyduğu söyleyiş hususiyetlerini sanatçının bütün bir yaşam öyküsünden ayrı değerlendirmek, genelleştirilmiş üslup başlıkları altında incelemek

anlamalı değildir. Üslubun, şairlerin kendilerini gerçekleştirme yolculuğuna dair derin izler taşıyor olmasından hareketle, burada söz konusu edilen Taşlıcalı Yahyâ örneğinde olduğu gibi Osmanlı şairlerinin genetik mirasları, memleketleri, meslekleri, manevî önderleri ve feyizlendikleri dinî-tasavvufî-felsefî iklimler ele alınarak yapılacak üslup çalışmaları edebiyat tarihi açısından önem arz etmektedir.

Bu çalışmada, Yahyâ'nın yaşam öyküsü ve eserlerinden hareketle yapılan değerlendirmeler, üslubu keşfedebilmek için şairlerin hayal perspektiflerinden önce yetiştiği coğrafyalarda, mesleki çevrelerinde, akıl odalarında, psikolojik bunalımlarında, sosyal çevre ve siyasal iktidar ile olan ilişkilerinde gezinmek gerektiğini ortaya koymaktadır. Osmanlı'nın Arnavut kökenli, sesi gür, gözü pek yeniçerisi Yahyâ, feyizlendiği ve övgüyle söz ettiği tasavvufî iklimlerin de rüzgârı ile üslubunu büyük oranda eril perspektifle inşa etmiş görünmektedir. Atalarından ve Balkan coğrafyasının sert ikliminden cesaretini, yiğitliğini ve bileğinin gücünü aldığını her fırsatta ifade eden şair, çok küçük yaşta devşirme getirilip korkusuz bir asker olarak yetiştiği Yeniçeri Ocağı'nda hem askerlik sanatını öğrenmiş hem de ilim tahsil etmiştir. Osmanlı iktidarının başkentinde, klasik şiirin ve şairin ideal mekân olarak tasvir ettiği İstanbul'da yetişme şansına da sahip Taşlıcalı,- dönemin biyografi kaynaklarının ve eserlerinin tanıklığında- soy kütüğüne ve ata mirasına dair övüncü, mesleğine dair ahlakı, idealleri, heyecanları, şairliğine dair çağdaşlarına ve öncekilere benzemeyen tarzı, zekâsı, söz ustalığı, farklı türlerde yazma becerisi ve son olarak beslendiği tasavvuf neşvesiyle üslubunu inşa etmiştir.

Şairin, farklı eserlerinden verilen örnekler sanatkârın üslubunun çevresel faktörler, meslek yahut inanç zemini yanında eser verilen türe göre de şekillendiğini ortaya koymak üzere sunulmuş, şairlerin yaşamlarının farklı dönemlerinde verdikleri eserlerde üslubun da farklılaşabileceği vurgulanmıştır. Yahyâ'nın, geçmiş, yaşanan an ve beklenen geleceğin kıyısında inşa ettiği üslubu, kasidelerinde cesaret ve özgüven, gazellerinde tasavvuf ve savaş sanatına dair estetik alımlama, Şehzade Mustafa Mersiyesi'nde kıvrak zekâ, mesnevilerinde ise aşk yolculuğunda gedâ olmaya dair tavır ile görünür hale gelmiştir. Bu süreçte şairin hayal dünyasındaki tasarımları, gerçek dünyada deneyimlediği görseller ile eşleşirken özellikle askerlik mesleğine dair somut unsurlar soyutla, dış dünya iç dünya ile harmanlanmıştır.

Taşlıcalı'nın, Arnavut atalarından ve bizzat içerisinde bulunduğu savaş sahnelerinden ilham alarak, metafor ve imgenin gücü altında şekillenen yüksek perdeden üslubunun, zaman içerisinde ve tür değişikliğinin de etkisiyle hiciv, mizah, nükte, bilgece bir ironi ve oyunun hâkim gücünün emrine girerek yaşama direnmeden özgürleşmesi, her durumda Yahyâ'yı şahsına münhasır üslup sahibi şairlerden olarak anmayı ve edebiyat tarihine kaydetmeyi zorunlu kılmaktadır.

Kaynaklar

- Aktaş, Şerif. *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*. Ankara: Bilge Kültür Kitap, 2022.
- Bahtin, Mihail. *Sanat ve Sorumluluk (İlk Felsefî Denemeler)*. Çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Barkan, Ömer Lütfi. *İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri [Nüfus ve İskân Meselelerine Dair Toplu Çalışmalar]*. Haz.: Yahya Kemal Taştan. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2021.
- Bilge, L. Mustafa. "Arnavutluk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/383-390. Ankara: TDV Yayınları. 1991.
- Butor, Michel. *Roman Üstüne Denemeler*. Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat. İstanbul: Düzlem Yayınları, 1991.

- Çavuşoğlu, Mehmed. *Yahyâ Bey ve Divânından Örnekler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Çavuşoğlu, Mehmed. *Yahyâ Bey (Taşlıcalı) Divan*. E-kitap: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2023. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/118178,sah-u-gedapdf.pdf?0> [erişim tarihi: 15.07.2024].
- Çoban, Ahmet. *Edebiyatta Üslup Üzerine*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Durmuş, İsmail. “Üslup”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/387-388. Ankara: TDV Yayınları. 2012.
- Ecevit, Yıldız. *Kurmaca Bir Dünyadan*. İstanbul: Everest Yayıncılık, 2022.
- Evecen, Doğan. *Şehirli Şöhretliler Divanı: Şehrengizler*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Fink, Eugen. *Bir Dünya Sembolü Olarak Oyun*. Ankara: Dost Kitabevi, 2015.
- Gezgin, İsmail. *Homo Narrans: İnsan Niçin Anlatır?* İstanbul: Redingot Yayınevi, 2020.
- Gökkaya, Recep. Yahya Bey’in Şiirlerindeki Kartal Arnavutların Ulusal Sembolü mü? *Turkish Studies-Language*, 16/1 (2021), 325-334.
- Harmancı, M. Esat, Tanrıbuyurdu, Gülçin. *Taşlıcalı Yahyâ Şâh u Gedâ (İnceleme-Metin)*. E-kitap: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2023. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/118178,sah-u-gedapdf.pdf?0> [erişim tarihi: 15.07.2024].
- Holbrook, Victoria Rowe. *Aşkın Okunmaz Kıyıları (Türk Modernitesi ve Mistik Romans)*. Çev. Erol Köroğlu-Engin Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Huizinga, Johan. *Homo Ludens (Oyunun Kültür İçindeki Yeri Üzerine Bir İnceleme)*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- İsen, Mustafa. *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994.
- Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- Karamustafa, Ahmet. *Tanrının Kural Tanımaz Kulları (İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları 1200-1550)*. Çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.
- Kılıç, Filiz. (hızl.). *Âşık Çelebi Meş'a'irü's-su'arâ*. E-kitap: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59036,asik-celebi-mesairus-suara.pdf?0> [erişim tarihi: 15.07.2024].
- Ocak, Ahmet Yaşar (haz.). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler (kaynaklar-doktrin-ayin ve erkan-tarikatlar-edebiyat-mimari-ikonografi-modernizm)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar (Makaleler-İncelemeler)*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.
- Önal, Mehmet. “Edebî Dil ve Üslup”. *TAED*, 36 (2008), 23-47.
- Özcan, Abdülkadir. “Bölük”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/324-325. Ankara: TDV Yayınları. 1992.
- Randall, William L. *Bizi “Biz” Yapan Hikâyeler*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Sağlam, Ayşe. *Taşlıcalı Yahyâ Bey ve Hamse'si*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Sarıççek, Ramazan. *Taşlıcalı Yahya Bey Gencine-i Râz İnceleme-Metin*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Saydam, M. Bilgin, Kızıltan Hakan. *Psikomitoloji (İnsan Öykülerinde Aramak)*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.
- Spitzer, Leo. “Üslub Tedkikleri ve Muhtelif Memleketler”. (Çev. Fikret Elpe), *TDED*, 13 (1964), 151-164.
- Şentürk, A. Atilla. *Yahya Bey'in Şehzade Mustafa Mersiyesi Yahut Kanuni Hicviyesi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.

Tanrıbuyurdu, Gülçin. “Klasik Türk Şiirinde Kılıç Duası”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 9/9 (2012), 139-150.

Tanrıbuyurdu, Gülçin, Harmancı, M. Esat, “Şâha Şah Çeken Şair: Yahyâ’nın Şâh u Gedâ Anlatısındaki Oyunu”. *Prof. Dr. Mustafa Demirel Armağanı*. İstanbul: Paradigma Akademi, 2023, 560-572.

Extended Abstract

The effort that humanity has pursued since ancient times first to construct its identity and then its culture is essentially an experience of self-existence and self-actualization. In this context, to articulate existence or to grasp the meaning of life by creating enchanting narratives and carrying these narratives into the future is one of the most meaningful and thrilling aspects of being human. In the construction of these narratives, the language enriched through shared emotions, shared analogies, and shared metaphors intertwines with visuals pertaining to the collective unconscious of all humanity. Meanwhile, the artist, who practices art through these narratives and realizes themselves, distinguishes themselves from others with their unique style.

Style, which originates from the nature of the artist and can be considered the artist’s fingerprint in relation to their art, is one of the fundamental areas of research and examination in literature, an inseparable part of life. Style, which can also be defined as the ambitious whole of the values that linguistic signs gain within the discourse unique to the author/poet, carries an individual quality and is shaped by characteristics unique to the artist. The value that the artist creates to narrate their experiences and memories in the transition from chaos to cosmos is a unique act of self-creation. This is undoubtedly the reason for the designations such as Nef’î style, Nedîm manner and Nâbî style in Ottoman poetry.

In Ottoman poetry, Taşlıcalı Yahyâ stands out as one of the poets with a distinct style due to his powerful rhetoric in the works he created throughout his life, particularly his aesthetic perception of war and the art of soldiery, his thematic compositions in this direction, and his skillful use of poetic language according to the chosen verse form or genre. In the century he lived, he positioned himself in a privileged place, notably away from the lyrical/romantic/transcendent discourses and tendencies felt in the ghazal form. The characteristics of the environment where he was born and raised, his military profession, the sect he adhered to, and the malamat (self-blaming) nature he embodied often intertwined and shaped the style reflected in his various works. Sometimes, these characteristics also exemplified how the genre shaped his style. It is impossible to consider his style separate from the artist’s nature, psychology, living environment, experiences, and his relationship with society and those who govern it. The references made in his various works to the geography and lineage to which he belonged serve as evidence of the influence of the mountainous, rocky, and harsh terrain of the Balkans, and its cold and severe climate, on the spirits of those who grew up in that region. This is in addition to the poet’s attachment to his national identity, which points to a bio-psycho-sociological heritage. Indeed, the powerful voice in poetry, the masculine style, and the confidence to challenge authority, in modern terms, of those from the Balkan region who held cultural power of the time, and whose temperaments were marginal, reflect an activist and protest attitude that varied in intensity from poet to poet. This activist and protest attitude, along with their success in art, determined the environment and the memory of the environment as one of the elements guiding the style of the artist.

In the context of his profession and how it influenced his style, when Yahyâ’s poetic works are evaluated chronologically, his qaşîdas (panegyrics) stand out in particular. The qaşîdas, which can also be considered arenas where cultural power triumphed over political power, reflect the devşirme (Christian convert) Yahyâ’s loud proclamation of his loyalty to the Ottoman Empire. These poems, which have been carried to the present day, echo his zeal for conquest, transferring the excitement from his sword to his pen as he journeyed from battle to battle behind the sultans. The poems infused with military terminology are, in a manner of speaking, Yahyâ’s way of shaping meaning and are exemplary of the relationship between style and aesthetics.

Abdal Musa's role in the establishment of the Janissaries, facilitating the spread of Hacı Bektash culture to pave the way for the formation of Bektashism, and his close relationship with political/administrative authorities, all provide a snapshot of the milestones in Yahyâ's life. Yahyâ, drawing from the religious, mystical, and philosophical foundations of his native geography, which he transformed into a way of life, energizes his words with the freedom of having embraced this lifestyle. Being proud of his identity as a Bektash adherent Yahyâ enriches his style with this sense of pride.

The style, bearing deep traces of poets' journeys of self-realization, as exemplified here by Taşlıcalı Yahyâ, underscores the significance of conducting such stylistic analyses in Ottoman literature. Evaluating the environments in which Ottoman poets were raised, their professions, spiritual leaders, and the religious-mystical-philosophical climates that inspired them, these analyses hold importance in literary history.

TOPLUMSAL SORUNLARIN SİNEMATOGRAFİK ANLATIMI: ‘TAHTACI FATMA’ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER CINEMATOGRAPHIC EXPRESSION OF SOCIAL PROBLEMS: EVALUATIONS ON ‘TAHTACI FATMA’

BEDİR EROĞLU*

NIYAZİ AYHAN**

Sorumlu Yazar

MEHMET ALBAYRAK***

Öz

Belgesel sinema, toplumsal sorunların açığa çıkmasında ve bu sorunlara dair toplumsal farkındalık yaratmak adına önemli bir rol üstlenir.

Bu çalışma, “Tahtacı Fatma” belgeselinin, Tahtacı topluluğunun karşılaştığı toplumsal sorunları nasıl etkili bir biçimde görselleştirerek topluma sunduğunu ve bu sunumun toplumsal farkındalığı arttırma noktasında nasıl bir araç işlevi gördüğünü incelemektedir. Tahtacılar, ekonomik zorluklar, toplumsal dışlanma ve kültürel kimliklerini koruma gibi temel problemlerle karşı karşıya kalmışlardır. Çalışma, belgesel sinema aracılığıyla Tahtacı topluluğunun yaşadığı sorunlara ve bunların sinematografik anlatım biçimleriyle ifade edilmesine yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda, belgesel sinemanın Tahtacı topluluğunun sorunlarını daha geniş bir izleyici kitlesine aktardığı perspektif üzerine durulacaktır

Belgesel sinemanın teknik yönlerinden ziyade, Tahtacıların kendi deneyimlerini nasıl ifade ettiklerine odaklanan araştırma, onların sorunlarının geniş bir izleyici kitlesine nasıl iletildiğini irdeleyecektir. Bu süreçte, belgesel sinemanın toplumsal farkındalık yaratma potansiyeli, marjinal toplulukların sesi olma işlevi ve toplumsal değişim yaratma kapasitesi değerlendirilecektir.

Çalışma ayrıca, Tahtacıların belgesel sinema aracılığıyla kendi hikâyelerini nasıl anlattıkları üzerinde duracaktır. Böylece, belgesel sinemanın yalnızca bir anlatı aracı olmanın ötesinde, toplumsal sorunların görünür kılınmasında oynadığı kritik rol ortaya konacaktır. Araştırma sonuç olarak belgesel sinemanın bir topluluğun sorunlarını beyaz perdeye yansıtmaktan ziyade, bu sorunlara dair çözüm yolları sunabileceğini göstermektedir. Bunu yanı sıra araştırmanın sonuçlarının, belgesel sinemanın marjinal topluluklar için nasıl bir ifade aracı olabileceğine dair literatüre önemli katkılar sağlaması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Sorunlar, Belgesel Sinema, Sosyal Dışlanma, Tahtacılar Topluluğu

Araştırma Makalesi / Künye: EROĞLU, Bedir, AYHAN, Niyazi, ALBAYRAK, Mehmet. “Toplumsal Sorunların Sinematografik Anlatımı: ‘Tahtacı Fatma’ Üzerine Değerlendirmeler”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 219-233. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1585938>

* Doktora Öğrencisi, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Lisanüstü Eğitim Enstitüsü, İletişim Bilimleri Anabilim Dalı, Bıшкек, E-mail: bedir.eroglu@manas.edu.kg, ORCID: 0009-0002-6372-3364

** Doç. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Bıшкек, E-mail: niyazi.ayhan@manas.edu.kg, ORCID: 0000-0002-6839-6422

*** Doktora Öğrencisi, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Lisanüstü Eğitim Enstitüsü, İletişim Bilimleri Anabilim Dalı, Bıшкек, E-mail: mehmet.albayrak@manas.edu.kg, ORCID: 0000-0001-7651-2625

Abstract

Documentary cinema plays an important role in revealing social problems and raising social awareness about these problems.

This study examines how the documentary ‘Tahtacı Fatma’ effectively visualises and presents the social problems faced by the Tahtacı community and how this presentation functions as a tool to raise social awareness. Tahtacıs have faced basic problems such as economic difficulties, social exclusion and preserving their cultural identity. The study focuses on the problems experienced by the Tahtacı community through documentary cinema and their expression through cinematographic forms of expression. In this context, it will focus on the perspective that documentary cinema conveys the problems of the Tahtacı community to a wider audience.

Focusing on how Tahtacıs express their own experiences rather than the technical aspects of documentary cinema, the research will examine how their problems are communicated to a wide audience. In this process, the potential of documentary cinema to raise social awareness, its function as the voice of marginalised communities and its capacity to create social change will be evaluated.

The study will also focus on how Tahtacıs tell their own stories through documentary cinema. Thus, the critical role that documentary cinema plays in making social problems visible, beyond being merely a narrative tool, will be revealed. As a result, the research shows that documentary cinema can offer solutions to the problems of a community rather than reflecting them on the silver screen. In addition, the results of the research are expected to make significant contributions to the literature on how documentary cinema can be a means of expression for marginalised communities.

Key Words: Social Issues, Documentary Cinema, Social Exclusion, And the Tahtacı Community.

Giriş

Belgesel sinema, toplumsal sorunların belgelenmesinin ötesine geçerek, bu sorunlara dair toplumsal farkındalık yaratmak ve toplumsal değişime katkı sağlamak adına önemli bir rol üstlenmektedir. Suha Arın belgeselinde, Tahtacıların yaşadığı zorlukları görselleştirirken aynı zamanda izleyiciyi bu sorunlara karşı harekete geçmeye teşvik etmeyi amaçlamıştır. Bu tür bir sanatsal ifade, toplumsal değişimi sadece anlatmakla kalmaz, aynı zamanda onu teşvik eder. Tahtacı topluluğunun yaşadığı sorunların görsel anlatısı, bu topluluğa özel kalmayıp, benzer toplumsal sorunları yaşayan diğer topluluklarla da duygudaşlık kurmayı sağlamaktadır.

Türkiye’nin Akdeniz ve Batı Anadolu bölgelerinde yoğun olarak bulunan Tahtacı topluluğu, özellikle orman işçiliği ile bilinen etno-dinsel bir topluluktur. Tahtacıların karşılaştığı toplumsal sorunlar, çok çeşitli boyutlarda karşımıza çıkmaktadır: toplumsal cinsiyet eşitsizliği, sağlık problemleri, beslenme yetersizlikleri, sınıfsal ayrımlar ve ayrımcılık gibi. Bu sorunların derinlemesine bir şekilde incelendiği “Tahtacı Fatma” belgeseli, izleyiciye sadece bu topluluğun yaşadığı zorlukları sunmakla kalmaz, aynı zamanda bu sorunlara çözüm önerileri ve toplumsal bir farkındalık kazandırma amacını da taşır.

Bu araştırma, belgesel sinemanın toplumsal sorunların tanımlanmasında ve algılanmasında ne denli etkili bir araç olabileceğini ortaya koymaktadır. Belgeselin sunduğu güçlü sosyal mesajlar, devlet politikalarını yeniden şekillendirme, sivil toplumun harekete geçmesi ve bireysel farkındalığın artması gibi sonuçları doğurabilir. Özellikle Tahtacı topluluğunun yaşadığı eşitsizlikler, izleyicilere küresel ölçekte benzer sorunlarla mücadele eden toplulukların hak mücadelesinin önemini hatırlatmaktadır. Arın’ın belgeseli, toplumsal eşitsizliklere karşı daha geniş kapsamlı

çözüm önerilerinin tartışılması için bir öncülük yapmaktadır.

Bu çalışma, belgesel sinemanın bir topluluğun sorunlarına ayna tutmaktan öte, bu sorunlara dair çözüm yolları sunabileceğini ve toplumsal değişim için ilham kaynağı olabileceğini göstermektedir. Gelecekteki araştırmalar, belgesel sinemanın toplumsal değişim üzerindeki etkisini daha derinlemesine inceleyerek, bu alandaki potansiyelini daha kapsamlı bir biçimde açığa çıkarabilir.

1. Toplumsal Sorunların Dokusunu İncelemek: Toplumsal Sorun Perspektifinden Tahtacı Topluluğu

Toplumsal bir problemin, sosyal yapıda bir kusur olarak görülmesi sağduyu açısından anlamlı olsa da, bu tür bir problemi tanımlamak, insanların herhangi bir durumu toplumsal bir sorun olarak hissetmelerine dayalı öznel değerlendirmeleri göz ardı etmeyi neredeyse imkânsız kılar. Eleştirmenler, bu kavramın nesnelci tanımlarının sorunlu doğasına, ‘inşacılık’ kelimesinin moda haline gelmesinden çok da önce dikkat çekmişlerdir. Örneğin, R. Fuller ve R. Myers (1941, 289) konuyla ilgili olarak: ‘Toplumsal sorunlar, insanların toplumsal problemler olarak gördüğü şeylerdir. Eğer koşullar, bu problemlerin ilgili olduğu kişiler tarafından toplumsal problemler olarak tanımlanmadıysa, bunlar bu insanlar için problem değildir, bilim adamları gibi başkaları için problemler olabilirler’ şeklinde ifade etmektedir.

Toplumsal sorunlar genel olarak iki ayrı grupta ele alınabilmektedir. Bunlardan ilki bilginin sınırlarını genişletmekle ilgili olan, bilgiye göndermelerde bulunan bilişsel sorunlar. Diğeri ise var olanla gerekli olan arasındaki çelişkiye dayanan ve tüm toplumun bunları çözme çabasını gerektiren toplumsal sorunlar (Zaburina-Serova, 2018, 4). Son zamanlarda birçok düşünür toplumsal sorunlar ile ilgili çalışmalar yapma gereği duymuşlardır.

Toplumsal bir sorunu ele alan çalışmalarda genellikle araştırmacılar onun ölçeği hakkında, özellikle kaç kişiyi etkilediği, nasıl ortaya çıktığı ve nasıl geliştiği, sonuçlarının neler olduğu ve son olarak da bunun için ne yapılması gerektiği hakkında sorunu çözmek için sorular sorarlar. Bu sorular, nesnel olarak var olan zararlı (patolojik, işlevsiz) sosyal koşullar ve değiştirilebilen ve değiştirilmesi gereken durumlar olarak toplumsal sorunlara geleneksel sosyolojik yaklaşıma karşılık gelir.

Toplumsal bir sorunu ele alan çalışmaların hareket noktası sağduyu kavramı olmuştur. Sağduyu açısından toplumsal bir sorunun sosyal yapıda bir kusur gibi görünmesine rağmen, bu terimi öznel değerlendirmelere, insanların herhangi bir durumun toplumsal bir problem olduğu hissine başvurmadan tanımlaması imkânsız görünmektedir. Örneğin, R. Fuller ve R. Myers konuyla ilgili olarak: ‘*Toplumsal sorunlar, insanların toplumsal problemler olarak gördüğü şeylerdir. Bu sorunlarla ilgili olduğu kişiler tarafından toplumsal problemler olarak tanımlanmadıysa, bunlar bu insanlar için problem değildir*’ (Fuller-Myer, 1941, 289) şeklinde ifade etmektedir. Bazı sosyologlar periyodik olarak benzer eleştirilerde bulunmuşlardır. G. Blumer’e göre: ‘Toplumsal sorun, belirli bir nesnel yapıya sahip nesnel bir koşul olmayıp, öncelikle toplumdaki tanım ve algı açısından vardır’ (Blumer, 1971, 298-306).

Etno-dinsel bir topluluk olan Tahtacılar, Anadolu’nun Batısı ile Akdeniz coğrafyasında yaşamakta olan ve kendilerini Alevi-Türkmen olarak tanımlayan bir topluluktur (Sarıkaya, 2022, 307; Teber, 2007, 20). Geçmiş dönemlerde üstlendikleri ağaç kesme ve ağaç işçiliklerinden dolayı Tahtacı denilmektedir (Yörükân, 1998, 149). Büyük çoğunluğu Batı Anadolu’da yaşayan Tahtacılar’ın XIII. yüzyılın ilk yarısında yazılı kaynaklarda zikredilen Ağaçeri Türkmenleri’nin bir devamı

olduğu ileri sürülmektedir. Bunların Anadolu'daki yerli bir kavmin veya Hristiyan bir topluluğun kalıntıları olduğu veya XVI. yüzyılın sonlarında İran'dan geldiği yolundaki görüşler inanılır bulunmamaktadır.¹ Nitekim Anadolu'da yaşayan mistik tasavvufi akımların Orta Asya Türk din anlayışı ve Yesevi öğretilerin uzantısı olduğu bilinmektedir (Gökalp, 2014, 110; Gökalp, 2022, 296) Bu topluluğun, Oğuzların Anadolu'ya göçleri sırasında ormanlık alanlara yerleştiği için 'ağaç eri' (orman adamı) denilen gruba mensup olduğu genel kabul görmüştür. Muhtemelen ağaç kesip tahta işiyle uğraşmalarından dolayı Osmanlı döneminde bu adla anılmışlardır. Nitekim bazı Yörük topluluklarının birtakım hizmetler karşılığı vergi muafiyeti kazandıkları ve bu hizmetin adının daha sonra bu topluluklara verildiği, resmî belgelerde ellici, yaycı/yağcı, buğurcu vb. ekonomik işlevleri dolayısıyla tanımlandıkları bilinmektedir (Sümer, 2010, 436-437)

Ağaç işçilikleriyle uğraştıkları için geleneksel olarak dağlık ve ormanlık alanlarda yaşamlarını idame ettirmektedirler. Bu topluluklar kendilerine has yaşam tarzları, örf ve adetleri, inançları ve ritüelleriyle bilinmektedir (Kılıç, 2010, 48; Gökalp-Teber, 2016, 78). Günümüzde hem ağaç işçiliğinin zahmetli bir iş olması hem de kırsal kesimden şehre doğru göçler yaşanmasından dolayı yaşam biçimlerinde de değişimler başlamış, konargöçerliğin etkisiyle benimsedikleri değerleri yavaş yavaş değiştirmeye başlamıştır (Esen, 2021, 11). Tahtacıların bu yeni yerleşim biçimiyle büyük bir kesim artık mesleklerini icra etmemektedir. Ancak bu durum onların kimlik tanımlamalarını etkilememiş, kendilerini yine Tahtacı olarak tanımlamayı sürdürmüşlerdir. Bu tanımlama onların inanç ve kültür grubuna ait olduklarının beyanı niteliğindedir. Ancak Bulut ve Bal'ın Muğla'da yaptığı çalışmaya göre (2016) tahtacılar kendilerini Alevi olarak tanımaktadır. Tahtacı topluluğunda 'Tahtacı' kelimesi eskiden atalarının, dedelerinin, babalarının yaptığı bir mesleği anlatmaktadır. Katılımcılar kendilerini ifade ederken etnik kimliklerini yani Türkmen kimliklerini çok az kullanmaktadırlar.

Yukarıdaki satırlardan anlaşılacağı üzere Tahtacı topluluğunun kültürel değişim ile ilgili sorunları bulunmaktadır. Bu da beraberinde kimliğe ilişkin birtakım geleneklerin uygulanmasına ket vurmaktadır. Muğla'daki Tahtacı gruplar kültürel anlamda değişim yaşamaktadırlar. Örneğin dini pratiklerinde birtakım gelenekler uygulanmamaktadır. Bu durumun tüm tahtacı topluluğunu kapsamadığını belirtilmelidir. Yerleşim yerleri bakımından farklılıklar göstermektedir. Bir yerleşim yerinde geleneklerin uygulanması devam ederken diğer yerleşim yerinde geleneklerin uygulanmadığı görülmektedir (Bulut-Bal, 2016, 99). Dolayısıyla geleneklerin gelecek nesillere aktarılmasıyla ilgili bir sorundan söz edilebilir.

Toplumsal sorunlar bakımından Tahtacı topluluğuna yaklaşıldığında eğitim ve sağlık sorunlarının ön planda sorunlardan olduğu görülmektedir. Bunun en temel nedeni kırsal kesimlerde yaşamalarından kaynaklanmaktadır. Eğitim ve sağlık hizmetleri şehir merkezlerinde yoğunlaşmalarından dolayı bu hizmetlere ulaşımını kısıtlamaktadır (Şenyayla, 2020, 52). Topluluğun bir diğer sorunu ise inanç sisteminden dolayı bir suç işlendiğinden sorunu önce kendi aralarında ele almaları yalnızca suçlu ve mağdur arasında bir anlaşma sağlanmadığı takdirde devletin hukuk kurumlarına başvurmalarıdır. Esen'in (2021) yaptığı derinlemesine araştırmadan da anlaşılacağı üzere arabulucu görevini üstlenen Alevi dedeleri, köye sadece senede bir veya iki senede bir geldiği de anlatılıyordu. Bu durum onların inanç sistemleri ve şehir kültürüne adaptasyonlarında engel olarak görülmektedir. Şehirleşmeyle ya da

1 Günümüzde Tahtacılar Toroslar, Edremit, , Çanakkale, Bayramiç vb gibi Anadolu'nun çeşitli yerleşim yerlerinde yaşamlarını sürdürmektedir.

yerleşik hayata geçilmesiyle gelen bir diğer kültürel sorunda kadınların konumlarıyla ilgilidir. Göçebelikte kadınlar ve erkekler her alanda birlikteyken, kadınlar göçebelikte erkeklerle beraber çalışıp, beraber ağaç kesip, beraber sosyalleşirken, köy hayatında kocalar kahvede kadınlar tarlada çalışıyordu. Anadolu adetleri hâkim geldiği için Alevi kadınlar eskiden sahip oldukları eşit yaşam alanlarını kaybetmiş oluyorlardı (Esen, 2021, 21).

2. Toplumsal Sorunların Sinematografik Anlatıları Üzerine Değerlendirmeler: Belgesel Sinemada Toplumsal Sorunlar

Toplumsal sorunlar, bireylerin veya grupların memnuniyetsizliğini ifade eden ve varsayılan belirli koşullar hakkında talepkâr nitelikte iddialarda bulunan faaliyetleri (Spector-Kitsuse, 1977, 77) nitelemektedir. Bu nedenle, sosyal sorunların incelenmesinin koşulların kendilerine değil, belirli koşulların sorunlu olarak tanımlanmaya başlamasının bir sonucu olarak tanımsal süreçlere odaklanması gerektiği savunulmuştur.

Toplumsal sorunlar kamu tarafından bilinirliği en çok medya yayın organları aracılığıyla olmaktadır. Medya bir toplumsal sorunu gündemde tutmakta, izler kitle ise herhangi bir toplum sorunu medyadan öğrenebilmekte, sorunlara ilişkin çözüm önerileri sunabilmektedir. Ancak özellikle belgesel filmlerin bir toplumsal sorunu ekrana yansıtması açısından önemli bir toplumsal görevi de yerine getirmektedir.

Erik Barnouw 1996 yılında yayınlanan Belgesel Kurmaca Dışı Filmin Tarihi (Barnouw, 1996, 33-48) adlı kitabında, benzer stilistik özelliklere sahip, aynı toplumsal işlevi yerine getiren ve belirli bir tarihsel noktada yer alan filmleri ve dizileri sınıflandırmıştır. Sınıflandırmasındaki ortak bağlantı, belirli bir mesleğe veya toplumsal sorunlara dayanmaktadır. Barnouw tarafından önerilen belgesellerin toplumsal işleve göre gruplandırılması, kitabının pedagojik yapılanması için yararlı olmuş olabilir ve gerçekten de türün tarihindeki ana aşamalarını derlemiş, betimlemiş ve örneklemiş olmanın erdemi ona atfedilebilir.

Belgesel film, sinemanın keşfiyle beraber üretimi başlayan bir film türüdür. Günümüze gelene kadar belgesel film şüphesiz değişim ve dönüşüm geçirmiştir; ancak değişmeyen ögesi her zaman gerçekliğin film dili ile anlatılması olmuştur. Belgesel sinemanın varlık sebebi, insan ve insanların oluşturduğu toplumlardır. Belgesel film işte bu muazzam kaynaktan beslenmektedir.

Cerçi'ye göre; belgesel film, niteliği bakımından özel bir tür olarak değerlendirilebilir. Çünkü belgesel, diğer film türlerinden farklı olarak, gerçek konulara yakınlığının yanı sıra, daha yoğun araştırmayı, objektif bakış açısını ve sanatsal kaygıyı gerektirir (Cerçi, 1997, 119).

Belgesel film, öykülü filmde görülen tiyatro geleneğinden tümüyle uzak ve farklıdır. Belgesel film yapımcısı her filmde toplumsal bir olaydan etkilenecek yola çıkarken izleme, görme ve duyma yolundan yararlanarak bu olayların gerçekliğini desteklemektedir (Öngören, 1998:18). Yapımcının etkilendiği sosyal olaylar içinde yaşadığı toplumla ilgili gerçeklerden ortaya çıkmaktadır. Belgesel filmlere bu açıdan yaklaşıldığında Rotha'nın (1968, 342-343) bu konuya vurgusu belgesel filmde öncelikle çağın sorunları ve gerçeklerini yansıtmaya gereğine yöneliktir. Söz konusu sorunlar ekrana taşınırken gerçeklik ile bağ kurulması gerekliliği de doğmaktadır.

Toplumsal gerçeklerin belgesel film aracılığıyla yine topluma aktarılması belgesel film yönetmenlerinin amacıdır. Zaten belgesel filmlerin en temel amacı gerçek yaşam

olaylarının kendi çevresi ve oluş biçimi içinde ya da gerçeğe uygun bir biçimde anlatılmasıyla ilgilidir (Öngören, 1998, 21).

Gerçeklik olgusundan hareketle kanıta dayalı olarak üretilen belgesellerin bir diğer önemli ayağı ise kimliklerin korunmasına yöneliktir. Bu bağlamda belgesel sinema, ulusal ve yerel kültürel değerleri, günümüz koşullarına uyum sağlayarak koruma potansiyeline sahip en önemli medya araçlarından biri olarak kabul edilebilir. Belgesel sinema, gerçek olayları eğitici ya da eğlendirici bir perspektifle ele alıp yorumlayarak, temsil ettiği toplumun sosyal ve kültürel kimliğini estetik bir dille sunar. Bu sayede, bir toplumun kültürel değerleri ve yaşam tarzı, sanatsal bir çerçevede işlenerek izleyiciye aktarılır. Belirli bir kültüre dair belgeseller, o kültürün bakış açısını, kimliğini ve dünyayı anlama biçimini daha etkili bir şekilde yansıtabilir ve bu süreçte diğer kültürlerle ortak bir zemin oluşturulmasına da katkı sağlar. Başka bir ifadeyle, belgesel sinema, toplumların karşılıklı olarak birbirlerini daha iyi anlamalarına ve kültürel farklılıklara daha fazla hoşgörüyle yaklaşmalarına olanak tanıyan bir iletişim aracı olarak işlev görebilir (Sözen, 2007, 253).

Toplumsal sorunların belgesel sinema aracılığıyla inşa edilmesi süreci, hem medya çalışmaları hem de sosyolojik teoriler açısından çok katmanlı bir yapı sunar. Belgesel sinema, toplumsal sorunları yalnızca betimlemekle kalmaz; bu sorunları topluma sunarken, onları belirli bir perspektiften inşa eder ve şekillendirir. Bu süreç, farklı sosyolojik yaklaşımlar aracılığıyla daha derinlemesine anlaşılabilir.

Sembolik etkileşimcilik yaklaşımı bu yaklaşımlardan biridir. Toplumsal sorunların inşasında önemli bir yere sahip olan bu yaklaşım, Howard Becker ve Herbert Blumer gibi isimlerin öncülük etmiştir. Yaklaşım en temelde toplumsal sorunların nesnel bir gerçeklikten ziyade, bireylerin ve grupların etkileşimleriyle oluşturulan anlamlar ve yorumlar üzerinden tanımlandığını vurgular. Belgesel sinema bu noktada, etkileşime dayalı bir anlamlandırma süreci sunarak, toplumsal sorunların anlatısını kitlelere aktarır. Örneğin, Tahtacı topluluğunun sorunlarının belgesel sinema aracılığıyla ele alınması, bu sorunların belirli bir bağlamda görünür hale gelmesini sağlamakta ve izleyiciler arasında bir farkındalık oluşturmaktadır. Sembolik etkileşimcilik çerçevesinde bakıldığında, belgesel filmler, toplumsal sorunları adeta sahnede sunarak toplumun dikkatini bu konulara çekmektedir (Becker, 1963, 42-47).

Erving Goffman'ın dramaturjik analiz yaklaşımı ise belgesel sinemanın toplumsal sorunları inşa etme sürecine yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Goffman, bireylerin sosyal yaşamda bir "performans" sergilediğini öne sürer; bu bakış açısıyla belgesel sinema da, toplumsal sorunları bir sahne olarak kullanarak "perde önünde" izleyiciye sunar. Bu sahneleme sürecinde, anlatıcı ya da yönetmen, toplumsal sorunun dramatik yönlerini öne çıkarır ve izleyicinin konuya duygusal olarak bağlanmasını sağlar. Belgesel sinemada Tahtacıların sorunlarının gösterimi, Goffman'ın dramaturjik yaklaşımı çerçevesinde "perde arkası"ndan çıkarak «perde önüne» taşınır, böylece toplum nezdinde farkındalık yaratılır. Yapısalcı teori, toplumsal sorunların geniş toplumsal yapı ve kurumlar tarafından nasıl şekillendirildiğine odaklanır. Bu teori, belgesel sinemanın toplumsal sorunları yalnızca bireyler arası etkileşimler olarak değil, aynı zamanda toplumsal sistemin ve mevcut güç dinamiklerinin bir sonucu olarak sunmasına olanak tanır. Yapısalcı çerçevede, belgesel sinema, toplumsal yapıdaki adaletsizliklerin ve eşitsizliklerin görünür kılınmasını sağlar. Tahtacıların sorunlarını yapısalcı bir perspektiften ele alan belgesel filmler, bu topluluğun karşılaştığı yapısal engelleri ortaya koyarak, toplumdaki güç ilişkilerine dair bir eleştiri sunar. Bu bağlamda, yapısalcı yaklaşım, toplumsal sorunların yalnızca bireysel deneyimlerden ibaret olmadığını, toplumsal yapıların ve normların bu sorunların oluşumunda etkili

olduğunu vurgular (Durkheim, 1895, 51-54). Belgesel sinema toplumsal sorunları görünür kılarken aynı zamanda izleyiciyi harekete geçirmeyi amaçlayan bir araç olarak işlev görür. Tahtacı topluluğunun maruz kaldığı adaletsizlikleri gösteren bir belgesel, sadece bu sorunları görünür kılmakla kalmaz, aynı zamanda izleyiciyi bu adaletsizliklere karşı bir mücadeleye davet eder. Çatışma teorisi ışığında, belgesel sinema, güç ve iktidar dinamiklerinin ortaya çıkarılması ve eleştirilmesi için bir araç olarak değerlendirilebilir.

Postmodern sosyoloji, toplumsal gerçekliğin birden fazla perspektif ve anlatıdan oluştuğunu savunur. Bu bağlamda, belgesel sinema, toplumsal sorunlara tek bir doğru veya tek bir anlatı sunmak yerine, bu sorunların farklı boyutlarını ve perspektiflerini de izleyiciye sunar (Covino, 1989, 402). Tahtacıların sorunlarını ele alan belgesel sinemalar, bu topluluğun yaşamını farklı açılardan sunarak izleyicilere çok yönlü bir bakış açısı sağlar. Postmodern teorinin sunduğu çoğul anlatı imkânı, belgesel sinemanın toplumsal sorunları farklı bakış açılarıyla inşa etmesini kolaylaştırır. Bu açıdan yaklaşıldığında da Türk toplumunda Tahtacı olarak bilinen topluluğun sorunlarının tanımlanması ve adlandırılması önem arz etmektedir.

3. Belgesel Sinemada Tahtacıların Sorunlarının Gösterim Biçimleri

Çalışmanın bu bölümünde Tahtacı topluluğunun sorunlarının belgesel sinemada gösterim biçimlerine yoğunlaşacaktır. Bu amaca yönelik aşağıdaki satırlarda araştırmanın konusu, yöntemi ve bulgularına yer verilmiştir.

3.1. Araştırmanın Konusu

Çalışma Suha Arın'ın 1979 yılında yayınlanan *Tahtacı Fatma* adlı belgeseline odaklanmaktadır. Alevi geleneğinden gelen Tahtacı topluluklarının toplumsal sorunlarına ilişkin gösterim pratikleriyle, topluluğun sinematografik anlatı yoluyla belgesel sinemadaki sorunlarının yansımaları üzerine durulacaktır. Çalışmaya değer katan olgu belgeselin yönetmenin toplumsal sorunların açığa çıkarılmasıyla ilgili kullanmış olduğu yöntemidir. Bu bağlamda;

Bill Nichols'un 'gözlemci belgesel modalitesi' olarak tanımladığı yönetime de değinen Özgen (2020), kameranın yalnızca bir aygıt olmadığının üstünde durmuştur. Araştırma konusuna değer katan bir diğer olguda *Tahtacı Fatma* belgeseli hem Suha Arın'ın filmografisinde hem de Türk Belgesel Sineması tarihinde özel bir yere sahip olmasıdır. Tahtacı Fatma bir belgesel sinema klasiğidir. Bu özel oluşu sağlayan iki yan vardır: Birincisi Suha Arın'ın belgesel sineması, eşya üzerinden temsil edilen tarih ve kültür öğelerinden vazgeçilerek doğrudan insana odaklanana bir sinema olması, İkincisi ise daha önceki belgesellerinde tanık olamadığımız, ses düzenine payanda olmayan tersine filmin omurgasına konumlanan ve anlatıyı sürükleyen bir sinematografidir.

Tahtacı Fatma belgeseli, toplumsal sorunların ve Alevi geleneğinden gelen Tahtacı topluluğunun yaşadığı zorlukların derinlemesine işlendiği bir örnek sunmaktadır ve bu çalışmanın özgün katkısını oluşturur. Ancak, gelecekte yapılacak çalışmalarda, farklı yönetmenlerin ve dönemin diğer belgesel örneklerinin de karşılaştırmalı bir biçimde ele alınması, benzer temaların ve farklı bakış açıların analiz edilmesi açısından faydalı olabilir. Bu tür bir karşılaştırmalı yaklaşım, toplumsal sorunların belgesel sinema aracılığıyla nasıl temsil edildiğine dair daha geniş bir anlayış geliştirilmesine olanak tanıyacaktır.

3.2. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada, Suha Arın'ın 1979 yapımı Tahtacı Fatma belgeselinde Alevi geleneğinden gelen Tahtacı topluluğunun toplumsal sorunlarına dair yansımaların analiz edilmesi amacıyla nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılmıştır. Doküman analizi, sosyal bilimlerde yazılı, sözlü veya görsel içeriklerin sistematik bir biçimde incelenmesi yoluyla veri elde etme sürecidir ve araştırmacının, incelenen dokümanlarda belirli temalar veya desenler ortaya koymasını sağlar (Yıldırım-Şimşek, 2011, 203). İletişim bilimlerinde sıklıkla kullanılan bu yöntem, belgesel gibi görsel materyallerin içerdiği anlamları daha derinlemesine yorumlamak ve toplumsal yapı üzerindeki etkilerini anlamak için uygundur (Bowen, 2009, 28). Doküman analizinin uygulama sürecinde, belgeselin içeriği tematik analizle detaylandırılmıştır. İlk olarak, Tahtacı Fatma belgeselindeki sahneler ve röportajlardan alınan konuşmalar izlenmiş ve toplumsal sorunlara dair unsurlar belirli kategoriler altında toplanmıştır. Braun ve Clarke, (2006, 83) sözünü ettiği toplumsal sorunlardan en başatlarından olan sosyo-ekonomik sorunları, kültürel baskılar, sağlık ve eğitim erişimi gibi ana temalar ortaya çıkarılmıştır.

Tematik kodlama süreci sırasında, belgeselde yer alan röportajlardan elde edilen ifadeler ve görsel materyaller titizlikle incelenmiş ve topluluğun karşılaştığı sorunların hangi temalar altında sınıflandırılabileceği belirlenmiştir. Ayrıca, bu süreçte ifadelerin biçimsel özelliklerine de dikkat edilmiştir. Kodlama işlemi, belirli temalar doğrultusunda yapılmış olup, cinsiyetle ilgili ifadeler toplumsal cinsiyet kategorisine, sağlıkla ilgili durumlar sağlık sorunları kategorisine, çalışma hayatına dair meseleler orman işçiliği teması altında toplanmış, toplumsal eşitsizlikle ilgili anlatımlar ise toplumsal eşitsizlik kategorisinde sınıflandırılmıştır. Bu çerçevede yapılan analiz, belgeseldeki çeşitli toplumsal sorunların sosyo-kültürel bağlamda nasıl yansıtıldığını ve bu sorunların topluluk üzerindeki etkilerini anlamaya yönelik derinlemesine bir inceleme sunmaktadır. Belgeselin içeriği, bu bağlamda sosyolojik bir perspektifle yeniden değerlendirilmiş ve toplumsal sorunların gösterimi sürecinde belgeselin oynadığı rol detaylandırılmıştır.

Bu çerçevede aşağıdaki satırlarda yer alan bulgular bölümünde görsel dokümanın (Tahtacı Fatma) analizine yönelik bulgulara yer verilmiştir.

3.3. Filmin Künyesi

1979 Uluslararası Çocuk Yılı'nda gösterilen 'Tahtacı Fatma' belgeseli, Toros ormanlarında çok zor şartlar altında yaşayan 12 yaşındaki tahtacı bir kızın hayatını, özlemleri ve bilinçaltındaki büyük bir korkuyu yansıtmaktadır. Yaklaşık 2000 metre yükseklikteki dağlarda az bilinen ama yaygın bir çocuk işçiliği uygulamasını Fatma ile simgelemeyi amaçlayan belgesel, Orman Bakanlığı'nda tahtacılık işlerinde çalışan, sosyal güvenceden tamamen yoksun emekçileri dramatik bir şekilde anlatıyor. Belgeselde tahtacıların günlük yaşamlarının yanı sıra tahtacı folklorunun en önemli unsurlarından biri olan Semah Dansı son sahnede yer almaktadır. Semah Dansı, ünlü halk ozanı Pîr Sultan Abdal'ın yaklaşık 400 yıl önce başlattığı bir direnişi simgelemektedir.

Yönetmen: Suha Arın

Yönetmen Yardımcısı ve Editör: Nesli Çölgeçen, Cemal Karman, Kemal Sevimli, Yalçın Yelence

Görüntü Yönetmeni: Hasan Özgen

Kamera: Savaş Güvezne

Müzik Düzenleme: Mehmet Erenler, Nevit Kodallı

Aldığı Ödüller:

Birincilik Ödülü, 3. Uluslararası Balkan Film Festivali, 1979

Gümüş Kılıç Ödülü, Uluslararası Şam Film Festivali, 1979

Altın Portakal, Antalya Film Festivali, 1979

Birincilik Ödülü, T.C. Kültür Bakanlığı Kısa Film Yarışması, 1979

4. Bulgular

Bu çalışma, belirli bir belgeselin derinlemesine analizi yoluyla toplumsal sorunların kapsamlı bir incelemesini amaçladığından, belge niteliği taşıyan bir analiz yöntemiyle Tahtacı Fatma belgeseline odaklanılmıştır. Bu belgesel üzerinden, toplumsal sorunların açığa çıkarılması hedeflenmiş olup, belgeselin sunduğu içerik, toplumsal yapının ve sorunların analizinde önemli bir kaynak olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda, literatür taraması sonucunda elde edilen veriler doğrultusunda belirlenen toplumsal sorunlar, bulgular bölümünde ele alınmıştır. Çalışmada toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri, sağlık sorunları, orman işçiliğine bağlı zorluklar ve toplumsal eşitsizlikler gibi çeşitli sorunlar, belgeseldeki yansımaları üzerinden değerlendirilmiştir.

4.1. Toplumsal Cinsiyete İlişkin Sorunlar

Toplumsal cinsiyet eşitsizliği, özellikle kırsal ve izole topluluklarda kadınların sosyal, ekonomik ve sağlıkla ilgili olanaklarına ulaşmalarını ciddi biçimde kısıtlamaktadır. Bu durum, Tahtacı topluluğunda kadınların eğitim, iş gücü katılımı, gelir düzeyi ve sağlık hizmetlerine erişim gibi alanlarda birçok engelle karşılaşmalarına neden olmaktadır. Eğitimdeki cinsiyet temelli ayrım, Tahtacı topluluğunda da belirgindir. Belgeselde, Fatma karakterinin ağabeyinin eğitim almasına karşın kendisinin ev işlerinden sorumlu tutulması, toplumsal cinsiyet rollerinin eğitim fırsatlarını nasıl belirlediğini göstermektedir.

Bu tür topluluklarda, kadınların okula gönderilmesi yerine aile içi sorumluluklara yönlendirilmesi, onların kişisel gelişimlerini ve ekonomik bağımsızlıklarını kısıtlayarak yaşam kalitelerini olumsuz etkilemektedir (Kaber, 2005, 15; Smith-Haddad, 2000, 25; Benería vd, 2015, 54-56).

Buna ek olarak, kadınların iş gücüne katılım oranlarının düşük olması ve gelir düzeylerindeki dengesizlikler, kırsal alanlarda toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin bir diğer önemli boyutunu oluşturmaktadır. Fatma'nın "Şehirde yaşamak. Orda *bi aylıklı bi memur olacaan. Şehirde rahat edilir. Dağda gibi irezil olunmuyo...*" sözleri, cinsiyet rolleriyle sınırlanan ekonomik fırsatları ve daha iyi yaşam koşullarına erişememe durumunu ifade etmektedir. Tahtacı topluluğunda kadınların ev dışında istihdama katılımı sınırlıdır, bu da onların ekonomik bağımsızlık elde etmelerini zorlaştırmakta ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğini pekiştirmektedir. Kandiyoti'nin (1988) de belirttiği gibi, toplumsal eşitsizlik geleneksel topluluklardaki iş bölümünü ve kadınların ekonomik bağımsızlık arayışı bulunmaktadır. Tahtacı topluluğu gibi topluluklarda bulunan patriyarkal yapı kadın istihdamına engel oluşturmaktadır (Kandiyoti, 1988, 280-283) Kadınları ekonomik hayatta geri planda kalmasıyla toplumsal cinsiyet eşitsizliği pekişir (Moghadam, 1998, 44).

Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kadın sağlığı üzerindeki etkisi ise özellikle çarpıcıdır. Belgeselde, hamile bir kadının ağır işlerde çalışırken geçirdiği kaza sonucu hayatını kaybetmesi, sağlık hizmetlerine erişimdeki yetersizliklerin ve zorlu çalışma koşullarının kadınlar üzerindeki olumsuz etkilerini gözler önüne sermektedir. Tahtacı topluluğundaki kadınların, sağlık hakkına erişimlerinin kısıtlı olması, onların sağlık risklerini artırmakta ve bu durum toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sağlık alanındaki etkilerini ortaya koymaktadır (Karacan-Gökçe, 2020, 39).

Belgeselde Fatma'nın *"Ben hayatımda hasta olduğumda ağlarım. Abim döver ağların, annem azarlar ağların, babam hiçbir şey yapmaz..."* gibi ifadeleri, kırsal alanlarda kadınların maruz kaldığı fiziksel ve duygusal şiddetin, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin bir yansıması olduğunu göstermektedir. Literatürde, kırsal topluluklarda kadınların şiddete daha fazla maruz kaldığı ve bu durumun onların hem psikolojik hem de fiziksel sağlıklarını olumsuz etkilediği belirtilmektedir (Campbell vd, 2008).

Sonuç olarak, Tahtacı topluluğu gibi izole topluluklarda toplumsal cinsiyet eşitsizliği, kadınların eğitimden sağlığa, ekonomik bağımsızlıktan sosyal statüye kadar birçok alanda kısıtlanmalarına neden olmaktadır. Bu eşitsizlik, kadınların bireysel gelişimlerini ve sosyal katılım olanaklarını sınırlayarak sosyoekonomik ve sağlık açısından dezavantajlı bir konuma itmektedir. Bu tür topluluklarda cinsiyet eşitsizliğini azaltmaya yönelik politikaların hayata geçirilmesi, kadınların toplumsal cinsiyet rollerinden kaynaklanan kısıtlamalardan kurtulmalarına katkı sağlayacaktır.

4.2. Sağlık Sorunları

Tahtacı topluluğunda sağlık sorunları, yalnızca bireylerin fiziksel sağlıklarını değil, aynı zamanda sosyal refahlarını ve toplumsal dinamikleri de etkileyen köklü bir sorundur. Bu topluluk, ormanlık alanlarda yaşamaktadır ve uzak coğrafi konumu nedeniyle modern sağlık hizmetlerine erişimi sınırlıdır. Hastaneye ulaşımın zorluğu ve sürekli iş güvencesinden yoksun çalışma koşulları, topluluğun sağlık hizmetlerinden yeterince yararlanamamasına neden olmaktadır. Belgeselde yer alan, bir kadının doğum sırasında şehirdeki sağlık merkezine ulaşmadan hayatını kaybetmesi, bu sınırlı erişimin yarattığı ciddi sonuçları açıkça yansıtmaktadır. Yetersiz sağlık hizmetlerine erişimin ciddi sonuçları, bu tür topluluklarda kadınların doğum sırasında veya başka acil sağlık durumlarında hayati risklerle karşı karşıya kaldığını göstermektedir (Campbell vd., 2008, 227; Galtung, 2009, 122).

Belgeselde, sağlık sisteminin sağladığı desteğin eksikliği de çeşitli örneklerle vurgulanmaktadır. Örneğin, bir topluluk üyesinin, *'Hastayım guzum ben üzerinden ırak... Belimde bir ağrı. Geçiremedik. (...) İlaç parasını da kendim veriyom. Muayene parası iki yüz lira para veriyom ben. Bakmıyo! Devlet böyle beş kuruşluk bi şey almiyo da vermiyo da, bi defa bakmıyo da. Yatarsam işte yatak parasını almiyo... ona yalan yok'* ifadeleri, sağlık hakkının bir temel insan hakkı olarak yetersiz kaldığını, topluluğun sağlık hizmetlerine erişiminde yaşanan sıkıntıları gözler önüne sermektedir. Bu durum, sağlık politikalarının özellikle marjinal topluluklar üzerindeki etkilerini daha net anlamak açısından önemli bir gösterge olarak değerlendirilmelidir (PLOS Global Public Health, 2023; ACOG, 2023)

Ayrıca, Tahtacı topluluğunun beslenme alışkanlıkları da sosyoekonomik kısıtlılıklarla şekillenmektedir. Elektriğin olmayışı, uzak pazar alanları, sınırlı gelir gibi etkenler, topluluk üyelerinin yeterli ve dengeli beslenme imkânlarından mahrum kalmasına yol açmaktadır. Özellikle çocuklarda beslenme eksiklikleri sağlık sorunlarına neden olmaktadır. Belgeselde bir çocuğun *'En çok sevdiğim yemek; et,*

fasulye, piyaz bunlar... lokantadaki yemeklerin hepsini severim' ifadesi, topluluğun gıda güvenliği ve beslenme ile ilgili yaşadığı sorunları duygusal bir anlatımla dile getirmektedir. Sağlıklı ve dengeli bir diyetin sağlanamaması, özellikle çocukların sağlığı üzerinde olumsuz etkilere yol açmakta ve onların gelişimini engellemektedir (Shankar vd.,2017, 136).

Bu sağlık ve beslenme sorunları, Tahtacı topluluğunun sosyoekonomik statüsüyle ilişkili olarak, topluluğun yaşam kalitesini düşürmekte ve bireylerin sağlık sorunlarına duyarlı hale gelmelerine yol açmaktadır.

4.3.Orman İşçiliğinden Kaynaklı Sorunlar

Orman işçiliğinin, Tahtacı topluluğunun geçim kaynağı olduğu ve bu çalışma koşullarının çeşitli zorluklar barındırdığı görülmektedir. Sosyal güvence eksikliği, ağır ve tehlikeli çalışma koşulları, iş sağlığı ve güvenliği önlemlerinin olmaması bu topluluk üzerindeki temel baskılar arasındadır (Şenyayla, 2020, 46).

Çocuk işçiliği ve bunun fiziksel ve zihinsel gelişim üzerindeki etkisi, özellikle orman işçiliği gibi ağır ve tehlikeli sektörlerde çalışan çocuklarda belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Araştırmalar, bu tür işlerin çocukların hem sağlığını hem de bilişsel gelişimini olumsuz etkilediğini ortaya koymaktadır (Edmonds-Shrestha, 2012, 110). Ayrıca, ailelerin ekonomik zorunluluklardan dolayı çocuklarını çalışma hayatına dahil etmeleri, çocukların eğitime erişimini sınırlandırmakta ve fiziksel risklere maruz kalmalarına sebep olmaktadır (International Labour Organization [ILO], 2018, 25-26).

Örneğin, belgeselde 35 yaşındaki Ahmet Kara'nın sözleri, Tahtacı topluluğunun içinde bulunduğu sosyal ve ekonomik koşulların yetersizliğine dikkat çekmektedir. Kara, *"işçi iki yerde göz önüne alınıyor, birisi harpte, birisi seçimde, birisi de devlet angaryasında. Devlet bizi netsin, biz ölesiye ormanda yaşarık"* sözleriyle devlete yönelik eleştirilerini ve işçilerin toplumdaki görünmezliğini dile getirmektedir. Bu sözler, topluluğun sosyoekonomik yoksunluklarının, toplumsal eşitsizliklerin ve çocuk işçiliğinin dramatik sonuçlarını gözler önüne sermektedir.

Bir işçi babanın, küçük yaştaki oğlunun *Can aciz oluyor, 11 yaşındaki bir çocuk 25 kilo ağırlığındaki stil motorlu testereyi tutar da ormanın içinde ağaç kesebilir mi? Keser! Ya o motor onu kesecek ya ölecek ya da kesecek, çıkar yolu yok!* Şeklindeki 25 kiloluk testereyi kullanma zorunluluğunu dile getirdiği ifade ise, çocuk işçiliğinin fiziksel tehlikelerini ve bu durumun yaratabileceği travmaları vurgulamaktadır. Aynı zamanda, belgeselde dile getirilen *"rüyalarımdaya bile devrilen, durmadan devrilen ağaçlar görüyorum"* ifadesi, çocukların bu zorlu çalışma koşullarının etkisiyle yaşadıkları psikolojik baskıyı açığa çıkaran çarpıcı bir örnek olarak öne çıkmaktadır.

4.4.Toplumsal Eşitsizlik Sorunları

Tahtacı topluluğunun tarihsel, kültürel ve sosyoekonomik bağlamda değerlendirilmesi, özellikle belgeselde yer alan ifadelerle desteklenerek, toplumsal eşitsizliklerin ve dışlanmışlık hissinin farklı boyutlarını ortaya koymaktadır. Tahtacıların maruz kaldığı ayrımcılık, yalnızca etnik ve dini kimlikleri ile sınırlı kalmayıp, ekonomik zorluklar ve sosyal statüye dayalı bir dışlanma şeklinde de kendini göstermektedir. Bu durum, belgeselde yer alan *"biz tahtacı olduğumuzdan"* ve *"fakir misin, beş tane kitap yutsan cahilsin"* gibi ifadelerle somut bir şekilde dile getirilmiştir. Araştırmalarda da belirtildiği üzere, ekonomik eşitsizlik ve sosyal

adaletsizlik, toplulukların hem bireysel hem de kolektif kimliklerini derinden etkilemektedir (Kıray, 1998, 120-125).

Belgeselde vurgulanan gelir dağılımındaki eşitsizlik, yalnızca ekonomik düzeyi değil, aynı zamanda toplumsal algıyı ve bireylerin yaşam kalitesini de etkileyen çok yönlü bir sorunu temsil etmektedir. Türkiye’deki gelir dağılımındaki eşitsizlik üzerine yapılan çalışmalarda, düşük gelir grubundaki bireylerin eğitim, sağlık ve sosyal katılım gibi temel hizmetlere erişimlerinin sınırlı olduğu belirtilmiştir (Buğra- Keyder, 2006, 211). Bu bağlamda, belgeselin odaklandığı Tahtacı topluluğu, marjinalize olmuş grupların toplumsal yapı içerisindeki yerini anlamak için önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Sonuç

Mesleklerinden dolayı kendilerine “Tahtacı” adı verilen bu topluluk, Türkiye’de yoğun olarak Akdeniz ve Batı Anadolu’nun dağlık ve ormanlık alanlarında yaşamaktadır. “Tahtacı Fatma” belgesel filminde döneminin toplumsal sorunları ustalıklı yansıtılmıştır. Başlıca öne çıkan sorunlar; toplumsal cinsiyet eşitsizliği, sağlık problemleri, beslenme yetersizlikleri, sınıfsal ayrımlar ve orman işçilerinin karşılaştığı zorluklar ile ayrımcılıktır.

Bu araştırma, toplumsal sorunların yalnızca istatistik ve raporlar üzerinden değil, sanatsal araçlar ve görsel medya yoluyla da etkili bir şekilde topluma aktarılabilirliğini göstermektedir. Suha Arın, bu belgeselinde yalnızca Tahtacı topluluğunun karşılaştığı sorunları belgelerken aynı zamanda bu sorunların çözümü için izleyicide farkındalık yaratmayı hedeflemiştir. Özellikle belgeselin sunduğu gerçekler, bireysel ve toplumsal düzeyde harekete geçme ihtiyacını gözler önüne sermektedir.

Belgesel, sadece bir anlatı değil, aynı zamanda bir değişim aracıdır. Bu bağlamda, toplumsal eşitsizliklere dikkat çekerek devlet politikalarının yeniden şekillenmesine, sivil toplumun harekete geçmesine ve bireysel farkındalığın artmasına katkıda bulunabilir. Belgeselde dile getirilen sorunlar, izleyiciye yalnızca Tahtacıların karşılaştığı zorlukları değil, küresel ölçekte benzer durumları yaşayan toplulukların hak mücadelesinin önemini de hatırlatmaktadır. Arın’ın belgeseli, sadece Türkiye için değil, dünya çapında toplumsal eşitsizliklere karşı daha geniş kapsamlı çözüm önerilerinin tartışılmasına öncülük edecek bir belge niteliğindedir.

Sonuç olarak, bu çalışma belgesel sinemanın bir topluluğun sorunlarına ayna tutmaktan öte, bu sorunlara dair çözüm yolları sunabileceğini ve daha adil bir toplumsal düzen için ilham kaynağı olabileceğini göstermektedir. Belgeselin güçlü bir sosyal değişim aracı olarak işlevi, özellikle azınlık toplulukların seslerini duyurma ve hak taleplerini görünür kılma bağlamında önem taşımaktadır. Gelecekte yapılacak araştırmalar, belgesel sinemanın bu etkilerini daha kapsamlı bir şekilde inceleyerek toplumsal değişim üzerindeki rolünü daha detaylı bir şekilde ortaya koyabilir.

Kaynaklar

- ACOG, American College of Obstetricians and Gynecologists. Healthcare access and rural women: Challenges and disparities. American College of Obstetricians and Gynecologists. Washington: 2023. <https://www.acog.org/clinical/clinical-guidance/obstetric-care>
- Barnouw, Erik. Documentary: A history of the non-fiction film. 33-48. London: Oxford University Press, 1993.
- Becker, Howard S. Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance. 42-47. New York: Free

- Press Glencoe, 1963.
- Benería, Lourdes vd. "Gender, development and globalization: Economics as if all people mattered". 54-56. New York: Routledge, 2015.
- Blumer, Herbert. "Social problems as collective behavior". *Social problems* 18/3 (1971), 298-306. <https://doi.org/10.2307/799797>
- Bowen, Glenn A. "Document analysis as a qualitative research method". *Qualitative research journal* 9/2 (2009), 27-40. <https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>
- Braun, Virginia - Victoria, Clarke. "Using thematic analysis in psychology". *Qualitative research in psychology* 3/2 (2006), 77-101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Buğra, Ayşe - Çağlar, Keyder. "The Turkish Welfare Regime in Transformation". *Journal of European Social Policy* 16/3 (2006), 211-228. <https://doi.org/10.1177/0958928706065593>
- Bulut, Ümmü - Bal, Hüseyin. "Sosyolojik açıdan Tahtacı grupların araştırılması (Muğla örneği)". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 36 (2015), 81-102.
- Campbell, Jacquelyn C. vd. "The intersection of intimate partner violence against women and HIV/AIDS: a review". *International journal of injury control and safety promotion* 15/4 (2008), 221-231. <https://doi.org/10.1080/17457300802423224>
- Cereci, Sedat. "Belgesel film". İstanbul: Şule Yayınları, 1997.
- Covino, William A. "The Postmodern Condition: A Report on Knowledge." *Rhetoric Review* 7/2 (1989) 401-405.
- Çölgeçen, Berrin Avcı. Yaşamı ve Belgeselleriyle Suha Arın. Konya: Tablet Yayınları, 2006.
- Eric V., Edmonds - Maheshwor, Shrestha. "Children's Work and Independent Child Migration: A Critical Review". *World Bank Research Observer*, 27/1 (2012), 98-120. <https://doi.org/10.1093/wbro/lkr009>.
- Eryılmaz, Süleyman. "Toplumsal Cinsiyet Rolü ve Kadın Sağlığı". *Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2020), 5-13.
- Galtung, Johan. "Violence, Peace, and Peace Research". *Journal of Peace Research* 6/3 (2009): 110-118.
- Goffman, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday, 1959.
- Gökalkp, Yusuf - Teber, Hüseyin. "Risâle-i Su'âl-i Hırka, Risâle Der Beyânı Kemer ve Risâle-i Der Beyân-ı Post İsimli Bektâşî Metinlerinde Dinî-Tasavvufî Semboller". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016): 77-91.
- Gökalkp, Yusuf. "Türk Din Anlayışında Ehl-i Beyt Algısının Tarihi ve Teolojik Arka Planı." 12. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, (30 Ağustos - 06 Eylül 2014), ed. Ahmet Vecdi Can vd. 105-112. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2014.
- Gökalkp, Yusuf - Karagöz, Nail, (ed.). *İslam Mezhepleri Tarihi II*. 291-304. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- ILO, International Labour Organization. *Global Estimates of Child Labour: Results and Trends, 2012-2016*. Geneva: 2018.
- Kabeer, Naila. "Gender equality and women's empowerment: A critical analysis of the third millennium development goal1". *Gender & development* 13/1 (2005): 13-24, <https://doi.org/10.1080/13552070512331332273>
- Kandiyoti, Deniz. *Bargaining with patriarchy*. *Gender & society* 2/3 (1988): 274-290.
- Karacan, Esin - Sena, Gökçe. "Toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve kadın sağlığı". *Sosyal Politika ve Sosyal Hizmet Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2020): 39-59.
- Kılıç, R. "Tahtacılar: Etnik kimlik, toplumsal yapı ve siyasal etkileşim". *Ankara Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Merkezi Dergisi* 19/3 (2010), 47-72.
- Kıray, Mübeccel Belik. *Toplumsal yapı toplumsal değişme*. İstanbul: Bağlam, 1999.
- Kuruoğlu, Huriye - Alev F, Parsa(ed.). *BELGESEL FİLMDE ZAMANIN RUHU Belgesel*

- Filmde Değişen Anlam ve Anlatım. Ankara: Detay Yayınları, 2017
- Küçük, Murat. Horasan'dan İzmir Kıyılarına Cemaat-ı Tahtacıyan. İstanbul: Nefes Yayınları, 1995.
- Moghadam, Valentine M. Women, work, and Economic Reform in the Middle East and North Africa. Lynne Rienner Publishers, 1997.
- Öngören, Simten Gündeş. Belgesel filmin yapısal gelişimi ve Türkiye'ye yansımaları. İstanbul: Der Yayınları, 1991.
- Özgen, Kurtuluş. "Suha Arın filmografyasında aykırı bir belgesel Tahtacı Fatma (1979): sinematografik analiz". Etkileşim İletişim Fakültesi Akademik Dergisi 5 (2020): 170-185.
- Berger, Peter - Thomas Luckmann. The social construction of reality. New York: Doubleday 2016, 110-122.
- Fuller, Richard – Richard, R. Myers. "The natural history of a social problem". American sociological review 6/3 (1941): 288-320.
- PLOS, Global Public Health. Access to healthcare in rural communities: Barriers and solutions. PLOS Global Public Health, 1/1 ABD: 2023 <https://doi.org/10.1371/journal.pgph.000001>
- Rabinowitz, Paula. They must be represented: The politics of documentary. Verso, 1994.
- Rotha, Paul. Belge Filmciliğinin Bazı İlkeleri. çev. Arsan Soley. Ankara: Türk Dil Kurumu Sinema Özel Sayısı. 1968.
- Sevim, Seçkin. Bir Belgesel Üç Usta: Suha Arın, Hüseyin Anka Ve Mimar Sinan'ı Yeniden Yorumlamak. İdil Sanat ve Dil Dergisi 8/62 (2019): 1263-1277.
- Shankar, Priya vd. "Association of food insecurity with children's behavioral, emotional, and academic outcomes: a systematic review". Journal of Developmental & Behavioral Pediatrics 38/2 (2017): 135-150.
- Smith, Lisa C – Lawrence, James Haddad. Explaining child malnutrition in developing countries: A cross-country analysis. 111. Washington: Intl Food Policy Res Inst, 2000.
- Sözen, Mehmet. İki aynı şey: Yanında olmak ya da karşı durmak. İstanbul: Belgesel Sinemacılar Birliği BSB Sinema Eseri Sahipleri Meslek, 2007.
- Sümer, Faruk. "Tahtacılar". TDV İslam Ansiklopedisi 39/436-437. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Şenyayla, Gamze. "Tahtacılar üzerine sosyolojik bir araştırma (Antalya ili örneği)". Sosyolojik Bağlam Dergisi 1/1 (2020): 42-53.
- Teber, Ömer Faruk. "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dinî - Siyasî Tanımlamalar". Dini Araştırmalar 10/28 (Haziran 2007), 19-38.
- NTV. "Yönetmen Süha Arın Toprağa Verildi." (04 Şubat 2024) <http://arsiv.ntv.com.tr/news/255653.asp>.
- Yıldırım, Ali – Simsek, Hasan. Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri. 11/ 1999-2018. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 1999. <https://hdl.handle.net/11511/70532>
- Yörükân, Yusuf Ziya – Yörükân, Turhan. Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar. Haz. Turhan Yörükân. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1998.

Extended Abstract

This study aims to analyze the role of documentary cinema in making social problems visible and in this context the documentary film 'Tahtacı Fatma' in terms of social theories. Therefore, the study aims to reveal the capacity of this documentary film to produce sensitivity. This documentary film, made by Suha Arın in 1979, draws attention to the multi-layered and in-depth problems experienced by the Tahtacı community in Turkey, such as social exclusion, gender inequality, difficulties in accessing health services, economic deprivation, and the preservation of cultural identity. The documentary is not limited to a visual narrative. It also fulfills an important function in terms of publicizing these problems to a wider community,

raising awareness, and creating public opinion.

The research is shaped by a theoretical approach that argues that documentary cinema not only reflects reality but also reconstructs social problems within a certain framework. This approach enables social problems to be addressed not only as socio-economic phenomena but also as complex and dynamic processes shaped by the perception and interaction processes of individuals and communities. The theoretical framework of the research is formed by utilizing a wide range of theoretical approaches such as symbolic interactionism, dramaturgical analysis, structuralism, and postmodern sociology. These approaches focus on how documentary cinema shapes the processes of defining, understanding, and conveying social problems. In the light of these theoretical perspectives, the forms of representation of the Tahtacı community, the emotional effects on the viewers, and the ways in which the documentary makes structural problems visible and presents them from a critical perspective are analyzed in depth.

Document analysis, a qualitative method, was used in the research. In this context, the content of the documentary was systematically analyzed through thematic analysis. Through the analysis of interviews, daily life scenes, and personal narratives in the documentary 'Tahtacı Fatma', basic themes such as gender inequality, difficulties in accessing health services, difficult living conditions based on forest labor, and economic exclusion became evident. Each of these themes reflects the structural inequalities that the community is exposed to and the struggles in daily life practices, while also shedding light on the community's resistance practices. In the documentary, especially the exclusion of women from education, the prevention of their participation in the labor force, and the difficulties they face in accessing health services are strikingly emphasized. In addition, child labor, hazardous working conditions of forest labor, and the long-term health problems they bring are also important focal points.

The findings of the analysis of this documentary reveal that documentary cinema not only conveys existing social and economic problems but also has the power to raise social awareness, create a sense of empathy in the audience, and shape public policies. The research emphasizes that especially the cinematographic language used by Suha Arın makes visible not only the Tahtacı community's victimization but also its social and cultural resistance. In this sense, documentary is not only a simple narrative but also a tool for social transformation. In this context, it is argued that by drawing attention to social inequalities and structural problems, the documentary can contribute to reshaping state policies, mobilizing civil society and academia, raising public awareness, and increasing individual awareness.

For the documentary to realize this broad potential for impact, documentary filmmakers must carefully observe ethical and aesthetic responsibilities. In addition to establishing an emotional connection with the audience, reflecting the voice and subjectivity of the represented community is among the important tasks of documentary narrative. In addition, using documentary films more in educational institutions and public spaces can be an effective method to increase social sensitivity and develop permanent solutions to social problems.

In conclusion, this study shows that documentary cinema is not only a passive tool that reflects social problems, but also an active social change tool that can offer solutions to these problems, create social awareness and sensitivity, and inspire the construction of a more just and equal social order. The powerful capacity of documentary cinema to create social change has an important and valuable function, especially in the context of making the voices of minority and marginalized communities heard and making their demands for rights visible. It is important for future research to address these effects of documentary cinema in more depth in different contexts and to reveal the role of such cinematographic works in social transformation in a more comprehensive manner.

ŞİİLİĞİN İÇTİMAİ-SİYASİ KARAKTERİNE DAİR NİKOLAY DMİTRİYEViÇ MİKLUHO-MAKLAY (1915-1975)'İN GÖRÜŞ VE TESPİTLERİ

OBSERVATIONS AND FINDINGS ON THE SOCIO-POLITICAL CHARACTER
OF SHİ'ISM BY NIKOLAY DMİTRİYEViCH MİKLUHO-MAKLAY (1915-1975)

ALİ ASKER*

Sorumlu Yazar

Öz

Sünnî-Şîî ayrışması başta olmakla dinî akımlar ve mezhepler arasındaki bölünme İslam dünyasında rekabet, çekişme ve çatışmalara neden olmuştur. Ayrışma ve bölünmeler İslam'ın tarih sahnesine çıktığı dönemden başlamış olup itikadî, fikrî ve siyasi boyutları ile dikkat çekmiştir. Sünnî çoğunluk ve Şîî azınlıktan oluşan İslam dünyasındaki çatışmalar bununla sınırlı kalmamış, zamanla mezhepler içinde ortaya çıkan yeni akımlar bu görüntüyü daha karmaşık hale getirmiştir. İslam dünyasındaki çalkantı ve çekişmeler duraksamadan, neredeyse kesintisiz bir şekilde günümüze kadar devam etmiştir. İslam *âleminin* önemli bir parçasını teşkil eden Türk dünyası da bu ayrışmalardan nasibini almıştır. 16. yüzyılda I. Şah İsmail'in önderliğinde siyasi ve askerî güç olarak şekillenen Safevî devletinin tarih sahnesine çıkması bu anlamda ciddi bir kırılma noktasıdır. Askerî önder, ozan ve mürşit olmanın yanı sıra kendisine kutsiyet atfedilen I. Şah İsmail'in manevi kişiliği kısa sürede beşerî güç kazanmasına yol açarken Anadolu Türkmenleri üzerinde de etkisini göstermiştir. Bu gelişmeleri bir tehdit olarak gören Sultan Yavuz Selim Safevîlere savaş açmayı tek çare olarak görmüştür. Türk tarih yazınında Kızılbaşlık-Sünnilik çekişmesini objektif bir bakış açısıyla değerlendirmek her zaman zor olmuştur. Günümüzde, bahse konu olan ayrışma ve çatışmanın inanç temelli oluşundan ziyade siyasi ve iktisadi faktörlerden kaynaklandığını ortaya koyan sağduyulu bir bakış açısına, ayrıca tarafsız bir yaklaşıma ihtiyaç duyulmaktadır. Her ne kadar siyasi ve ideolojik kalıplara çerçevede yazılmaya mahkûm edilse de Sovyet şarkiyatçılarının Safevî tarihine dair çalışmaları ilgi çekicidir; zira pek çok araştırmada, bahsi geçen konu birincil kaynaklar üzerinden, siyasi, sosyal, dinî ve kültürel açıdan ve bütüncül bir boyutta incelenmiştir. Bu şarkiyatçılardan birisi ünlü tarihçi Nikolay Dmitriyeviç Mikluho-Maklay'dır. Yazarın 15-16. yüzyıllarda İran'da Şîilîğin içtimai karakterini ele alan makalesinde Safevî devletinin ortaya çıkışı, Kızılbaşların iktidara gelişi ve I. Şah İsmail'in din siyaseti irdelenmiştir. Bu siyasetin başarılı olması için kullanılan baskı ve şiddet söz konusu makalede öne çıkan konular arasındadır. Yazarın, bahsi geçen makale yer alan görüş ve tespitleri günümüzde alan literatüründe yer alan çalışmalar üzerinden yorumlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Şarkiyat, Safevîler, Mikluho-Maklay, Şîilik, Sünnilik.

Abstract

The schism between Sunni and Shia Islam, along with other religious currents and sects,

Araştırma Makalesi / Künye: ASKER, Ali. "Şîilîğin İçtimai-Siyasi Karakterine Dair Nikolay Dmitriyeviç Mikluho-Maklay (1915-1975)'in Görüş ve Tespitleri". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 235-251 <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1468029>

* Prof. Dr., Karabük Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, E-mail: aliasker2068@gmail.com,
ORCID: 0000-0003-1801-3371

has led to competition, strife, and conflicts within the Islamic world. These divisions began to emerge from the moment Islam appeared on the historical stage, characterized by their doctrinal, intellectual, and political dimensions. The conflicts are not limited to the majority Sunni and minority Shia demographics but have grown more complex over time with the emergence of new movements within these sects. The turmoil and disputes in the Islamic world have continued almost without interruption to the present day. These divisions have also affected the Turkic world, a significant part of the Islamic realm. The rise of the Safavid state in the 16th century under the leadership of Shah Ismail I as a political and military force marks a significant turning point. Besides being a military leader, poet, and spiritual guide, Shah Ismail I was revered as a divine figure, which rapidly enhanced his influence, notably among the Anatolian Turkomans. Sultan Selim I perceived these developments as a threat and saw war against the Safavids as the only solution. In Turkish historical writing, objectively assessing the conflict between Kizilbash and Sunni factions has always been challenging. Today, there is a need for a sensible perspective that recognizes that these divisions and conflicts stem more from political and economic factors rather than solely religious beliefs. Although constrained by political and ideological frameworks, the Soviet orientalists' studies on Safavid history are compelling; they comprehensively examine the discussed topic from primary sources in political, social, religious, and cultural dimensions. Among these orientalists is the renowned historian Nikolay Dmitriyevich Mikluho-Maklay. His article examines the socio-political character of Shi'ism in 15th-16th century Iran, focusing on the emergence of the Safavid state, the rise of the Kizilbash, and Shah Ismail I's religious policies. The use of oppression and violence to ensure the success of these policies is a prominent theme in his writings. The views and findings in the article have been interpreted through contemporary studies in the field.

Key Words: Oriental studies, Safavids, Mikluho-Maklay, Shi'ism, Sunnism.

Giriş

Türk dünyası, Orta Doğu ve İran açısından dönüşümlere yol açan, ayrıca siyasi, kültürel ve manevi etkileri günümüze kadar uzayan Safevîlik Genel Türk tarihinin önemli konularından birini teşkil etmektedir. Safevî tarihinin devamı Şiilik inancı/ mezhebinin tarihiyle doğrudan örtüşürken, itikadî, fikhî ve siyasi bakımından da paralellik göstermektedir. Bu paralelliğin mutlak biçimde olmadığı ve belli istisnalar içerdiği bilinen, fakat ilmî literatürde göz ardı edilen hususlardandır. Bilindiği üzere Şiî anlayışın¹ merkezinde Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından imam/halife olarak tayin edildiğine dair yaygın inanç ve İmamîlik anlayışı yer almaktadır. İmamîlik meselesinin doğrudan inançla ilgili bir mesele olduğu klasik ve çağdaş Şiî yazarların eserlerinde yer alan temel tespittir (Onat, 1997, 82). Hâlbuki Şiî-Sünnî ayrışması miladî 7. yüzyılda, Hz. Muhammed'in ölümünden derhal sonra patlak veren siyasi mücadele zemininde ortaya çıkmıştır (Кузнецов, 2014, 112). Söz konusu ayrışma sonraki süreçlerde daha da derinleşmiş olup üç boyutta tezahür etmiştir: Siyasi, itikadî ve fikhî. Bu anlamda, Şiiliğin yeknesak olmadığı, farklı dönemlerde değişik kollar üzerinden gelişerek önemli siyasi sonuçlar doğurduğu söylenebilir. Konuyu Şiilik ve devlet inşası ekseninde ele aldığımızda Safevîlik/Şiilik² anlayışı ve Safevî

1 Şiilerin mensup oldukları en yaygın mezhep literatürde "Oniki İmamcı" (Arapçası: İsnâaşeriyye), "İmâmîyye" ve "Caferiyye" olarak da adlandırılmaktadır. Bu kavramlardan ilk ikisi mezhebi teolojik anlamda betimlerken, üçüncüsü fikhî anlam taşımaktadır. Bu kavramların farklı anlam yükü taşımalarına rağmen literatürde sıkça birbirinin yerine kullanıldığı gözlemlenmektedir. Bu yazıda da benzeri bir yaklaşımın sergilendiğini önceden belirtmekte yarar vardır.

2 Safevî devletinin kuruluşundan yıkılışına kadarki süreci tek bir parça olarak ele almak yaygın şekilde gözlemlenen metodolojik hatalardandır. Bu yaklaşım Safevî devletini kuruluşundan sonuna kadar bir Şiî devleti olarak tanımlanmasına yol açmaktadır. Oysa Safevî devleti I. Şah İsmail döneminde bir Kızılbaş-Alevi devlet olup, ilerleyen dönemlerde Şiî mezhepli bir devlete dönüşmüştür (Bkz. Baharlu, 82-84).

hanedanının gelişim süreçlerini irdelemenin ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Safevî devletinin düşünsel temelleri Safevîlik itikadı ile atılmıştır. Başlangıçta Sünnî ekolüne mensup olan bu itikat zamanla Şiîliğe dönüşmüştür. Şah İsmail döneminde bir Kızılbaş-Alevî³ inancının hâkim olduğu Safevî devlet geleneği ilerleyen dönemlerde Şiîlik mezhebinin şekillenmesiyle ciddi bir dönüşüm yaşamıştır. Fakat Sünnîlikten farklı bir inanca sahip olan Safevîler Türk-İslam âleminde özgün ve soyutlanmış bir durumda varlığını sürdürmeye çalışmıştır. Azerbaycan tahtına oturan Kızılbaş gücü Şiî devlet geleneğinin şekillenmesine zemin hazırlamıştır. Farklı aşamalardan geçerek ciddi dönüşüm yaşayan Şiîlik mezhebi özgün bir seciye kazanarak, bugünkü İran devletinin resmi mezhebi olarak bilinmektedir. Bu mezhep İran'ın başını çektiği “Şiî jeopolitiği” alanında güç dengelerini etkileyen önemli bir faktör olarak kendini göstermektedir. Dolayısıyla, Azerbaycan sahasında doğan, fakat günümüzde İran'ın resmi mezhebinin teşkil eden Şiîlik, siyasi rejimin amaçları doğrultusunda kullanılarak devlet ideolojisiyle özdeş hale gelmiştir.

Şunu da belirtmek gerekir ki bahsi geçen mezhepsel ayrışma, geniş coğrafyaya hâkim olan Safevî yönetimi açısından zaman zaman zorluklar çıkarmış, taht sahiplerinin mezhebe yaklaşımını da etkilemiştir. Bu anlamda II. Şah İsmail'in din siyaseti ilgi çekicidir. İkinci önemli husus Safevî iktidarının sona ermesinin ardından, Nadir Şah Afşar döneminde (1736–1747) uygulanan ılımlı politikalaradır. Bu dönemde Şiîliğin etkisi sağduyulu bir şekilde sorgulanırken, İslam dünyasındaki ayrıştırıcı hususları müzakereye konu olmuştur. Nadir Şah askeri başarılarıyla yönetimi altına aldığı Sünnî tebaayı da göz önünde bulundurarak Osmanlı devleti ile ilişkileri normalleştirmeyi, ayrıca İslam dünyasında nüfuz inşası bakımından Şiîlik ve Sünnîlik arasında barış ve hoşgörü tesis etmeyi amaçlamıştır. Bu yüzden Nadir Şah'ın girişimleri itikadî olmaktan ziyade siyasi karakterlidir (ШМИДТ, 1927, 72). Bu girişimlerin Sünnî-Şiî ayrışmasının yumuşatılması bakımından olumlu sonuçlar verdiğini söyleyebiliriz. Zira Nadir Şah'ın Caferî mezhebinin meşruiyeti ve hukuksal geçerliği konusunda Osmanlı devletine sunduğu talepleri başarısızlıkla sonuçlansa da 18. yüzyılda birçok Sünnî ve Şiî alimini buluşturması, İslam içinde dostane ilişkilerin yenilenmesi konusunu ilk kez gündeme getirmesi siyaset ve teoloji arasındaki sorunların çözümü bakımından iyi bir örnektir (Bkz: Мамедова, 2019, 61).

Şiîlik ilerleyen dönemlerde de İran siyasetinin görünen yüzü olarak tecessüm etmiştir. 20. yüzyıl boyunca yaşanan siyasi olaylarda, iç ve dış politikada Şiîliğin etkisi her zaman hissedilmiştir. 1979 Ruhullah Musevi Humeyni (1900-1989) liderliğinde gerçekleşen İslam Devrimi ve İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşu 20. yüzyıl İran tarihinin en önemli kırılma noktalarındandır. Yeni rejimde Şiîlik bir inanç, ayrıca devletin resmî ideolojisi olarak meşruiyet kazanmıştır. Siyasi sistem, bürokratik aygıt, yargı teşkilatı, ordu ve her türlü kurumsal yapının yanı sıra insanların günlük yaşamlarının Şiîlik düzleminde kurgulandığı yeni cumhuriyet, uluslararası sistemde de karakteristik niteliğini ön plana çıkarmıştır. “Devrim ihracı” stratejisini rehber edinen ve kendini dünya Şiîlerinin himayecisi olarak gören İran'ın, resmi mezhebinin siyasi amaçlar için kullandığı kuşku götürmez bir gerçekliktir. Savunduğu ideolojik söylemlerle eylemleri arasındaki çelişkili tutumuna (mesela, Azerbaycan-Ermenistan savaşında) rağmen, İran yönetimi, kendine yöneltilen eleştirilerden kaygı duymamaktadır.

3 Rivayete göre Hazreti Ali Şeyh Haydar'ın rüyasına girerek müritleri için üzerinde 12 şeritli kırmızı taç yaptırmasını istemiştir. Safevîlerin nişanelerinden olan bu baş giysisi tac-ı Haydarî olarak adlandırılmıştır. Bundan sonra Safevîlere sadık olan yarı göçebe Türk aşiretler Kızılbaş adını almışlardır (Musalı, 2011, 105).

Yukarıda bahsi geçen hususları dikkate aldığımızda Safevî ve Şîilikle ilgili araştırmaların gerek ilmî-tarihi gerekse siyasî açıdan büyük önem taşıdığı bir kez daha doğrulanmaktadır. Meseleye ilmî-tarihi açıdan yaklaştığımızda Şîî tarih yazımına müncer olan konular arasında hilafet ve Ehl-i Beyt başta gelmektedir. Şunu da vurgulamak gerekir ki mensup olduğu mezhebin dayanaklarını sağlamlaştırmaya çalışan bir Şîî tarihçi için olayların tarihi gerçekliğe uyup uymadığı değil, mezhebin argümanlarını destekleyip desteklemediği önemlidir (Öz, 2007, 137).

Türkiye’de Şîilik; tarihi, siyasî ve itikadî yönleriyle araştırılmaya değer konular arasındadır. Mehmet Çelenk’e göre “*Türkiye’deki mütedavil Şîilik bilgisi, ilmî, kitabî ve rasyonel olmaktan ziyade duygusal mahiyettedir. Bu hususta akademik çevrelerle halk kitlelerinin telakkisinin oldukça yakın olması dikkat çekici ve üzüntü vericidir.*” (Çelenk, 2013, 67). Fakat son dönemde Türk üniversitelerinde Şîilik konusunun önemsendiği ve bu konuda çeşitli çalışmalar yapıldığı gözlemlenmektedir. Bu çalışmaların birincil kaynaklara dayanarak yapılması literatüre zenginlik katarken diğer taraftan objektiflik ilkesinin gözetilmesine de yol açmaktadır. Özellikle Safevîliğin gelişimi ve Safevî devletinin teşekkül tarihiyle ilgili çalışmalarda sorunun siyasî boyutunun bu ilke doğrultusunda açığa kavuşturulması son derece önemlidir. Bu bağlamda üçüncü tarafın, yani yabancı yazarların nasıl bir görüş sergilediklerini, ayrıca hangi argüman ve tespitlere yer verdiklerini irdelemek isabetli olacaktır. Kayda değer bilgi ve değerlendirmelerin yer aldığı Rus (Sovyet) araştırmacılarının eserlerinin önemli örnek teşkil ettiği söylenebilir. Bu bağlamda Sovyet araştırmacıları arasında kaynak incelemelerine yoğun emek sarf eden N.D. Mikluho-Maklay’ın çalışmaları dikkat çekmektedir. Bu çalışmalar arasında, yazarın İran ve Azerbaycan’da Şîiliğin yayılmasını siyasî ve sosyal yönleriyle ele alan makalesi (Миклухо-Маклай, 1958) üzerinde durmakta fayda vardır. Yazar, Hamdullah Müstevfî Kazvinî’nin *Nüzhetü’l-Kulûb* eserinin İngilizce tercümesine, İbn Batuta’nın Seyahetnamesi’nin Fransızca tercümesine, İ.P. Petruşevski’nin döneme ilişkin eserlerine, Minorsky’nin *Tezkiretü’l-mülûk*’e yazdığı ön söze, Hândmîr’in *Habibi’s-Siyer*, Mirzâ Haydar’ın *Tarih-i Reşidî* eserinin elyazmasına, Hasan Beg Rumlu’nun *Ahsenü’l-Tevârih* eserine (ed. Seddon)⁴, Mirzâ Bey Cünâbadî’nin *Ravzatü’s-Safeviyye* eserinin elyazmasına, Mecdî’nin *Zinetü’l-Mecâlis*, İskender Beg Münşi’nin *Târîh-i Âlemârâ-yı Abbâsî*, Seyid Nurullah Şüşteri’nin *Mecâlisü’l-Mü’minin* eserlerinin litografik baskılarına başvuruda bulunmuştur.

1. Mikluho-Maklay: Hayatı ve Eserleri

Nikolay Dmitriyeviç Mikluho-Maklay 2 Ekim 1915’te Kiev’de doğmuştur. Dünyaca ünlü bilim insanı ve gezgin Nikolay Nikolayeviç Mikluho-Maklay’ın⁵ yeğeninin oğludur (Северина, <https://izv.etu.ru/assets/files/izv-etu-1-2017-78-81.pdf>, 79) Genç yaşta şarkiyata ilgi gösteren Nikolay Dmitriyeviç İran bilimcisi olarak eğitimini 1933-1936 yıllarında Leningrad Felsefe, Lengüistik ve Tarih Enstitüsü (LFLTE)nün (*Большая российская энциклопедия 2004–2017; Университеты и научные учреждения*, 1935) İran Araştırmaları şubesinde almıştır. LFLTE Leningrad

4 C. N. Seddon, çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eserin son cildini (XII. cilt) İngilizce tercümesiyle birlikte *A Chronicle of the Early Şafawîs being the Ahsanu’l-tawârih of Hasan-i Rûmlû* adıyla, iki cilt halinde yayımlamıştır (I. cilt Farsça metin, Baroda 1931; II. cilt İngilizce tercüme, Baroda 1934). Bkz: (Karaismailoğlu, 1989, 180).

5 Nikolay Nikolaeviç Mikluho-Maklay (1846-1888) Güneydoğu Asya, Avustralya ve Okyanusya’nın toplumları konusunda araştırmalarda bulunan Rus etnograf, antropolog, biyolog ve gezgin (Bkz: Тумаркин, 2011).

Devlet Üniversitesi Tarih Fakültesine katıldıktan sonra eğitime bu kurumda devam ederek 1938'de mezun olmuştur. 1938-1941 yıllarında aynı üniversitenin Sömürülen ve Bağımsız Devletlerin Yeni Tarihi Kürsüsünde aspirant (doktora, Ph.Dr. programı) olarak eğitimine devam etmiş, 1 Mart 1942'de Şarkiyat Enstitüsünde asistan olarak göreve başlamıştır (<http://www.orientalstudies.ru>). Haziran 1941'de Sovyet-Alman Savaşı başladığında çürük raporu olmasına rağmen dilekçe yazarak orduya katılmak istemişse de bu talebi geri çevrilmiş, sadece Yerel Hava Savunması⁶ birliğinde alınmıştır. Sovyet-Alman Savaşı başladıktan yaklaşık bir sene sonra, 1942 yılının yazında çalıştığı enstitü tahliye edilerek Taşkent'e taşınmıştır. Eylül 1942'de Taşkent'te Yevgeni Bertels'in başkanlığında İran Araştırmaları Kürsüsü kurulunca Mikluho-Maklay da çalışmalarına bu birimde devam etmiş, 16 Nisan 1943'te "1772-1736 Yılları İran'da Afgan İşgali" konulu tezini başarıyla savunmuştur (Николай Дмитриевич Миклухо-Маклай, (<http://www.orientalstudies.ru>). Görme konusunda ciddi sorunlar yaşayan yazarın eski elyazmaları büyüteçle okuması cesaret ve emek gerektiren bir işti (Северина, 79). Mikluho-Maklay Taşkent'te çalıştığı sırada İran araştırmaları uzmanlardan İ.P.Petruşevski ve O.İ. Smirnov, Arap araştırmaları uzmanı V.İ. Belyayev'le birlikte Özbekistan Şarkiyat Enstitüsü elyazmalarının tasnif çalışmalarına katılmıştır (<http://www.orientalstudies.ru>). Mayıs 1945'te tahliyeden döndükten sonra Şarkiyat Enstitüsünde İran elyazmaları ve tarihi kaynaklarının katalog çalışmalarını sürdürmüştür. Bu dönemde kaleme aldığı makalelerde Safevî, ayrıca İran ve Orta Asya tarihiyle ilgili çalışmalara yer vermiştir (*Азиатский музей*, 1972, 369).

1945-1948 yılları arasında Leningrad Devlet Üniversitesi Şarkiyat Fakültesinde (1944'te yeniden faaliyete geçmiştir) Safevî tarihiyle ilgili dersler okutmuştur. 1951'de yeniden yapılandırılan Şarkiyat Enstitüsü Moskova'ya nakledilerek Leningrad'da Doğu Elyazmaları Sektörü (Müzesi) kurulduğu sırada Mihluko-Maklay ve birkaç araştırmacı bu kurumun kadrosuna alınmıştır. Kaynaklar üzerine başarılı ve yoğun çalışmalarını sürdüren Mihluko-Maklay 1955 yılında "Şarkiyat Enstitüsü Tacikçe ve Farsça El Yazmalarının Tasviri"ni yayınlamıştır. Tek ciltlik bu eser coğrafi ve kosmografik çalışmalara hasredilmiştir. 1961'de devamı olarak neşredilen "Tacikçe ve Farsça El Yazmalarının Tasviri" adlı 2. cilt ise biyografik çalışmalar üzerinedir. Mihluko-Maklay 8 Nisan 1975'te hayata gözlerini yumduğu tarihe kadar bilimsel çalışmalarını verimli bir şekilde sürdürmüştür. Onun "Tarihi Eserler" adlı 3. cilt bahsi geçen çalışmaların en kapsamlısı olup 1975'te, yazarın ölümünden sonra yayınlanmıştır (<http://www.orientalstudies.ru>). O, hayatının son yıllarında "Farsça Coğrafi Literatür"⁷ adlı monografi üzerine çalışmıştır. Bu önemli çalışma yazarın profesörlük tezi olacaktı. Yazarın eşi tarafından daktiloda yazılan monografi, ölümünden sonra Şarkiyat Enstitüsü Leningrad Şubesine teslim edilmiştir (<http://www.orientalstudies.ru>). Mihluko-Maklay, az işlenmiş konulara öncelik verirken, araştırmalarını birincil kaynaklar üzerinden yürütmeye özen göstermiştir. İran coğrafyasında gelişen tarihi ve siyasi olaylar, din politikası, mezhepler, tarikatlar vs. konuları ele alan Mihluko-Maklay'ın bazı eserleri Genel Türk tarihi açısından da ilgi çekicidir. Bu eserlerden biri 15-16. yüzyılda İran'da Şiilik mezhebinin içtimai karakterine ışık tutan "*Шиизм и его социальное лицо в Иране на рубеже XV-XVI вв.*" adlı makalesidir (Миклухо-Маклай, 1958, 221-234). Yazar bu eserde Şiilik mezhebinin gelişmesine zemin

6 Yerel hava savunması (LAD), askeri kuruluşların öncülüğünde yerel makamlar tarafından yürütülen, nüfusu ve ulusal ekonomiyi düşman hava saldırılarından korumayı ve saldırı sonuçlarını ortadan kaldırmayı amaçlayan yerel hava savunma önlemleri sistemidir.

7 Yazarın söz konusu sorunsal üzerine kısa tespitleri konusunda bkz: (Миклухо-Маклай, 1973, 10-11).

hazırlayan içtimaî-siyasi koşulları açıklarken, Safevîliğe dini bir akımdan ziyade siyasi-askeri niteliği haiz bir cereyan olarak yaklaşmış, I. Şah İsmail'in din siyaseti dahil pek çok konuyu ele almıştır.

2. Safevîler Öncesi Dönemde İran'ın Mezhepsel Yapısı

Mikluho-Maklay, makalesine, Şiîlikle ilgili alan yazınında yaygın olan bir yanlışlığa dikkat çekerek başlar: Safevîler (1501-1736)⁸ döneminde devlet dini olarak yerleşen Şiîlik bugün de hâkim konumunu sürdürmekte olup, İran'a özgü, Fars milliyetçiliği ile örtüşen bir mezheptir. Literatürde, bu mezhebin Farsların 7. yüzyıl Arap yayılmacılığına karşı geliştirdikleri bir protesto hareketi olduğuna dair yaygın bir bakış açısı hâkimdir. Oysa Şiîlik bir Fars muhitinde ortaya çıkmamıştır.⁹ 16. yüzyılda Safevîler döneminde devlet dini statüsünü kazanarak resmi konuma yükselmiştir. Mikluho-Maklay Hamdullah el-Müstevfi Kazvinî ve İbn Batuta gibi yazarların eserlerine istinat ederek, 14. yüzyılda Şiîliğin geniş bir alanda kendini gösterdiğini, bazı bölgelerde çoğunluk teşkil ettiğini vurgularken, İran'ın şehir nüfusu, özellikle de Farslar arasında hâkim mezhebin Sünnîlik (ağırlıklı olarak Şafîlik) olduğunu yazmaktadır. Hamdullah el-Müstevfi Kazvinî'nin *Nüzhetü'l-Kulûb* eserine istinat ederek düzenlediği tabloda, Mikluho-Maklay Irâk-ı Acem'de mezhep dağılımını şu şekilde sunmaktadır.

Şehir ve bölgeler	Hâkim mezhep	Not
İsfahan	Şafî mezhepli Sünnîlik	
Rey	Oniki İmamcı Şiîlik	Rey bölgesinde bir köy ve birkaç yerleşim biriminde Sünnîler iskân etmiştir
Veramin	Oniki İmamcı Şiîlik	
Kazvin	Şafî mezhepli Sünnîlik	Kazvin'de ayrıca Hanefî mezhepli Sünnîler ve Şiîler yaşamıştır
Abhar	Şafî mezhepli Sünnîlik	
Aşkur ve Deyleman	İsmailî Şiîlik	
Ave	Oniki İmamcı Şiîlik	
Rudbar	Sünnîlik (formel olarak)	Rudbar'ın ahalisi fiilen İsmailî ve Mezdekîler idi
Zencan	Şafî mezhepli Sünnîlik	
Save (şehir)	Şafî mezhepli Sünnîlik	
Save (bölge)	Oniki İmamcı Şiîlik	Save bölgesinde bir köyde Sünnîler iskân etmiştir
Secas ve Suhreverd	Hanefî mezhepli Sünnîlik	
Tarumeyn	Şafî mezhepli Sünnîlik	
Talikan	Sünnîlik (formel olarak)	Talikan fiilen İsmailîlerin güçlü etkisi altında idi
Kagazkunan	Şafî mezhepli Sünnîlik	

8 Makalede Safevî devletinin kurucusu I. Şah İsmail'in tahta çıktığı yıl, 1502 olarak belirtilmiştir. Oysa Şah İsmail'in 1501'de tahta geçtiği bilinmektedir. Mikluho-Maklay'ın bu konuda sunduğu bilgi eski ve hatalıdır.

9 Yazar bu tespiti A.E. Şmidt'e atfen yapmaktadır.

Mazdagan	Şafî mezhepli Sünnîlik	
Tirak	Şafî mezhepli Sünnîlik	
Puşgil	Sünnîlik (formel olarak)	Puşgil'in ahalisi dini mensubiyetine göre fiilen Talikan ahalisinin benzeriydi
Kum	Oniki İmamcı Şîilik	
Kâşan	Şîilik	
Tefriş	Oniki İmamcı Şîilik	
Curbadegan ¹⁰	Şafî mezhepli Sünnîlik	
Farahan	Oniki İmamcı Şîilik	
Hemadan	Mutezîlî	
Dargezin	Şafî mezhepli Sünnîlik	
Nihavend	Oniki İmamcı Şîilik	
Yezd	Şafî mezhepli Sünnîlik	

Hamdullah el-Müstevfî Kazvinî'nin verilerinde bazı yanlışlıkları (mesela o dönemde Hemadan'da Mutezilîlerin baskın olduğuna dair bilginin eskimiş olduğu) vurgulayan Mikluho-Maklay, Irâk-ı Acem'in dini/mezhepsel yapısının genel olarak doğru tasvir edildiğini yazmaktadır. Kum ve Kâşan gibi büyük merkezler dahil birçok şehir ve bölgede, özellikle kırsal (köy) kesimde Şîî nüfusun çoğunluk teşkil ettiğini, örneğin Save'de şehir ahalisinin Sünnî/Şafîi, köylü ahalinin İmamî-Şîî olduğunu belirtmektedir. Hamdullah el-Müstevfî Kazvinî'nin verdiği nüfus dağılımı üzerinden genel değerlendirme yapan Mikluho-Maklay, Kazvin, Yezd ve İsfahan gibi büyük merkezlerde, ayrıca Irâk-ı Acem'in küçük iskân birimleri ve bölgelerinde Sünnîlerin hakim olduğunu, böylelikle 14. yüzyılda Irâk-ı Acem'de Şîilere oranla Sünnîlerin çoğunlukta olduğunu, Şîiliğin ise sadece Gilan ve Mazendaran, kısmen de Huzistan'ın güneyinde yaşayan Arap ahalisi arasında yaygın olduğunu yazmaktadır (Миклухо-Маклай, 1958, 221-222). Mikluho-Maklay, yine tarihi kaynaklara dayanarak İlhaniler döneminde İran'ın dini yapısında yaşanan değişikliklere, İlhanlıların din siyaseti ve hâkim zümrenin İslâm'a bakışına dair tespitlere yer vermektedir. Mikluho-Maklay'a göre Hülâgü'nün torunlarından Agrun'un oğlu, Gazan Han'ın kardeşi Olçaytu'nun, iktidarda olduğu dönemde (1304-1316) Şîiliği devlet dini/mezhebi olarak ilan etme girişimi hüsrana uğramıştır. Bunda İsfahan ve Şiraz feodalitesi ve şehir soylularının bu girişime karşı koymaları etkili olmuştur (Миклухо-Маклай, 1958, 221-222). Bu girişimin siyasi nedenlerden dolayı yapıldığı tartışmasızdır. Zira Olçaytu yaşamı boyunca birkaç kez din değiştirmiştir: doğduktan sonra annesi tarafından vaftiz edilmiş, gençliğinde Budist olmuş, ardından Sünnîliği kabul ederek Muhammed Hüdabende adını almış, daha sonra Şîiliği benimsemiştir (Миклухо-Маклай, 1958, 223). Bu durum Sünnî kesim tarafından hiddetle karşılanmıştır. Hatta onu "Hüdabende" (*Tanrıkulu*) olarak anan Sünnîler, mezhep değişikliğinden sonra "Herbende" (*Eşekkulu*) olarak adlandırmıştır (Bkz: Şahin, 2012, s. 115-118; Şahin, 2008). Daha önce Mahmud Gazan Han'ın din siyasetinde Şîilik eğilimleri gözlemlenmişse de Sünnîlik resmi mezhep olarak ilan edilmiş ve dört halife adına sikke basılmıştır. Olçaytu Şîiliği kabul ettikten sonra Oniki İmamcılık etkin duruma gelmiştir. Olçaytu'nun oğlu Ebu Said Bahadır (ö.736/1335) döneminde ise Şîilikten Sünnî senteze geçilmiştir (Bkz: Kaplan, 2008). İlhanlıların yıkılışının ardından Horasan ile Esterabad bölgelerinde hüküm

10 Yeni ve bilinen adı Golpayegan'dır.

süren Serbedârilerin (1337-1381) teşekkülünden sonra Şiilik Batı Horasan'da hızla yayılmışsa¹¹ da burada Sünnilik daha baskın olmuştur. İran'ın tarihi bölgelerinden olan Kirman ve Fars'ta, ayrıca Fars'ın önemli kültür merkezlerinden olan Şiraz'da Sünniler çoğunluk teşkil etmiştir.

Mikluho-Maklay'a göre 15. yüzyılda İran'ın mezhep yapısını ortaya koyan temel eserlerin (Hamdullah el-Müstevfi Kazvinî ve İbn Batuta'nın eserleri gibi) olmadığını, 15. yüzyıldan 16. yüzyılın başlarına kadar Şiîliliğin İran ahalisi arasında hâkim konuma geldiğine dair sağlam bilgi veren herhangi bir kaynak bulunmadığını, bilakis sınırlı ve dağınık kaynaklarda Şünnî nüfusun çoğunluk teşkil ettiğine dair bilgilerin yer aldığını yazmaktadır (Миклухо-Маклай, 1958, 223). Mikluho-Maklay'a göre halk arasında popülerlik kazanan Şiilik, köylü muhitte doğmamış olup, 10-15. yüzyıllarda öncelikle yönetici feodallere karşı küçük feodalitenin muhalefet hareketinin ideolojik kisvesi olarak kendini göstermiştir. Şiîliliğin zulme uğradığı gerçeği, köylülerin ve şehirli alt sınıfların rağbetine sebep olmuş, onları, eylemlerini ılımlı veya aşırı Şiilik mezhebinin ideolojik akınına itmiştir (Миклухо-Маклай, 1958, 224). Görüldüğü gibi 15. yüzyıla gelinceye kadar İran'daki Sünnî-Şiî rekabeti itikadî olmaktan ziyade sosyal saikler üzerinden gelişmiştir. İleride de bahsedileceği gibi o dönemde Sünniliğin hâkim gücüne rağmen Şiîliliğin yükselişe geçmesine yol açan pek çok içtimai, siyasi, sosyal ve kültürel gelişmeler yaşanmaktaydı.

3. Safevîliğin Sosyal Yapısı ve Muhalif Karakteri

Mikluho-Maklay makalesinin başlangıcında, ayrıntıya girmeden, Şiîliliğin sosyal yapısıyla ilgili alan yazınında yaygın olan iki yanlışlığa dikkat çekmektedir. Birinci yanlış Şiîliliğin güya Perslere özgün bir mezhep olduğuna ilişkindir. İkinci yanlış Şiîliliğin Arap işgaline karşı bir halk protestosu olarak sunulmasıdır (Миклухо-Маклай, 1958, 221). Mikluho-Maklay bu konudaki görüşünün A.E. Şmidt'e dayandırarak Şiîliliğin bir Pers ortamında oluşmadığı (А. Э. Шмидт, с. 69-107) ve 16. yüzyılda Safevîler döneminde İran'da mutlak şekilde hâkim konuma geldiğini yazmaktadır (Миклухо-Маклай, 1958, 221).

Belli bir döneme kadar Safevîlik tarikatı öncülerinin Sünnî oldukları tarihçiler tarafından kabul gören bir husustur. Petruşevski ilk Safevî şeyhlerinin Şiî olmadıklarını, Şeyh Safiyüddin'in Sünniliğin Şafilik mezhebine mensup olduğunu,¹² Şeyh Sadreddin'in de en azından resmi olarak¹³ Şiîliliğini beyan ettiğini, sonraki dönemde Safevîlerin Şiîliliği ne zaman kabul ettiklerinin meçhul olduğunu yazar. Fakat Şeyh Hoca Ali'nin Şafilikten Şiîliğe geçtiği, Şeyh İbrahim'in oğlu Şeyh Cüneyd'in Şiî (Oniki İmamcı) olduğu tartışmasızdır.¹⁴ Mikluho-Maklay da bu konuda takiye ihtimaline vurgu yaparak söz konusu tarikat öncülerinin Şiî oldukları¹⁵ konusundaki belirsizliğe

11 Dönemin baskı ve sömürü siyasetine karşı ayaklanan hareketin ideolojik yapısını Şiilik teşkil etmiştir.

12 Hamdullah Kazvinî'ye istinaden

13 Petruşevski bu teze kuşkuyla bakar. O, Şeyh Sadreddin'in öğrencisi ve dostu Kasim Envar (1357-1434)'ın Şiî (önce İmamî, ardından Hurufî) olduğundan yola çıkarak şeyhin takiye ihtimaline dikkat çekmektedir (Bkz: *Петрушевский*, 1966, 364).

14 Şiî pratikleri arasında takiye önemli yere sahiptir. Adil imam düzeni gelene kadar Şiîlerin kendilerini koruması için takiye sadece cevaz verilen değil, aynı zamanda teşvik edilen bir yöntemdir. Şiîler “yalnız hayatın doğrudan doğruya ve açıkça tehlikeye düştüğü zamanlarda değil, genel olarak düşmanca tutumun görüldüğü her yerde uygulama” yoluna başvurmışlardır (Bkz: Hakyemez, 2004/2, 129-146).

15 Safevîlik ve tarikat bağlantısı zaman, düzey ve kavram bağlamında değerlendirmek gerekir. Bu noktada belirleyici faktörün mezhepsel ayrışmadan kaynaklandığını söylemek isabetli olacaktır. Süleyman Gökbulut'a göre kendileri de bir tarikattan intişar eden Safevîler bu gibi hareketlerin toplumsal ve siyasal gücünün farkında idiler. Bu yüzden başından beri diğer tarikat ve hareketleri rakip olarak gör-

vurgu yaparak o dönemde baskı ve takiplerden korunmak amacıyla Şiilerin Şafilik kisvesine büründüklerini yazar (Миклухо-Маклай, 1958, 224). Mikluho-Maklay 14. yüzyılda sosyal yapısı itibarıyla Safevîliğin yeknesak olmadığını, 15. yüzyılda ağırlıklı olarak Akkoyunlu ve Osmanlılara muhalif göçebe feodallerin, Erdebil'deki zengin toprak ağalarının, ayrıca Talış ve Gilan'dan Şii ruhani ve feodallerin boy gösterdiğini vurgular. Olayları sınıf çatışmaları ekseninde yorumlayan Mikluho-Maklay henüz iktidarı ele geçiremeyen feodal sınıfın ezilen köylü ve zanaatkarları kendi etrafına toplamak için bu tarikatı kullandıklarını, tarikatın başında Safevî soyundan gelenlerin bulunduklarını yazar. Tarikatın merkezi Erdebil'de olmasına rağmen başlıca gücü Anadolu (Rum)'da Osmanlı devletine sürekli başkaldıran köylü, göçebe ve feodalite arasında temerküz etmiştir.

Mikluho-Maklay, Safevî hareketinin özellikle Osmanlı devletinin merkezîyetçi politikalarından rahatsız olan göçebe Türkler arasında çok sayıda taraftarı olduğunu yazmaktadır. 15. yüzyılda Azerbaycan'a ve İran'ın önemli kısmına sahip olan Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin üst düzey yönetiminde yer alamayan ve baskı altında tutulan Kızılbaşlar Osmanlı sarayı tarafından da tehdit edilmekteydi (Миклухо-Маклай, 1958, 224). Bu durum Kızılbaşların güç birikimine ve farklı bir ideoloji etrafında toplanmasına vesile olmuştur. Bu noktada Safevî devletinin kuruluşunda I. Şah İsmail'in Anadolu'dan aldığı beşerî gücün önemine de değinmekte yarar vardır (Sümer, 1976). Zira bu konudaki çalışmalarda tenkide şayan hususlar yok değildir. Oktay Efendiye'ye göre Faruk Sümer'in bu konuda kaleme aldığı monografisi her ne kadar Safevî devletini "İran milli devleti" olarak görmek isteyenlere karşı tutarlı bir cevap niteliğinde olsa da, yazar Türk tarih yazımına özgü kusurlardan ve tarafgirlikten kurtulmamıştır. Faruk Sümer Azerbaycan tarihini Türkiye tarihinin bir uzantısı olarak göstermeye çalışmış, Safevî devletinin 16. yüzyıl ve sonralarında Anadolu'dan gelen kavimler, yani Türkiye Kızılbaşları sayesinde kurularak geliştiğini yazmıştır (Bkz: Эфендиев, 1979, 133-138). Oysa Mikluho-Maklay'a göre Anadolu'nun muhalif feodalite sınıfı Safevîlerin kullandıkları beşerî gücün bir kısmını teşkil etmiştir.¹⁶ Safevî yönetimi başlangıçta bu veya diğer bölgelerden kendine destek veren aşırı kesimlerin desteğini kullanmışsa da iktidara geldikten sonra böyle bir desteğe pek ihtiyaç duymamış, bilakis ülke sınırları içindeki aşırı akımları gereksiz, hatta siyasi açıdan tehlikeli hesap etmiştir. Bu yüzden Şah İsmail'in Osmanlı'dan iltica eden bu gruplara yönelik tutumu olumsuzdu. Mikluho-Maklay tarihi kaynaklara dayanarak I. Şah İsmail'in bu kesime karşı baskı ve sindirme siyaseti sürdürdüğünü yazarken, bu konuda Huzistan'da güçlenen Müşâşaların¹⁷ nasıl cezalandırıldığını örnek göstermektedir (Миклухо-Маклай, 1958, 230-231).

müşlerdir (Bkz: Gökbulut, 2016/2, 272). Fakat Safevî tarikatını tasavvuf tarikatları dışında tutulması gerektiğine dair bu tez, dar anlamda kabul edilebilir. Belki bu yaklaşım Şeyh Cüneyd'den itibaren geçerli olabilir, fakat öncesi için bu görüş geçerli olamaz. Anadolu'da Bayramiyye tarikatının kurucusu Hacı Bayram Veli ve Sultan Mehmet Fatih'in hocası Akşemseddin'in bile tarikat silsilesi Şeyh Safi'ye ulaşmaktadır.

16 Mikluho-Maklay, makalesinde Şiiliğin halk kitleleri arasında yayılmasında Hatâî mahlası ile şiir yazan Şah İsmail'in poetik gücüne değinmemiştir. Şah İsmail hükümdar ve komutan olmanın yanı sıra Türk şiirinin gelişmesine önemli katkıda bulunan bir şairdir. Hem aruz hem de hece vezniyle şiirler yazan Hatâî'nin sarayında şairler ve sanatçılar her zaman kabul görüp, önemli mevkilerde bulunmuşlardır. Hatâî'nin etkisiyle erken dönem Safevî coğrafyasında klasik tarzın yanı sıra halk ağzında yazılan koşmaların geniş intişar bulduğu görülmektedir. Halkın konuştuğu dile yakın ağızla yazdığı şiirler onun kitlelere ulaşip dini-ideolojik bağlamda gönülleri fethetmesine yardımcı olmuştur (Bkz: Şükürova, 2009).

17 1435-1924 yılları arası Hûzistan'da Havîza ve çevresine hâkim olan Arap asıllı Şii hanedanı. Bkz: Özgüdenli, 2006, 155-156).

Mikluho-Maklay'ın Hasan Pumlu'ya dayanarak aktardığı bilgiye göre Şah İsmail Tebriz'de tahta oturduğunda fıkıh uygulamaları konusunda ciddi bir eksikliğin olduğu gerçeği ile karşı karşıya kalmıştır. 16. yüzyıla kadar İran coğrafyasında yargı sisteminde Şafî ve Hanefî fıkıhı uygulanmış, Şiilerin kendileri bu tür kitaplara ihtiyaç duymamışlardır. Keza mahkemelerde Şîî fıkıhı uygulanmamıştır (Миклухо-Маклай, 1958, 231-232). Döneme ilişkin tarih okumalarından Şah İsmail döneminde Kızılbaş hakimiyetinin dini, siyasi ve askeri yönden son derece güçlü olduğu, Şah Tahmasp'ın cülûsundan sonra uhrevî ve dini hakimiyeti ayırtırdığı, böylelikle Caferî mezhebinin şekillenmesine yol açıldığı görülmektedir.¹⁸

Daha önce de belirtildiği gibi Mikluho-Maklay Şîîliği, özellikle Safevîliğin yayılmasını sınıf ve iktidar mücadelesi ekseninde yorumlamıştır. Yazara göre göçebe soyluların intisabı Safevî tarikatında keyfiyet dönüşümüne yol açmış, onu askeri ve siyasi açıdan kurumsallaştırmış ve Kızılbaş gücünün tezahür etmesine neden olmuştur. Safevîliğin manevî gücüyle teşhiz olunan¹⁹ Kızılbaşlar Şîî ruhanileri, dünyevî feodaller (özellikle Gilan ve Talış'tan) ve Azerbaycan'dan olan bazı sivil bürokrasi zümreleriyle ittifak halinde mücadele ederken, halk kitleleriyle de ilişkilerini koparmamıştır (Миклухо-Маклай, 1958, 225). Safevî inancının siyasi hedeflere ermek için bir araç olarak kullanıldığı tekzip edilemez bir olgudur. Zaten İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Şîîlik, Haricilik ve Sünnilik akımlarının sadece inanç eksenli değil, iktidar eksenli tartışmalar zemininde ortaya çıktığı bilinen gerçekliktir. Bu yüzden Safevî iktidarının şekillenmesi ve pekişmesinde itikadî boyutun yanı sıra siyasi emeller de söz konusudur. Haricilik, Şîîlik, Sünnilik ana gruplarının ve alt grupların tamamı doğduğu andan itibaren itikadî söylemlerin yanı sıra siyasi iddialarla harekete geçmişlerdir. Söz konusu grupların siyasallaşma süreci bu grupların ortaya çıktığı andan itibaren başlamıştır (Çakmak, 2022, 64-65). Bu yüzden, itikadî bir akım olan Safevîliğin siyasi hedefler doğrultusunda hareket etmesi gayet normal bir olgudur.

4. Safevîlerin İktidar Oluşu ve Sünnîlik Karşıtı Politikaları

Safevîlilerin dünyevî hâkimiyete sahip olma girişimleri içtimai-siyasi koşullarının tesiri altında pek çok kez başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Dönemin jeopolitik ve siyasi yapısını göz önünde bulundurduğumuzda böyle bir devletin sadece Azerbaycan toprakları üzerinde kurulabileceği mümkün görülmüştür. Fakat o dönemde hâkim olan Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Şirvanşahlar devletlerinin Safevî hareketi karşısında

18 Şah İsmail tahta oturduğu ilk günden beri Şîî ulemanın yetersiz olduğu bir ortamda tahtın meşruiyetini savunacak, ayrıca resmi mezhebin hukukî işleyişini sağlayacak fetva makamına ihtiyaç duymuş, bu yüzden Ebû'l-Hasen Nûrûddîn Ali bin el-Hüseyn bin Ali el-Kerekî el-Âmilî (ö. 940/1534)'yi saraya davet etmiştir. Kerekî'nin Safevî sarayı ile irtibatı 1504-1505'te başlasa da Şah İsmail'in davetiyle saraydaki görevi 1510-1515 yıllarını kapsar. Kerekî, Şah İsmail'in "zahîr imam" ve seyit kimliğini teyit ederken, devletin meşruiyetini vurgulayan *Nefahâtü'l-Lahût* kitabını da kaleme almıştır. Kerekî'nin 1515'te ani bir şekilde Necef'e geri dönme kararının sosyo-politik ve itikadî nedenlerden kaynaklandığı kuvvetle muhtemeldir. Kerekî'yi yeniden saraya davet etmek için Şah Tahmasp verdiği bir ferman, onu Mehdi'nin temsilcisi sıfatında tanımlarken, "onun emirleri Şah'ınki gibidir ve herkesin bunları kabul etmesi gerekmektedir" hükmünü içermektedir. Bu fermanın yayımlanmasından bir yıl sonra saraya gitmek için yola çıkan Kerekî Kızılbaşlar tarafından zehirlenerek öldürülmüştür (Bkz: Baharlu, 2012, s. 90-93).

19 Şah'a kutsiyet atfeden müritler savaş meydanlarında mürşitleri yolunda her an ölmeye hazırды. Şah İsmail'a taht yolunu açan zaferlerin kazanılmasında Safevîliğe intisap eden müritlerin mutasassıplığı önemli faktörlerdendir. Vakanüvislerin yazdığına göre İsmail'in 1500 yılı sonlarında, sayı itibarıyla kendisinden iki kat fazla orduya sahip Şirvanşah Farruh Yasar'ı yendiği savaşa müritler "kurban olduğum, sadağa olduğum, pirim, mürşidim", "Allah, Allah" sedalarıyla girmişlerdir. (Azərbaycan tarixi, 2007, 172).

yeteri kadar güç sahibi olmaları bu girişimi engellemiştir. Mikluho-Maklay'ın yazdığı gibi 15-16. yüzyılların kavşağında batı ve merkezi İran ve Azerbaycan'a hâkim olan Akkoyunlu devletinde, Horasan ve Esterabad'ı elinde bulunduran Timurlularda siyasi çöküş ve iç kargaşanın hâkim olması Safevîlerin elini güçlendiren önemli faktörlerdir. Böyle bir ortamda 1499'da Şah İsmail'in öncülüğünde başlatılan mücadele Safevî devletin²⁰ kuruluşuyla sonuçlanmıştır. 1501'de tahta oturan I. Şah İsmail'in iktidarı 1524'e kadar devam etmiştir. Kendilerini peygamber soyuna (yedinci imam Musa el-Kâzım'a) bağlayan,²¹ bu yüzden meşru ve yasal iktidar sahibi olduğunu ilan eden Safevî hanedanı bu dogmatik temelden hareketle Sünnî gücünü tasfiye etmeye başlamıştır. Camilerde hutbelerin 12 imam adına okunması, ezan ve ikamelere "Eşhedu enne Aliyyen veliyyullah" formülünün eklenmesi, ilk üç halifeye açık şekilde ve mecburi olarak lanet okunması Safevîlerin din siyasetinin karakterini bariz şekilde ortaya koyan "yenilikler" idi.²² Safevî iktidarının ilk icraatı Tebriz'i yeni devletin başkenti, Şiîliği ise devlet dini olarak ilan etmesidir. Hemen bu noktada haşiyeye çıkarak Şah İsmail'in inanç tanımlamasının günümüzün Şiî inancıyla eşanlamlı kullanılmadığını da belirtmemiz gerekir. Konuyu tartışmaya açmadan, erken Safevî dönemindeki inanç yapısı ve günümüzdeki Şiîlik mezhebi arasında ciddi fark olduğunu, bu konudaki tartışmalarda gerek toplumsal bilinçte gerekse ilmî düzlemde bir yanılmanın hâkim olduğu gözlemlenmektedir (kz: Baharlu, 2012, 192–196).

Mikluho-Maklay'ın tespitlerini genelleştirdiğimiz zaman Şiîliğin hızla yayılmasında üç hususun etkin olduğunu görebiliriz: 1) İran'da nüfusun büyük çoğunluğunun dine yönelik pasif tutumu, 2) İran nüfusunun bir kısmının Şiîliğe sempati duyması, 3), Sünnî nüfusun iradesinin kırılmasına yönelik sert önlemlere başvurulması (Миклухо-Маклай, 1958, 226-227). Mikluho-Maklay'ın Safevî tarihinin dair önemli kaynaklardan olan *Habîbü's-Siyer*'in yazarı, İran tarihçisi Hândmîr (veya Hondemir)'e (ö. 942/1535-36) atfen verdiği bilgilere göre İsmail'in Tebriz'e gelişinin hemen ardından, Azerbaycan bölgelerindeki hatiplerin 12 imamın şanlı ismiyle hutbe okumaları, pişnamazların ibadet zamanı "sapkın kuralları" ortadan kaldırmaları, cami müezzinlerinin ezana "*Şehadet ederim ki Ali Allah'ın dostudur*" sözlerini eklemeleri, ayrıca "inanç uğruna gayret gösteren savaşı ve askerlere, eğer

20 Literatürde sıkça kullanılan İran devleti, İran tahtı şeklindeki tanımlamaların görece bir kavram olduğunu belirtmemizde fayda vardır. Zira pek çok kaynaktan I. Şah İsmail'den "Azerbaycan Şahı", "Azerbaycan hükümdarı" vs. olarak bahsedildiği bilinmektedir. Tarihçi Oktay Efendiye, yapmış olduğu çalışmalarda Safevî devletin bir Azerbaycan devleti olduğunu delillerle ispatlamaktadır.

21 XIV. yüzyıldan itibaren Safevîlerin seyt soyundan geldiklerine dair rivayetler söylenmekteydi. I. Şah İsmail'in manevi kişiliğine ve Safevî tahtına meşruiyet kazandırmak için soylarını imamlardan birine bağlamaları anlaşılır bir durumdur (Bkz: Abbasi, 1976). Namiq Musalı'nın aktardığına göre hatta Safevî müellifleri muhtelif şecere cetvelleri tertip ederek Firuzşah'ı İmam Musa el-Kâzım üzerinden peygamber ve imamların soyuna bağlamışlardır. (Musalı, 2011, 87). Bu konuda Mehmet Çelenk'in tespitine yer vermekte yarar vardır: "*Safevî nesebini Ehl-i Bey'te nisbet etme faaliyetinin odağındaki temel gaye, meşru ve dinî temelleri sağlam olan bir soy şeceresi ihdas etmek, sonraki aşamalarda oluşan bu şecereyi her düzeyde, ama özellikle de reel politığa uygun şekilde din merkezli olarak kullanma endişesidir... hem Safevî Devleti'nin hizmetinde çalışan hem de bağımsız olarak faaliyet gösteren Şiî ulema, Safevî nesebi ile ilgili bir eleştiri ortaya koyabilmiş değildir. Safevîler her düzeyde seyyidlik nisbetini kullanmışlardır. Bu yazışmalarına, fermanlarına ve dönemin nabzını tutan bilumum kaynaklara da geçmiştir. Safevîler, Şiîlik adına yaptıkları faaliyetler ile bir çeşit 'fiili durumdan kaynaklanan meşruiyet' imkânını da kullanmıştır.*" (Çelenk, 2005, 11).

22 Mehmet Çelenk'in kaynaklara istinaden aktardığına göre Safevî döneminin Şiî/Sünnî ilişkilerini dini/psikoloji ekseninde yansıtan etkin uygulamalardan biri de Kerbala/Muharrem törenleri olmuştur. Tebriz Cuma camisinde on iki imam adına hutbe okunduğu zaman Şah İsmail kılıcını havaya kaldırarak "teberra edin" diye emretmiş ve o anda teberriyanın sesleri yeri ve göğü doldurmuştur. Kendisi ve Kızılbaşlarla birlikte sokaklarda dolaşarak Ebubekir, Ömer ve Osman'a lanet okumaya başlamışlardır (Çelenk, 2013, 75).

birinin saf inanca (yani Şiîliğe) aykırı bir eylemde bulunduğunu fark ederlerse, kafasını kesmeleri” emredilmiştir. Bu emrin ardından ne edecekleri konusunda kâfaları karışan Sünnîler “dünyanın dört bir tarafına kaçmaya çalışmışlardır.” Mikluho-Maklay’ın *Anonim Tarih*’e dayanarak aktardığı bilgilere göre üç yüz bin nüfusun üçte ikisinin Sünnîlerden oluştuğu Tebriz’de, bu girişimlerin tepki doğuracağından duyulan endişelere karşı I. Şah İsmail şöyle bir tepkide bulunmuştur: “Allah ve masum imamlar benimledir ve kimseden korkmuyorum. Eğer insanlar itiraz ederse Allah’ın izniyle kılıcımı çeker ve hiçbirini sağ bırakmam.” Hândmîr’in ve *Anonim Tarih* müellifinin metinlerinden hareketle Mikluho-Maklay Şah İsmail’in Şiîliği hakim kılmak için şiddet siyaseti uyguladığının, Şiî karşıtlarının, özellikle Sünnîlerin acımasız bir şekilde takip edildiğinin altını çizmektedir (Миклухо-Маклай, 1958, 227–228). Yazar, Şerefhan Bitlisi, Hândmîr, Mirza Haydar, Zeyneddin Mahmut Vasifi’nin eserlerine istinaden Kızılbaşların Sünnîliğe karşı baskı, şiddet, sindirme ve tasfiye politikasını nasıl uyguladıklarını tasvir ederken, bu politikanın temelinde siyasi motiflerin olduğunu vurgulamaktadır; yazara göre bu doğal bir durumdur, zira Şah İsmail’in en güçlü siyasi rakipleri (Azerbaycan ve İran ülkesi içinde Şirvanşahlar ve Akkoyunlular, bu sınırlar dışında ise Osmanlılar ve Özbek hanları) Sünnî idiler. Bu durumda, I. Şah İsmail’in nazarında Sünnîleri ya Azerbaycan ve İran’ın eski yöneticilerinin taraftarları ya da Osmanlı İmparatorluğu ve Özbek hanlarının destekçileri idi. Şah İsmail’in Şiîliği dayatmasının ve Sünnîlere uygulanan zulüm ve şiddetin ana nedeni bundan ibarettir (Миклухо-Маклай, 1958, c. 229). Mehmet Çelenk’in Şiîleştirme politikalarıyla ilgili vurguladığı hususlar Mikluho-Maklay’ın bu konudaki tespitlerini doğrular niteliktedir: “Safevî siyasetinin devletin tüm imkanlarını seferber ederek uygulamaya koyduğu Şiîleştirme programı, İslam geleneğinde ikinci bir örneği olmayan kapsamlı bir toplum mühendisliği projesidir. Safevî siyasetinin din/mezhep kimliği etrafında şekillenmiş güçlü bir merkezi otorite tesis etmeye dayalı pragmatik niyetleri Şiî fakihlerin desteği ile yoğun bir şekilde uygulamaya konulmuştur. Şiî fakihlerin bu dini/siyasi projeye destekleri o kadar yoğun olmuştur ki Safevî hanedanının sahte nesep iddialarını ve Şah İsmail’in ve müritlerinin sahip olduğu Kızılbaş inancı sorgulama gereği duymadan kayıtsız şartsız destek vermişlerdir.” (Çelenk, 2013, 77). Safevîliğin İslam dünyasındaki ayrıştırıcı rolünü tefrika ve fesat olarak gören²³ Sünnî ulema bu mezhebin son derece tehlikeli olduğunu belirterek tekfirde bulunmuştur. Hoca Sadettin Efendi, Şah İsmail’i “pelîd (kötü, pis, kirli)”, müritleri “idraksız” adlandırarak “Başına taç aldı çığdı, ol pelîd itdi bi edrâk-ı etraki mürid” sözlerini sarfetmiştir (Karadeniz, 2016, 66). Sünnî ulema tarafından yazılan kitap ve risalelerde Kızılbaşların Kur’an-ı Kerim’i yaktıkları, onunla alay ettikleri ileri sürülerek katledilmeleri vacip buyrulmuştur. “Rafizi, küfre düşen ve mürtet” adlandırılan Kızılbaşların idamı ve çocukları dâhil pazarlarda köle olarak satılmaları konusunda fetva verilmiştir (Yaşar Karadeniz, 2016, 67).

Şah İsmail’in Şiîleştirme politikası Safevîleri, dönemin en kudretli Sünnî otoritesi olan Osmanlı devleti ile savaşa sürüklemiştir. Siyaset, rekabet, mezhep vd. unsurlarla açıklanmaya çalışan bu çatışmanın gerçek mahiyetine ilişkin tartışmalar bugün de devam etmektedir. Saldırgan, mütevaciz ve yayılmacı bir anlayışı benimseyen Safevîlerin insan unsuru büyük oranda Türkman kökenli olduğu için Kızılbaş propagandasının odak kitlesini de Türkmanlar teşkil etmiştir. Bu kapsamda

23 Şunu da belirtelim ki Sultan Selim’i öven ve Şah İsmail’i yerden yere vuran iki önemli yazar vardır. Bunlardan birisi Kürt kökenli İdris-i Bidlisi, diğeri de Fars kökenli Hoca Sadeddin Efendi’dir. Türkiye’de bazı araştırmacılar bu iki yazarın Türk kökenli olduğunu iddia etmişlerse de bu yönde geçerli bir kanıt sunamamışlardır (Prof.Dr. Namik Musalı’nın notu).

Osmanlı'nın konargöçer tebaası da Şiî propagandasının hedefinde yer almıştır (Çelenk, 2013, 65). Bu gelişmeler Osmanlı ve Safevî devletlerini karşı karşıya getirirken, Türklerin manevî ve kültürel hafızasında kalıcı yaralar açmıştır. Oysa mezhep/din ayrışması bu savaşların sadece zahiri tarafını yansıtmıştır. Bu noktada, tarihçi Oktay Efendiyev'in tespitleri son derece isabetlidir: *"Osmanlı-Safevî savaşlarının iki kardeş Türk halkı (Osmanlı ve Azerbaycan Türklerinin) düşmanlığı olarak değil, Osmanlı ve Safevî Devleti'nin egemen sınıflarının ekonomik ve siyasi çıkar çatışması şeklinde değerlendirmek tarihi gerçeklere daha yakındır. 16. yüzyılda siyasi amaçlarla tırmanan Sünnî-Şiî düşmanlığı bu iki Türk devleti arasındaki ilişkileri daha da gerginleştirmiştir. Aynı dönemde Avrupa devletleri iki Müslüman ve Türk devletini çeşitli bahanelerle birbirine karşı savaşa tahrik ederken onları zayıflatmaya ve Osmanlıların Güneydoğu Avrupa'daki işgallerini engellemeye çalışmışlardır."* (Bkz: Efendiyev, 2018).

Mikluho-Maklay makalede birkaç kez Safevî yönetiminin Sünnî karşıtı uygulamalarının siyasi nedenine dikkat çekmektedir. Safevî yönetiminin Ermenilere yönelik hoşgörülü tutumunu Avrupa'da müttefik arayışıyla ilişkilendiren Mikluho-Maklay, Venedik ve diğer Batı ülkeleriyle ticaret yapan Ermeni tüccarların Şah'ın diplomatik talimatlarını yerine getiren birer ajan olduğunu yazmaktadır (Миклухо-Маклай, 1958, 229-230).

Mikluho-Maklay'a göre tarihi kaynaklar İran'da Şiîliğin şiddet ve baskı altında gelişerek hızlı bir şekilde yayıldığını göstermektedir. 16. yüzyılın ikinci yarısında Safevî devletinin, ayrıca İran nüfusunun ezici çoğunluğu artık Şiîliği kabul etmişti. Önceleri Sünnîlerin yoğun şekilde yaşadıkları İsfahan, Yezd vd. şehirlerde 16. yüzyılın sonlarına doğru Şiîlik hakimdi. Sünnî nüfus sadece Safevî devletinin uç bölgelerinde, özellikle Horasan ve Mekran'da, ayrıca Azerbaycan, Kürdistan ve Afganistan'da bulunuyordu. İran'da çok az sayıda Şiî, muhtemelen merkez bölgelerde, gizli saklı bir şekilde hayatta kalmaya çalışmıştır. Mikluho-Maklay, İran nüfusunun Şiîleştirme sürecinin gerçekte nasıl ilerlediği sorusunun hala yeterince araştırılmadığını, Şiîleştirme karşısında Sünnîlerin pasif tutum sergilediği ve kolaylıkla mezhep değiştirdiğini yazmaktadır (Миклухо-Маклай, 1958, 232). Mikluho-Maklay'a göre Seyyit Kadı Nurullah Şuşterî'nin *Mecalis'ul-müminin* eserine atfen belirttiği gibi Şemseddin Muhammed Kâşânî'nin hayatı İran'da Şiîliğin nasıl yayıldığını anlamak bakımından bir örnek teşkil etmektedir. Kâşânî'nin damadı kendisine *"onlar (Şiî vaizler) insanları üç halifeye lanet okumaya mecbur ediyorlar, bu durumda nasıl hareket etmemiz gerekir"* diyerek sorduğunda şu yanıtı duymuştur: *"Gidin ve lanet edin, çünkü (bu) iki veya üç Arap (yani üç halife- Ebu Bekir, Ömer ve Osman) cahil aptallardı."* (Миклухо-Маклай, 1958, 232-233). Bu örnek Sünnî ulemanın Şah fermanını nasıl kolayca kabul ettiklerinin bir göstergesidir. Böylelikle *"İran'da Safevî iktidarının tesis edilmesinin ardından Sünnî din adamları, kovulmuş veya Şah yönetiminin zulmünden korktukları için kaçmışlardır; İran'da kalan Sünnî din adamlarının bir kısmı idam edilmiş, bir kısmı da Şiîliği kabul etmiştir. Şiîlik yalnızca Safevî devletinin resmi dini değil, aynı zamanda İran'da müsaade edilen yegâne Müslüman dini olarak ilan edilmiştir."* (Миклухо-Маклай, 1958, 233-234).

Şiîleştirmenin doğurduğu dini fanatizmin yükselişi İran'ın kültürel gelişimini son derece olumsuz etkilemiştir. Şiî mutaassıplığı ve onunla sıkı bağlantılı olan çevre ülke ve halklara karşı duyulan dini husumet 16-18. yüzyıllarda İran'ın kültürel hayatında derin izler bırakmıştır. Keza Safevî yönetiminin uyguladığı din politikası Orta Asya ve diğer ülkelerle kültürel bağların kopması, felsefe ve mantığın baskı altına alınması ve müspet ilimlerin gerilemesine neden olmuştur. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki 16-

17. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu ve Orta Asya hanlıklarındaki hükümdarlar ve Sünnî din adamları, fanatizm açısından İran'ın Şîî şahlarından hiç de geri kalmamıştır (Миклухо-Маклай, 1958, 233-234).

Mikluho-Maklay'ın makalesinden de görüldüğü gibi Şîilik İran'da zor ve şiddet kullanılarak yayılmıştır. Savory'e göre büyük bir devlet ilk kez İslam tarihinde belli dini anlayışı halka dayatma yoluna gitmiştir. Böyle bir uygulamanın temelinde yatan neden, yeni kurulan Safevî devletinin, güçlü Sünnî komşusu olan Osmanlı devletinden farklı kılacak bir dini anlayışla desteklenmesi isteği idi (Savory, naklen: Kaplan, 196). Bu istek iki Türk devleti arasında kanlı çatışmalara, mezhepsel husumetin halk düzeyine inmesine ve toplumsal ayrışmaya yol açmıştır. Başlıca nedenleri bölgesel güç mücadelesi ve siyasi-iktisadi rekabet olan bu ayrışmanın belirgin etkisi kültür ve inanç sisteminde daha fazla hissedilmiştir.

Sonuç

Rus ve Sovyet şarkiyatı alanındaki çalışmalarla konusunda Türkiye'de sınırlı sayıda yayın yapıldığı, bu çalışmaların eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmede bilinen bir gerçekliktir. Hâlbuki Rusya'da Şark âlemine ilişkin çalışmaların sayısı hatırı sayılır düzeyde olup, farklı toplum ve kültürleri kapsamaktadır. Rus şarkiyat ekolünün bu denli yayın üretmesinin nedeni imparatorluğun Doğu'ya olan ilgisi ve stratejik saiklerle açıklanabilir. Başlangıçta raporlar ve seyahat notları şeklinde vücut bulan bu çalışmalar zamanla profesyonel düzlemde yürütülmüştür. Yükseköğretim kurumlarının ilgili fakültelerinde, akademide ve araştırma enstitülerinde yürütülen uzman hazırlığı ve alan araştırmaları şarkiyat çalışmalarına ivme kazandırmıştır. Bu gelenek Sovyetler Birliği döneminde de devam ettirilmiştir. Rejimini siyasi ve ideolojik doktrinine tabi kılınmasına rağmen eski metinlerin tercümesi, kritiği ve yorumlanmasına ilişkin çalışmaları keyfiyet ve kemiyet bakımından kayda değer niteliktedir. Bu alanda faaliyet gösteren kurum ve uzmanların çoğu İkinci Dünya Savaşı döneminde güvenlik gerekçesiyle Orta Asya ve Bakü'ye nakledilerek çalışmaların kesintisiz şekilde sürdürülmesine olanak tanınmıştır.

İran araştırmaları Rus-Sovyet şarkiyatının önemli bir kolunu teşkil etmektedir. Bu alanda başarılı çalışmaları tanınan uzmanlardan biri olarak Mikluho-Maklay görme ile ilgili ciddi sağlık sorunları yaşamasına rağmen, bu alanda büyük emek veren bilim insanlarından. Özellikle metin okumaları ve arşiv tasnifi alanından önemli çalışmalara imza atan Mikluho-Maklay'ın bu yeteneği birincil kaynakları kullanması bakımından kendisine büyük avantaj sağlamıştır. Bu çalışmalar arasında İran'da Şîiliğin gelişim süreci ve içtimai-siyasi mahiyetini irdeleyen makalesi alan yazınına katkı sağlaması bakımından önemlidir. İçinde bulunduğu Sovyet totaliter sisteminin en sancılı dönemini yaşayan yazarın tarihi olay ve süreçleri sınıf çatışması ekseninde değerlendirmesi, olayları ideolojik-siyasi eksende ele alması anlaşılır bir durumdur. Bu yaklaşım yazarı bir ölçüde subjektifliğe itmiş olsa da tarihi olayların takdimi ve birinci kaynaklar üzerinden bilgi sunması çalışmalarına ilmî ağırlık kazandırarak ideolojik eksende şekillenen subjektif hususları arka plana itmektedir. Safevîler üzerine kaleme aldığı makalesi de bu çerçevede bir değerlendirilmeyi hak etmektedir.

Mikluho-Maklay, makale boyunca kullanılan Şîilik ve Kızılbaşlık arasındaki farka kısmen vurgu yapsa da bunu tam şekilde açıklamamıştır. Yazar, Safevîlerin iktidar oluşu ve çevre devletlerle savaşlarını inanç faktöründen soyutlayarak, çıkar çatışmasına dayalı olduğunu, siyasi, ekonomik ve sosyal uyumsuzlıklardan kaynaklandığını vurgulamaktadır.

Kaynaklar

- Abbaslı M., “Safevîler’in kökenine dair”, *Belleten*, Sayı: 158, TTK, Ankara, 1976, (ss.287-329).
- Azərbaycan tarixi*, Yeddi cildə. III cild (XIII-XVIII əsrlər), “Elm”, Bakı 2007.
- Baharlı İlgar, *Şahın Bahçesinde. Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2021.
- Çakmak Sait, İran ve Türkiye Devletleri Üzerinden Siyasal İslam’ın Ulus-Devletler Üzerindeki Etkilerinin Karşılaştırmalı Değerlendirilmesi, (Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Bölge Çalışmaları Ana Bilim Dalı), Karabük, 2022.
- Çelenk Mehmet, “Safevîler Döneminin Şii-Sünnî İlişkileri Üzerindeki Etkisi”, *E-makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/2 (Güz 2013), (ss. 63–85).
- Çelenk Mehmet, 16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiiliği (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi), Bursa, 2005.
- Efendiyeç Oktay, *Azerbaycan Safevi Devleti (16. Yüzyıl)*, (Çeviren: Ali Asker), TEAS Press Yayınları, İstanbul, 2018.
- Gökbulut Süleyman, “Safevîler Devrinde Şiiliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/2, Cilt: 15, Sayı: 30, (ss. 269–297).
- Hakyemez Cemil, “Şii Takiiye İnancının Teşekkülü”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, Cilt: III, Sayı: 6, (ss. 129–146).
- Kaplan Doğan, “Şiiliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safevîler Öncesi Arka Plan ve Safevî Dönemi Şiileştirme Politikaları”, *Marife-Şîa Özel Sayısı*, Yıl: 8, Sayı: 3, Kış, Konya, 2008, (ss.183–203).
- Karadeniz Yaşar, “İran ve Osmanlı Devleti Arasında Mezhebi İhtilafların Azaltılması ve İslâm Birliği Teşebbüsleri (1555–1746)”, *Asia Minor Studies (International Journal of Social Sciences)*, Cilt: 4, Sayı: 8, Temmuz 2016, (ss. 66–77).
- Karaismailoğlu Adnan, “Ahsenü’t-tevârih”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1989, 2. Cilt, s. 180.
- Musalı Namiç, *Şah İsmayılın hakimiyeti (“Tarix-i aləm-ara-yi Şah İsmayıl” əsəri əsasında)*, “Nurlan”, Bakı 2011.
- Osman Gazi Özgüdenli, “Müşa’şa’lar”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 36. Cilt, 2006.
- Onat Hasan, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1997, Cilt: 36 Sayı: 1-2, (79-118), (ss. 79-117).
- Öz Şaban, “Tarih Felsefesi Bağlamında Şii Tarih Yorumunun Karakteristik Özellikleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII (2007), sayı:3, (ss. 121–141).
- Sümer Faruk, *Safevi Devleti’nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1976.
- Şahin Hanifi, “Sebepler ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan’ın Şiiliği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 64, Kış-Aralık 2012, (ss. 115-118).
- Şahin Hanifi, İlhanlılar döneminde Şiilik, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Doktora Tezi), Erzurum, 2008.
- Şükürov Qiyas, “Şah İsmail Hatâi’nin Edebi Çevresi ve Etkileri”, *Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu*, 25-27 Nisan 2007, Erzurum. Bildiriler – 2 (K-Z), Erzurum 2009, (ss. 977-986).
- Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР*, “Наука”, Москва 1972.
- Кузнецов А., “Шиитско-суннитский диалог в представлениях некоторых иранских богословов”, *Ближний Восток и современность*, 2014 г., (ss. 112–121).
- Ленинградский институт истории, философии и лингвистики, *Большая российская*

энциклопедия 2004–2017, https://old.bigenc.ru/domestic_history/text/2139630 (Erişim tarihi: 12.10.2022);

Мамедова Р. М., “Документ Надир шаха Афшара и суннитско-шиитский диалог в XVIII в.”, *Вопросы истории*, № 3, 2019, (с. 154–163).

Миклухо-Маклай Н. Д., “Шиизм и его социальное лицо в Иране на рубеже XV–XVI вв.”, *Памяти акад. И.Ю.Крачковского (сборник статей)*, (отв. ред. акад. И. А. Орбели), Изд-во ЛГУ, Ленинград 1958 (с. 221–234).

Миклухо-Маклай Н.Д., “К характеристике персидской средневековой географии”, *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока, IX годовичная научная сессия ЛО ИВ АН* (автоаннотации и краткие сообщения), Академия наук СССР, Институт востоковедения Ленинградское отделение, Главная редакция восточной литературы, Издательство “Наука”, Москва, 1973, (с. 10–11).

Николай Дмитриевич Миклухо-Маклай, http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_personalities&Itemid=74&person=129, (Erişim tarihi: 15.10.2023).

Петрушевский И. П., *Ислам в Иране в XVII–XV вв.* Изд. ЛГУ, Ленинград 1966.

Северина В. П., “Воспоминания о ‘Доме академиков’”, *История СПбГЭТУ «ЛЭТИ»*, <https://izv.etu.ru/assets/files/izv-etu-1-2017-78-81.pdf>, (с. 78–81), с. 79, (Erişim tarihi: 15.10.2023).

Тумаркин Даниил, *Белый папуас: Н. Н. Миклухо-Маклай на фоне эпохи*, Восточная литература, Москва 2011.

Университеты и научные учреждения, Второе переработанное и дополненное издание, Объединенное научно-техническое издательство, Москва-Ленинград 1935.

Шмидт А. Э., “Из истории суннитско-шиитских отношений”, В сб.: *В.В.Бартольд. Туркестанские друзья, ученики и почитатели*, Ташкент, 1927, (с. 69–107).

Эфендиев О. А., “Новый труд по истории Сефевидского государства”, *Известия АН Азербайджанской ССР (серия история, философии и права)*. № 4, 1979, (с. 133–138).

Extended Abstract

The division between Sunni and Shia ideologies, particularly the fragmentation within religious currents and sects, has led to competition, tension, and conflict in the Islamic world. The emergence of the Safavid Empire in the 16th century under the leadership of Shah Ismail I marked a significant turning point, forming a political and military force. There is a substantial body of literature on this topic, including theses, books, and articles. The work of Russian and Soviet orientalists on this subject is particularly noteworthy because they examine the issue from a comprehensive perspective-politically, socially, religiously, and culturally-using primary sources. Among these orientalists, the historian Nikolay Dmitriyevich Mikluho-Maklay (1915–1975) conducted research that merits further analysis. Despite challenges such as vision problems and the harsh conditions of World War II, he made significant contributions to his field. One of his notable services in oriental studies was the classification of textual readings and archival documents. As a skilled scientist, Mikluho-Maklay effectively utilized primary sources in his article discussing the social character of Shi’ism in 15th and 16th-century Iran. His work provides valuable insights into the emergence of the Safavid state, the rise to power of the Qizilbash, and the religious policies of Shah Ismail I. Analyzing the opinions and findings presented in this article through the lens of existing literature further clarifies the author’s approach to the subject. In his work, Mikluho-Maklay not only sheds light on the socio-political conditions that facilitated the development of the Shia sect but also identifies the Safavid movement as transcending religious boundaries to embody political and military dimensions, offering a multifaceted analysis of Shah Ismail’s religious policies and related issues of the era.

According to Mikluho-Maklay, Shi’ism, which gained popularity among the people, did not originate in rural peasant communities but can be characterized as the ideological guise of the

opposition by minor feudal lords against the ruling feudal elite. In his article, without delving into detail, Mikluho-Maklay highlights two common misconceptions about the social structure of Shi'ism found in the literature: 1) the notion that Shi'ism is a sect unique to Persians, and 2) the interpretation of Shi'ism as a popular protest against Arab conquest.

Mikluho-Maklay interpreted Shi'ism, notably the spread of Safavism, within the context of class and power struggles. Living during the most tumultuous period of the Soviet totalitarian system, the author's assessment of historical events and processes through the lens of class conflict is an understandable approach given the ideological-political nature of his analysis. While this perspective may have led him to some degree of subjectivity, the presentation of events and his use of primary sources demonstrate that his ideological approach does not overshadow the scientific integrity of his work.

According to the author's findings, the political decline and chaos of the Akkoyunlus, who dominated western and central Iran and Azerbaijan, and the Timurids, who held Khorasan and Esterabad, during the turn of the 15th and 16th centuries, were significant developments that strengthened the Safavids' position. In such an environment, the struggle initiated under the leadership of Shah Ismail culminated in establishing the Safavid state.

Mikluho-Maklay points out that the process of Shi'ification of the Iranian population has not been sufficiently researched. While he observes that Sunnis displayed a passive attitude towards Shi'ification and easily converted to the Shia sect, he does not clarify the reasons behind these developments.

Mikluho-Maklay's article on the Safavids aligns with many observations made and developed by contemporary researchers. His work includes some information and findings that were widely accepted then but presented differently in modern research. While the author does partially emphasize the distinction between Shi'ism and the Qizilbash throughout the article, he does not fully explain this distinction. Mikluho-Maklay abstracts the Safavids' rise to power and their wars with neighboring states from religious factors, arguing that these conflicts were based on clashes of interests arising from political, economic, and social disagreements.

ÖZBEKİSTAN'IN VİZYONER LİDERİ ŞEVKET MİRZİYOYEV'İN DİL POLİTİKASI

UZBEKISTAN'S VISIONARY LEADER SHAVKAT MIRZIOYEV'S
LANGUAGE POLICY

EMRAH YILMAZ*

Sorumlu Yazar

ZOKİR BAYNAZAROV**

Öz

2016 yılında göreve gelen Özbekistan Cumhurbaşkanı Şevket Mirziyoyev'in liderliğinde tarımdan ekonomiye, turizmden ulaşım altyapısına, eğitimden sağlık hizmetlerine, sanattan spora ve dış politikadan *dil politikasına* kadar pek çok alanda önemli kalkınma hamleleri gerçekleşmiştir. Hükümeti yöneten güçlü iradenin; açık kapılar siyaseti izleyerek komşu ülkelerle sınır anlaşmazlıkları konusunda yapıcı tutum sergilemesi ve bölgenin istikrarı noktasında inisiyatif olarak Türk Devletleri Teşkilatına katılması önceki dönemin aksine dış politikada etkin, vizyoner bir yönetim anlayışını sürdürdüğünü göstermesi bakımından mühimdir. Bu anlayış, geniş bir coğrafyada Türkçe ile kurulan gönül bağına dikkate alarak ülkenin dil stratejisini de belirleyen en temel faktör olmuştur. Nitekim Mirziyoyev'in 2019'da ilan ettiği “2030 yılı *dil vizyonu*” konsepti ile ortaya koyduğu ilkeli tutum sayesinde, dilin korunmasına yönelik yasa tasarıları hazırlanmış, kararlar çıkarılmış, dil komiteleri oluşturulmuş, akademisyenler görevlendirilmiş, kamuda bir dizi önlemler alınmıştır. Dolayısıyla ana dilin etki gücünü pekiştirmek amacıyla eğitim, kamu yönetimi, medya ve hukuki alanlarda Özbekçenin kullanımı teşvik edilmiştir.

Özbekçe, Sovyetler Birliği Dönemi'nde baskı altında tutulmuş, Rusça ön planda olmuştur. Söz konusu süreçte dil, sadece kültürel bir unsur olarak görülmüş, resmî ve bilimsel alanlarda Rusçanın üst konumda olduğu vurgulanmıştır. Bu çalışmada, Sovyetler Birliği'nin Türkistan'da “Milliyetler Prensibi” temelinde “*sosyal değişimi başlatan bir çaba*” olarak da görülen dil politikasına, Özbekçenin statü ve korpus planlamaları kapsamında Özbek makamlarının lisansı korumaya yönelik yaklaşımlarına, dili canlandırma yolunda atılan kurumsal adımlara, ulus modeline dayanan yeni bir kimlik inşa etme sürecine, alfabe reformlarına, eylemler stratejisine, 2030-2040 vizyon belgelerinin olumlu etkisine değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dil Politikası, Statü, Korpus, Alfabe Reformu, 2030 Yılı Dil Vizyonu.

Abstract

Under the leadership of Uzbekistan President Shavkat Mirziyoyev, who took office in 2016, significant development initiatives have been realized in many areas, from agriculture to economy, tourism to transportation infrastructure, education to health services, arts to

Araştırma Makalesi / Künye: YILMAZ, Emrah, BAYNAZAROV, Zokir. “Özbekistan’ın Vizyoner Lideri Şevket Mirziyoyev’in Dil Politikası”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 253-271. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1632545>

* Doç. Dr., Semerkant Devlet Üniversitesi Filoloji Fakültesi, E-mail: emraylmz@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8062-116X

** Doç. Dr., Samarqand State University, E-mail: zmbaynazarov81@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5874-4246

sports, and foreign policy to language policy. The strong will that governs the government; by following an open-door policy, exhibiting a constructive attitude towards border disputes with neighboring countries, and by taking the initiative to ensure the stability of the region and joining the Organization of Turkic States, is important in terms of showing that, unlike the previous period, it continues to have an effective and visionary management approach in foreign policy. This understanding has also been the most fundamental factor determining the country's language strategy, taking into account the emotional bond established with Turkish in a wide geography. Indeed, thanks to the principled stance that Mirziyoyev put forward with the concept of "language vision for the year 2030" that he announced in 2019; draft laws were prepared for the protection of the language, decisions were made, language committees were formed, academics were assigned, and a series of measures were taken in the public sector. Therefore, in order to strengthen the influence of the mother tongue the use of Uzbek in education, public administration, media and legal fields has been encouraged.

Uzbek was suppressed during the Soviet Union period, and Russian was at the forefront. In this process, the language was seen only as a cultural element, and it was emphasized that Russian was the metalanguage in official and scientific fields. In this study; The language policy of the Soviet Union in Turkestan, which was also seen as "an effort to initiate social change" based on the "Nationality Principle", the approaches of the Uzbek authorities to protect the language within the scope of the status and corpus planning of Uzbek, the institutional steps taken to revitalize the language, the process of building a new identity based on the nation model, alphabet reforms, action strategies, and the positive impact of the 2030-2040 vision documents were mentioned.

Key Words: Language Policy, Status, Corpus, Alphabet Reform, Language Vision for 2030.

Giriş

Kuramsal çerçevesi *Einar Haugen, Joshua Fishman, Robert Cooper, David Crystal, William Stewart, Carol Eastman, Joan Rubin, Dayle Barnes, Donna Christian, Robert Kaplan, Richard Baldauf, Juliette Garmadi, Louis Jean Calvet* gibi araştırmacıların görüşleriyle şekillenip sosyolengüistik mecrada tartışılan *dil politikası* veya Batı literatüründe tercih edilen tanımıyla *dil planlaması* (language planning) terimi, vizyon ve misyon çalışmalarına bağlı olarak en genel anlamıyla siyasilerin yahut onların maharetiyle misyonerlerin dile kasıtlı/hedefli müdahalesini anlatmaktadır.

Araştırma konusu olarak geçmiş 1950'li yıllara dayanan dil planlaması, bir ülkedeki dillerin ve dilsel çeşitliliğin nasıl kullanılacağına ilişkin resmi bir politikanın oluşturulması ve uygulanması (Crystal, 1987: 364) sürecini anlatır. Crystal burada dilin modernleştirilmesi bağlamında terimin ilk kez Haugen tarafından 1959'da kullanıldığına atıfla özellikle ilki 1966'da, ikincisi 1978'de Fishman'ın editörlüğünde yayımlanan *Language Loyalty in the United States/Birleşik Devletler'de Dil Bağlılıkları* adlı çalışmaya işaret etmektedir. Etnik kimlik kaybını önlemek için Amerika'daki göçmenlerin ana dillerinin araştırıldığı ve dilin nasıl korunması gerektiğinin irdelendiği eserde ileri sürülen görüşlere göre, dilin planlı korunmasının, sürdürülmesinin ve güçlendirilmesinin esasını *sosyal, sanatsal ve felsefi hedefler* (Fishman, 1978: 372) oluşturur.

Robert Cooper, *Dil Planlaması ve Sosyal Değişim* (Language Planning and Social Change) adlı eserinde dil politikası kapsamında "Kim, kim için neyi planlıyor ve nasıl uyguluyor?" sorularına cevaplar arar, Filistin ve Etiyopya'da İbranice'nin yeniden kullanılmasına, kitleli okuryazarlığa dikkat çekerek toplumsal değişimin nasıl gerçekleştiği üzerinde durur. Bir araştırma stratejisi olarak sosyal dengeyi sağlamak

adına *statü planlaması*, *bütüncü planlaması* ve *satın alma planlamasından* bahseder. Ona göre statü planlaması; dilin kökeni, standartlaştırma derecesi, resmî dil politikası, dil haklarının korunması ve canlılık ilkelerine göre belirlenir. Dil planlamasını ise *bir dilin işlevini, yapısını, topluluk içindeki çeşitliliğini ve başkalarının dil kodlarıyla ilgili davranışlarını etkilemeye yönelik kasıtlı çabalar* (Cooper, 1989: 32-45) şeklinde ifade eder. Calvet, “dilin toplumsal bir kurum” olduğu gerçeğinden hareketle *sosyal yaşam ile diller arasındaki ilişkiler ağını dikkate alan bir denklemde bilinçli olarak yapılan tercihlerin tümünü* (Calvet, 1993: 111) dil planlaması kapsamında ele alır.

Dil siyaseti, kısaca “dil planlamasının hükümetler tarafından uygulanmasını ve sosyal yapı içinde egemenlik kurma mekanizmasını” (Tollefson, 1991: 16) ifade etmektedir. Şu hâlde başlangıçta ideolojiden bağımsız nesnel bir süreç olarak sosyolengüistik mecrada dil çeşitliliğinin korunması ve geliştirilmesi temelinde tartışılan *dil planlamasının* zamanla kavram alanının genişlediğinden ve siyaset biliminin de karakteristik bir terimi olduğundan bahsedilebilir.

Literatürde *korpus planlaması*; bir dilin yazma veya konuşma kurallarındaki yeni biçimlerin ortaya çıkmasını, eski biçimlerin değişimini ifade eder. Bu anlayışa göre bir ülkede birden fazla dil konuşuluyorsa resmî işler, eğitim ve diğer amaçlar için genellikle *tek bir dilin norm olarak seçilmesi*, söz varlığının derlenip (korpus) politik hedefe yönelik geliştirilmesi, yerel farklılıklar fazlaysa belirlenen normun standartlaşması, modernize edilmesi ve dile yeni statü kazandırılması gerekir. Bu bağlamda dil statüsünün siyaset ilişkisiyle doğru orantılı olduğu ve dil planlamasının *dilsel, yarı dilsel ve dil dışı amaçlar* (Rubin, 1971: 277-279) üzerine inşa edildiği belirtilir.

Yukarıdaki tanımlamalardan anlaşılacağı üzere dil politikası; siyasi, etnik ve sosyokültürel durum tespitine bağlı olarak statü planlama, korpus planlama, standartlaştırma, kodlama, kontrol, alınan kararları uygulama ve hedef dile saygınlık kazandırma süreçlerini içeren disiplinlerarası bir alandır.

1. Özbekçenin Statü Planlaması ve Dilin Korunmasına Yönelik Stratejik Hamleler

Statü planlaması, dile yeni işlevler kazandırmaya yönelik mutlak ve mutabakata dayalı bir süreç olarak (Hill, 2010: 52) tanımlanmaktadır. Statü terimi toplumsal sınıflı veya sosyal tabakalaşmayı ifade etmekle birlikte kavram alanının genişlemesiyle yeni anlamlar kazanmıştır. Dil statüsü; dilin ana vatanına, konuşurlarına ve insanların dil davranışlarına yönelik kurumsal tutumları ifade eden çatı bir kavramdır. Bu açıdan Bamgbose; dil politikasının sebep, dil statüsünün sonuç olduğunu düşünür (Bamgbose, 2004: 64). Statü planlaması, dilin nerede ve hangi amaçla kullanılacağı sorusu üzerinde durur.

Yapılan çalışmalardan hareketle *statü planlamasının* çok dilli toplumlarda sosyal dengiyi sağlamak adına siyasi irade tarafından bir “üst dil” oluşturulmak suretiyle dilin işlev alanını genişletmeyi ve saygınlığını artırmayı hedefleyen türlü girişimler olduğu söylenebilir. Bu planlama çerçevesinde toplumsal iletişim aracı olan dile *resmî dil, millî dil, standart dil, edebî dil, eğitim dili, bilim dili, basın/medya dili, iletişim dili, ibadet dili, konuşma dili* gibi ünvanlar verilerek kullanım alanı belirlenir. Böylece çok uluslu toplumlarda statü planlaması sayesinde tercih edilen dil, üst konuma taşınır, yapılan işe temsil yeteneği, dile de canlılık/hayatîyet ve saygınlık kazandırılmış olur.

Bu bağlamda Sovyet Dönemi süresince Rusça, Türk Cumhuriyetlerinde siyasi iletilerin taşındığı ve toplumun belli politikalar çerçevesinde şekillendirildiği üst bir

dil olarak ağırlık kazanmıştır. Komünist planlama ile Sovyetler Birliği tecrübesinden kalan politik, askerî ve sosyal miras derinlere nüfuz etmiştir. Matbuattan medyaya Rusçanın bu baskın tavrı, 1991’de bağımsızlık meşalesinin Türkistan’da yeniden yakılmasıyla birlikte ve millî dillere kazandırılan statünün zorunlu sonucu olarak nispeten etkisini kaybetmeye başlamıştır.

21 Ekim 1989 yılında kabul edilen Devlet Dili Hakkında Kanun’da Özbekçe, Özbekistan’ın devlet dili olarak tanımlanmış ve tüm halkın devlet dilini yüksek düzeyde öğrenmesi tavsiye edilmiştir (Eltazarov, 2017: 94). Kuşkusuz bu karar, ülkenin egemenlik ve bağımsızlığına yönelik ilk cesur adım olarak değerlendirilebilir. Böylece Özbekçenin *devlet dili/resmî dil* statüsünün ilan edilmesiyle beliren dil politikası kapsamında “21 Ekim” tarihi de, ülkede “*Özbek Dil Bayramı*” olarak kabul görmüş ve siyasi iradenin koruyucu kararıyla (1989, Karar No: 3561-XI) etki gücü pekiştirilmiştir. İki yıl sonra bağımsızlık ilan edilince millî marşın ve anayasanın da Özbekçe olarak yazılması *dil planlaması* sürecinin uygulama safhası olmuştur.

Resmî dilin Özbekçe olduğu ve geliştirilmesi gerektiği, kanunlarla (1989, K. 364; 1989, 3561-XI; 1992, K. 39; 1995, K. 167-1; 1996, K. 311; 2019, PQ-4479; 2019, PF-5850; 2019, K. 984) güvence altına alınsa da günümüzde Sovyetlerden devreden bürokratik yazışma alışkanlığının sürdürülmesi sonucu devlet dairelerinde evraklar ikili şekilde (Özbekçe-Rusça) hazırlanmaktadır. Ayrıca Özbekçenin dil hayatietini Latin alfabesiyle birlikte Kiril alfabesiyle de sürdürmesi, toplumdaki “baskın/üst dil” hüviyetini ve statü durumunu pekiştirmesini engellemeye yönelik farklı odaklarca planlanmış bir adımdır.

Burada “*Rusça resmî dil mi, yabancı dil mi, mahallî dil mi, medya dili mi, iletişim dili mi?*” sorularını sormak gerekiyor. Nitekim İngilizce, Fransızca, Almanca gibi diller listesine *Türkiye Türkçesinin* de ilave edilerek yabancı dil sayılmasına mukabil Rusçanın bu kategoriye dâhil edilmemesi; siyasi ve sosyal gerekçelerle makul görülemeyecek millî dil hassasiyetinden uzak stratejik bir hatanın sürdürüldüğünü göstermektedir. Dolayısıyla ana dili; statü planlaması çerçevesinde her alanda fonksiyonel olarak kullanılmalı, mevcudiyetini başka dillerin gölgesinde sürdürmemelidir.

Bununla birlikte siyasi konjonktür düşünüldüğünde ve Özbekistan makamlarının yeni dönemde Şevket Mirziyoyev’in öncülüğünde dil politikası hususunda Kiril alfabesini kullanmaya devam eden diğer Orta Asya ülkeleriyle karşılaştırıldığında daha rasyonel, yapıcı ve başarılı şekilde tavır aldığı açıktır. Özbekçenin *devlet dili* olarak kabulünün 30. yılı (o’zbek tiliga davlat tili maqomi berilganining o’ttiz yilligi) münasebetiyle 21/10/2019 tarihinde Cumhurbaşkanı’nın Özbek Dil Bayramı’nda ortaya koyduğu görüşler ve alınan kararlar bu fikri destekleyen stratejik bir hamledir.

Mirziyoyev burada yaptığı konuşmada 30 yıl önce Özbekçenin “devlet dili” olarak kabul edilmesi için hazırlanan kanun tasarısının bizzat tanığı ve tarihî sürecin katılımcısı olduğunu, kamuoyunda iki kez yoğun tartışmalar yaşandığını aktarmıştır. Bağımsızlık sürecinde dahi ana dilini, devlet diline dönüştürmek için çok gayret sarf edildiğini belirtmiştir. “*Özbek dilini, millî kimliğin ve bağımsızlığın sembolü paha biçilemez manevî bir zenginlik, toplumu birleştiren kudretli güç*” (Mirziyoyev, 2019) olarak görmüştür. Muhtelif beyanlarında Özbek dilinin ifade kabiliyetini annelerin ninnisinde ve bin yıllık destanlarda; müzikal maharetini de bahşılardan icaralarıyla buluşan eşsiz nağmelerde aramak gerektiğini belirtmiştir. Geçmişte ülkeyi işgal eden çeşitli güçlerin defalarca dil, tarih, kültür, din üzerinden ayırtırmaya çalıştığını; ne tür acılara, sıkıntılara ve felaketlere maruz kaldığını ifade etmiştir. Bütün baskı

ve zulümlere rağmen ecdadın millî dili koruduğuna dikkat çekmiştir (Mirziyoyev, “Özbek Dilinin Devlet Dili Olarak Kabulü”). Bu görüşlerin açık yüreklilikle üst perdeden ifade edilmesi, dilin kamudaki etki gücünü pekiştirmekten öte genç kuşakta millî dil bilinci oluşturmak bakımından son derece kıymetlidir.

Mirziyoyev, yaptığı konuşmalarda yeni Özbekistan’ı “*Ulusal Dirilişten Ulusal Yükselişe Doğru*” (Mirziyoyev, 2019: “Özbek Dili”) prensibinden hareketle inşa ettiklerini, diğer alanlarla birlikte devlet dilinin de toplumdaki statüsünün ve prestijinin artırılmasına yönelik geniş çaplı çalışmalar yapılması gerektiğini belirtir. Özbekçenin hukuki, sosyal ve eğitim hayatında devlet dili statüsüyle aktif olarak kullanıldığına ve uluslararası platformlarda da ses getirdiğine dikkat çekmektedir.

Elbette bu aşamaya kolay gelinmemiştir. Siyasi sürece ana hatlarıyla bakıldığında, 1918’de Türkistan Özerk Sosyalist Cumhuriyeti kurulmuşsa da uzun ömürlü olmamıştır. 1920’li yıllarda Buhara ve Hive Hanlıkları da ortadan kaldırılmıştır. 1924’te Stalin tarafından yapılan bir düzenleme ile Türkistan, sadece şive farklarına dayanan millî devletlere bölünmüş ve bu düzenleme ile şu cumhuriyetler oluşturulmuştur (Erşahin, 1999: 110):

1. Özbek Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti (27 Ekim 1924).
2. Türkmen Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti (27 Ekim 1924).
3. Tacik Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti (Önce 14 Ekim 1924’te Özerk Bölge, 15 Mart 1925’te Özerk Cumhuriyet ve 15 Ekim 1929’da Federal Cumhuriyet).
4. Kırgız Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti (Önce 14 Ekim 1924’te Kara Kırgız Özerk Bölgesi, 1 Şubat 1926’da Özerk cumhuriyet ve 5 Aralık 1936’da Federal cumhuriyet).
5. Kazak Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti (İlk olarak 26 Ağustos 1920’de Kırgız Özerk Cumhuriyeti, Nisan 1925’te Kazak Özerk Cumhuriyeti, 5 Aralık 1936’da Federal Cumhuriyet).

Özetle Türkistan’daki Türk devletlerinin siyasi sınırları, 1924’ten 1936’ya kadarki süreç içerisinde etnik-dil bilimsel temele dayalı “ulusal sınırlandırma” dönemi olarak Sovyetler Birliği tarafından tasarlanmıştır. Bugün hâlâ ulusal sınırlamaların yorumlanması, bölge tarihinin yazımındaki en tartışmalı konulardan biridir (Rakhimov, 2017: 10). Bu siyasi gelişmeler bağlamında Özbekistan, 1936’da kurulan Karakalpakistan Özerk Cumhuriyeti ile birlikte 13 bölgeye ayrılmıştır: *Andican, Buhara, Cizzah, Kaşkaderya, Namangan, Semerkant, Surhanderya, Sırderya, Taşkent, Fergana, Harezm* ve *Nevayi*.

Dil politikalarını belirleyen en önemli etkenlerden biri de demografik yapıdır (Meyerhoff , 2006: 107). Örneğin Rusça, Rus nüfusunun fazla olduğu Kırgızistan ve Kazakistan gibi ülkelerde resmî bir statü kazanmıştır. Buna mukabil Rusların az olduğu Azerbaycan, Türkmenistan ve Özbekistan’da millî dil, tek resmî dil olmuştur.

Ülkedeki etnik gruplar dikkate alındığında Semerkant’ta Taciklerin, Buhara ve Harezm’de Türkmenlerin, Taşkent’te ve Cizzah’ta Kırgızların, Nevayi’de Kazakların yoğun olduğu söylenebilir. Ülkede Özbekçenin yanı sıra Tacikçe, Türkmençe, Kazakça, Kırgızca, Karakalpakça, Rusça, İngilizce ve Korece dillerinde de eğitim faaliyetleri yürütülmektedir.

Farklılıkları zenginlik olarak gören Özbekistan’da barış içerisinde yaşandığını ve gerekli imkânların sağlandığını göstermek adına bir örnek vermek gerekirse; ülkede 200 binden fazla Türkmen yaşadığından yaklaşık 50 okulda 8 binden fazla öğrenci Türkmençe olarak eğitim almaktadır. Ülke çapında çok sayıda *Türkmen Milli Kültür*

Merkezi faaliyet göstermektedir. Karakalpak Devlet Üniversitesi ve Dörtkol Pedagoji Kolejinde Türkmen dilinde eğitim veren okullar için öğretmen yetiştirilmektedir (Purtaş, 2021: 191).

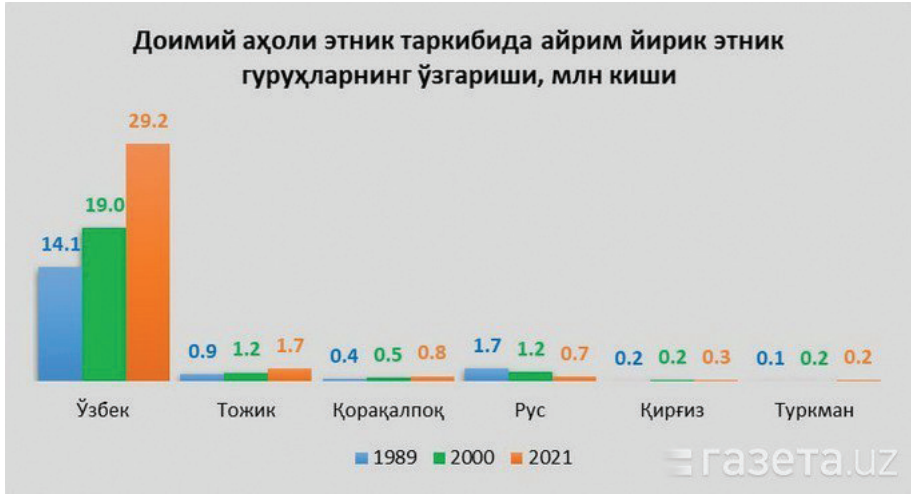
Özbekistan İstatistik Kurumunun verilerine göre 1 Ocak 2024 tarihi itibarıyla ülkedeki toplam nüfus 36 (36 799 800) milyonu aşmış durumdadır. Etnik grupların genel nüfus içinde dağılımı şöyledir: Özbekler - 29,2 milyon; Tacikler - 1,7 milyon; Kazaklar - 821,2 bin; Karakalpaklar - 752,7 bin; Ruslar - 720,3 bin; Kırgızlar - 291.600; Türkmenler - 206,2 bin; Tatarlar - 187.300; Koreliler - 174.200; Ukraynalılar - 67,9 bin; Azerbaycanlılar - 41,2 bin; Belaruslular - 18.500; diğer milletler - 426,4 bin (2023, “İstatistik Ajansı”, 3).

Bugün ülke nüfusunun % 32’sini, yani yaklaşık 10 milyonunu 30 yaşın altındaki gençler oluşturmaktadır (Purtaş, 2021: 33). O bakımdan etnik çeşitliliğin yanı sıra en büyük güç; genç nüfusa sahip olmanın verdiği imtiyazla beşerî ve entelektüel potansiyeli açığa çıkarmaktır. Mirziyoyev bu bağlamda, genç neslin hak ve çıkarlarını korumak için uluslararası arenada aktif bir politika izlemiş ve *Uluslararası Gençlik Hakları Sözleşmesi*’nin hazırlanması gerektiğini Birleşmiş Milletler Kuruluna önermiştir. Açıkçası Özbekistan Gençlik Birliği ve “Gençler Geleceğimizdir Fonu” ile sağlanan imkânların meyve vermeye başladığı söylenebilir. 2018’de Endonezya ve Arjantin’de, 2020’de Japonya’da, 2024’te Fransa’da düzenlenen Gençlik Olimpiyatlarında üst sıralarda (13. sırada, 8’i altın 13 madalya) yer alması, gençliğe yapılan yatırımların karşılık bulduğunun en açık göstergesidir. Nitekim bu başarılar “*Olimpiyat İlhamları*” (Olimpiada Ilhomlari) adıyla kitaplaştırılıp Cumhurbaşkanı Şevket Mirziyoyev tarafından sporculara devlet ödülleri takdim töreninde armağan edilmiştir. Özbek sporcularının başarısı kardeşleri olarak Türkleri de ziyadesiyle memnun etmiş, hatta “*kalbinde taşıdığın cesaret bize emanet*” denilerek bu olimpiyatta ilk altın madalyayı alan judocu soydaşımız Diyora Keldiyorava’nın uğruna Türk müzik camiasında besteler yapılmıştır.



Grafikten de anlaşılacağı üzere günümüzde genel nüfusun % 84.4'ünü Özbekler, % 4.9'unu Tacikler, % 2.4'ünü Kazaklar, % 2.2'sini Karakalpaklar, % 2.1'ini Ruslar ve % 4.1'ini diğer etnik gruplar oluşturmaktadır (2024, "Gazeta.uz"). Belirtilmeyen bu etnik gruplar içerisinde Tatarların oranının % 1.5 civarında olduğu tahmin edilmektedir.

1989'dan 2021'e kadarki süre zarfında etnik nüfus artışına bakıldığında, Özbek sayısı iki kattan fazla (% 107) oranda artmıştır. Tacik, Karakalpak, Kırgız ve Türkmenlerin sayısında da önemli ölçüde artış gözlemlenmektedir. Bu dönemde neredeyse tüm büyük etnik grupların sayısı artarken, Rus uyruklu nüfusta yaklaşık 1 milyon (% 57,6) azalma olmuştur.



Özbekistan, millî ve evrensel değerlere saygılı, barışçıl bir politika izlemektedir. Bugün ülkede takriben 130'dan fazla etnik grup, 16 dinî grup barış içinde, dostça yaşamaktadır. Onların tam olarak manevi yaşam sürmeleri, kendi gelenek ve göreneklerini devam ettirmeleri, millî ve dinî bayramlarını rahat ve huzurlu bir şekilde kutlamaları için gerekli tüm şartlar Özbekistan Devleti tarafından sağlanmaktadır (Purtaş, 2021: 193).

Mirziyoyev'in girişimleriyle statü planlaması ve eğitim çalışmaları çağın ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenmekte, okuma yazma kültürünün geliştirilmesine, sanat ve edebiyat alanlarındaki çalışmaların teşvik edilmesine ve dile kurumsal kimlik kazandırılmasına yönelik önemli adımlar atılmaktadır. Nitekim mevcut cumhurbaşkanı döneminde dil ve kültür hayatıyetine yönelik gerçekleştirilmiş stratejik atılımlar şöyle gösterilebilir:

2016'da *Ali Şîr Nevâyî Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi* (2016/K. PF-4797) kuruldu.

2019'da *Devlet Dilini Geliştirme Kurumu* (Davlat tilini rivojlantirish departamenti) açıldı. Mirziyoyev'in 21 Ekim 2019 tarihli ve PF-5850 sayılı kararnamesiyle "Özbek dilinin devlet dili olarak prestijinin ve statüsünün temelden artırılmasına yönelik tedbirlerin hayata geçirilmesi" hususunda *Terim Kurulu* (Atamashunoslik Qo'mitasi) oluşturulmuştur.

2020'de Özbek Dilini Geliştirme Kurulu (O'zbek tilini rivojlantirish jamg'armasi) kuruldu. Ayrıca Taşkent Millî Parkı'nda ünlü yazar ve şairlerin heykellerinin yer aldığı ve âdeta bir açık hava müzesi olan *Edipler Bulvarı* (Adiblar xiyoboni) açıldı.

2022’de TİKA’nın da destekleriyle Semerkant Devlet Üniversitesi *Türkoloji Araştırmaları Merkezi* açılmış, lisansüstü eğitim için girişimlerde bulunulmuştur.

2023’te Ali Şir Nevâyî Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi bünyesinde *Resmî Dilde Kamu Belgelerini Düzenleme ve Geliştirme Merkezi* (Davlat tilida ish yuritish asoslarini o’qitish va malaka oshirish markazi) açıldı. Bu merkezin 13 vilayette şubesi bulunmaktadır.

2024’te Semerkant Devlet Üniversitesi bünyesinde Çince, Japonca, Korece “Dil Merkezlerinin” yanı sıra, ortak dilimizin, tarihimizin ve edebiyatımızın araştırılmasına yönelik *Merkezî Asya Dilleri ve Medeniyeti Enstitüsü*, “*Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü*” açılmıştır. Bunun yanı sıra Ali Şir Nevâyî Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi, Uluslararası İpek Yolu Kültürel Miras Üniversitesi, Zarmed Üniversitesi, Özbekistan-Finlandiya Pedagoji Enstitüsü, Semerkant Devlet Yabancı Diller Enstitüsü gibi kurumlarda da Çağdaş Türk Dünyası ve dünya dilleri araştırmalarını konu edinen, eğitimler veren dil merkezleri bulunmaktadır.

2. Korpus (Bütünce) Planlaması Bağlamında 2030 Dil Vizyonu

Dil planlama geleneğinin merkezinde yer alan kavramlardan biri de bütüncedir. Bütünce, yapılması planlanan değişikliklerin dilsel yönünü ve dilin alfabe, imla, sözcük ve gramer düzeyinde düzenlenmesi konusunu ele alır. Charles Ferguson tarafından özetlendiği (1968: 29) gibi, korpus planlaması; *grafikleştirme* (yazı sistemlerinin geliştirilmesi, alfabetik sistem seçimi, imla ve noktalama işaretleri, büyük harf kullanımı), *standartlaştırma/ölçünleştirme* (toplumun konuşma dili olacak sözde “en iyi” biçimin geliştirilmesi) ve *modernizasyon* (toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak söz varlığının genişletilmesi) olmak üzere üç temel aşamadan oluşur (Ferguson, 2006: 34). Bunların dışında *kodlama*, *genişletme* ve *terimsel modernizasyon* kategorileri de sık sık zikredilmekle birlikte Cooper, bunlara bir dördüncü kategori olarak *yenileme* kategorisini eklemiştir (Aliyeva, 2005: 29). Dolayısıyla dil uzmanlığına sahip kişilerin bu sürece katılımı, yöneticilerin statü planlamasına katılımından daha fazla olsa da, durumu çözümlmek için politik eylemlerin analizine ihtiyaç vardır.

Dil hususunda da dinamik bir politika yürüten Mirziyoyev’in *Eylemler Stratejisi* (Harakatlar Strategiyasi) iki aşamadan oluşmaktadır. İlk aşama 2017-2021 yılında hayata geçirilen projeleri kapsamaktadır. Her yıl belirlenen bir üst şiarla yoluna devam eden Özbekistan’da 2017 “*Halkla Diyalog ve İnsan Menfaatleri*” yılı; 2018 “*Aktif Girişimcilik, Yenilikçi Fikirler ve Teknolojileri Destekleme*” yılı; 2019 “*Aktif Yatırımlar ve Sosyal Kalkınma*” yılı; 2020 “*Bilim, Eğitim ve Dijital Ekonominin Gelişimi*” yılı, 2021 “*Gençleri Destekleme ve Halkın Selametini Koruma*” yılı olarak ilan edilmiştir. Statü planlaması bağlamında 2019’da yapılan önemli çalışma, 21 Ekim tarihinin “*Özbek Dili Bayramı*” olarak ilan edilmesi ve “*Terimler Komisyonu’nun*” oluşturulmasıdır.

İkinci aşama doğrudan konumuzu ilgilendiren *2030 dil vizyonu* (2019, PF-5847) konseptini de ihtiva etmektedir. Özbek Dili Bayramı’nda alınan kararla izlenecek yol haritasının beş kademede (2020, 2023, 2025, 2027, 2030) hayata geçirilmesi planlanmıştır. Yıllara göre yapılan planlama ve görev dağılımıyla 2030 hedefleri şöyle sıralanabilir: Ana dilinin zenginliklerinden yararlanarak Özbekçenin millî korpusunu ortaya koymak, farklı disiplinlerde (hukuk, diploması, sağlık, sanayi, askeri, finans, bankacılık, teknoloji vs.) Özbek dilinin kullanım alanını genişletmek, ülkedeki etnik gruplara da devlet dilinin öğretilmesi için gerekli koşulları sağlamak, yurt içi ve yurt dışında Özbek dilini öğreten eğitim merkezlerinin sayısını artırmak, konuşma

kılavuzları, sözlük ve ders materyalleri hazırlamak, Latin harflerinin esas alındığı Özbek alfabesini geliştirmek ve bu sisteme tam geçiş yapmak, diyalektoloji çalışmalarını ve bilimsel etkinlikleri desteklemek, millî dilde okuryazarlık oranını artırarak eleştirel ve derin fikirler üretebilecek kadrolar yetiştirmek, kamuda dil hassasiyetini tesis etmek, dili yabancı sözlerden arındırarak reklam ve tabela yazılarında düzenlemeler yapmak, Nevâî gibi üstatlar üzerine tematik çalışmalar yaparak ansiklopediler hazırlamak, sosyoekonomik ve sosyokültürel prensip temelinde “*Dijital Özbekistan-2030*” konseptine dayalı olarak ana dilinde elektronik sözlükler, veri tabanları ve programlar oluşturmak.

Cumhurbaşkanının 2019 tarihli ve PF-5847 sayılı kararıyla “*2030 Yükseköğretimde Kalkınma*” konsepti çerçevesinde açıklandığı üzere (Mirziyoyev, “Resmi Karar”), öngörülen sürede öğrencilere kolaylıklar sağlanması ve eğitimde kalitenin artırılmasına yönelik “*Eloktronik Üniversite'nin*” kurulması, elektronik bilgiyi güvenle depolamak için “*E-MINBAR*” platformunun hayata geçirilmesi, Özbekistan Millî Üniversitesi ile Semerkant Devlet Üniversitesinin ilk 500’de yer alacak şekilde ülkedeki en az 10 üniversitenin dünya sıralamasında ilk 1000’e taşınması, araştırma bütçesinin 9 kat artırılarak bilim adamları sayısının en az üç katına çıkarılması, uluslararası standartlarda 7 laboratuvarın kurulması, eğitim süreçlerinde “bulut teknolojilerin”den yararlanılması, bireyselleştirilmiş dijital teknolojilerle uzaktan eğitim hizmetlerinin geliştirilmesi, “Study in Uzbekistan” eğitim portalıyla öğrencilerin potansiyel yönlerini keşfetmek, *Webinar* (başka bir sınıftan veya yükseköğretim kurumundan çevrim içi ders alma), *Blended Learning* “Karma Öğrenme” (önceden yazılmış bir ders ve seminerin evde öğrenilmesi) ve *Flipped Class* “Tersine Sınıf” (evde ders vermek, bir yükseköğretim kurumunda seminer vermek) gibi modern eğitim programlarının yaygın olarak kullanılması planlanmıştır.

Günümüzde Özbek dili; Amerika, İngiltere, Almanya, Fransa, İsveç, Rusya, Ukrayna, Çin, Japonya, Güney Kore, Hindistan, Türkiye, Afganistan, Azerbaycan, Tacikistan, Kazakistan, Türkmenistan, Kırgızistan gibi ülkelerin yaklaşık 60 üniversitesi ve 100’den fazla okulunda öğretiliyor (Purtaş, “Yeni Özbekistan” 157). Bununla birlikte Özbekistan’ın *Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Keneşine*, yeni adıyla *Türk Devletleri Teşkilatına* dâhil olması ve hatta 2022’de 9. zirveye ev sahipliği yapması da Özbekçenin uluslararası prestijine katkı sağlamıştır.

Benzer şekilde bu teşkilatın “Türk Edebiyatı İncileri” adıyla 100 ciltlik bir külliyatı yayımlaması ve TÜRKSOY, TDK, YTB, TİKA, TÜBİTAK, TÜRKPA gibi kuruluşlarımızın gerek ortak edebiyatımızı öne çıkaran eserleri telif etmesi gerek bilimsel çalışmalara ev sahipliği yapması, Türk Cumhuriyetlerinde kullanılan dilin dünya dilleri arasındaki etki gücünü pekiştirmektedir.

3. Alfabe Reformları ve Koruyucu Dil Kanunları

Alfabe reformları, Özbekçeyi uluslararası düzeyde daha erişilebilir ve modern bir dil hâline getirme çabasını yansıtmaktadır. Latin alfabesine geçiş süreci, dilin dijitalleşmesini ve uluslararası bağlamda tanınırlığını artırma hedeflerini desteklerken, bu reformlar aynı zamanda toplumsal hafızanın korunması ve dilin hayatiyetinin sürdürülebilmesi açısından kritik bir dönüm noktasıdır. Kronolojik olarak bakıldığında Çarlık Rusya’sının asimilasyon politikalarına rağmen varlık mücadelesi veren diğer Türk topluluklarında olduğu gibi bağımsızlık sonrası yeni Özbek Devleti de millî birlik ve beraberlik temelleri üzerine inşa edilmiştir. Bu sebeple geçmişten ders çıkartılarak millî kültürün iki önemli kaynağı olan dil ve tarih alanındaki araştırmalara büyük

önem verilmiştir. Bununla birlikte Özbekistan, bağımsızlık öncesinde de imkânlar nispetinde dil ile ilgili birtakım tasarruflarda bulunmuş, kanunlar çıkartmıştır.

Bu anlamda İnkılap Komitesinin 1924 tarihli ve 48 sayılı kararı gereğince “*Resmî belgelerin Özbekçe hazırlanması*” hususunda kanun çıkarılmıştır. 1928’de “*Devlet idarelerini Özbekleştirme, kurum, kuruluş ve işletmelerde çalışanlara Özbekçe bilme zorunluluğu*” (Abdumajidov, 1999: 26) getirilmiştir. Böylece 1 Ekim 1929 yılından itibaren Özbekçe bilmeyenlerin kamuda istihdam edilemeyeceği ilan edilmiş, 1931’de Özbekistan Cumhuriyeti Merkezi Yürütme Komitesi ve Halk Konseyi tarafından kurum adlarının Özbekçe olmasına yönelik ilave bir karar alınmıştır.

Daha önce belirtildiği gibi 21 Ekim 1989’da bağımsızlığa doğru cesur bir adım atılarak 30 maddelik Özbekçenin “devlet dili” olarak kabulü hakkında tarihî kanun kabul edilmiştir. Bu vesileyle 21 Ekim tarihi, Dil Bayramı olarak belirlenmiştir. Sözü edilen dil kanununa göre Özbekçeye *devlet dili*, Rusçaya ise uluslararası *iletişim dili* statüsü verilmiştir. 21 Ekim 1995’te 30 maddelik kanun 24 madde olarak güncellenmiştir. Bakanlar Kurulunun 10 Eylül 1996 tarihli ve 311 sayılı kararıyla, Özbekistan Cumhuriyeti “Devlet Dili” Kanununun Uygulanmasını Sağlamaya Yönelik Devlet Programı, yeni versiyonuyla onaylanmıştır.

Rusya gibi çok uluslu bir devlette tek bir dilin birleştirici güç olabileceği düşüncesinden hareketle 1920’lerden itibaren dil inşası konusuna özel bir önem verilmiştir. Lenin döneminde lehçeler üzerine yoğunlaşmış ve her dil için alfabe çalışmaları yapılmıştır. Bu durum her boyun kendine has bir özelliğe kavuşturulmasına ve ortak tarih bilincinin üstü kapalı şekilde ortadan kaldırılmasına yöneliktir (Öztürk, 2022: 62). Bu anlayışa karşı bir savunma mekanizması olarak Özbekistan’da da alfabe reformları, dil ve imla ile ilgili çalışmalar ve tartışmalar oldukça erken başlamış olup, 1921 yılında Taşkent’te toplanan *Dil ve Ortografi Kongresi*, Özbek yazı dilinin yazımını standartlara bağlamak için epey çalışmalar yapmıştır. 1926 Bakü Kongresi’nde Türk dilleri için ortak bir Latin alfabesi kabul edilmiş ve Özbekler 1929’da bu alfabeyi kullanma kararı almışlardır (Yılmaz, 2021: 287). Bu karar Türkistan’da yaşayan Türk soylu halkların ve Müslümanların tarihî ve kültürel bağlarını zayıflatacağı düşüncesiyle Rus yönetimi tarafından desteklenmiştir. Ancak Sovyet tahakkümüne maruz kalan bir nevi “milletler hapishanesi/ıslah kampı” olarak görülen coğrafyada Türk topluluklarının bu kez Latin alfabesinde birleşebileceği endişesiyle Moskova’da alfabe komitesi toplanmış ve alınan ilave tedbirlerle ünlü uyumu olmayan “Taşkent ağzı” standart kabul edilmiş, hatta bazı değişikliklere gidilmiştir.

Özbekler bir Türk kavmi olmalarından da ileri geldikleri için Göktürk, Uygur, Arap, Latin ve Kiril olmak üzere beş alfabeyi yaygın bir şekilde kullanmışlardır (Ercilasun, 1998: 111). Bolşevik ihtilaline kadar Türkistan’da yaşayan halklar Arap alfabesini kullanmaktaydılar. 1925 yılına gelindiğinde Arap alfabesiyle basılan tüm eserler yasaklanmıştır. 1926 Bakü Türkoloji Kongresi sonrası Latin alfabesinin kullanılmasına dair bir düzenleme ile Özbekçe, Kazakça, Tatarca, Kırgızca ve Türkmençe bu alfabeyle uyumlu hâle getirilmiştir (Öztürk, 2022: 68-69). Bu bağlamda Özbekistan’da 20. yüzyılda yazı üç kez (1929, 1940, 1993), imla kuralları ise beş kez (1923, 1929, 1935, 1956, 1995) değiştirilmiştir. Dil reformu ve terim seçimi ilkeleri de sık sık değişikliğe uğramıştır. 1920’lerin başında Türkçe kökenli ve saf Özbekçe kelimeler tercih edilse de 1930’lardan itibaren Rus dilinden kelimeler benimsenmiştir. 80’li-90’lı yıllarda ve günümüzde bile Arapça ve Farsçadan alıntıları terim olarak kullanma eğilimi güçlüdür. Kısacası siyasi rüzgârın yönüne göre dil, yazı ve imla sürekli değişime maruz kalmıştır (Eltazarov, 2017: 5).

Özbekistan’da Latin alfabesine geçiş çalışmaları, dilde standartlaşma ve modernizasyon arayışları bugünün de güncel sorunları arasındadır. Bu sorunlara çözüm arayışları 1926’da Bakü’de düzenlenen Birinci Türkoloji Kurultayı’nın, 1991’de Marmara Üniversitesi’nde gerçekleşen Milletlerarası Çağdaş Türk Alfabeleri Sempozyumu’nun ana gündemini oluşturmuştur. Dolayısıyla bilimsel gerçekliğe uygun şekilde siyasetçilerin ve dil bilimcilerin ortak iradesiyle alınacak kararlar neticesinde, Cedit aydınlarının 1926-1940 yılları arasında kullandığı “*34 harfli Ortak Türk Latin alfabesinin*” yeniden hayata geçirilmesi çağımızın bir ihtiyacıdır. Nitekim bu ihtiyaç günümüzde en güçlü şekilde hissedilmektedir.

Ruslar, himayesinde yaşayan *Ermeni, Gürcü* gibi Hristiyan milletlerin dillerine müdahale etmemiştir. Dolayısıyla Sovyetlerin temel odak noktası Altay dil ailesine mensup Türk grupları olmuştur. Bütün bu çabalar, temelde Türk dünyasının birleşmesini engellemeye yönelik Moskova’nın yürüttüğü dil ve kültürel asimilasyon politikasının izlerini taşımaktadır. Bugün geline nokta özellikle Türk Devletleri Teşkilatının oluşturduğu sinerjiyle 1926 *Bakü Türkoloji Kongresi*’nde başlayıp, 1991’de *Milletlerarası Çağdaş Türk Alfabeleri Sempozyumu* ile devam eden *alfabe birliği* konusu üzerinde yeniden çalışmalar yürütülmektedir. Bu kapsamda birincisi 29 Mayıs 2023’te Astana’da, ikincisi 6 Mayıs 2024’te ve üçüncüsü 9 Eylül 2024’te Bakü’de gerçekleşen “Türk Dünyası Ortak Alfabe Komisyonları” toplantılarıyla dil bilimciler çalışmalarını özveriyle sürdürmektedir.

4. Yaşayan Türkçe Modeli ve Özbekçenin Dil Hayatiyeti

a) Yaşayan Türkçe

Sözü edilen terim (Yaşayan Türkçe), dil politikası kapsamında özellikle Osmanlı’dan Cumhuriyet Dönemi’ne uzanan tarihî süreçte entelektüel çerçevede tartışılmış ve öz ifadesini bulmuştur. Dolayısıyla söz konusu sürecin ana hatlarıyla aktarılmasına ihtiyaç vardır. Bu bağlamda literatürdeki tanımlamalar dikkate alındığında dil politikası için *dil mühendisliği, dil yönetimi, dil yapılandırması, dil düzenlemesi, dil geliştirmesi, dili iyileştirme, dili işleme, dili standartlaştırma, dil davranışı, dil ideolojisi, dil planlaması, edinim planlaması, prestij planlaması, maddi planlama* gibi terimlerin kullanıldığı görülmektedir.

Dil planlaması ile dil politikası kavramları eşanlamlı olarak kullanılsa da bazı araştırmacılar (Schiffman, 1996: 3; Baldauf, 1997: 14; Calvet, 1998: 114) bu terimleri analitik amaçlar bakımından birbirinden ayırır. Onlara göre kapsam itibarıyla dil planlaması, dil politikasını içine alır. Planlama, politikayı formüle etmek veya yönetmek için yapılır (Bamgbose, 2004: 73). Dolayısıyla politika oluşturma, dil planlamasındaki bir dizi adımdan biri olarak görülür. Bamgbose, dil planlamasını altı başlık altında analiz eder:

1. Planlamanın nedenleri (kimlik, ideoloji, imaj, güvensizlik, eşitsizlik, bütünleşme, yararlılık);
2. Planlamanın muhtevası (iyileştirme, geliştirme, politika oluşturma, planlama);
3. Planlama türleri (konum, bütüncü, eğitim dili, saygınlık),
4. Planlamanın amaçları (modernleşme, düzeltme, canlandırma, sürdürme, standartlaştırma),
5. Planlamanın kimin tarafından yapıldığı (hükûmetler, kuruluşlar, gruplar, kişiler);
6. Planlamanın yöntemleri (işleyiş-süreç, yönetim ve duyurma-tanıtma) (Bamgbose, 2004: 79; Gökdayı, 2017: 52).

Devletler için stratejik bir derinliği olan dil politikalarının fikrî temelleri, esasen *Fransız Devrimi*'yle (1789-1799) başlayan *milliyetçilik akımı* etrafında oluşan düşüncelere dayansa da *Bolşevik Devrimi* (1917) sonrası *komünizm tahakkümünün* sürdürüldüğü coğrafyalarda uygulanması yönüyle daha sistematik bir görünüm kazanmıştır. Dünya tarihinde önemli kırılma noktaları olan bu devrimlerin en çarpıcı sonuçlarından biri de, kuşkusuz dil politikalarındaki değişikliğe zemin hazırlamasıdır. 128 yıl arayla cereyan eden her iki devrim de sonuçları itibarıyla yıkıcı olmuştur. Fransız Devrimi'nin *bağımsızlık, egemenlik, milliyetçilik* kavramları üzerinden ulus devletler inşa ederek Yakınçağ'ı ve Aydınlanma sürecini başlatması olumlu bir sonuçtur. Ancak devrimci düşüncelerle köklü değişikliklere gidilmesi gelenekçi toplumların veya değişime hazır olmayan kitlelerin sisteme karşı direnmesine sebebiyet vermiş ve “çatışmalar” kaçınılmaz olmuştur.

18. yüzyılın sonlarında bütün dünyada cereyan eden söz konusu çatışma ve huzursuzluk ortamından doğal olarak Osmanlı aydınları da rahatsızlık duymuştur. Dildeki yabancı unsurların da yoğunlaştığını fark eden Türk devlet adamları ve aydınlarının çabalarıyla Türkçe; devlet ve kültür hayatında yeniden önem kazanmaya başlamıştır. Dolayısıyla Tanzimat Fermanı'ndan sonra başlayan Batı kaynaklı fikir akımlarının etkisiyle 1839-1918 yılları arasında Türkçenin bağımsızlığı için verilen mücadeleler yoğunlaşmıştır (Özkan, 2017: 24). Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nde Türkçenin resmî dil olarak yasalaşması, ilk anayasa olarak kabul edilen Kânûn-ı Esâsî'nin 18. maddesiyle gerçekleşmiştir. 1876'da çıkan anayasanın bahsi geçen maddesi: “*Teba-i Osmaniye'nin hidemat-ı devlette istihdam olunmak için devletin lisan-ı resmîsi olan Türkçeyi bilmeleri şarttır.*” şeklindedir (Açık, 2013: 138).

Fransız Devrimi ile kendisine büyük bir etki alanı bulan milliyetçilik fikri, muhtelif milletlerin uzun yıllar bir arada yaşadığı Osmanlı Devleti'nde halkı bir arada tutmak için aydınları farklı arayışlara itmiş ve Tanzimat Fermanı'yla birlikte yapılan yenilikler dil politikasını şekillendirmeye başlamıştır. Bu anlamda *millet-i Osmanî, lisan-ı Osmanî* gibi terimlerle aidiyet duygusu ve ulus bilinci etrafında teşekkül eden miras korunmak istenmiştir. 1860'ta *Tercüman-ı Ahvâl* ve 1862'de *Tasvir-i Efkar* gazetelerinin neşri, Osmanlı Millî Eğitim Bakanlığı (Nezaret-i Celile-i Maarif-i Umumiye) tarafından çıkarılan *1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, 1876 Anayasası* ile devletin resmî dilinin (lisan-ı resmîsi) Türkçe olduğunun beyanı, ulus kimliğine dayalı ortak bir dil oluşturma çabasının ve sözü edilen birlik arayışlarının belirgin bir sonucudur.

Bir başka ifadeyle *ulusal kimlik inşası ve birlik arayışları* için yazılı kitle iletişim araçlarının yaygınlaştırılmak istenmesi, toplumda bir iletişim sorununun olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu sorunu çözmek için 19. yüzyılın ikinci yarısında *Tasvir-i Efkar, Muhbir, Ulûm, Hürriyet, Basiret, Tercüman-ı Hakikat* gibi gazete ve dergilerde “Osmanlı'nın Islahı”na ilişkin yazılar yer almaya başlamıştır (İmer, 1998: 46). Kısacası toplumsal iletiyi taşıyacak millî bir dilde buluşma, reform ve sadeleştirme ihtiyacı hissedilmiştir.

Benzer anlayışı Cumhuriyet Dönemi aydınları da sürdürmüştür. II. Meşrutiyet sonrasında Genç Kalemler dergisiyle öne çıkan ve *millî edebiyat* kavramı temel çıkış noktası kabul edilerek 1908'de *Türk Derneğinin* ve 1910'da *Genç Kalemler Hareketi*'nin kurulması, 1911'de *Yeni Lisan Hareketi*'nin faaliyetlere başlaması ve *Türk Yurdu Dergisi*'nde ulus bilincini aşıl原因 yazıların telif edilmesi, Atatürk'ün direktifleri doğrultusunda 1928'de *Lâtin esaslı alfabeye* geçilmesi, 1930'larda Öz Türkçecilik veya *Arıdilcilik* adıyla *Dil Devrimi*'nin hayata geçirilmesi, 1932'de Türk Dili Tetkik Cemiyetinin (Türk Dil Kurumunun) kurulması bahsedilen dil politikasının

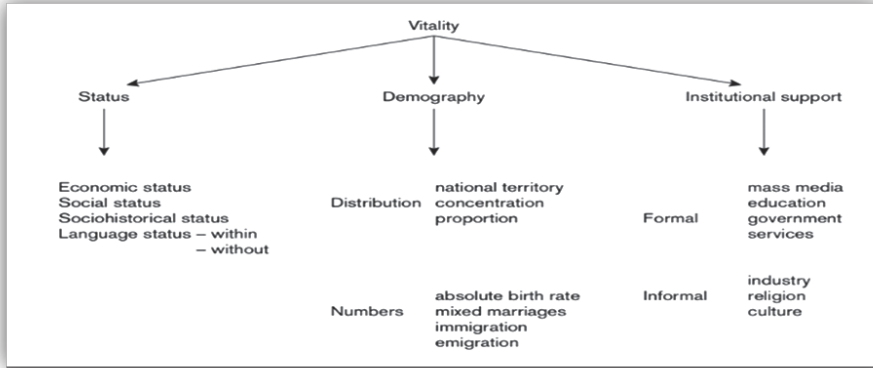
ve “Yaşayan Türkçe” doktrininin en çarpıcı sonuçlarındandır. Türkiye Cumhuriyeti, “muasır medeniyet seviyesinin üstüne” çıkmayı hedeflemiş, bu kapsamda Türkçeyi de bir “dünya dili” olarak planlamıştır. *Yaşayan Türkçe* modelini hayata geçirmek için dil ve millet ilişkisi doğru analiz edilerek Atatürk tarafından şöyle özetlenmiştir: “*Türk demek dil demektir. Milliyetin çok belirgin niteliklerinden biri dildir. Türk milletindenim diyen insan, her şeyden önce ve mutlaka Türkçe konuşmalıdır. Türk dili, Türk milleti için kutsal bir hazinedir.*”



(Atatürk, 4 Ocak 1933'te Türk Dil Kurumu Genel Merkez Kurulunun toplantısına başkanlık ederken).

Cumhuriyet Dönemi'nde gerçekleştirilen dil devrimi, doğrudan doğruya Türkçenin düzenlenmesine/planlanmasına yönelik bir girişimdir (İmer, vd. 2011: 87). Bu devrimle amaç; dilin eski devirlerine ve kaynaklarına kadar inen araştırmalarla Türkçenin zenginliğini ortaya koymak, Türkçeyi uzun vadede modern medeniyetin gerektirdiği her türlü ihtiyacı karşılayabilecek sözcük ve kavramlara sahip, yaratıcı, işlek bir dil durumuna getirebilmek, kendi kaynaklarından beslenen terimlerle ilim dilini de Türkçeleştirmek (Korkmaz, 1981: 2). O bakımdan bilim dili düzeyine ulaşmak ve ulusal kimlik inşasında öncelikle resmî bir planlamanın yapılması gereği doğmuştur. Söz konusu planlama bir probleme yönelik olan ve çözümüne odaklanan seçenekler arasında yapılan seçim ile ilgilidir. Bu süreç bir bütün olarak çabaya dayanmaktadır (İmer, 1998: 7). Atatürk'ün, millî kültür ve kimliği sağlam temeller üzerine kurmak amacıyla yaptığı girişimler; Giles ve Johnson'ın dili yeniden canlandırma çabaları kapsamında dikkat çektiği ve *Etnolenguistik Kimlik Teorisi'nde* (1987: 89) kuramsal yapısını çizdiği “*etnolenguistik hayatıyeti (ethnolinguistic vitality) etkileyen yapısal değişkenlerin ilişki tasnifi*” (Giles, 1977: 309) temelinde tartışılan “*kurumsal destek*” (institutional support) kısmına önemli bir örnek teşkil eder.

Etnolenguistik hayatıyet kavramı, dilin sosyal psikolojisi üzerine yapılan çalışmaları ifade etmektedir. Bir dili konuşanların demografik özellikleri, tanınan statü ve sağlanan kurumsal destek, dillerin göreceli gücünü veya canlılığını değerlendirmede önemli hususlardır (Meyerhoff, 2006: 107-108). Söz konusu teori; dilin politik sürecini, demografik ilişkilerini ve kurumların işleyiş mekanizmasını anlamak için topluluklar arasındaki benzerlik ve farklılıkları tespit ederek, dil hayatıyetini üç temel faktör altında toplamaktadır: *Statü, demografi ve kurumsal destek*.



Bu bakış açısı Cumhuriyet Dönemi'ne uyarlandığında; dil politikasının yöneticileri ve karar mercilerini ilgilendiren ilk aşaması olan *statü planlaması* kapsamında ciddi planlamaların yapıldığı ve Türk dilinin işlev alanları belirlenerek saygınlık kazandırıldığı söylenebilir. Yöneticilerin yanı sıra bilim insanlarının korpus çalışmalarıyla dâhil olduğu *alfabe değişikliği/yazı devrimi*, *dil encümenlerinin kurulması*, *dilde özleştirme*, *Türk dilinin yabancı unsurlardan arındırılması*, *yazım kurallarının belirlenmesi*, *sözcük türetme ve terimlerin oluşturulması*, *bilim dilini Türkçeleştirme*, *sözlük ve gramer kitaplarının hazırlanması*, *derlemelerin yapılması*, gibi faaliyetler ikinci aşamaya örnek olarak gösterilebilir. Dili, tarihi ve coğrafyayı araştırma nesnesi olarak merkezine alan kamu teşkilatlarının (TDK, TTK, DTCF gibi) varlığı ise sürece sahip çıkıldığının, dil erozyonunu önlemek için bir dizi tedbirler alındığının ve kurumsal destek sağlandığının göstergesidir. Cumhuriyet Dönemi'nden kalan bu anlayış sonrasında 1984'te Ankara TÖMER'in kuruluşu, 2009'da Cumhurbaşkanlığı bünyesinde faaliyet gösteren Yunus Emre Enstitüsü ve Maarif Vakfı gibi kuruluşlarla Türkçenin bir dünya dili olarak yaygınlaştırılması ve birçok ülkede yabancı dil olarak kabulü "yaşayan Türkçe" modelinin hayata geçirildiğini göstermektedir.

b) Özbekçenin Dil Hayatyeti

Dilin hayatyeti, sadece bir iletişim aracı olmasıyla değil, aynı zamanda Özbek halkının tarihsel, kültürel ve manevi kimliğini taşıyan bir değer olarak ön plana çıkmaktadır. Sosyolengüistik çalışmalar, dilin millî özellikleri koruyan ve yaşatan bir olgu olduğunu göstermektedir. O bakımdan Özbekçenin dil hayatietini tartışmak, bugünün en güncel dil bilimsel sorunlarından biridir.

Modern dönemde pek çok etkilere açık olsa da Özbekçe, tarihin derinliklerinden günümüze taşınan güçlü bir kültürel miras üzerinde varlığını sürdürmektedir. Orta Asya'da yaşanan medeniyetlerin etkisiyle gelişmiş, Çağatay Türkçesi gibi klasik edebiyat dilinden günümüz Özbekçesine dönüşerek modernleşmiştir. Nevâî gibi büyük şahsiyetlerin eserleri, Özbekçenin edebî derinliğini ve kültürel zenginliğini hâlâ gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla Özbekçenin hayat bulduğu en önemli damarı, *tarihî ve kültürel kökenidir* denebilir. Özbekistan'ın bağımsızlık sonrası *ulusal kimliğini güçlendirme çabası* da dilin hayatietini artırmıştır. Özellikle devlet eliyle eğitim, medya ve kamu alanlarında Özbekçenin yaygınlaştırılması, dilin toplumsal etkisini artırırken genç nesiller arasında kullanımını da pekiştirmiştir.

Kuşkusuz Özbekçenin hayatiyetini sürdürebilmesi için yapılan en önemli çalışmalardan biri *alfabe reformlarıdır*. Bugün üst kuşağın Kiril alfabesiyle yazma alışkanlığından dolayı ikili kullanım olsa da Latin alfabesine geçiş süreci, dilin standartlaşmasına/uluslararasılaşmasına ve dijital ortamlarda daha etkin kullanılmasına katkı sağlamaktadır. Bu reformlar, Özbekçeyi modern bilim, teknoloji ve kültürel üretim süreçlerinde daha görünür hâle getirmektedir. Enformasyon çağında dili besleyen ve hayatiyetini pekiştiren bu sürece *kültürel üretim ve sosyal medyayı* da dâhil edebiliriz. Klasik dönem eserlerinin Latin alfabesiyle yeniden yayımlanması sonucu edebiyat alanında ciddi bir üretim söz konusudur. Dolayısıyla edebiyat başta olmak üzere müzik, sinema ve diğer kültürel üretim alanlarında Özbekçe, aktif bir kullanım alanına sahiptir. Özbek halkının geleneksel değerlerini ve modern dünyaya adaptasyonunu yansıtan bu üretimler, dilin hayatiyetini artırmaktadır.

Buna mukabil dilin hayatiyetini tehdit eden unsurlar arasında küreselleşme, yabancı dil etkileri ve gençlerin günlük hayatta daha fazla Rusça veya İngilizceye yönelmesi gibi durumlar da mevcuttur. Ancak, bu zorluklara karşılık olarak dil planlaması, eğitim politikaları ve kültürel üretim yoluyla Özbekçenin korunması ve geliştirilmesi için önemli fırsatlar mevcuttur. Mirziyoyev'in 2019 ve sonrasında ilgili çalışmaları (özellikle dili yasalarla güvence altına alması yönüyle) yukarıda belirtildiği üzere Giles ve Johnson'ın ilişki tasnifinde dili korumaya yönelik atılan adımlarda "kurumsal destek" kısmına örnek olarak gösterilebilir.

Özbekçenin dil hayatiyetini besleyen sürecin en mühim unsurlarından biri de son yıllarda kurumsal destek ve uluslararası organizasyonlar aracılığıyla *etki gücünü artırma* çabasıdır. Bu kapsamda Türk Keneşi, Türk Konseyi şeklinde teşekkül edip yeni adıyla Türk Devletleri Teşkilatı olarak bilinen yapıya Özbekistan'ın da dâhil olup Semerkant Zirvesi'ne, Şangay Zirvesi'ne ev sahipliği yapması hâliyle Özbekçenin bölgesel ve küresel düzeyde saygınlığını ve etkinliğini artırmıştır. Dolayısıyla bu saygınlık, dil ve kültür politikalarıyla elde edilen bir kazanımdır.

Sonuç

Dil politikası bağlamında Özbekçenin statü planlaması ve alfabe reformları, dilin yaşatılması ve modern dünyada etkin bir araç hâline getirilmesi açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmada vurgulandığı üzere dil politikası, ulus devlet kurma sürecinde ve karar mercilerinin iradesi doğrultusunda üst kimlik inşa etmek için sosyal, psikolojik, kültürel ve siyasal boyutlarıyla dil davranışlarını değiştirmeyi, toplumsal/etnik sorunları çözmeyi hedefleyen önemli bir etki alanını kapsamaktadır. Sadece bir iletişim aracı değil de Özbekçenin tarihî arka planına mercek tutulduğunda ve köklere doğru inildiğinde, günümüzde Rusça, İngilizce, Farsça ve Tacikçenin etkisne maruz kaldığı hâlde, bir kimlik taşıyıcısı ve kültürel miras olarak hâlâ güçlü bir hayatiyete sahip olduğu söylenebilir. Özbek aydınlarının işaret ettiği dil hassasiyetini sürdüren Mirziyoyev'in rehberliğinde bu güç daha da pekişmektedir. Resmi politikalar, eğitim ve kültürel üretimle desteklenen Özbekçe, hem uluslararası düzeyde hem de Türk dünyasında etkisini sürdürmeye devam etmektedir. Dolayısıyla dilin hayatiyeti, kültürel sürekliliğin yanı sıra modern dünyada var olma mücadelesiyle de şekillenmektedir.

Çalışmada ana hatlarıyla Özbekçenin statü planlaması ve stratejik hamlelere, korpus planlaması bağlamında 2030 dil *vizyonuna*, *koruyucu kanunlara* ve *alfabe reformlarına*, *yaşayan Türkçe modeline*, *Özbekçenin dil hayatiyetine* değinilmiştir. Özbekçenin bağımsızlık sonrası dönemdeki statü planlaması, ulusal kimliği

güçlendirme ve dilin resmî statüsünü pekiştirme hedeflerini içermektedir. Korpus planlaması kapsamında, Özbekçenin modern bilim, teknoloji ve uluslararası iletişimde etkinliğini artırmak amacıyla kapsamlı bir vizyon belirlenmiştir. 2030 dil vizyonu, dilin kelime dağarcığını zenginleştirme, terminoloji geliştirme ve dijital platformlarda etkin kullanımını destekleme gibi hedefleri içermektedir. Bu bağlamda, Özbekçenin hem bilimsel bir araç hem de kültürel bir değer olarak öne çıkartılması hedeflenmektedir.

“Yaşayan Türkçe” modeli kavramıyla fikrî temelleri Fransız Devrimi’ne dayanan bir temelde ve Osmanlı’dan Cumhuriyet’e uzanan süreç içerisinde dilin günlük yaşamda aktif olarak kullanılmasına yönelik atılan adımlara, dinamik ve sürekli gelişmeyi teşvik eden yaklaşımlara değinilmiştir. Bu kapsamda günümüzde Özbekçenin dil hayatietini korumaya yönelik Türkiye modeline benzer yaklaşımların sergilendiği de vurgulanmak istenmiştir.

Sözün özü Özbekçe, ulusal kimliğin önemli bir unsuru olarak hem eğitim hem de yönetim alanında güçlendirilmiş, kültürel sürekliliğin sağlanması adına stratejik adımlar atılmıştır. Özbekistan yönetiminin eylemler stratejisi kapsamında değerlendirilebilecek bu adımlar şöyle sıralanabilir: *Ali Şir Nevâyî Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi’nin açılması, Devlet Dilini Geliştirme Kurumu’nun kurulması, Özbek Dilini Geliştirme Kurulu’nun oluşturulması, Araştırma Enstitülerinin yanı sıra Dil Araştırmaları Merkezlerinin açılması, Resmî Dilde Kamu Belgelerini Düzenleme ve Geliştirme Merkezi Komitesinin teşkil edilmesi.*

Ayrıca makalede Sovyetlerin temel hedefinin toplumu standartlaştırıp yerel diller ve alfabeler üzerinde nasıl bir hâkimiyet kurduğuna, Özbekçenin Rusça karşısındaki hâlihazırdaki statüsüne, uluslararası platformda saygınlık ve etki gücünün artırılmasına yönelik çabalara, dil hayatietini besleyen süreçler olarak da tanımladığımız alfabe reformları ve koruyucu dil kanunlarına, kültürel üretime dayalı içeriklerin hazırlanmasına, sosyal medya kullanımına, kadim bağları pekiştirme temelinde “Yeni Özbekistan” modeliyle güçlenen stratejik ortaklığa dikkat çekilmiştir.

Kaynaklar

- Abdumajidov, L. *O‘zbekiston Respublikasining Davlat Tili Haqidagi Qonuniga Sharhlar*. Toshkent: Adolat, 1999.
- Açık, Fatma. “Dil Politikaları ve Arnavutluk’ta Türkçe: Osmanlı İmparatorluğu Döneminde”, *U.D.E.K Uluslararası Dil ve Edebiyat Çalışmaları Konferansı “Balkanlarda Türkçe” Hëna e Plotë “Beder” Üniversitesi Bildiri Kitabı 2. Cilt*, Tiran: Arnavutluk, 2013.
- Aliyeva, Gönül. “SSCB Döneminde Azerbaycan’da Dil Plânlaması”, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2005.
- Arslan, Betül. “Sovyet Rusya Hâkimiyetinde Yaşayan Türklerin Ortak ‘Birleştirilmiş Türk Alfabeti’nden ‘Rus Kiril’ Alfabetine Geçirilmesi”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 40, 2009, 357-374.
- Baldauf, Jr, R. B. “Rearticulating the Case for Micro Language Planning in a Language Ecology Context”, *Current Issues in Language Planning*. 2006, 7 (2), 147-170.
- Bamgbose, Ayo. “Language Planning and Language Policies: Issues and Prospects”, *Linguistics Today: Facing a Greater Challenge*. Ed., Piet van Sterkenburg, Amsterdam: John Benjamin, 2004, pp. 61-88.
- Bosnalı, Sonel. “Dil Planlaması ve Standartlaşma Kapsamında Yeni Lisan Hareketine Toplumdilbilimsel Bir Yaklaşım,” *100. Yılında Yeni Lisan Hareketi ve Milli Edebiyat Sempozyumu Bildirileri*. (Haz.: Argunşah, Hülya, Karaburgu, O.), İstanbul: Türk Edebiyatı. Vakfı Yay., 2011, 26-41.

- Calvet, Louis-Jean. *La Sociolinguistique*. France: Presses Universitaires de France (PUF), 1993.
- Christian, Donna. "Language Planning: the view from linguistics", in Frederick J. Newmeyer, *Language: the socio-cultural context*, Cambridge University Press, 1988, pp 193-211.
- Cobarrubias, Juan. "Ethical Issues in Status Planning", Juan. Cobarrubias; Joshua A. Fishman (Eds.), *Progress in Language Planning: International Perspective*. New York: Mouton Publishers, 1983, 41-85.
- Cooper, Robert. *Language Planning and Social Change*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- Cooper, Robert. *Status Planning, Language Planning and Social Change*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- Coulmas, Florian. *Sociolinguistics. The Study of Speakers' Choice*. Cambridge University Press, 2005.
- Crystal, David. *Cambridge Encyclopaedia of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Çalışkan, Burak. "Özbekistan'da Resmî Dil Tartışmaları ve Rusya Faktörü". İNSAMER, 2020.
- Eltazarov, Juliboy. *O'zbekistanda 20-Asrda Amalga Oshirilgan Yazuv va Imlo Islohotlari Tarixidan (Sotsionlingvistik Tahlil)*. Samarqand: Samdu Nashri, 2017.
- Ercilasun, Ahmet Bican. *Türk Dünyası Üzerine İncelemeler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Erşahin, Seyfettin. *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*. Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları, 1999.
- Ferguson, Charles. "Language Development". In Joshua Fishman, Charles Ferguson, and Jyotirindra Das Gupta (Eds.), *Language Problems of Developing Nations*. New York: John Wiley and Sons, 1968, pp. 27-36.
- Ferguson, Gibson. *Language Planning and Education*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Fierman, William. *Language Planning and National Development: The Uzbek Experience*. The Hague: Mouton Press, 1991.
- Fishman, Joshua A. *Language Loyalty in the United States: The Maintenance and Perpetuation of Non-English Mother Tongues by American Ethnic and Religious Groups*. Ed., (and others with the writers). The Hague: Mouton Press, 1978.
- Garmadi Juliette. *La Sociolinguistique*. France: Presses Universitaires de France, 1981.
- Giles, Howard, Patricia, Johnson. *Ethnolinguistic Identity Theory: A Social Psychological Approach to Language Maintenance*. Amsterdam: Elsevier, 1987.
- Giles, Howard, Richard, Y. Bourhis, D.M. Taylor. "Towards a Theory of Language in Ethnic Group Relations". In Howard Giles (ed.) *Language, Ethnicity and Intergroup Relations*. New York: Academic Press, 1977.
- Gökdayı, Hürriyet. "Yeni Lisan Hareketi ve Dil Planlaması", *Kesit Akademi Dergisi*, 3 (11), 2017, 48-73.
- Haugen, Einar. "Instrumentalism in Language Planning". In Joan Rubin and Björn H. Jernudd (eds.), *Can be Language Be Planning? Sociolinguistic Theory and Practice for Developing Nations*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1971, 281-289.
- Heath, S.B. and Mandabach, F. "Language Status Decisions and The Law in The United States". In J. Cobarrubias and J.A. Fishman (eds.) *Progress in Language Planning: International Perspectives*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1983, 87-105.
- Hill, Liyod. "Language and Status: On The Limits of Language Planning", *Stellenbosch Papers in Linguistics*, Vol. 39, 2010, 41-58.
- İmer, Kâmile. *Türkiye'de Dil Planlaması: Türk Dil Devrimi*. Ankara: KB Yayınları, 1998.
- İmer, Kâmile; Kocaman, Ahmet; Özsoy, Sumru. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Kaplan, Robert; Richard, Baldauf Jr. *Language Planning from Practice to Theory*. Clevedon:

- Multilingual Matters Ltd., 1997.
- Kloss, Heinz. "Notes Concerning a Language–Nation Typology". In *Language Problems of Developing Nations*. (Edited by Joshua A. Fishman, Charles A Ferguson, and Jyotirinda Das Gupta), New York: Wiley, 1968, 69–85.
- Kloss, Heinz. "Language Rights of Immigrant Groups". *International Migration Review*, 5, 1971, pp. 250–268.
- Korkmaz, Zeynep. "Cumhuriyet Devrinde Yazı ve Dil İnkılabı", *Milli Kültür*, 3 (6), 1981, 2-3.
- Laruelle, Marlene. "The Nation Narrated: Uzbekistan's Political and Cultural Nationalism.", *Constructing the Uzbek State Narratives of Post-Soviet Years*. Editorial: Marlene Laruelle. London: Lexington Books, 2017, 261-288.
- Meyeroff, Miriam. *Introducing Sociolinguistics*. New York: Routledge, 2006.
- Mirziyoyev, Shavkat. "Ilm-fanni 2030-yilgacha rivojlantirish konsepsiyasini tasdiqlash to'g'risida", 29-oktyabr 2019.
- Mirziyoyev, Shavkat. "O'zbek tiliga davlat tili maqomi berilganining o'ttiz yilligiga bag'ishlangan tantanali marosimdagi nutqi", 10-oktyabr 2019.
- Mirziyoyev, Shavkat. "O'zbekiston Respublikasi Oliy ta'lim tizimini 2030-yilgacha rivojlantirish konsepsiyasini tasdiqlash to'g'risida"gi PF-5847-son Farmoni, 8-oktyabr 2019.
- Nekvapil, Jiri. "From Language Planning to Language Management: J. V. Neustupný's Heritage" *Sociolinguistica*. 20, 2006, 92-104.
- Purtaş, Fırat. "Yeni Özbekistan ve Türk Dünyası." *Kriter*; Kasım 2021, vol. 6, no. 62, <https://kritikdergi.com/dosya-turk-dunyasi/yeniozbekistan-ve-turk-dunyasi>.
- Purtaş, Fırat. ed. Şevket Mirziyoyev Yeni Özbekistan Geleceği Büyük Devlet. KB Yayınları, No: 624, 2020.
- Rakhimov, Mirzokhid. "Post-Soviet Transformations and the Contemporary History of Uzbekistan", *Uzbekistan: Political Order, Societal Changes, And Cultural Transformations*. Ed. Marlene Laruelle. Washington: Central Asia Program Institute for European, 2017, pp. 10-14.
- Richard P, Appelbaum. *Toplumsal Değişim Kuramları (Theories of Social Change)*. Çeviren: Türker Alkan, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1988.
- Rubin, Joan. *Evaluation of Language Planing*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1971.
- Rubin, Joan; Bjrn, Jernudd. *Can Language be Planned? Sociolinguistic Theory and Practice for Developing Nations*. Honolulu: The University of Hawaii Press, 1971.
- Stewart, William A. "Sociolinguistic Typology of Multilingualism". *Readings in the Sociology of Language*. Ed. Joshua Fishman. The Hague: Mouton Publishers, 1968, pp. 531-545.
- Tollefson, James William. *Planning Language, Planning Inequality*. New York: Longman, 1991.
- Yılmaz, Ayhan Nuri. "Bağımsızlıklarının 30. Yılında Türkistan Coğrafyasındaki Türk Cumhuriyetlerinin Durumu ve Değerlendirilmesi." *Türk Dünyası Araştırmaları*, Volume, 129, No: 255, 2021, 253-314.
- Elektronik Kaynaklar
<https://lex.uz/ru/docs/-4545884>
<https://www.gazeta.uz/oz/2024/01/27/demographics/>
<https://www.gazeta.uz/oz/2021/08/19/population/>

Extended Abstract

With approximately 50 million speakers worldwide, Uzbek belongs to the Karluk branch of the Turkic language family and has an important status as the official language of Uzbekistan.

It was defined as the state language of Uzbekistan by a law adopted on October 21, 1989, and it was recommended that all citizens learn the state language at a high level. Therefore, after Uzbekistan gained independence, language policies played a central role in the construction of national identity, the preservation of cultural heritage and modernization processes. The development of Uzbek in the context of language policy includes both transformations in the historical process and efforts to adapt to today's globalizing world. In this study, the status planning of Uzbek, corpus and alphabet reforms were addressed in the context of language policy, and problems and solution suggestions were expressed.

As emphasized in the study, language policy covers an important area of influence that aims to change language behaviors and solve ethnic problems in the social, psychological, cultural and political dimensions in order to build a super-identity in the process of establishing a nation state and in line with the will of decision-makers. Here, the position of Uzbek in the face of the concepts of metalanguage or prestige language is mentioned, and the existence of Russian, which is not considered a foreign language and causes dual usage in the public, is discussed. Despite all this, it can be said that Uzbek still has a strong vitality as an identity carrier and cultural heritage, especially considering the historical background, despite being exposed to Russian, English, Persian and Tajik today. In general, the study touches on the languages spoken in Uzbekistan, their distribution according to ethnic groups and population, official policies, the forward-looking perspective and approaches of the political will governing the government, activities supported by education and cultural production, language vitality, and efforts made to increase the influence of Uzbek both at the international level and in the Turkic world. In this context, it is emphasized that the ethnic and linguistic diversity in Uzbekistan causes a balancing attitude in language policies.

In addition, the status planning and strategic moves of Uzbek, the 2030 language vision in the context of corpus planning, protective laws and alphabet reforms, the living Turkish model, and the vitality of Uzbek language were discussed. The status planning of Uzbek in the post-independence period includes the goals of strengthening national identity and reinforcing the official status of the language. Within the scope of corpus planning, a comprehensive vision has been determined in order to increase the effectiveness of Uzbek in modern science, technology, and international communication. The 2030 language vision includes goals such as enriching the vocabulary of the language, developing terminology, and supporting its effective use on digital platforms. In this context, it is aimed to highlight Uzbek as both a scientific tool and a cultural value. As a result, radical changes were made in language policies with the independence of Uzbekistan.

The language law adopted in 1989 defined Uzbek as the official language and ensured that the language was used more effectively in public areas. This situation contributed to the active use of Uzbek in cultural areas such as media, cinema, literature, and music, and to the language's continued vitality in daily life. The transition from the Cyrillic alphabet used during the Soviet period to the Latin alphabet is an important reform aimed at the global integration of Uzbek. This change facilitates adaptation to digitalization and modernization processes. Uzbek is one of the important languages not only of Uzbekistan but also of the Turkic world. Language policies protect Uzbek as a strong national identity element while also aiming to adapt to modernization processes. The vitality of Uzbek in many areas, from education to media, from international cooperation to cultural production, is supported by effective language policies. In this respect, the article touches upon the institutional steps taken by the Uzbek authorities to revitalize the language, the process of building a new identity based on the nation model, alphabet reforms, action strategies, and the positive impact of the 2030 language policy and 2040 vision documents.

THE MADHHABIAN TENDENCY OF AHMAD YASSAWI

AHMET YESEVİ'NİN MEZHEBİ EĞİLİMİ

BAUYRZHAN SAIFUNOV*

Sorumlu Yazar

MUKHIT TOLEGENOV**

NURLYBEK ZHANYKULOV***

Abstract

Khoja Ahmad Yassawi (1041-1166), who lived in the region of Turkistan (Central Asia) in the 11th and 12th centuries, was a highly respected and influential scholar among the Turkic peoples, who formed the cornerstones of Turkish national identity, and was also the founder of Turkish Sufism. We see that the Sufi activity caused the Turkic peoples living in the Turkistan region to create a new civilization of their own. If the jurisprudential dimension of Ahl al-Sunnah in Turkistan was formed by Hanafism and Shafi'ism, and the theological dimension was formed by Asharism and Māturīdism, the mystical dimension of Ahl al-Sunnah in the region was mainly formed by the Sufism understanding shaped around the Yassawiyya, Kubraviyya and Naqshibandiyya views. Therefore, Ahmad Yassawi's madhhabian tendency should be compatible with Hanafism and his religious views should be compatible with Maturidiism views. At the same time, Ahmad Yassawi's political perception should naturally be shaped by the Hanafi-Maturidi line of thought. There are various claims made by various researchers about Yassawi's basic religious orientation. However, in order to present the subject with an accurate opinion, the first thing we need to do is to base ourselves on the works of the person to be investigated. Because this is the complementary nature of scientific research. For this reason, in this research, his own works, which are considered the first sources regarding Yassawi's teachings, will be taken as basis. The article reaches the conclusion that the fiqh, creedal and political views of Ahmad Yassawi originate from the knowledge of Ahl al-Sunnah wal Jama'at. In our opinion, it is possible to determine Ahmad Yassawi's madhhabian tendencies based on his works that have survived to the present day. In the article, based on his own works, the fiqh, belief and political aspects of Ahmad Yassawi's madhhabian tendency will be determined using descriptive and textual analysis methods.

Key Words: Sufism, Ahmad Yassawi, Madhhab, Belief, Shia, Mubaydiyya, Hanafism, Maturidism.

Araştırma Makalesi / Künye: SAIFUNOV, Bauyrzhan, TOLEGENOV, Mukhit, ZHANYKULOV, Nurllybek. "The Madhhabian Tendency of Ahmad Yassawi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 273-292. <https://doi.org/10.60163/tkhecbva.1559619>

* Dr., Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Faculty of Theology, Department of Religious Studies, Turkistan/Kazakhstan, E-mail: bauyrzhan.saifunov@ayu.edu.kz, ORCID: 0000-0001-8707-7075

** Dr., Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Faculty of Theology Department of Theology, Turkistan/Kazakhstan, E-mail: muhittolegen1986@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8325-3278

*** Dr., Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Faculty of Theology Department of Philosophy, Turkistan/Kazakhstan, E-mail: nurllybek.zhanykulov@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2159-1888

Öz

11. ve 12. yüzyıllarda Türkistan (Orta Asya) bölgesinde yaşamış olan Hoca Ahmed Yesevi (1041-1166), Türk millî kimliğinin temel taşlarını oluşturan Türk halkları arasında son derece saygın ve etkili bir âlim ve aynı zamanda Türk tasavvufunun kurucusudur. Sufi faaliyetinin Türkistan bölgesinde yaşayan Türk halklarının kendilerine ait yeni bir medeniyet yaratmalarına neden olduğunu görüyoruz. Türkistan’da Ehl-i Sünnet’in fikhî boyutunu Hanefilik ve Şâfilik, kelâmî boyutunu Eşarilik ve Mâtürîdilik oluştururken, tasavvufî boyutunu ise ağırlıklı olarak Yeseviyye, Kübreviyye ve Nakşibendiyye görüşleri etrafında şekillenen tasavvuf anlayışı oluşturmuştur. Dolayısıyla Ahmed Yesevi’nin mezhebi eğilimi Hanefilikle, dini görüşleri de Maturidilikle uyumlu olmalıdır. Aynı zamanda Ahmed Yesevi’nin siyasi algısı da doğal olarak Hanefi-Maturidi düşünce çizgisinde şekillenmiş olmalıdır. Yesevi’nin temel dini yönelimi hakkında çeşitli araştırmacılar tarafından ortaya atılan çeşitli iddialar bulunmaktadır. Ancak konuyu doğru bir kanaatle ortaya koyabilmek için ilk yapmamız gereken şey araştırılacak kişinin kendi eserlerini esas almaktır. Çünkü bu bilimsel araştırmanın tamamlayıcı niteliğidir. Bu nedenle bu araştırmada Yesevi’nin öğretilerine ilişkin ilk kaynaklar olarak kabul edilen kendi eserleri esas alınacaktır. Makale, Ahmed Yesevi’nin fikhî, itikadî ve siyasi görüşlerinin Ehl-i Sünnet vel Cemaat ilminden kaynaklandığı sonucuna ulaşmaktadır. Kanaatimizce Ahmed Yesevi’nin günümüze ulaşan eserlerinden hareketle mezhebi eğilimlerini tespit etmek mümkündür. Makalede kendi eserlerinden hareketle Ahmed Yesevi’nin mezhebi eğiliminin fikhî, itikadî ve siyasi yönleri betimsel yöntem ve metin analizi yöntemleri kullanılarak tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ahmed Yesevi, Mezhep, İman, Şia, Mübeydiyye, Hanefilik, Maturidilik.

Introduction

Ahmad bin İbrahim bin Mahmud, widely known as Hazrat Sultan Kul Khoja Ahmad Yassawi (437/1041 - 562/1166), was a highly influential Sufi master and the first Turkish Sufi poet. His teachings and spiritual influence extended across a vast region including the steppes of Kipchak, Mawarannahr, North Khorasan, the Volga region, Azerbaijan, Anatolia and all areas inhabited by Muslim Turks. Yassawi is honored with numerous titles that reflect his esteemed position in the spiritual and cultural life of the Turkic people, such as “Sultan ul-Arifin (Sultan of the Mystics),” “Sultan-i Turk (Sultan of the Turks),” “Ahmad-i Sani (Second Muhammad),” and “Pir-i Turkistan (Spiritual Leader of the Turkish People).” He is recognized as the founder of the Yassawiyya Brotherhood, a Sufi order that was crucial in spreading Islam through its branches and lineages (Saifunov, 2022, 105).

Ahmad Yassawi’s teachings greatly influenced the religious and mystical life of the people in Turkistan, making him a central figure in the cultural history of the Turkic peoples, including the Kazakhs. His legacy as a teacher and spiritual guide is revered, and he is considered a national saint among the Turkic peoples. The Yassawiyya path, which he established, became one of the prominent Sufi orders that contributed to the widespread adoption of Islam. For this reason, the Turkic people honour him with titles such as “Hazrat Sultan, Sultanul-Arifin, Burhanul-Hakikat, Kutbul-Aktab, Kutbul-Tarikat and Pir-i Turkistan” (Hazini, 2022, 106; Koprulu, 2006, 78).

Ahmad Yassawi is considered the national saint of all Turkic peoples living in the Turkistan region. He holds a special place in the ancient cultural history of the Turkic peoples, including the Kazakh people. As such, he is a common symbol and point of reference for the Turks (Hasan, 2009, 586). Ahmad Yassawi, also known as “Pir-i Turkistan” founded the Yassawi teaching, which greatly influenced the religious and mystical life of the people of Turkistan. The Yassawiyya brotherhood, also known as

the Yassawiyya tariqa or the Yassawi path, was founded by Yassawi. Initially founded in the context of pure Turkish ethnicity, the order later became a highly influential Sufi order in other Muslim countries and at times became one of the prominent Sufi brotherhoods propagating Islamic values worldwide (Saifunov, Sambetov, 2023, 279-299).

Due to his profound impact, various unverified stories and myths have emerged about him over time, often created for different purposes (Zhandarbekov, 2002, 148). In this article, based on Ahmad Yassawi's works and using the descriptive and main thought analysis methods, the jurisprudential, theological and political aspects of his madhhabian tendency will be determined.

Methods

In this study, the research method used are descriptive and textual analysis. The descriptive method is a research method used to describe an event, situation or phenomenon in detail. The descriptive method is beneficial for looking at a topic in-depth and understanding the current situation on that topic. The textual analysis method analyses the texts of Yassawi's most famous work, *Divan-i Hikmet*, and other works to understand Yassawi's madhhabian thoughts and their influence on popular culture. This will highlight Yassawi's place in Turkish culture.

Results and Discussion

1. Ahmad Yassawi's Tendency Within The Contexts of Schools of Thought At His Time: An Objective Analysis

There are various claims regarding the madhhab (religious school) orientation of Khoja Ahmad Yassawi. Some contemporary research suggests that Yassawi's teachings may have been influenced by the doctrines of Mani, Mubaydiyya, and Karmati, reflecting the complex spiritual environment in which his ideas developed.

Historians R. Nelson and Ashirbek Muminov argue that the Sufi movements in Baghdad and Khorasan significantly influenced the Yassawi doctrine. They suggest that Yassawi's teachings emerged as a natural continuation of the traditions of the Mubaydiyya, which had roots in the dualistic Manichaean doctrine and local madhhabs that existed in the Turkistan region for centuries (Muminov, 1996, 22-30; Muminov, 1994, 219-231; Kenzhetay, 2011, 71-72).

The Turkish historian Zeki Velidi Togan states that the formation of Yassawi's teachings was influenced by Manichaeism and Shafi'ism. He further posited that Ahmad Yassawi might have been a descendant of the Qarakhanid dynasty, a claim that adds a layer of complexity to understanding his spiritual legacy (Togan, 1953, 523-529). However, these perspectives are not universally accepted and may be based on cultural or belief similarities rather than direct doctrinal influence. Therefore, it's crucial to closely examine the relationship between Yassawi's teachings and the doctrines of Mani, Mubaydiyya, and Karmati better to understand the origins and influences on Yassawi's teaching.

In other works of Ahmad Yassawi, we can clearly and distinctly see that he is a follower of the Hanafi madhhab of Ahl-i Sunnah in fiqh and Mathuridist thought in the theological dimension.

1.1. The Doctrine of Mani or Manichaeism

Manichaeism, founded by Mani in the 3rd century CE in ancient Persia, was a gnostic religion that spread across a vast geography, including regions as far-flung as North Africa, Southern Europe, and China. The religion was known for its dualistic worldview, dividing the universe into realms of light and darkness, and it had a strong missionary tradition that helped it gain a significant following, particularly among the Uighurs in the 8th century who adopted it as their state religion (Tekin, 2014, 3).

To understand whether Yassawi's teachings were influenced by Manichaeism, it's essential to consider the basic belief principles of the Mani doctrine. By examining the core tenets of Manichaeism, scholars can assess whether there are significant parallels or shared concepts that suggest a connection between the two.

Basic Beliefs of the Mani Doctrine

1) Belief in a Creator: Manichaeism is founded on a gnostic dualism, which posits two opposing eternal principles: light (good) and darkness (evil). The supreme god of light embodies qualities such as love, faithfulness, goodness, and wisdom, ruling over a realm composed of elements like air, light, water, and fire. In contrast, the god of darkness, often depicted as a monstrous figure, presides over the realm of darkness. According to Manichaean belief, evil forces, not the god of light, are responsible for creating humanity. This dualistic worldview is central to Manichaean theology (Şinasi, 2003, 27/576).

2) Prophetic Belief: Manicheans believe in a series of messengers of light who appeared throughout history to guide humanity toward salvation. Mani is considered the last of these messengers, with Zoroaster, Buddha, and Jesus being his predecessors. These figures are considered preparatory prophets who paved the way for Mani's final teachings. Manichaeism holds that no true messengers will follow Mani, although false prophets may arise (Şinasi, 2003, 27/576).

3) Belief in Heaven: Mani taught that after death, souls do not immediately ascend to the realm of light (heaven). Instead, they first pass to the moon, the first stage in their journey, where they reside until all light is liberated from the material world. From the moon, souls then move to the sun and eventually, to the higher realms of light. This belief reflects the Manichaean emphasis on the gradual purification and ascent of the soul through various stages (Şinasi, 2003, 27/576).

4) Belief in the End Times and the Savior: Manichaean eschatology includes believing in an end-times scenario where false prophets and the false Mithras (antichrist) will appear. A great war will signal the approach of the end of the world, after which only sin and chaos will remain. Jesus Christ, viewed as a messenger of light, is believed to return to judge humanity. The righteous will join him and be transformed into angels, while sinners will be cast into hell (Şinasi, 2003, 27/576).

1.2. The doctrine of Mubaydiyya

The Mubaydiyya (or Mubayyiza) was a religious movement that emerged in Turkistan in the 8th century AD. The name "Mubaydiyya" comes from their practice of wearing white clothes. They were considered part of the Gulat (extremist) Shia movements, known for equating divine attributes with human figures, particularly Hazrat Ali, whom they sometimes deified. The Gulat Shia movements had various names depending on the region: they were known as Hurramis and Kuziis in Isfahan,

Mazdais and Sunbadiis in Rey, Dakuliis in Azerbaijan, and Muqannaiyya in the Mawarannahr (Transoxania) region¹.

Qarmatians. The Qarmatians were another group associated with extremist Shiite Ismā'iliyya beliefs. They are believed to have originated during the Zanj revolt against the Abbasids around 869 AD². Their doctrine combined elements of Shiism with revolutionary zeal, and they were known for their radical social and religious ideas.

Connection to Ahmad Yassawi. Some scholars suggest that the foundations of Ahmad Yassawi's views are linked to Shiite movements and the intellectual currents of Khorasan.

The Iranian scholar M. Senai argues that Yassawi's teachings were influenced by Sufi traditions and Shiite movements along the Sirdarya River. Similarly, Ozturk Mursel notes that Yassawi was affected by both the intellectual traditions of Khorasan and the Shia movement in East Turkistan and the Seyhun region (Senai 1998, 71-72).

Ozturk Mursel, similar to Senai's view, states that "Ahmad Yassawi, on the one hand, was under the influence of Khorasan intellectual currents, and on the other hand, he was under the influence of the Shia movement that existed in East Turkistan and the Seyhun region." (Ozturk 2001, 112).

These analyses indicate that while Yassawi's teachings were deeply rooted in his time's spiritual and cultural environment, they may have also incorporated diverse influences from various religious and philosophical traditions, including those of the Mani, Mubaydiyya, and Karmati doctrines.

1.3. The Basic Religious Doctrine of Shia Madhhab

Shi'ite scholars typically analyze the principles of faith within five main concepts:

1) Tawhid (Oneness of God): Tawhid, the belief in the absolute oneness of God, is central to Islamic theology and is emphasized by both Sunni and Shia scholars. Shia scholars align closely with the Mu'tazilites regarding God's attributes, emphasizing that God cannot be likened to any created being (tashbih) or be conceived as having a physical form (tajsim). Some extremist Shi'ite sects, however, have historically attributed divine qualities to figures such as Imam Ali, a concept rejected by mainstream Shia thought. Additionally, Shia theology firmly denies the possibility of seeing God, even in the Hereafter (Ayni, 1996, 375).

2) Adl (Divine Justice): Shia Islam places significant importance on the principle of divine justice (adl), which implies that Allah is perfectly just and does not compel individuals to commit acts against their will. This principle is crucial in Shia theology,

1 For extensive information see: Abu Mansur Abdulkahir al-Baghdadi, *Differences between Madhhab* (Ankara: TDV, 1991), 169-171; Shahrastani, *Al-Milal*, 1:173; Bartold V.V., *Turkestan*, 1:254, 255, 257, 258; Bolşakov O.G., *Hronologia Vosstaniya Mukanny, Istoriya i kultura narodov Srednei Azii (drevnost i srednie veka)* (Moskva 1976), 90-98; Sagdiev Habibullo Yodgorovich, *Sunnitskoe Verouchenie*, textbook, (Tashkent: Tashkent Islamic University, Cabinet of Ministers of the Republic of Uzbekistan, Department of Islamic Studies, Islamic Research Centre, 2013), 31; Hodgson, M. G.S. "Ghulat" *Encyclopedia of Islam 2 (2nd ed.)*. (Brill Academic Publishers: 1965), 1093-1095; Muhammad Abu Zahra, *History of Political and Theological Madhhab in Islam* (Istanbul: Hisar Publishers: 2011), 1:3970.

2 For detailed information see: Sabri Hizmetli, "Karmatids" *TDV Islamic Encyclopedia*, 24/510-514, Istanbul: TDV, 2001.

as it asserts that human beings have free will and are responsible for their actions. This understanding contrasts with doctrines that suggest any form of compulsion or predestination by God, as such ideas would contradict the concept of divine justice (Ayni, 1996, 375-396).

3) Nubuwwat (Prophethood): Prophethood in Shia Islam is defined as the communication of divine knowledge from God to humanity without any human intermediary. Shia theology insists that prophets must be free from error (infallibility) and sin, a belief that is more rigorously upheld than in other Islamic schools of thought. The concept of prophethood in Shia Islam is closely linked to the belief in Imamate, where after the Prophet Muhammad, his authority is believed to be continued by the Imams, who are considered divinely appointed leaders.

4) Imamate: "Imamate is the general presidency of any person in succession to the Prophet with regard to religious and worldly affairs". In this sense, it is rationally obligatory to have a head. According to the Shiites, Allah Almighty appointed the imams to succeed the Prophet and commanded His Prophet to inform his ummah about them. However, the ummah changed them and became subject to their whims and desires. Shi'ism, which asserts that the Imams must be innocent, is quite different from other madhhabs at this point. The provision that the Imamate is obligatory on Allah not only means that the Imam is innocent, but also that the Imam will be appointed by Allah; in other words, there must be evidence about him. Because ismat is such an attribute that only Allah knows its owner. When the appointment to the office of Imamate and the determination of the holder of this office belongs to Allah, Imam is innocent as a natural consequence of this. He is the person to whom Allah Ta'ala has made obedience obligatory and has the authority to command (ulû'l-amr). Therefore, all the actions and words of the Imam are authoritative and binding for the Muslims. They are the repository of Allah's knowledge, the expounder of His revelation and the pillars of His monotheism. His possession of Divine judgments, Divine wisdom, and all knowledge is through the Prophet or the Imam before him, as well as his knowledge of new things by the grace of Allah. He knows everything thoroughly. He judges accordingly. If He wants to know something, He knows it and is not mistaken. In this regard, He does not need rational proof and the knowledge of those who know. Consequently, their commands are Allah's commands and their prohibitions are His prohibitions; obedience to them is obedience to Allah and rebellion against them is rebellion against Allah. The earth will never be deprived of an Imam, whether openly, secretly or ambiguously." [el-Kummi, 1978, 109-112].

As can be seen, the function of the imam is no different from that of the prophet. The main difference between the Messenger and the Imam is that the Imam does not bring a book. It is even reported that the imam receives revelation without seeing the angel. [8, s. 386-387].

5) Mahdi: One of the issues that we should emphasize in the Imamate is the Mahdi. The Mahdi is "the savior who will fill the earth with justice where oppression and injustice were rampant before him". All Shi'ite madhhabs believe in the coming of the Mahdi. The idea that their Imam, whom they believe to be the Mahdi, is not dead, that he has disappeared or that his death is imminent, and that he will soon return and take revenge on his enemies is put forward. In addition to the fact that the Shi'ite followers declare that those who deny the Mahdi's appearance will be considered as infidels, the Shi'ites are full of the Mahdi in every stage of their 30-day life, in their prayers, speeches, writings, proverbs, in short, everywhere and on every occasion.

6) Maad (Resurrection):

The belief in the resurrection (Maad) is consistent across all Islamic schools, including Shia Islam. However, Shia theology includes unique details, particularly concerning the intercession of the Imams for their followers on the Day of Judgment. While the core belief in resurrection and the Hereafter is shared with other Islamic traditions, these specific aspects highlight the unique role of the Imams in Shia eschatology (Ayni, 1996, 389-390).

These foundational principles underscore the distinct theological framework of Shia Islam, especially in its emphasis on the Imamate and the infallibility of the Imams, which distinguishes it from other Islamic schools of thought.

Evaluation

Ideas of Nelson, Muminov, Senai and Ozturk, lead to such a claim as “Ahmad Yassawi’s doctrine is a doctrine based on Shiite beliefs that was formed under the influence of the Mani doctrine and Shiite doctrine in the process of its formation”. But, when Ahmad Yassawi’s works are carefully analyzed, it is impossible to see that the belief system of the second Mani doctrine and the Mubaydiyya doctrine are compatible with Ahmad Yassawi’s thought. This is because the nature of the beliefs in the Creator, Prophethood and Paradise in Yassawi’s works is far removed from the Mani beliefs and the Mubaydiyya doctrine, which is an extreme faction of the Gulat al-Shia. In the meantime, it is possible to emphasize that the predominant assessment that “Yassawi scholarship ... emerged as a natural continuation of the Mubaydiyya doctrine and traditions based on the dualistic Mani doctrine ...” is unfounded. Because Ahmad Yassawi never expressed the basic views of Shiism in his works, and there is not a single word about the main principles of Shiism.

Of course, according to the *Nasabnama*, Ahmad Yassawi’s lineage goes back to Hazrat Ali, and no one can deny his reverence, respect and love for Hazrat Ali. However, as mentioned above, we should be careful because the fundamental belief of Shiism is based on the theory of imamate. Prof. Dr Hasan Onat defines the meaning of Shiism as follows: “Shi’ism is the collective name of the communities who believe that Ali b.Abi Talib, the caliph after the Prophet Muhammad (pbuh), asserts that the imamate would come from Ali b.Abi Talib’s lineage until the Day of Judgement, and claims that these imams are innocent.” (Onat 1993, 146; Onat 1986, 10).

When Ahmad Yassawi’s works are analyzed within the framework of this definition, it is impossible to link him with Shiism. As a matter of fact, when Yassawi’s own works are discussed, Shi’ism claims are never encountered. On the contrary, in his works *Divan-i Hikmat*, *Fakrname*, *Risale der Adab-i Tarikat*, *Risale der Makamat-i Erbain*, it is clearly seen that he followed Hanafism exactly as a madhhab. (Yassawi 2017, 219; Eraslan 2017, 54-71).

A detailed analysis of the sources on Ahmad Yassawi and his jurisprudential, theological and political views in his own works shows that it is impossible to link his views with Shafi’i or Shi’i thought. On the contrary, the views of Khoja Ahmad Yassawi prove that they coincide closely with the Hanafi-Māturīdī doctrine and views of the Ahl al-Sunnah and are in complete harmony with the Hanafi-Māturīdī tradition.

2. The Fiqh Views of Ahmad Yassawi

It is possible to see from Ahmad Yassawi’s narrations to what extent he was in contact with the science of fiqh, which deals with Islamic jurisprudence, and how

much he included the terms of fiqh. In Ahmad Yassawi's narrated wisdom, it is seen that Sharia is intertwined with Sufism and that Yassawi is based on Sharia. According to him, the level of faith is sharia and its basis is tariqa. Now, in Ahmad Yassawi's wisdom, the importance he attached to Sharia is expressed in the following verses:

When I reached the age of seven, wisdom came to me,

Then we ran after having realized the four sides.

When I turned fifteen, I entered the house of Sharia,

I was hidden with the judgement of the Shari'ah at the level of Erkan. (Yassawi 2017,224)

Kul Hodja Ahmed, you have entered forty, break your ego;

Weep here and be pure in the hereafter,

The fleece of faith is sharia, the original is tariqa,

Those who entered the tariqa got a share from Hakk, friends. (Yassawi 2017, 58)

Ahmad Yassawi uses the term sharia in more than 70 places in *Divan-i Hikmat*. He draws attention to the necessity of adhering to the sharia of the Prophet Muhammad.

Sharia is narration, wisdom is truth,

The madhhab is a jewel, suitable for lovers.

O my friends heed this advice,

If you are wise, keep Mustafa's sharia... (Yassawi 2017, 207)

The evil to damned, Muhammad, the politician;

The way of sharia Muhammad of grace. (Yassawi 2017, 123)

Ahmad Yassawi attaches great importance to the deeds of Sharia and considers the Qadi, Mufti, Imams who fulfill the deeds that protect the Sharia as the apprentices of religion.

Qadi, mufti, mullahs are the light of Sharia,

The ascetic lover knows the secret of the tariqa,

Scholars who do deeds are the apprentices of our religion,

He rides on a burak on the Judgement Day, he throws his cowl to the sky.

(Yassawi 2017, 169)

Ahmad Yassawi says that those who comprehend the science of jurisprudence and understand its conditions well will know the status of tariqa well, and those who pass the stations of hakiqa will reach the truth.

He is the Arif, if he fulfills the command of Hak,

If he withdraws his ego from the world.

If the Shariah is all five letters,

After that, you have to join the tariqa. (Yassawi 2017, 395)

In his 74th wisdom, Ahmad Yassawi emphasized that the first step of anyone who wants to follow the path of tariqa should be the Sharia, and even explicitly stated that one cannot speak a single word about tariqa without completing the works of the Sharia.

Whoever takes up the cause of tariqa,
The first step is to know the Sharia,
Complete the affairs of the Shariah,
Then it is necessary to make this case.

In the tariqa, they do not speak without Sharia,
In truth, they do not talk without tariqa,
The place of these ways is known in the Sharia,
All of them should be asked from the Sharia (Yassawi 2017, 133).

We learn from Ahmad Yassawi's wisdom that he was faithful in prayer and fasting, always remembering God, and that he attached great importance to these acts of worship, which led to his attainment of his reward.

Kul Hodja Ahmad always say the dhikr of Hakk,
Fear God and weep without rest,
Praying and fasting every morning and evening,
That's how I reached my goal. (Yassawi 2017, 77)

In the following wisdom, Ahmad Yassawi states that prayer should be performed in congregation and that those who abandon congregational prayer will be resurrected with the devil at the judgement. According to Yassawi, the prayer should be performed in the mosque in peace and tranquillity like the ascetics, and like the faithful, no false words should be spoken, and the example of the arifs should lead to the attainment of the Truth. (Hulusi 2016,745)

Those who do not go to the congregation and leave the prayer,
I saw him in a place with Satan, in derk-i esfel³ (Yassawi 2017, 143)
If I enter the masjid and pray like a Zahid,
Like lovers who burn with the fire of love.
Like the faithful without a false word,
Can I reach the Truth like the saints? (Yassawi 2017, 351)

Also, in "Risale der Adab-i Tarikat", in the 4th bab on the sunnah of the tariqa: "O dervish, you should know that the sunnah of tariqa are in six parts. 1. Praying in the congregation" (Eraslan 2017, 64) and emphasizes praying in the congregation as one of the sunnah of tariqa. Referring to a hadith, he states that basic worships such as prayer, fasting and zakat will be a pretext for the salvation of believers from hell.

Rasul said, "Companions, be quiet,
We have been sent to the hereafter, you know that clearly,
Fast, pray, give zakat,
To free yourself from hell." (Yassawi 2017, 129)

In the 242nd wisdom, Yassawi mentions pilgrimage. He points out the importance of pilgrimage and that pilgrimage is essentially a means of purification.

O God, if I intend to reach the Ka'bah,
May I gird my loins with Himmet and walk on and on,

3 *Derk-i esfel*, it is the name given to the lowest floors of hell. It is the lowest point of hell.

If I could see the Blessed House,
I wish I could put my head and rub my faces.

May the pilgrimage I performed at your dervish shrine be accepted,
If my sins of the past and present were wood,
May the damn devil see him and be devastated,
I wish I could pass through it and reach Medina.

Its beautiful name is Medina Munevvere,
He is superior to all guardianship in the realm,
Rasul chose him and made him our destination,
Unless he dies, I wish I were there.

Kul Hodja Ahmed sings, if I always reach the Ka’bah,
He dreams of going to Medina for many years,
If my life is over, my accident is enough, if I die,
I wish I could sleep at the feet of Rasulullah. (Yassawi 2017, 463-464)

In his 106th wisdom, Ahmad Yassawi states that one should not enter tariqa without learning the science of fiqh; otherwise, one would be in danger of losing one’s faith.

Those who enter tariqa without shari’ah,
The devil would come and take away their faith. (Yassawi 2017, 228)

Ahmad Yassawi’s *Divan-i Hikmat* is deeply rooted in the foundational texts of Islam—the Qur’an and the Sunnah—as Yassawi himself indicates throughout his writings. His commitment to these sources is crucial in demonstrating his adherence to the core teachings of Islam.

Yassawi frequently references the Qur’an in his wisdoms, underscoring its significance in guiding Islamic practice and belief. He criticizes those who read the Qur’an without understanding or applying its teachings, indicating that true scholarship lies in both knowledge and practice. For instance, in his *Divan-i Hikmat*, Yassawi emphasizes the importance of integrating the Qur’an into one’s life, as seen in these verses: “The false scholar who reads the Qur’an and does not act, verse, hadith, does not understand the Qur’an” (Yassawi 2017, 357) and “My wisdom is the command of Subhan, its meaning is the Qur’an for those who read and know” (Yassawi 2017, 489).

We see that the word sunnah is described in Yassawi’s wisdom as follows: “Sunnah is not to harm even if it is an infidel; Allah is not pleased with the hard-hearted and hurtful (Yassawi 2017, 46), It is sunnah for you to say the dhikr if you are an ummah (60th wisdom), It is sunnah if you fulfil the commandment of the obligatory and sunnah” (180th wisdom).

According to Ahmad Yassawi, the true scholar is the one who combines Sharia and Tariqa, the knowledge of the body and the knowledge of the soul in his own person.

Ahmad Yassawi severely criticized not only kadi's, mufti and scholars but also false Sufis. (Bilgili 2016, 861-875)

The Sheikh of the end times, he corrects his outward appearance,
He corrupts his inner world by not practising asceticism and piety,
He calls it a miracle, what he sees in his sleep of heedlessness,
He sells himself to the people with *riya*⁴, friends. (Yassawi 2017, 206)

The following 219th wisdom of Ahmad Yassawi begins with “See the sheiks of this time...” and then goes on to describe the true face of the false sheiks. In the last parts of the wisdom, he clearly declares that the false sheiks never walk with the madhhab of Abû Hanifa, that the liars are disguised with Hanafism, and that in fact the liars prefer other Ahl-i bid'at madhhabs that deviate from the path of Ahl-i Sunnah.

He will not be loyal, he will not act in accordance with the Shari'ah,
He does not know the truth of what the scholars say,
He does not attach the dervishes to the eye,
They say that mine is the only true one in the world.

Murshid makes a case, does not know the conditions,
He does not know the difference between halal and haram, sunnah and bid'ah,
It never walks in Abu Hanifa's madhhab,
They walk in the madhhab of the mubtedi⁵ (Yassawi 2017, 422).

Yassawi's *Divan-i Hikmat* repeatedly emphasizes the importance of fundamental Islamic practices such as prayer, fasting, zakat, and pilgrimage. For instance, “prayer” is mentioned 60 times, “fasting” 33 times, and “zakat” 3 times in his wisdoms, highlighting the centrality of these acts of worship in his teachings. Additionally, his focus on the “sharia,” mentioned 46 times, and the unity of “sharia” and “tariqa” 27 times, further underscores his commitment to Islamic jurisprudence and the practical application of religious knowledge.

Ahmad Yassawi's *Fakrname* is an essential work in which he emphasized Islamic jurisprudence. In this work, Yassawi said: “It is narrated from Hazrat Ali, may Allah be pleased with him, that the stations of dervishhood are forty. If (a dervish) knows and acts (accordingly), his dervishhood will be pure, and if he does not know and does not learn, the office of dervishhood will be forbidden to him and (that person) is ignorant. Of those forty stations, ten are in the station of Sharia, ten in the station of tariqa, ten in the station of marifat and ten in the station of truth. Those ten stations are in the Shari'ah, the first of which is to believe in the oneness, existence, attributes and essence of Allah (swt). The second is to pray. The third is fasting. The fourth is giving zakat. The fifth is to perform Hajj. The sixth is to speak softly. The seventh is to learn

⁴ hypocrisy

⁵ *Mübtedi, mübtedia veya ehl-i bid'at*, A person who deviates from the path of Ahl al-Sunnah is the owner of bid'at. It is a term that means groups that emerged after Asr al-Sa'adat and adopt some beliefs and behaviours that are not based on shari'ah evidence. See. Yusuf Şevki Yavuz “Mübtedia, Ehl-i bid'at”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 10:501-505, İstanbul: TDV Yay., 1994.

knowledge. The eighth is to fulfill the Sunnah of the Messenger of Allah, peace and blessings of Allah be upon him. The ninth is to fulfill emr-i maruf. The tenth is to do what is prohibited” (Yassawi 2017, 54); we see that Ahmad Yassawi emphasized the science of fiqh in his teaching.

In his work *Risale der Makamat-i Erbain*, Ahmad Yassawi presented the five pillars of Islam as follows: “The servant reaches his Lord through 40 steps (maqamat). The first 10 steps are related to Sharia, the second 10 steps are related to tariqa, the third 10 steps are related to marifat, and the fourth 10 steps are related to truth.” Then Yassawi, after explaining the first of the ten stations in Sharia, described the second station as follows: “The second station is to become a Muslim. Allah’s word is as follows: “The true religion in the sight of Allah is Islam” (Quran 2023, 3/19). There are five conditions for becoming a Muslim: The first is believing, praying, fasting, giving zakat and performing Hajj. Allah Ta’ala says: “Perform the prayer and pay the zakat” (Quran 2023, 2/43). It is also fasting. Allah Ta’ala says: “Fasting is obligatory on you as it was obligatory on those before you.” (Quran 2023, 2/183). It is also to perform Hajj. Allah Ta’ala says: “It is Allah’s right upon mankind that those who can afford to go should perform Hajj” (Quran 2023, 9/97; Yassawi 2017, 71).

Through his writings, Ahmad Yassawi demonstrates a profound dedication to the Qur’an, the Sunnah, and the principles of Islamic law, reflecting his alignment with the Hanafi-Māturīdī tradition and his rejection of deviations from orthodox Sunni beliefs.

Evaluation

As can be seen, Ahmad Yassawi emphasized the five pillars of Islam throughout his works, including *Divan-i Hikmat*. In his *Risale der Makamat-i Erbain*, he systematically discusses these pillars, reinforcing their importance with references to Quranic verses. This approach clearly demonstrates the significance he placed on the science of fiqh (Islamic jurisprudence). According to Hazini, Yassawi was a revered figure in his time, known as the Pir of Turkistan and the Pole of the poles of the world, commanding respect and adherence from people in Yassi, Mawarannahr, and Yemen (Hazini, 1995, 185).

The source of his *Divan-i Hikmat* is deeply rooted in the Qur’an and Sunnah, as Yassawi himself repeatedly emphasized. His teachings, derived from these sacred sources, illustrate that his approach to Sufism is inseparable from Sharia. Moreover, in *Divan-i Hikmat*, Yassawi criticizes those who do not distinguish between halal and haram, sunnah and bid’ah, asserting that such individuals deviate from the Hanafi madhhab of Ahl-i Sunnah. By doing so, he explicitly identifies the Hanafi madhhab as the correct path, highlighting his adherence to Hanafi jurisprudence in intellectual matters and Māturīdī thought in theological dimensions. This clearly establishes Ahmad Yassawi as a follower of the Hanafi madhhab within the framework of Ahl-i Sunnah.

3. The Theological Views of Ahmad Yassawi

In his works, Ahmad Yassawi addresses a range of theological issues, including Tawhid (the oneness of God), God’s Word, Ruyatullah (the vision of God), angels, prophethood, the afterlife, and the relationship between faith and Islam. His discussions can be classified as follows:

1) Tawhid (Oneness of God): Ahmad Yassawi frequently uses the concepts of “One God,” “Wahdaniyet,” and “Tawhid” in his works. For instance, he refers to the oneness of God with phrases like, “In truth, it is forbidden except for one God” (87th Hikmat) and “Lovers have a desire for one God” (10th Hikmat). These references emphasize that Allah is the Supreme Being, the only deity worthy of worship. He also discusses the concept of Wahdaniyet (the unity of God) and the importance of understanding the secret of this unity as part of true faith.

2) God’s Word (Kalamullah): Yassawi expresses his belief in the Qur’an as the word of God and asserts that it is the ultimate truth. He states, “The scholar said, the Qur’an is the word of God” (183rd wisdom) and emphasizes the importance of understanding the Qur’an’s essence (189th wisdom). This highlights his deep respect for the divine word and its central role in guiding human behavior.

3) Faith (Iman): On the topic of faith, Yassawi describes it as a divine gift bestowed upon humans by Allah. He underscores the importance of the shahada (the Islamic declaration of faith) and the constant recitation of “La ilaha illallah” (There is no god but Allah) to maintain true faith. For instance, he writes, “Hakk Teala gave us the gift of faith” (38th wisdom) and “Say ‘La ilaha illallah’ and cry, take ‘La ilaha illallah’ on your tongue” (92nd wisdom). This constant emphasis on faith and its expressions through worship and remembrance underscores its significance in Yassawi’s teachings.

In his *Fakrname*, Yassawi combines the concepts of Tawhid and faith, stating that belief in the oneness, existence, attributes, and essence of Allah is the first of the ten stations of Shari’ah (Yassawi 2017, 54). Similarly, in his *Risale der Makamat-i Erbain*, he outlines the principles of faith in alignment with the traditional Islamic creed, emphasizing belief in Allah, angels, divine books, prophets, the Day of Judgment, and destiny as essential components of faith (Yassawi 2017, 71). These principles closely mirror those found in Abu Hanifa’s *Fiqh al-Akbar*, reflecting Yassawi’s adherence to orthodox Islamic theology.

Yassawi’s works demonstrate a profound commitment to the core tenets of Islam, particularly the importance of Tawhid and the central role of the Qur’an and Sunnah in shaping his spiritual teachings. His emphasis on the integration of Sharia, tariqa (spiritual path), and marifat (gnosis) reveals a holistic approach to faith, where outward religious practice and inner spiritual realization are deeply intertwined.

4) Ru’yetullah (The Vision of Allah): Ahmad Yassawi asserts that those who have faith will be granted the vision of Allah, while those who lack faith will be deprived of this blessing. He expresses this in his wisdom: “Kul Hodja Ahmad said this to the people: The servant without faith will never see the glory, by God, But we will see the glory of God, by God, Because He gave us faith to see the glory” (249th wisdom).

5) Angels: Ahmad Yassawi frequently mentions the four great angels—Gabriel, Michael, Israfil, and Azrael—and their duties. For example, he writes: “Hakk Mustafa asked Gabriel” (2nd wisdom, 47), “Gabriel came and came, O Mustafa Muhammad” (201st wisdom, 386), “Gabriel first brought him the Burak”

(215th wisdom, 407). Additionally, he describes how Gabriel could not pass through a particular station, while Michael eventually tired and stayed behind (215th wisdom, 408). Concerning Israfil, he says, “When Israfil takes the Sur and blows it” (108th wisdom). Regarding Azrael, he notes, “If the time comes, Azrael will say, ‘Give the trust!’” (18th wisdom, 89). Yassawi’s wisdom clearly articulates the roles and responsibilities of these angels, reflecting his deep understanding of Islamic teachings.

6) Prophethood (Nubuwwah): Ahmad Yassawi references various prophets mentioned in the Qur’an, including Adam, Seth, Idris, Noah, Abraham, Zechariah, and Moses. He writes: “Four hundred and forty-four prophets, Rasulullah, Nabiullah, They all passed away in this world” (101st wisdom). He also refers to the Prophet Muhammad with the names “Muhammad” and “Mustafa,” expressing his profound love for him by saying, “Know, friends, that we are the Ummah of Muhammad” (164th wisdom, 329).

In *Fakrname*, Yassawi discusses many prophets and the spiritual values they imparted to humanity. He states: “O dervish, each station is the station of a Prophet. The first one is Hazrat Adam, peace be upon him, and the last one is Hazrat Muhammad Mustafa (peace and blessings of Allah be upon him)...” (Fakrname, 58). He then lists the eight stations of fakr (spiritual poverty): repentance, worship, love, patience, gratitude, contentment, asceticism, and gnosis. Each of these qualities is inherited from a different prophet, such as repentance from Adam, gratitude and love from Abraham, and contentment from Moses. He also describes the seven levels of fakr: valor, patriotism, strangeness, wearing a cardigan, patience, conviction, and trust in God. Each of these levels is likewise associated with a prophet, for instance, chivalry from Ali and contentment from Muhammad Mustafa (Fakrname, 59).

7) Hereafter: Ahmad Yassawi emphasized that those who follow the commandments of Allah will find joy in the hereafter, while those who disobey will face punishment. He expresses this in his wisdom: “O unaware, this world has no loyalty, Won’t you burn in the hereafter, O oppressor? You do not keep the commandment of truth and make power here, Won’t you fear Allah, O oppressor?” (250th wisdom). He continues to advise, “Put the world in love and love the hereafter” (129th wisdom, 442), and asks, “Won’t you cry here and laugh in the hereafter?” (242nd wisdom, 468). Furthermore, he encourages saying the name of Allah in preparation for the hereafter: “If he arrives in the hereafter saying Allah, I always say Allah without resting” (232nd wisdom, 446), and warns, “Be anxious about the torment of the hereafter” (232nd wisdom, 447). He praises those who focus on the hereafter, stating, “Friends who leave the world and love the hereafter, drink from the water of the pool of Kevser” (215th wisdom, 413), and concludes that “The world is necessary for the heedless, the hereafter is necessary for the wise” (35th wisdom, 113).

8) Mind: Ahmad Yassawi places great importance on reason and advises how it should be used. For instance, he advises, “O friends, heed this advice, If you are wise, follow the Shari’ah of Mustafa” (219th wisdom, 422). He also suggests, “If you are wise, hunt the hearts of the strangers” (1st wisdom, 45), and encourages weeping and seeking the path of the righteous: “If you are wise, weep without resting in the evening and morning, Ask and understand the path of the Eren” (239th wisdom, 459). Yassawi emphasizes the importance of keeping the remembrance of Allah in mind:

“My soul, my heart, my mind, my consciousness said ‘Allah!’” (7th wisdom, 62), and advises, “Put ‘La Illaha Illallah’ on your tongue, Put it in your mind, be awake in every breath” (92nd wisdom, 201). He contrasts the importance of the hereafter for the wise versus the heedless: “The world is necessary for the heedless, the hereafter is necessary for the wise” (35th wisdom, 113), and warns, “Do not set your heart on the world - if you are wise” (106th wisdom, 228).

9) Faith and Islam: The relationship between faith (Iman) and Islam is a topic on which various Islamic schools of thought hold differing views. The concepts of faith and Islam are used in multiple ways in the Qur’an and Hadith, leading to two perspectives: that faith and Islam are synonymous, and that they are distinct (Karaagach 2012, 103-120). According to Abū Hanifa and Imam Maturidi, faith and Islam are identical in meaning (Oz 2019, 18-19; Maturidi 1981, 580-591; Karaagach 2021, 24-105). Ahmad Yassawi treats faith and Islam as inseparable in his works. For instance, he writes, “I took up faith-Islam and made an expedition” (156th wisdom). He also warns that “Those who do not know the rules of faith-Islam will not be red-faced on the great day” (123rd wisdom) and emphasizes the importance of retaining one’s faith until the end: “When Allah gives faith, he will be a man, if he takes his faith there” (251st wisdom, 487). He concludes with a warning for hypocrites: “The liar will be confused on the Day of Judgement. The flesh does not tell, the soul does not tell, faith tells” (129th wisdom) (Saifunov 2022, 133).

Evaluation

When we look at the theological colour of Ahmad Yassawi’s works, we see the understanding of Ahl-i Sunnah determined by the Hanafi-Maturidi line in the region. Abu Hanifa’s world of thought is more focused on this world and has a theological characteristic. On the other hand, Ahmad Yassawi’s thought system is more orientated towards the afterlife and has a moral structure. In other words, Khoja Ahmad Yassawi formed the Sufi-moral culture of Ahl-i Sunnah on the shari’ah of Abu Hanifa. The *aqidah* method developed by Abu Hanifa was newly shaped and reinterpreted as Sufism by Khoja Ahmad (Korkmaz 2016, 709-736). In general, the Turks took Abu Mansur al-Maturidi as their teacher and imam in matters of faith, Abu Hanifa in jurisprudence and Ahmad Yassawi in matters of ethics. Hanafism is actually a *madhhab* of theological character. Considering the dominance of Hanafism in the region in question, one side of Yassawi’s understanding of belief is the Hanafi-Maturidi belief system.

4. The political views of Ahmad Yassawi

There are many reasons for the emergence of political and theological *madhhabs* in Islam. One of the reasons for the emergence of Islamic *madhhabs* is the caliphate-imamah debates that emerged after the death of the Prophet Muhammad. Each *madhhab* member defended their own views on the issue of Hulefa-yi Rashidin (632-661) and looked at the issue from a different perspective. For example, the Kharijites considered the periods of Hz. Abu Bekr and Hz. Ömer and the first six years of Hz. Osman’s rule as the most ideal periods. However, after six years under Hazrat Uthman and after the Tahkim incident, they claimed that Hazrat Ali had committed kufr. The Shia claimed that Abu Bakr became caliph under the influence of ‘Umar, and that after Muhammad, ‘Ali became the Imam by divine decree and appointment (Onat,

Kutlu 2015, 54). For example, the most prominent view that distinguishes the Shia from other madhhabs is to gather around the issue of “Imamate”. According to Shia, “Imamat” is faith-based; in order for a person to be a Muslim, he must also believe in “Imamat”. The belief in the Mahdi, which is one of the cornerstones of Shia belief, manifests itself in different manifestations in almost every Shia madhhabs. However, except for Zaidism, in other Shiite madhhabs the Mahdi is a constant characteristic of the hidden Imams. Accordingly, even though they are “hidden”, they have all the spiritual and moral characteristics of the “manifest” imams. Their secrecy will one day come to an end and they will be revealed by divine favour. Their emergence will save the world from oppression and injustice, and will make Al-Bayt, the oppressed people of the rulers, victorious. (Figlali, 2014, 241-286.) On the other hand, Ahl al-Sunnah insisted on keeping the issue of imamah outside the sphere of belief (Onat 1992, 89-110).

When the works of Ahmad Yassawi are carefully examined, it is seen that he did not put forward any political and theological views other than Ahl al-Sunnah. It is understood that all his jurisprudential, theological and political views are based on the Hanafi-Mâturidi tradition of Ahl al-Sunna. Ahmad Yassawi also touched upon the subject of politics and mentioned the necessity of the sheik to know politics.

The tariqa needs a murshid who knows the science of politics;
That murshid needs a follower with faith (106th wisdom, 228)

The concept of politics mentioned here is not in the sense of taking part in state politics, but in the sense of the ability to manage the disciples.

Mahmud Hazini in his work ‘Jawahiru’l-Ebrar’, written five centuries ago, shows the prerequisites necessary for the dervishes to reach perfection. According to Hodja Ahmad Yassawi, the following four conditions are indispensable for any dervish to reach perfection. The first of these four conditions is place (makan), the second is time (zaman), the third is brotherhood (ikhwan), and the fourth is obedience to the sultan (Rabt-i Sultan). Ahmad Yassawi explained these four conditions as follows:

“1. Makan (Place): It stipulates that a person who turns towards the truth must have his own place (home, homeland) so that his heart is at ease and he can continue his worship of Allah at all times without hesitation. He shows this condition as the first condition for reaching perfection.

2. Zaman (Time): The second condition for attaining perfection is that there should be no jihad, war or any armed conflict in the country where a person who is devoted to worship lives. It is said that someone who lived in tranquillity would have reached early to maturity. In a country where there is war, one cannot fulfil his worship comfortably.

3. Ikhwan (brotherhood): The path of the tariqa cannot be walked without companions, companions need ikhwan, they must be brothers to each other, one must be ready to give his life for the other.

4. Rabt-i Sultan (obedience to the sultan): This means that those who follow the path of tariqa must obey and submit to the head of state. After the head of state, the governor and the Ahl al-Suluk (ulema scholars) come in order”.

After explaining these four conditions, Shaykh Yassawi refers to a hadith of the Prophet Muhammad. “Hazrat Habibullah (peace be upon him) said: “I was born in

the time of the just sultan Anushirvan⁶. Allah Ta'ala says: "O you who believe, obey Allah, obey the Messenger and obey the one in authority from among you" (Quran 2023, 4/59), and says: "Surely Allah Almighty and His honorable Messenger have spoken the truth. And we bear witness to this." (Hazini 1995, 109-112, Saifunov 2022, 135).

Evaluation

As can be seen, Ahmad Yassawi's political view exactly follows the Ahl al-Sunnah view on the issue of caliphate-imamah. The main view that forms the backbone of the political view that distinguishes Ahl al-Sunnah from other madhhabs is the caliphate ranking. Therefore, the members of Ahl al-Sunnah recognize the legitimacy of the rule of the Khulafa-yi Rashid. In Imam Azam's work *al-Wasiyye Abu Hanifa*, the ranking of caliphate-imamah is mentioned as follows: "After the Prophet Muhammad, the most virtuous of this Ummah is Abu Bakr as-Siddiq, then Umar, then Uthman, then Ali (may Allah be pleased with them all).

In *Divan-i Hikmat*, Ahmad Yassawi treats the Hulefa-yi Rashidin ranking in the same order as Imam-i Azam Abu Hanifa. This proves that Ahmad Yassawi's political views are in harmony with the Hanafi dimension of the Ahl al-Sunnah. Now it would be appropriate to give an example from the wisdom of Ahmad Yassawi:

Abu Bakr-i Siddiq believes when he sees.

Abu Bakr-i Siddiq is superior and endures.

The second is the just Umar, who is a friend.

The friend in piety is the just Umar

The third is Uthman, the friend of the humble (shy),

He is Uthman, the owner of haya, who is your partner in every breath.

The fourth is Ali, who is a friend the lion of Allah,

Ali is the lion of Allah, who is a friend in miraj.

(Yassawi 2000, 100-102; Yassawi 1998, 356-363).

Looking at the sources and Ahmad Yassawi's own works, it is possible to understand that he was a scholar with a deep understanding of politics. We also see some examples from the legends that he brought scholars and rulers to their knees with his miracles and that they even became his disciples. Naturally, Ahmad Yassawi should be portrayed as a legendary figure, since legends are the product of imagination. However, if we take into account the interest in Yassawi among the people, the personality of Khoja Ahmad Yassawi appears as an intelligent and profound scholar whose views are based on the Hanafi-Maturidi tradition of the Ahl al-Sunna.

6 Anushirvan is sometimes referred to as Noshervan, Kistrā Enūshirvān I. Khūsrev b. Kubad (d. 579), Sassanid ruler (531-579). Stories and legends about Enūshirvan, who is mentioned as a just ruler, are frequently included in Islamic sources. Enūshirvān is mentioned as Nūširevān-ı Adil in classical Arabic, Persian and Turkish literature. For detailed information, see: Ahmet Tefazzuli, Nurettin Albayrak "Enūservān", TDV Islamic Encyclopedia, Istanbul: TDV publication. 1995, volume 11, p. 255-256.

Conclusion

Ahmad Yassawi clearly stated that he adopted the Hanafî madhhab of Ahl-i Sunnah in his own work *Divan-i Hikmat*. As we have already noted in other works of Ahmad Yassawi, it is clear that he is a follower of the Hanafi madhhab of Ahl-i Sunnah in the fiqh dimension and Mâturidi thought in the theological dimension.

R. Nelson, A. Muminov, M. Senai, and M. Ozturk, it is possible to emphasize in particular that their views on Ahmad Yassawi are unfounded. When Ahmad Yassawi's works are carefully analyzed, it is impossible to see whether the belief system of the second Mani doctrine or the Mubaydiyya doctrine is compatible with Ahmad Yassawi's thought. Because Ahmad Yassawi never expressed the basic views of Manism and Shiism in his works, in fact, there is not a single word about the main principles of Shiism. Of course, according to the *Nasabnama*, Ahmad Yassawi's lineage goes back to Hazrat Ali, and no one can deny his reverence, respect and love for Hazrat Ali. However, as mentioned above, we should be careful because the fundamental belief of Shiism is based on the theory of imamate. Prof. Dr. Hasan Onat defines the meaning of Shiism as follows: "Shia is the collective name of the communities who believe that Ali b. Abi Talib is the caliph after the Prophet Muhammad (pbuh), who assert that the imamate will be in his lineage until the Day of Judgement, and who claims that these imams are innocent." (Onat 1993, 146; Onat 1986, 10). Within the framework of this definition, when Ahmad Yassawi's works are analyzed, it is impossible to associate him with Manism or Shiism. As a matter of fact, when Yassawi's own works are spoken, Shiism claims are never encountered. On the contrary, in his works *Divan-i Hikmat*, *Fakrname*, *Risale der Adab-i Tarikat*, *Risale der Makamat-i Erbain*, it is clearly seen that he followed Hanafism exactly as a madhhab (Yassawi 2017, 219; Yassawi's *Fakrname* and *Two Persian Treatises* 2017, 54, 71)

When the sources about Ahmad Yassawi and his jurisprudential, theological and political views in Yassawi's own works are analyzed in detail, it is not possible to link Ahmad Yassawi's views with Shafiism or Shi'ism. On the contrary, the views of Khoja Ahmad Yassawi prove that they coincide closely with the Hanafi-Mâturidi doctrine and views of Ahl al-Sunnah and are in complete harmony with the Hanafi-Mâturidi tradition.

Hanafism is actually a madhhab of theological character. Considering the dominance of Hanafism in the region in question, the Hanafi-Mâturidi belief system is on one side of Yassawi's understanding of belief. When we look at the theological color in all of Ahmad Yassawi's works, we see the Ahl al-Sunnah understanding determined by the Hanafi-Maturidi line in the region. Abu Hanifa's world of thought is more focused on this world and has a theological characteristic. When we look at Yassawi's works, it is seen that Sufism is intertwined with Sharia and is based on Sharia. On the other hand, Ahmad Yassawi's thought system is more orientated towards the afterlife and has a moral structure. In other words, Khoja Ahmad Yassawi formed the Sufi-ethical culture of Ahl-i Sunnah based on Abu Hanifa's Sharia. The aqidah method developed by Abu Hanifa was given a new form by Khoja Ahmad and reinterpreted as Sufism. In general, the Turks took Abu Hanifa as their teacher and imam in jurisprudence, Abu Mansur al-Maturidi in matters of faith and Ahmad Yassawi in matters of ethics.

Ahmad Yassawi's political view follows the view of Ahl al-Sunnah on the issue of caliphate-imamah. Sources show that Ahmad Yassawi was a scholar with a good grasp of politics. We can see a few examples from the legends that he brought scholars and even rulers to their knees with his miracles and that they became his disciples. It is only natural that Ahmad Yassawi should be portrayed as a legendary person, since the legends are the product of imagination. However, if we take into account the interest in Yassawi among the people, Khoja Ahmad Yassawi appears before us as an intelligent and profound scientist whose views are based on the Hanafi-Maturidi tradition of Ahl-i Sunnah.

References

- Kutlu Sonmez, (2018) “*Turks and Islamic Imagination*”, Ankara: TDV ISAM publications.
- Saifunov, Bauyrzhan “*The Development of Ahl al-Sunnah Understanding in Turkistan and the Role of Ahmad Yassawi*”, PhD Thesis, Erciyes University, Kayseri 2022.
- Koprulu, Mehmed Fuad (2006) “*Early Mystics in Turkish Literature*”, Translated, edited and with an introduction by Gary Leiser and Robert Dankoff Foreword by Devin Deweese, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York.
- Hazini, (2022) “*Cevâhîrü'l-Ebrâr Min Emvâci'l-Bihâr*”, transl. M.Myrzabekov, D.Shauenov, B.Saifunov, Shymkent: SPC publ.
- Nâdirhan Hasan (Nodirkhon Khasanov), (2009) “Yeseviliğe Dair Bazi Kaynak Eserler Hakkında”, *Turkish Studies Journal, Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4/2 Winter7*.
- Saifunov, Bauyrzhan - Sambetov, Zhanbolat (2023) “Bibliographic Research About Ahmed Yesevi”. *Journal of Turkish Culture and Haci Bektash Veli Research 105 (March 2023)*, 279-299.
- Zhandarbekov Zikiriya, (2002) “*Nasabnama Variants and Turkish History (Nasabnama Nuskalari cane Turku Tarihi)*”, Almaty: Daik-Press.
- Muminov Aşirbek, (1996) “Yasauiya Bastaulari, Yasau Tagylymy” *Gilimi makalalar men jana derekler jinagy*, Turkistan: Mura.
- Muminov Ashirbek, (1994) “*O Proishojdenii Bratstva Yasaviia*” İslamskie Problemi Mejsivilizatsionnyh Vzaimodeistvii, Moskva.
- Kenzhetayev, Dossay (2011) “*Hoca Ahmet Yassau Duniyetanymy*”, Turkistan: Turan yayinevi.
- Togan, Zeki Velidi (1953) “*New Information on Yassawism*” Istanbul.
- Tekin, Dila Baran (2014) “Mani and His Teachings” T.R. Hitit University, Master’s Thesis, Chorum.
- Shinasi Gunduz, “Manichaeism”, *TDV Islamic Encyclopedia*, Ankara:TDV publications, 2003, 27th vol., 575-577p.
- Abu Mansur Abdulkahir al-Baghdadi, (1991) “*Differences Between Madhhabs*”, Ankara: TDV publication.
- Bolshakov O.G., (1976) “*Hronologia Vosstaniya Mukanny, İstoriya i kultura narodov Srednei Azii (drevnost i sredniie veka)*”, Moskva.
- Sagdiev Habibullo Yodgorovich, (2013) “*Sunnitskoe Verouchenie*”, textbook, Tashkent: Tashkent Islamic University, Islamic Research Center.
- Hodgson, M.G.S. (1965) “*Ghulat*” *Encyclopedia of Islam 2 (2nd ed.)*. Brill Academic Publishers.
- Muhammed Abu Zehra, (2011) *History of Political and Theological Madhhabs in Islam*, (Istanbul: Hisar yay.
- Sabri Hizmetli, (2001) “Karmatians” *TDV Islamic Encyclopedia*, 24:510-514, Istanbul: TDV yay.
- Senai M., (1998) “*Tarikat-i Yassawiyya ve Naksh-i ân der display-i İslam der Asya-yi Markazi*”, Name-i Ferheng, Issue:1, Tehran 1377.
- Mursel Ozturk, (2001) “*Khorasan the Source of Anatolian Saints (Until the Mongol Invasion)*”, Ankara: Ministry of Culture Publications.
- Ayni İlhan (1996), “Shiism and its Main Principles”, *Journal of ERDEM Ataturk Cultural Center, 23rd issue, 8th volume*.
- Keskin Caliph, (2000) “*Principles of Shia Faith in the Light of Their Own Sources*”, Istanbul: Beyan yay.
- Sheyh Sadik, İbn Bâbeveyh el-Kummi, (1978) “*İtikadatu'l-Imamiyye*”, trans. E. Ruhi Figlali, Ankara.

- Onat Hasan, (1993) “*Shiite Movements in the Umayyad Era and Today's Shiism*”, Ankara: TDV publishing,
- Onat Hasan, (1986) “*Shiite Movements in the Umayyad Era*”, Unpublished doctoral thesis, Ankara University.
- Yassawi, Hoca Ahmed (2017) “*Divan-i Hikmet*”, Editor: Mustafa Tatci. - Ankara: Hoca Ahmad Yassawi International Turkish-Kazakh University, HAYITKU Review-Research Series; Publication No:29, Ankara.
- Yassawi, Hoca Ahmed, (2017) “*Yassawi's Fakrnama and Two Persian Treatises*”, ed. Eraslan Kemal and Tosun Necdet. Ankara.
- Bilgili İsmail, (2016) “A Jurisprudential Perspective on Hoca Ahmad Yassawi's Work titled “Divani Hikmet”, in *Proceedings of the 1st International Hoca Ahmed Yassawi Symposium*, Ankara.
- Hulusi Arslan, (2017) “Emphasis on Sincerity and Criticism of Inconsistent Religiousness in H.A. Yassawi”, *1.International H.A.Yassawi Symposium Proceedings 28-30 April 2016*, Ankara: ISAM.
- Yassawi, Hoca Ahmad (2010) “*Divan-i Hikmet*”, ed. Hayati Bice, Ankara: TDV Yay.
- Quran, (Computer line medium size), (2023) Calligraphy: Muhammed Abay, Ankara: TDV publication.
- Hazini, (1995) “*Cevâhiru'l- Ebrâr min Emvâci'l- Bihâr* (Hagiography of Yassawi)”, ed.Cihan Okuyucu, Kayseri.
- Karaagach Hilmi, (2012) “Faith-Islam Relationship in Theological Sects” *Gumüşhane University Faculty of Theology Journal*, issue: 2/1.
- Abu Hanifa, “*Five Works of Imam Azam*”, Trans. Mustafa Oz, Istanbul 2019.
- Imam Maturidi, (1981) “*Tevhid*”, Istanbul: Hicret Publications,.
- Korkmaz Siddik, (2016) “Reflections of Abu Hanifa Teaching on Yesevi Sufism”, in *Proceedings of the 1st International Hoca Ahmed Yesevi Symposium*, Ankara.
- Onat Hasan and Kutlu Sonmez, (2015) “*History of Islamic Sects (Handbook)*”, 4th edition, Ankara: Duvar.
- Onat Hasan, (1992) “Shiite Imamet Theory”, *Ankara University Faculty of Theology Journal* 32/1.
- Ethem Ruhi Fiğlali, (2014) “Today's Islamic Sects”, İzmir.
- Ahmet Tefazzuli, Nurettin Albayrak (1995) “Enûşervân”, *TDV Islamic Encyclopedia*, Istanbul: TDV publication. volume 11, p. 255-256.
- Hoca Ahmad Yassawi, (2000) “*Divan-i Hikmet*”, ed. Kari Kuanyshbek, Kambarbekova Galiya, İsmailzade Rasul, Tehran: el-Huda.
- Hoca Ahmet Yasaui, (1998) “*Hikmet Jinaq*”, ed. M.Jarmuhameduly, M.Şhafigi, S.Dauituly, E.Duysenbay, Almaty: Jalyn.
- Semiz, Kenan - Utebekov, Senbek. “Dîvân-ı Hikmet'te Duygu Bildiren Deyimler ve Çağdaş Türk Lehçelerine Yansımaları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 109 (March 2024), 327-354. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1396624>.

TARİHİ BİR GERÇEKLİK: CENGİZ HAN DESTANI VE KAZAK HANLARININ ŞECERESİ

A HISTORIC REALITY; GENGHİS KHAN EPİC AND THE GENEALOGY OF THE KAZAKH KHANS

MUKHTAR KOZHA*
ZULFİYA MUMİNOVA**

Sorumlu Yazar

Öz

Çalışmada, daha önce bilim camiası tarafından bilinmeyen, Kazakistan'ın Çimkent şehrinde bulunan, Arap harfli ve eski Türkçe olarak yazılan *Kıssa-i Cengiz Han* adlı elyazmasının inceleme sonuçları açıklanmaktadır. Elyazması, 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başlarında yaşayan Kazak Sultanı Aliakbar'ın torunları tarafından korunmuştur.

Kıssa-i Cengiz Han elyazması bazen bir inceleme, defter veya destan olarak adlandırılır. Metinde geçen bilgiye göre eserin H. 1228/1813 yılında Aliakbar Sultan'ın emriyle Abdu Rahman Uzkandi tarafından Türkistan'da yazıldığı düşünülüyor. Eserdeki bilgilere göre yazar, Sırderya'nın orta kesimlerinde bulunan Uzgent'in (şimdiki Kazakistan'ın Kızılorda bölgesi) yerlisiydi. Rus ve Kazak tarihi verileri inceledikten sonra Aliakbar Sultan'ın, 19. yüzyılın başlarında Türkistan şehrini yöneten Togay Han'ın küçük kardeşi olduğu tespit edilmiştir. Güney Kazakistan toprakları Kokand Hanlığı tarafından ele geçirildikten sonra, baskılara dayanamayan Kazaklar, 1858 yılında Aliakbar Sultan'ı Han olarak tahta çıkarıp Türkistan şehrini kurtarmaya çalışmışlardır.

Kıssa-i Cengiz Han elyazmasının metni, Cengiz Han'ın efsanevi şecere tarihi ile başlar ve Aliakbar'ın Türkistan'ı başkent yapan ataları olan Kazak Hanları ile biter. Makalede, *Kıssa-i Cengiz Han*'ın elyazması birkaç bölüme ayrılarak incelenir. Elyazmasının ilk bölümü, Cengiz Han'ın şeceresi, Emir Temir hakkındaki destan, Altın Ordu Hanı Canibek ile Amat tarihinden oluşmaktadır. Bu bölümdeki efsaneler ve tarihi hikâyelerin, Altın Ordu'nun mirasçıları olan ve Türk dili konuşan Tatarlar, Başkurtlar ve Kazaklar arasında yayıldığı görülmektedir. H. 1228/1813 yılında Türkistan'da yazılmış olan *Kıssa-i Cengiz Han* adlı elyazmasının yazarı; Cengiz Han'ın efsanevi ve folklorik karakterini anlatan bölümü ve yine *Hazreti Emir Temir Destanı* ve *Canibek Han ile Amat* adlı bölümleri 17. yüzyılın sonlarında yazılan *Defter-i Cengizname* adlı tarihi bir eserden aldığı şeklindeki düşünce sunulmaktadır.

Kıssa-i Cengiz Han elyazması, folklor bilgileri ile antik ve modern Orta Doğu ve Orta Asya tarihindeki bir dizi seçkin şecerele de içermektedir. Elyazmasında, eskideki Doğu'nun ünlü hükümdarlarının isimlerinden ve Farsça yazılmış tarihi eserlerin geleneğinden

Araştırma Makalesi / Künye: KOZHA, Mukhtar, MUMİNOVA, Zulfıya. "Tarihi Bir Gerçeklik: Cengiz Han Destanı ve Kazak Hanlarının Şeceresi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 293-306. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1416258>

* Prof. Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, E-mail: mukhtar.kozha@ayu.edu.kz, ORCID: 0000-0001-9619-7968

** Doktora Öğrencisi, Nur-Mübarek Mısır İslam Kültür Üniversitesi, E-mail: muminzulfıya@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1848-5272

bahsedilmektedir. Aynı zamanda *Kıssa-i Cengiz Han*'daki bilgilerin bir kısmı, ünlü Orta Asya tarihçisi Ebülğazi'nin *Şecere-i Türk* adlı eseri ile uyumludur. Genel olarak Moğol, Türk hükümdarlarının şeceresi ile birlikte Cuçi soyundan gelen Şeybani hanları ve Kazak hanlarının şeceresinde de bazı farklılıklar vardır.

Kıssa-i Cengiz Han elyazmasında Türkistan'ı başkent yapan Kazak Hanları; Esim, Cangir, Tauke, Semeke, Seyit hakkında birçok bilgi başka hiçbir tarihsel veride bulunmamaktadır. İsfahan hükümdarının, Cungarlarla savaşılan Tauke Han'a silah gönderdiği bilgisi, Kazak hanlarının mezar yerleriyle ilgili bilgiler oldukça ilginçtir ve modern tarih biliminde mevcut bazı görüşlerin eklenmesini ve değiştirilmesini gerektirir. Türkistan'da yazılan *Kıssa-i Cengiz Han* elyazması, Eski Türkçede yazılmış en değerli tarihi belgelerden biridir.

Anahtar Kelimeler: Orta Asya, Altın Ordu, Kazak Hanlığı, Cengiz Han, Emir Timur, Türkistan.

Abstract

In the article are explained the results of the examination of the manuscript called 'Kıssa-i Cengiz Khan' written in old Turkish with Arabic letters, found in Chimkent city of the Republic of Kazakhstan, which was not known to the scientific community before. The manuscript was preserved in the descendants of the Kazakh Khan Aliakbar, who lived in the late 18th and early 19th centuries.

The 'Kıssa-i Genghis Khan' manuscript is sometimes referred to as a treatise, notebook or epic. According to the information in the text, it is thought that the work was written by Abdu Rahman Uzkandi in Turkestan in 1228 A.H. /1813 by the order of Aliakbar Sultan. According to the information in the work, the author was a native of Uzgent (now the Kızılorda region of Kazakhstan), located in the middle parts of Syrdarya. After examining the Russian and Kazakh historical data, it was determined that Aliakbar Sultan was the younger brother of Tokay Khan, who ruled the city of Turkestan in the early 19th century. After the lands of Southern Kazakhstan were captured by the Kokand Khanate, the Kazakhs, who could not stand their pressure, tried to save the city of Turkistan by enthroning Aliakbar Sultan as Khan in 1858.

The text of the 'Kıssa-i Genghis Khan' manuscript begins with the legendary genealogy history of Genghis Khan and ends with the Kazakh Khans, whose ancestors made Turkestan the capital. In the article, the 'Kıssa-i Genghis Khan' manuscript is analyzed by dividing it into several parts. The first part of the manuscript consists of the genealogy of Genghis Khan, the epic about Emir Temir, the history of the Golden Horde Khan Canibek and Amet. The legends and historical stories in this section show that they spread among the Turkic-speaking Tatars, Bashkirs and Kazakhs, the heirs of the Golden Horde. The author of the manuscript 'Kıssa-i Genghis Khan', which was written in Turkestan in 1228/1813 A.H., took the chapters of Cengiz Khan, which tells about the legendary folklore character, the "Epic of Hazrat Emir Temir" and "Amat with Canibek Khan" from a historical work called "Defter-i Cengizname" written at the end of the 17th century.

The 'Kıssa-i Genghis Khan' manuscript also contains folklore information and a number of outstanding genealogies from the ancient and modern history of the Middle East and Central Asia. In the manuscript, the names of the famous rulers of the ancient East and the tradition of historical works written in Persian are mentioned. At the same time, some of the information in the 'Kıssa-i Genghis Khan' is compatible with the famous Central Asian historian Ebülğazi's 'Şecere-i Türk' work. In general, along with the genealogies of Mongolian and Turkish rulers, there are some differences in the genealogy of the Shaybani khans from the Cuchi lineage and Kazakh khans.

In the 'Kissa-i Genghis Khan' manuscript, a lot of information about the Kazakh Khans, Esim, Cangir, Tauke, Semeke, Seyit, who made Turkestan the capital, cannot be found in any other historical data. The information that the ruler of Isfahan sent weapons to Tauke Khan, who was fighting with the Cungars, the information about the burial places of the Kazakh khans is quite interesting and requires the addition and modification of some views in modern historical science. The 'Kissa-i Genghis Khan' manuscript written in Turkestan is one of the most valuable historical documents written in the Old Turkic language.

Key Words: Central Asia, Golden Horde, Kazakh Khanate, Genghis Khan, Tamerlane, Turkistan.

Giriş

Kazakistan'ın eski ve ortaçağ tarihi, çeşitli arkeolojik araştırmaların yanı sıra uzak ve yakın ülkelerdeki araştırmacıların bilimsel çalışmalarına dayanmaktadır. Kazakistan tarihiyle ilgili yerel kaynaklarda yazılı eserlerin sayısı oldukça sınırlıdır. Bu bağlamda, Kazakistan topraklarında yazılmış az sayıda elyazması eser bulunmaktadır. Bu yerel yazılı kaynaklar arasında, 1228/1813 tarihlerinde Türkistan şehrinde kaleme alınmış olan *Kissa-Dastan Şingis Han* başlıklı çalışma da bulunmaktadır.

Kissa-Dastan Şingis Han adlı eser hakkındaki ilk bilgiler, Törearık köyü sakini Üsenhan Camalhanulı Tursınbay tarafından sağlanmıştır. Üsenhan Camalhanulı, Türkistan şehrinin son hanı Togay soyundan gelmektedir. Kendisi, 2 Aralık 2019 tarihinde vefat etmiştir. Üsenhan, Togay'ın kardeşi Aliakbar Sultan'ın torunlarına ait metal işlemeli bir sancak başlığı ile dana derisiyle kaplanmış bir elyazmasının kendisinde bulunduğunu bildirmiştir.

2013 yılının başlarında, Prof. Dr. Mukhtar Kozha ve Prof. Dr. Zikiriya Zhandarbek, Ordabası ilçesine bağlı Törearık köyünde yaşayan C. Tursınbay ailesini (Togay ve Aliakbar hanların torunlarını) ziyaret etmiştir. Bu ziyaret esnasında, Aliakbar'ın soyundan gelenler, merhum C. Orazhanulı'nın elinde bulundurduğu 38 varaklık elyazması eserini sergilemiş ve tanıtmışlardır. Daha sonra, bu elyazma eser ile ilgili bilimsel yazılar yayımlanmıştır (Kozha-Zhandarbek 2015: 63-71, Zhandarbek-Kozha 2015: 39-41).

Bahsi geçen eser, Togay Han'ın küçük kardeşi Sultan Aliakbar (Ali Ekber) tarafından yaklaşık hicri 1228, yani miladi 1813 tarihinde Türkistan şehrinde yazdırılmıştır. Bu bilgiler, elyazmasının son bölümünde yer almaktadır: “*Tammat ar-risalatı Çingiz Han fî tarih 1228. Bud ki‘ala yad ‘abdin al za‘if fakir al-hakir akallu min‘al kitmir* (‘Abdu Rahman ... Uzkandiy va huva ... ‘abdahu mazkur ...) *fî baldati Türkistan. Humiyat ‘anil aflat va an-nuksan biamri‘ Ali Akbar Sultan Zafar Nişan ibn Karabaş Muhammad Sultan. Gaifarallahu Ta‘ala zunubaahum va satara ‘uyubahum. Va Allahu a‘lam 1228 sana*”. (Tercümesi: “Bu şekilde, Cengiz Han'ın risalesi 1228 tarihinde tamamlanmıştır. Türkistan şehrinde, alçakgönüllü, kibar ve fakir bir kulunuz tarafından kaleme alınmıştır. (‘Abdu Rahman ... Uzkandi va hua ... ‘abdahu mazkur ...) Ali Ekber Sultan Zafar Nişan ibn Karabaş, Muhammed Sultan'ın buyruğuyla yıkım ve büyük zarardan korunmuştur. Allah, onların bütün günahlarını bağışlasın ve hatalarını örtsün. En hayırlısını Allah bilir. Sene 1228” (Kozha vd. 2020: 106, Elyazması s.38b).

1. Kissa-Dastan Şingis Han Elyazmasının Tarihsel Arka Planı Üzerine

Kissa-Dastan Şingis Han elyazması, bazen risale, bazen defter ve eser başında kissa-dastan olarak da adlandırılmaktadır. Eserin müellifi, kendini tanımlarken geleneksel

Doğu usulünü takip ederek “kibar, alçakgönüllü ve fakir bir kulun elinden yazıldı” ifadesini kullanmıştır. Ayrıca, aynı bölgeye bir uyarı işareti konmuş ve müellifin adı çerçeve dışına yazılmıştır. Asıl müellif Abdurrahman Özkendi’dir ve “Abdurrahman ... Uzkaandiy” isminin geçtiği satır yazmanın son sayfanın sol kenar boşluğunda yer almaktadır. Müellifin adı dışında bilinen herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Sadece Özkendi soyadından yola çıkarak, doğum yerinin Sırderya’nın alt kesimlerinde bulunan Özgent şehri olduğu düşünülmektedir. Bu bölgede Özgent adını taşıyan iki tarihi yer bulunmaktadır. Bunlardan ilki Kır Özgent, ikincisi Sır Özgent’tir (Kallaur 2011: 241-243). Arkeolojik kazılarla elde edilen bilgilere göre, Orta Çağ kenti Özgent’in XVIII. yüzyıla kadar uzanan Kır Özgent kasabasına denk geldiği bilinmektedir (Akishev 1972: 162-163). Rus tarihçisi S.U. Remezov’un XVII. yüzyılın sonu ve XVIII. yüzyılın başlarındaki haritasında, bu şehrin “İzyugant” olarak işaretlendiği görülmektedir (Yerofeyeva2011: 338). Kent hakkındaki bir diğer bilgi, 1759 tarihinde Çin elçisinin Kazak hanı Abilmambet ile yaptığı görüşmeye ait raporda bulunmaktadır (Ezhenhanulı 2006: 73).

Kissa-Dastan Şingis Han adlı eseri kaleme aldırان kişi, Sultan Karabas Muhammed’in oğlu Aliakbar’dır. Aliakbar’ın babası, XVIII. yüzyılın son çeyreğinde birçok Kazak boyuna hükmeden Sultan Karabas Muhammed’dir. Sultan’ın adına 1771 tarihinde Rus atamanı Voloshanin’in yönettiği dergide şu şekilde rastlanmaktadır: “Ayaguş nehri yakınlarında Ablay Harabaş Sultan’a bağlı Kırgız uluslarına evlenmek üzere gelen Taşkent civarlısı göçebe olan Üysün boyunun ileri geleni Kulçan Batır Kırgız Alimbay...” (Yerofeyeva vd. 2012: 50). Bu bilgiye göre, Karabas Muhammed, Sultan Abılay Han’ın yönettiği Kazak boyları arasında Üysün ulusunu da yönetmiştir. XVIII. yüzyılın sonlarına ve XIX. yüzyılın başlarına tekabül eden erken dönem Rus kaynakları, Sırgeli boyunu Taşkent-Türkistan bölgesindeki Üysün ulusuna dahil etmektedir. XVIII. yüzyıl sonunda Türkistan topraklarından geçen D. Telyatnikov da onları *Üysünlü Sırgeliler* olarak kaydetmektedir (Yerofeyeva-Zhanayev 2007(b): 177); XIX. yüzyıl başında Sırgeliler ile ilk tanışan F. Nazarov ise, onlara *Uysün-Sırgeli ulusu* / *Yusun-Sırgalinskaya volost* adını vermektedir (Nazarov 1968: 32).

Karabas Muhammed Sultan’a Üysün ve Sırgelilerin yanı sıra Konırat boyunun da tabi olduğu bilgisi mevcuttur. 15 Haziran 1797 tarihli ataman Telyatnikov’un günlük notlarında, “Konırat ulusunun Sultanı Karabaş / Konıratskoy volostu sultan Karabaş” şeklinde bilgilere yer verilmiştir (Yerofeyeva-Zhanayev 2007(b): 172).

Karabaş Muhammed Sultan’ın en büyük oğlu olan ve Aliakbar’ın ağabeyi olan Togay Han, 1807 ile 1816 yılları arasında Türkistan şehrinde hüküm sürmüştür (Grigoryev 2018: 47). Yukarıdaki bilgilere dayanarak, Togay Han’ın Türkistan kentinde hükümdarlık yaptığı dönemde, 1813 yılında Sultan Aliakbar’ın (Ali Ekber) emriyle *Kissa-Dastan Şingis Han* elyazmasının kaleme alındığı anlaşılmaktadır.

1816’da Kokandlılar, Türkistan şehrini ele geçirdi. Kentin hükümdarı, Kokandlılara karşı mücadele etse de yetersiz kalması nedeniyle şehri terk etmek zorunda kaldı. Togay Han ise yaklaşık olarak 1820’ye kadar Kazakların bir kısmının lideri olarak kaldı. Ancak 1826’da Buhara’daki bir çatışma sırasında şehit düştü (Yerofeyeva1997: 143).

XIX. yüzyılın ortalarında, vali Mirzahmet önderliğindeki Kokandlılar, yerel nüfusu acımasızca sömürmüşlerdir. Zekât veremeyen Kazakların çocukları müsadere edilip köle olarak satılmıştır. Bu tür zulmüne maruz kalan halk, isyan etmiştir. Yerel nüfus, özellikle Konıratlar, Kıpçaklar ve Üysün ulusunun bazı boyları, Mayıs 1858 tarihinde, Togay Han’ın küçük kardeşi Aliakbar Sultan’ı han olarak seçmişlerdir

(Yerofeyeva1997: 95). Aliakbar Sultan liderliğindeki Kazaklar, Kokand birliklerine karşı defalarca savaşmış ve 1858’de Türkistan kentini kurtarmaya çalışmışlardır.

Kokandlılar, Hoca Ahmet Yesevi türbesini ziyarete gelen Konırat beyleri Konıs Datka ve Aksak Datka’yı, Ulu Jüz beyi Karakul Datka’yı ve Kıpçak lideri Tubakabil’ı tutsak etmiştir. Rus kaynaklarına göre, yeni seçilen han, kardeşi Togay’ın 35 yıl önce Türkistan hanı olduğunu, kentin Kokandlılar tarafından ele geçirildiğini ve hanlığın kardeşinden zorla alındığını ileri sürmüş ve Kazaklara iade edilmesini talep etmiştir (Kireyev vd. 1964: 440, Zhanayev 2016: 347). Daha sonra 15 Mayıs 1858’de Aliakbar Sultan liderliğindeki mücadeleci askerler şehrin surlarına saldırmıştır. Ancak, Kokandlılar askeri bakımdan üstünlüğe sahipti ve bu saldırıyı püskürtmüştür. Kazak ordusu bir ay boyunca Türkistan kentini kuşatma altında tutmuş, ancak kaleyi ele geçirememiştir. 3 Haziran tarihinde Mirza Niyaz önderliğindeki Türkistan’daki Kokand ordusu, Kazakların arasından yarma hareketiyle geçmeye çalışmıştır. Ancak, bu girişim Kokandlılar için ağır kayıplara yol açmıştır. Bazı kaynaklara göre, Kokandlılar yaklaşık 500-800 kişilik kayıplar vermiştir. 20 Haziran 1858 tarihli bir Rus mesajında, “Konırat Hanı ordusuyla birlikte halen Türkistan kalesi dibinde duruyor” şeklinde bir ifade yer almaktadır (Zhanayev 2016: 348). Yakın bir zamanda Kokandlıları yenemeyeceğini ve kaleyi ele geçiremeyeceğini anlayan Aliakbar Sultan, kendisine bağlı olan halkıyla beraber müttefik arayışına girmiş ve Sırderya’nın alt kesimlerine göç etmiştir. Aliakbar Sultan, Rus General (vali) M. A. Katenin ile müzakereler yapmıştır; Ağustos 1858’de Buhara Emiri Nasrullah ile görüşmüş ve Kokandlılara karşı birlikte savaşmaya hazırlandıkları söylenmektedir (Zhanayev 2016: 358). Ne yazık ki, Aliakbar Sultan’ın sonraki kaderi tarihçiler için belirsizdir. Bazı tarihçiler, onun bir veya iki yıl sonra vefat ettiği görüşündedir, zira 1859 tarihi sonrasında Rus belgelerinde adına rastlanmamaktadır.

Ünlü Kazak şairi Maylıkozha Sultankozhauly’nin şiirlerinde, Togay Han ve Aliakbar Sultan hakkında şu mısralara rastlanmaktadır:

Buhara halkı Togay Han’ı överdi,

Nar kızıl at dağıtan birçok canı.

Kokand ve Konırat savaşırken

Alibek’i han seçilip dizgin vurdu.

Togay Han gibi hükümrân yok bu cihandan

Nar kızıl at, at kaldı mı kaçan elden.

Aliakbar kardeşi Togay Han’ın

Olmuş anası başka, ancak bir babadan (Sultankozhauly 2010: 203).

Kronolojik açıdan incelendiğinde, Aliakbar Sultan’ın Kazak boyları tarafından seçilen son han olduğu tespit edilmektedir (Yerofeyeva1997: 142-143, Kozha-Muhammeduly 2015: 208-210).

2. Kissa-Dastan Şingıs Han’ın Türkistan Elyazması

1228/1813 tarihinde Türkistan şehrinde Aliakbar Sultan’ın emri üzerine yazılmış olan *Kissa-Dastan Şingıs Han* elyazması, Ortaçağ’da yaşamış olan Cengiz Han’ın efsanevi bir soyağacıyla başlar. Elyazmada, Cengiz Han’ın aslen Hazreti Nuh Peygamber’in oğlu Yafes’in soyundan geldiği bilgisi ilk defa bu eserde yazılmıştır. Soyağacı şu şekilde sıralanmaktadır: İlk olarak Uvız Han (Oğuz Han) anılmaktadır, ki bu Cengiz Han’ın atasının adıdır. Oğuz Han’ın oğlu Kara Han, Kara Han’ın

oğlu Könemergen, onun oğlu Kayşımergen, Kayşımergen'in oğlu Kara Daumal, Kara Daumal'ın oğlu Turımtay Şeşen (Bilgin), Turımtay'ın oğlu Tamaulmergen, Tamaulmergen'in oğlu Duyun Bayan ve nihayet Duyun Bayan'dan Cengiz Han doğmuştur. Cengiz Han'ın oğlu Coşı (Cuci) Han'dır. Onun oğlu Sayın Han, Sayın Han'ın oğlu Sartak Han, Sartak Han'ın oğlu Börtek Han, Börtek Han'ın oğlu Toğalı Han, Toğalı Han'ın oğlu Toktabay Han, Toktabay Han'ın oğlu Özbek Han'dır. Özbek Han'ın oğlu Canibek Han, Canibek Han'ın oğlu Berdibek Han, Berdibek Han'ın oğlu Şaybak Han, Şaybak Han'ın oğlu Murtaza Han, Murtaza'nın oğlu Köşim Han ve Köşim Han'ın oğlu Ali Han'dır. Ali Han'ın oğlu Arslan Sultan, Arslan Sultan'ın oğlu Sayyid Burhan Sultan'dır. Ancak, Sayyid Burhan Sultan'ın Moskova'da yaşadığı ve Rus hâkimiyetinde murted olduğu belirtilmiştir (Elyazma s. 1b).

Kissa-Dastan Şingis Han elyazmasının 18a sayfasında, Cengiz Han'ın hayatı hakkında şu ilginç bilgiler yer almaktadır: “Cengiz Han'ın hikâyesi Peygamber Muhammed Mustafa Sallallahu Aleyhi Vessellem'in tarihi sonrasında başlar. Beş yüz elli iki yılında doğdu. Altı yüz yirmi dört yılında vefat etti. Domuz yılı Zilkade ayında Cengiz Han doğdu. Yetmiş iki yıl yaşadı. On üç yaşında han tahtına oturdu. Elli dokuz yıl boyunca hanlık yaptı. Yurdunun adı Kıtay/Çin'di. Mübarek Ramazan'ın on dördüncü gününde öldü” (Elyazma s. 18a). Araştırmacılar, tarihî verilere dayanarak, Cengiz Han'ın gerçekten 72-73 yaşında olduğunu, ancak 13 değil, 25 yaşında han seçildiğini belirtmektedir (Kychanov 1995: 9-16).

Yukarıda sözü edilen *Kissa-Dastan Şingis Han* elyazmasından yapılan örnek alıntılara, XVII. yüzyıl sonlarında kaleme alınan ve müellifi bilinmeyen *Daftar-ı Çingiz-name* adlı tarihi eserde de rastlanması dikkat çekicidir. Ayrıca, *Daftar-ı Çingiz-name* eserini detaylı olarak inceleyen Tatar bilim adamı M. A. Usmanov, yalnızca bu eserde Cengiz Han'ın doğum ve ölüm tarihlerinin belirtildiğine ve bu bilgilerin Reşidüddin ile Moğol tarihçilerinin kayıtlarında bile bulunmadığına işaret etmektedir (Usmanov 1972: 111).

Tarihi eserler olan *Kissa-Dastan Şingis Han* ve *Daftar-ı Çingiz-name* metinlerinin karşılaştırılması, birçok kısmın birbirine çok yakın olduğunu göstermektedir. Özellikle Sultan Aliakbar'ın isteği ve emri üzerine Türkistan'da yazılan elyazmasının üç bölümü, *Daftar-ı Çingiz-name* adlı tarihi esere oldukça benzemektedir. Bu konu üzerinde çalışan araştırmacılar, XVII. yüzyıl sonunda yazılan *Daftar-ı Çingiz-name* elyazmalarının Türkçe konuşan boylardan Tatarlar, Başkurtlar ve Kazaklar arasında geniş çapta yayıldığını belirtmektedir (Bulyakov 2009: 140-144). Bu şekilde, Cengiz Han'ın kökeni ile ilgili metnin Kazak topraklarında yayıldığını belirten eserler de mevcuttur. Ünlü Rus araştırmacı G. Potanın tarafından derlenen *Kazak Folkloru* adlı çalışma buna örnektir (Kaskabasov vd. 1972: 64-67). Ayrıca, Sh. Khudayberdiyev'e göre, Cengiz Han'ın hanlar tarafından seçilmesi ve hanlara bir slogan, bir kuş, bir ağaç ve bir nişan verdiğini beyan etmesi, *Kissa-Dastan Şingis Han* ile *Daftar-ı Çingiz-name* metinlerinin içerik açısından birbirine yakın olduğunun bir başka göstergesidir (Khudayberdiyev 1991: 31). Gılım Ordası Bilimsel Araştırma Kütüphanesi'nde, *Daftar-ı Çingiz-name* adlı eserin metnine yakın bir elyazması bulunmaktadır (Shafigi vd. 2015: 23).

Metinler arasındaki bu yakınlık oldukça doğaldır; zira her iki eser de Cengizname adı verilen epik anlatıların varyantlarıdır. Orta Asya'da Moğol fütuhatının en fazla etkilediği bölgelerden biri olan Türk Dünyası'nda, Cengiz Han'a atfedilen birçok sözlü ürün oluşturulmuş ve bu ürünler zamanla yazılı metinlere dönüştürülmüştür. Cengiz Han'ın efsanevi hayatını ve mücadelelerini anlatan bu epik anlatılar, Türk Dünyası'nda genel olarak *Cengizname* adıyla anılmaktadır. Günümüzde dünyada kırk

civarında *Cengizname* nüshası olduğu kabul edilmektedir (Şişman 2009: 5).

1957 yılında yayımlanan *Kazak SSC Tarihi* adlı eserde, M. Avezov'un yazdığı "XV. ve XVII. Yüzyıllarda Kazakların Kültürü" bölümünün 5. kısmı *Daftar-ı Çingiz-name* hakkında şu bilgileri içermektedir: "Akademisyen V. V. Barthold'un bulduğu ve G. Balğimbayev'in çevirisinin ardından yayımladığı tarihi *Şingisnama/Cengizname* metni de Türkçe yazılmıştır" (Avezov 1957: 232). Yani, Kazak bozkırlarında Cengiz Han'ın soy ağacına ve beyler tarafından han seçilmesine ilişkin eski efsaneler ile içerik olarak bunlara yakın olan *Daftar-ı Çingiz-name* ve *Şingisnama* gibi elyazmaları yayılmıştır. Bu bilgiler, Altın Ordu mirasçıları olarak bilinen Tatarların, Başkırtların ve hatta Kazakların ortak mirasıdır.

Genel olarak, 1228/1813 tarihinde Türkistan'da yazılan *Kissa-Dastan Şingis Han* elyazmasının müellifinin, XVII. yüzyılın sonunda kaleme alınan *Daftar-ı Çingiz-name* elyazmasındaki Cengiz Han ile ilgili folklor niteliğindeki efsanevi anlatıları, *Hazreti Emir Temir Dastanı Beyanı* ve *Canibek Han ve Amat* bölümlerini kullandığı sonucuna varmaktayız.

Canibek Han ve Amat bölümünde Canibek Han, onun oğlu Berdibek ve Aysaulı Amat'tan bahsedilmektedir. Bu efsanenin Kazak hanı Canibek ile hiçbir ilgisi yoktur. Metin, 1342-1357 yılları arasında Altın Orda tahtında oturan Canibek hakkında yazılmıştır. Canibek'in Berdibek adında bir oğlu vardı, ancak Kazak hanı Canibek'in çocukları arasında Berdibek adında bir oğul bulunmamaktadır. Önceki dönemlere ait eserlerin ve elyazmalarının kullanımı, o dönemin tarih yazarlarının tipik bir örneğidir. Örneğin, *Şecere-i Terakime* eserinin yazarı Ebülğazi Bahadır Han bu konuya dair şunları ifade eder: "Reşidüddin tarihi, şimdi, fakir kulunuzun önünde durmaktadır. Kitabın başında da söylediğim gibi, Cengiz'in tarihi üzerine yazılan on yedi kitap daha var. Bu kitaplardan lüzumlu olan yerlerini istinsah ediyor ve bu şecereyi yazıyorum" (1992: 232). Kadirğali Biy Kosımulı'nın da XIV. yüzyılda yazılan Reşidüddin'in *Camiu't-Tevarih* adlı eserini kullandığı bilinmektedir (Sultanov 2001: 196).

Kissa-Dastan Şingis Han eserinde Doğu'nun ünlü hükümdarlarının isimleri zikredilmektedir. Yazıldıkları sırası ve düzeni bakımından, eserin Farsça yazılmış tarihi eserlerin yöntemini benimsediği görülmektedir. Bu yöntemin izlerine, 1722 tarihinde yazılmış ve Doğu hükümdarlarının isimlerinin zikredildiği Kocamkulibek Balhi'nin *Tarih-i Kıpçaki* adlı Farsça eserinde de rastlanmaktadır (Kocamkulibek 2017: 21-27).

Yukarıda ele alınan yazma eserde, Cengiz Han'a dair sunulan bilgiler şu şekildedir: "Tarih, altı yüz on beş yılında Cengiz Han'ın, büyük bir orduyla birlikte "Oturar" kentine doğru sefere çıktığını aktarmaktadır. Bir oğlunu Hocand'a göndererek geriye kalan ordusunu topladı ve Buhara'ya yürüdü. Buhara, Moğol dilinde, bilginlerin toplandığı bir yer anlamına gelir. Ancak Cengiz Han, Buhara'ya ulaştığında, şehri ele geçirerek ordusunu dağıttı. Buhara'nın büyük camisine gitti, minberine çıktı ve içki tüketti. Ardından Buhara'yı ateşe verdi ve evleri yakıp yıktı. Şehrin kalelerini tamamen yıktı. Bunun sonucunda Buhara halkı uzun bir süre savunmasız kaldı. En doğrusunu Allah bilir" (Elyazması s. 38a-39b).

Reşidüddin'in eserinde Cengiz Han'ın Buhara'yı fethettiği, Cuma günü at üzerinde camiye girdiği ve minberden atlar için ot ve yem temin edilmesini emrettiği detayları yer alır. Ancak, Cengiz Han'ın minberden çıkıp şarap içtiği bilgisi bu kaynakta bulunmamaktadır (1952: 205-206).

Ebülğazi'nin *Şecere-i Terakime* adlı eserinde yer alan satırlar, *Kissa-Dastan Şingis Han* metninde bulunan içeriğe büyük benzerlikler taşımaktadır. Hicretin altı

yüz on beşinci yılında Cengiz Han'ın, Otırar'a sayısız bir orduyla geldiği ve daha sonra Buhara'ya yöneldiği, Cuci hanının Hocend'e gönderilmesi gibi detaylar, iki eser arasındaki benzerliklerin örneklerindendir (1992: 72-73). Bu durum, *Kissa-Dastan Şıngıs Han* metninin müellifinin, Ebûlgazi Bahadır Han'ın *Şecere-i Terakime* eserinden örnek aldığını veya iki eserin müelliflerinin aynı kaynaktan ilham aldığını düşündürmektedir.

XII. yüzyıldan itibaren Yesi-Türkistan şehri, çeşitli elyazmaların, soyağaçlarının/şecerelerin, tarihi belgelerin, dini ve bilimsel kitapların toplandığı manevi bir merkez haline gelmiştir.

Türkistan şehrinde araştırma yapan oryantalistler, Hoca Ahmet Yesevi hanedanı mensubu pek çok evde *Nasabnama* olarak adlandırılan elyazması şecerenin bulunduğunu belirtmektedir. Bazıları, bu elyazmalarını son derece değerli bir tarihi miras olarak kabul ederek bilim dünyasına tanıtmıştır (Zhandarbek 2002: 25-36; Müminov, 2008). Ne yazık ki, XX. yüzyılın başlarında Türkistan'da yüzyıllar boyunca biriktirilen elyazmaları talan edilmiş, dini mekânlar yağmalanmış ve eski okuryazar insanlara zulmedilmiştir. Bu durum, Hoca Ahmet Yesevi türbesinde eski kitapların varlığını korumasını engellemiştir (Müminov 1997: 3).

Bu bağlamda, *Kissa-Dastan Şıngıs Han*'ın yazıldığı dönemde Türkistan şehrinin Orta Asya ve Kazakistan'da önemli bir eğitim ve kültür merkezi olduğu ve Hoca Ahmet Yesevi türbesinde ve çevredeki bireylerin kütüphanelerinde zengin bir yazma eser koleksiyonunun bulunduğu gerçeği şüphesizdir.

Kitabın yazılmasını emreden Sultan Aliakbar'ın, şeceresinin Cengiz Han'dan başlayarak kendisine kadar uzanmasını talep ettiği muhtemeldir. Bu bağlamda elyazmasında yer alan şecere, Cengiz Han'ın torunu Cuci Han'dan başlayarak sıralanmakta ve nesilden nesile geçen hanları listelemektedir. Bu sıralama, nihayetinde Sultan Aliakbar'a ulaşmaktadır: Cengiz Han'ın torunu Cuci Han. Onun oğlu Sayın Han. Onun oğlu Tokay Temir Han. Onun oğlu Çin Temir Han. Onun oğlu Köşkinji Han. Onun oğlu Abdüllatif Han. Onun oğlu Süyiniş Han. Onun oğlu Tokım Han. Onun oğlu Barak Han. Barak Han'ın oğlu Orıs Han. Onun oğlu Ubayd Han. Onun oğlu Kasım Han. Onun oğlu Aziz Canibek Hanı. Onun oğlu Cadık Han. Onun oğlu Şığay Han. Onun oğlu Esim Han. Onun oğlu Cangir Han. Onun oğlu Tauke Muhammed Bahadır Han. Onun oğlu Şah Muhammed Bahadır Han. Onun oğlu Şah Sayyid Bahadır Han. Onun oğlu Sultan Karabas Muhammed. Onun oğlu Aliakbar Sultan (Elyazması s. 34).

Bu soy bilgisini, modern tarih biliminin topladığı ve çalıştığı gerçek verilerle karşılaştırdığımızda, başlangıçtaki dönemlere ait hanlara ilişkin karışıklık, eksiklik, sıra değişikliği ve kronolojik sıralamanın eksikliği büyük bir belirsizliğe neden olmaktadır. Örneğin, Tokay Temir'in Sayın Han'ın oğlu olduğu iddiası doğru değildir. Ancak, bu şecerede Tokay Temir'in yer alması dikkat çekicidir. Bu durumun nedeni, bazı ortaçağ kaynaklarının Kazak hanlarının kökeninin Tokay Temir'den geldiğini iddia etmeleridir. Tarihi veriler, Kazak hanlarının kökenine bağlı olarak iki farklı versiyonu öne sürmektedir. Ortaçağ kaynaklarına göre, Kazak hanlarının atası Cengiz Han'dan başlayarak Cuci Han, Tokay-Temir, Öz-Temir, Hoca, Badıgul (Badık) ve onun oğlu ünlü Orıs Han'a kadar uzanan bir soy kütüğü sunulmaktadır (Pisşulina 1997: 320).

Ebûlgazi Bahadır Han'ın ifadesine göre, yukarıda belirtilen soyağacındaki karışıklıklardan biri, Reşidüddin'den günümüze kadar geçen üç yüz yetmiş iki yıl boyunca kopyacıların bir kitaptan diğerine eserleri kopyalarken belirtilen tarihin üçte

birini veya yarısını eksik kaydetmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Soyağacındaki dağların, nehirlerin ve insanların isimleri genellikle Moğolca veya Türkçe'dir. Bu durumun temel nedeni, kopyacıların çoğunun Acem veya Tacik olmaları ve dolayısıyla Moğolca veya Türkçe'yi yeterince bilmemeleridir. Bir Tacik, on günlük bir eğitim sürecinden sonra bile genellikle Moğolca konuşamaz. Bu nedenle, bir Tacik'in Moğolca bir kelimeyi doğru bir şekilde yazması beklenemez (1992: 25-30).

3. *Kissa-Dastan Şingis Han'da Kazak Hanlarının Şeceresi*

Kissa-Dastan Şingis Han elyazmasında belirtilen şecere bilgisine göre, Aziz Canibek Han'dan itibaren şu sıralama sunulmuştur: Aziz Canibek Han. Onun oğlu Cadik Han. Onun oğlu Şığay Han. Onun oğlu Esim Han. Onun oğlu Cangir Han. Onun oğlu Tauke Muhammed Bahadur Han (Elyazması, s. 34). Bu bilgiler, ünlü bir oryantalist olan T.İ. Sultanov'un No: 4 şecere tablosuyla (2001: 252) ve A.İ. Tevkelev'in 1748'de yazdığı şecere yazısıyla örtüşmektedir (Yerofeyeva 2003: 75-76). Ancak, "Aziz Canibek Han. Onun oğlu Cadik Han" şeklinde ifade edilmesi, Kazak hükümdarlarından biri olan Canibek'e işaret etmektedir. Kazak hanı Canibek'in gerçek adı Abu Said'dir ve Canibek adı, onun takma adıdır. Kadırgali Calayır, eserinde onu Kiçi Canibek şeklinde adlandırmaktadır (Syzykova-Koygeldiyev 1991: 251). Diğer ortaçağ belgeleri genellikle Kazak hanı Canibek'i "Aziz" olarak adlandırmamaktadır. Kazak efsanelerinde, genellikle Altın Ordu hanı Canibek'e atıfta bulunmaktadır (Yerofeyeva 2017: 64-67). Onun oğlu Cadik'i ortaçağ kaynakları han değil bir sultan olarak tanımlamaktadır. Cadik Sultan'ın oğlu Şığay da ünlü Kazak hanlarından biriydi. Özbek hanı Abdullah'a yardım ettiği için Hocend topraklarını ele geçirmiştir. *Kissa-Dastan Şingis Han*'a göre (Elyazması 35-a) Aleken'in soyundan gelenlerin elinde saklanan elyazmasına göre, Şığay Han Semerkant'ın Pirimkent'inde bulunmaktadır. Bu aynı zamanda araştırmacıların doğrulaması gereken bilgilerdir. Bunun nedeni Kadırgali Bey'in, Şığay Han'ın Kümiskent'e defnedildiğini bildirmesidir (Syzykova-Koygeldiyev 1991: 259).

Yakın dönemlere kadar, Esim Han'ın Türkistan'da defnedildiği kanısı hakimdi. Elyazmaya göre, Esim Han'ın Şeyh at-Tahur Baba'da yattığı belirtilmiştir (Elyazması 35-a); buda Esim Han'ın Taşkent'teki ünlü Şayhantaur'da defnedildiğini göstermektedir. Taşkent'in, bir zamanlar Kazak Hanlığı'nın başkenti olduğu bilinmektedir ve birçok Kazak ileri geleni orada defnedilmiştir. N.V. Kuner'in çevirdiği bir Çince kaynağa göre, "... Kazak bölgesi Taşıgan'ı (Taşkent) başkent olarak kabul eder, ancak kış ve yaz aylarında oranın hanlarının kendi göçebe yerleri vardır. Öldüklerinde (külleri) Taşıgan'a defnedilmek üzere iade edilir" (Abramzon, 1971: 326). Bu bilgiler, diğer verilerle de uyumludur. Örneğin, 1712'de Taşkent'te, Şayhantaur'da vefat eden Ulu Jüz hanı Rüstem'in mezarı/mezartaşı bulunmaktadır (Masson 1954: 117). Aynı bölgede ünlü Töle Biy'nin de defnedildiği bilinmektedir (Pugachenkova 1950: 93). Esim Han'ın XX. yüzyılın başlarında Türkistan'da defnedildiğiyle ilgili bilgiler basılı olarak yayınlanmıştır. Ancak hangi Esim'in söz konusu olduğu net olarak belirsizdir, zira Kazaklar arasında birkaç Esim Han bulunmaktadır.

Şecerede adı geçen *Cangir Han* ünlü Cangir Han'dır (ö.t.1652). Ünlü Han Tavke'ye (ö.t.1715) ise *Tavekel Muhammed Bahadur Han* adı verilmiştir (Elyazması 35-a). Soyağacındaki dizeler Şah Muhamed Bahadur Han. Onun oğlu Şah Sayyid Bahadur Han. Onun oğlu Sultan Karabas Muhammed'tir. Onun oğlu Aliakbar Sultan şeklinde tamamlanmaktadır (Elyazması s. 34). Şah Muhamed Bahadur ise, XVIII. yüzyıl Orta Jüz Hanı Sameke'dir. Rus kaynaklarında Şah Muhammed, Şamaka, Şemahi,

Şemyaka, Şahmahmet adlarıyla anılmaktadır (Yerofeyeva1997: 77). Sameke Han'ın doğum yılı bilinmemektedir, ancak tahmini olarak 1737-1738 yılları arasında öldüğü düşünülmektedir. 1724/1725-1737/1738 yılları arasında hanlık tahtına oturarak ülkeyi yönetmiştir. Sameke, ünlü Tavke Han'ın oğludur ve Salkam Cangir'in torunudur. Seyit, Tavke ve Esim'in tarihte zikredilen ünlü Sameke hanının çocukları olduğu belirtilmektedir. 1723-1725'te Cunganlarla yapılan savaş sırasında Sameke'nin iyi bir komutan olduğu kanıtlanmıştır. 1724 tarihli bir Rus belgesinde, o bir Karakalpak hanı olarak tanımlanmaktadır (Yerofeyeva-Zhanayev 2005: 315). Öne sürülenlere göre, yönetimi Karakalpaklar arasında sürdürdüğü düşünülmektedir. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında, Kazak ordusunun Cunganlar, Volga Kalmukları ve Başkurlara karşı yapılan mücadelelerinde etkili bir lider olarak öne çıkmıştır.

1727 tarihli kaynaklara göre, Sameke Hive Hanlığı tahtına davet edilmiştir (Yerofeyeva-Zhanayev 2005: 366). Abulkayır Han'ın 1730 tarihli Ufa'ya yazdığı mektupta, Türkistan şehrinin Sameke tarafından işgal edildiği belirtilmektedir (Yerofeyeva-Zhanayev 2005: 369). Ayrıca, Sameke Anırakay Savaşı'na katılmıştır. 1733'te Volga Başkurlarına karşı bir akın düzenlemiştir, ancak Abulkayır Han'ın Başkurları önceden uyardığından, ciddi şekilde darbe almıştır. Savaş sırasında, Han sancağı Başkurların eline geçmiş ve çoğu Kazak askeri öldürülmüştür. Sameke, idari merkezini Türkistan'da kurmuştur. Sırderya nehrinin sol yakası ve Karkaral bozkırları; Torgay, Esil, Elek nehirleri boyunca yaşayan Kazak boyları onun hâkimiyetine girmiştir (Yerofeyeva1997: 77).

Şah Sayyid Bahadur Han, Orta Jüz'ün bir bölümünün lideri Seyit Han'dır. XVIII. yüzyılın ortalarında iktidarını sağlamlaştırmıştır. Seyitler, Orta Çağ boyunca Hz. Muhammed'in torunları olarak büyük saygı görmüştür. Seyit Han'ın Seyit Tavke Han'ın torunu ve Sameke Han'ın en büyük oğlu olduğu bilinmektedir. Doğum tarihi belirsizdir, ancak ölüm tarihi yaklaşık olarak 1745'ten sonradır. İktidarı dönemi genellikle 1741-1745 arasını kapsar (Yerofeyeva1997: 79,114). Seyit Han, 1738-1739 yıllarında Rus temsilcisi Carl Miller ile birkaç kez görüşerek Rus çarının himayesine girmeyi düşündüğünü ifade etmiştir (Yerofeyeva-Zhanayev 2007b: 33-34, 46). 1742'de Türkistan şehrinde ve çevresinde tek başına iktidar kurmuş, 1743-1745 yılları arasında ise Abilmambet Han ile birlikte yönetmiştir. Güney Kazakistan, Sırderya nehrinin orta kesimleri, Türkistan şehri ve Karatau'nun kuzey yamaçlarına hükmettiği bilinmektedir. Hanlık merkezini Türkistan şehrine taşımış ve babası Sameke Han'dan Türkistan şehri ve çevresi ile Güney Kazakistan'da göç eden Konırat boyunun bir kısmını miras olarak almıştır. Hanlık mertebesi ve yetkisini doğrudan Cungan hanı Kaldan Seren'den almış ve ona bağlı kalmıştır. Bu bilgileri 1741-1742 tarihlerinde Türkistan ve Taşkent'i ziyaret eden bir tüccar olan Şubay Araslanov kaydetmiştir (Yerofeyeva-Zhanayev 2007b: 100). 1741-1745 arasında Türkistan şehri ve çevresinde Abilmambet Han ile mücadele etmiş ve Cungan Han'ından defalarca destek talep etmiştir. Ancak Seyit Han'ın düzensiz davranışları, yönetim becerilerinden yoksun olması ve şaraba olan düşkünlüğü nedeniyle yerel halk arasındaki itibarı düşüktü. XVIII. yüzyılın ortalarında bilinmeyen nedenlerle siyasi iktidardan çekilmiş ve sonrasında hanlık hakkında kayda değer bir bilgiye ulaşılamamıştır (Yerofeyeva1997: 114).

Aleken Han'ın soyundan gelenlerin elinde bulunan *Kissa-Dastan Şingıs Han* belgesinde, Cahangir Han, Tavakkal Muhammad Bahadur Han, Şah Muhammed Bahadur Han Türkistan'da vefat etmiştir şeklinde ifade edilmiştir (Elyazması 35-a). Bu belge dışında, adı geçen hanların Türkistan'da defnedildiğine dair yazılı bir kayıt bulunmamaktadır. Şecerede tarih bin yüz elli beşte Şah Sayyid Muhammed

Bahadır Han yazdı. Karabas Muhammed Bahadır Sultan 1204 yılında bir mektupla yazmıştır (Elyazması 35-a) ifadelerinden hareketle, *Kissa-Dastan Şıngıs Han* eserinin yazarının, büyük ölçüde hanların yazılı olduğu soyağacını kullandığı söylenebilir. Bu satırlar, bazı Kazak hanlarının ve sultanlarının özel soyağacı belgelerini hazırlattığını göstermektedir.

Eserin önemli tarihi bir bilgisi, İsfahan Padişahı'nın Tavke Han'a silah gönderdiği haberiyle ilgilidir. Elyazmasında belirtildiğine göre, "İsfahan Padişahı Süleyman, Tavakkul Muhammed Han'a hediye olarak seksen tüfek, seksen kılıç ve iki dokuz at gönderdi. Hepsinin eyeri altın yaldızlıdır" (Elyazması 39a). Bu, Kalmuklarla savaşan Kazak hanına, sınırlı sayıda olsa da silah ve top göndermenin önemli bir yardım olduğunu gösterir.

Sonuç

İncelenen elyazması eser, tarihi önem açısından daha da öne çıkmaktadır. Bugüne kadar Kazak hanı veya sultanının isteği üzerine yazılmış bu tür tarihi elyazmalarına rastlanmamıştır. Kazak hanlarının başkenti Türkistan'da yazılmış ve günümüze kadar ulaşabilmiş tek tarihi eser veya yazma olduğu kabul edilmektedir. *Kissa-Dastan Şıngıs Han* adlı elyazmasının müellifi, *Daftar-ı Çingizname*, Ebülğazi'nin *Şecere-i Terakime*'si gibi elyazmaları ile Farsça tarihi eserler, Kazak hanlarının soyağaçları ve diğer Türk lehçelerindeki elyazmaları ile aşına olmuş ve eserini kaleme alırken bu kaynaklardan yararlanmıştı.

Bununla birlikte, bazı kaynaklarda bulunmayan Kazak hükümdarlarının ve onların mezar yerlerinin, özellikle Tavke Han'ın İsfahan ile olan bağlantısının bilgileri, daha yeni keşfedilmiştir. Elyazmasında bazı karışıklıklar olmasına rağmen, daha sonraki Kazak hanlarının ve sultanlarının kökenleri ve soyağaçları hakkındaki bilgiler, diğer kaynaklarla tutarlıdır.

Kaynaklar

- Abilgazi. Türk şeceresi/kronikleri. Almatı, 1992.
- Abramzon, S. M. Kirgizi i ih etnogenetiçeskiye i istoriko-kulturniye svyazi (Kırgızlar ve onların etnogenetik ve tarihi-kültürel bağları). Leningrad: 1971.
- Akışev, K. A. - K. M. Baypakov ve L. B. Erzakoviç. Drevniy Otrar. Antik Otrar. Almatı: Nauka, 1972.
- Avezov, M. Kazaktın avız adabiyeti / Kazak SSR tarihi (Kazak sözlü edebiyatı / Kazak SSCB Tarihi). Almatı: 1957.
- Bulyakov, İ. İ. İstoriçeskiye analogi "Daftar-I Çingizname", Sokrovennogo skazaniya" mongolov I başkirskiy şejere / Problemi Vostokovedeniya (Tarihi bilgiler "Daftar-i Çingizname", "Sokrovennogo skazaniya" Moğol ve Başkurt günlükleri / Doğu Çalışmalarının Sorunları). 2009. C. 2. S. 44. s.140-144.
- Grigoryev, F. P. ve diğer. Vvedeniye / Svod pamyatnikov istoriy i kulturny Turkestanskoy oblasti. Goroda Turkestan i Kentau (Giriş / Türkistan bölgesi tarih ve kültür anıtlarının özeti. Türkistan ve Kentau şehirleri). Almatı: 2018.
- Kallaur, V. A. Drevniye goroda, kreposti i kurganı po reke Sırdarye v vostočnoy çasti Perovskogo uezda / Protokoli zasedaniy i soobşeniye členov Turkestanskogo krujka lyubiteley arheologiy. İstoriiko-kulturniye pamyatniki Kazahstana (Perovskaya ilçesinde doğu kesiminde Sırdarya Nehri uzanan antik kentler, kaleler ve höyükler / Türkistan arkeoloji meraklıları üyelerinin oturum ve toplantı tutanakları. Kazakistan'ın tarihi ve kültürel anıtları). Türkistan: 2011. s. 239-246.

- Kaskabasov, S. - N. Smirnova N. ve E. Tursunova, *Kazahskiy folklore v sobranii G. N. Potanina* (G. N. Potanin derlemelerinde Kazak folkloru). Almatı: 1972.
- Kychanov, E. İ. Cengiz Han / Kunstkamera (Etnografik defterler). S.7. SPb., 1995. s. 5-20
- Kireyev, F. H. ve V. Y. Basin. *Kazahsko-russkiye otnoşeniya v XVII – XIX vekah* (XVIII.-XIX. yüzyıllarda Kazak-Rus ilişkileri). Almatı: 1964.
- Kozha, M. ve Z. Zhandarbek. *Şıngışhan men Kazak handarı turalı jana koljazba, Türkologiya* (Cengiz Han ve Kazak hanları hakkında yeni elyazması) Türkoloji. 2015, S. 1. s.63-71.
- Kozha, M. - Z. Zhandarbek ve Z. Muminova, *Kissa-Dastan Şıngıs Han ‘Koljazba Faksimilesi’* (Abdrahman Özkendi Nüshası). Almatı: Kazak Üniversitesi, 2020.
- Kozha, M. B. ve E. K. Muhammedulı. *Kazak handarı. Ensiklopediyalık anıktamalık jinak* (Kazak hanları. Açıklamalı Ansiklopedik mecmuası). Almatı: 2015.
- Kozha, M. ve Z. Zhandarbek. *Naverşiye znamenı i rukopis hana Aliakbara / Kazahi Evrazii: istoriya i kultura. Meteryalı Mejdunarodnoy naučno-praktičeskoj konferentsi, posvyaşşennoy 300-letyu goroda Omska i 150-letiyu A.N. Bukeyhanova* (Omsk. 19-20 oktyabrya 2016g.) Omsk, 2016 (Han Aliakbar’ın yabancı nişanları ve elyazması / Avrasya Kazakları: tarih ve kültür. Omsk şehrinin 300. ve A. Bökeyhanov’un 150. Yıldönümü Uluslararası bilimsel-pratik konferansı materyalleri). Omsk: 2016. s. 150-154.
- Kozhamkuli-bek Balhi. *Tarihi Kıpçaki* (Kıpçak’ın Tarihi). Almatı: 2017.
- Khudayberdiyev, Ş. *Türkik, kırğız-kazak ham handar şejiresi* (Türk, Kırğız-Kazaklar ve hanların soyağacı). Almatı: 1991.
- Masson, M. E. *Proşloye Taşkenta* (Taşkent’in Mazisi). İzvestiya AN. Uz.SSR. Taşkent: 1954.
- Muminov, A. *Katalog arabografičeskih rukopisey muzeya-zapovednika “Azret-Sultan” v gorode Turkestan* (Türkistan kentindeki “Hazreti Sultan” müze arşivin arabografik elyazmaları kataloğu). Türkistan: 1997.
- Müminov, A. *İslamizatsiya i sakralniye rodoslovniye v Tsentralnoy Azii* (Orta Asya’da İslamlaşma ve Kutsal Şecere). Almatı-Bern-Taşkent-Bloomington: 2008.
- Nazarov, F. *Zapiski o nekotorih narodov i zemlyah Sredney Azii* (Orta Asya’nın bazı halkları ve toprakları hakkında notlar). 1968.
- Pişşulina, K. A. *Kazahskoye hanstvo v XV.y. / İstoriya Kazahstana s drevneyşih vremen do naşih dneı v 5 tomah. XV. Yüzyılda Kazak hanlığı* (Eski çağlardan günümüze Kazakistan tarihi 5 ciltte). C. 2. Almatı: 1997.
- Pugachenkova, G. A. *Mavzoley Kaldırğaç-biya* (Kaldırğaç-biy Türbesi). İzvestiya AN Kaz. SSR. Mimari seriler. B.2. 1950.
- Raşid ad-din. *Sbornik letopisey* (Kronikler mecmuası). C. I. 2. Kitap, Moskova, 1952.
- Syzdykova, R. ve M. Koygeldiyev. *Kadırgalı biy Kosımulı ve tarihi mecmuası*. Almatı: 1991.
- Sultankozhauly, M. *Terme*. Arnau. Almatı: 2010.
- Sultanov, T. İ. *Podnyatiye na beloy koşme. Potomki Çingiz hana* (Beyaz bir keçi üzerinde kaldırılanlar. Cengiz Han’ın torunları). Almatı, 2001.
- Shafigi M. - S. Sattarulı ve G. Abikova. *Şıngıs han jane onın biyleri / Kazak jazbalarındagı handar şejiresi* (Cengiz Han ve onun beyleri / Kazak yazıtlarında hanların kronolojisi). Almatı: 2015
- Şişman, B. *Cengiznâme* (Hazâ Kissa-i Çingiz Hân). Samsun: Etüt Yayınları, 2009.
- Usmanov, M. A. *Tatarskiye istoričeskiye istočniki XVII-XVIII vv. (Tatar tarihi kaynakları XVII. – XVIII. Yüzyıllar)*. Kazan: 1972.
- Yerofeyeva, İ. V. *Kazahskiye hanı i hanskiye dinastii v XVIII –seredine XIX vv. /Kultura i istoriya Tsentralnoy Azii I Kazahstana: Problemi i perspektivi issledovaniya. Materyalı k Letnemu Universitetu po istorii I culture Tsentralnoy Azii i Kazahstana. XVIII. ve XIX. yüzyılın ortalarında Kazak hanları ve han hanedanları* (Orta Asya ve Kazakistan Kültür ve Tarihi: Sorunlar ve Araştırma Beklentileri. Orta Asya ve Kazakistan Yaz Üniversitesi Tarih

- ve K lt r Materyalleri). Almat : 1997.
- Yerofeyeva,  . V. Rodoslovniye kazahskih hanov I Kozha XVIII-XIX vv.  storiya, istoriyagrafiya, isto niki (XVIII. ve XIX. y zyıllarda Kazak hanları ve Kozha soyunun Soy a acı. Tarih, tarih yazımı, kaynaklar). Almat : 2003.
- Yerofeyeva,  . V. ve B. T. Janayev.  storiya Kazahstana v russkih isto nikah XVI-XX vekah (XVI.-XX. y zyıl Rus kaynaklarında Kazakistan tarihi). C. II. Almat : 2005.
- Yerofeyeva  . V. ve B. T. Janayev (a).  storiya Kazahstana v persidskih isto nikah. Fars a kaynaklarda Kazakistan tarihi. C. V. Almat , 2007.
- Yerofeyeva,  . V. ve B. T. Janayev (b).  storiya Kazahstana v russkih isto nikah XVI-XX vv. VI t. XVI.- XX. y zyıl Rus kaynaklarında Kazakistan tarihi. Cilt VI. Almat : Dike Press, 2007.
- Yerofeyeva  . V. Geografi eskiye kartı XVIII veka kak isto nik po istoriy, etnografiy I istori eskoy toponimike Kazahstana / istoriya Kazahstana v dokumentah I materiyalah. Almanah (*Kazakistan'ın tarihi, etnografyası ve tarihi toponimik kayna ı olarak XVIII. y zyılın co rafi haritaları / Belge ve materyallerde Kazakistan Tarihi. Almanak*). S. 1. Almat : 2011. s. 330-357.
- Yerofeyeva,  . V., B. T. Janayev ve  . M. Samigulin. Puteviye dnevniki I zapiski rossiskih  inovnikov i issledovateley o Kazahskoy stepi XVIII sredini XIX veka (*Rus yetkililerin ve araştırmacıların XVIII. ve XIX. y zyıl Kazak bozkırları hakkında seyahat g nl kleri ve notları*). Astana: 2012.
- Yerofeyeva,  . V.  stori eskiye etapi islamizatsiy tyurkoyazı nogo naseleniya Kazahstana / religiy Kazahstana i Tsentralnoy Aziy na Velikom  elkovom puti (Kazakistan'ın T rk e konuŗan n fusunun  slamlaŗmasının tarihi aŗamaları / B y k  pek Yolu  zerinde Kazakistan ve Orta Asya Dinleri). Almat : 2017. s. 61-70.
- Yezhenhanuly, B. Kazakstan tarihi turalı kıtay derektmeleri, 3 tom.  in patŗalık davirinin mura at kujattarı (Kazakistan tarihi ile ilgili  in vakanameleri, 3. cilt.  ing Hanedanı'nın arŗiv belgeleri). Almat : 2006.
- Zhanayev, B. T. O sluhah i sobitiyah v Sredney Aziy (Orta Asya'daki s ylentiler ve olaylar hakkında). C. 1. Karagandı: 2016.
- Zhandarbek, Z. "Nasab-nama" nuskaaları jane t rik tarihi ("Nasab-nama" n shaları ve T rk tarihi). Almat : 2002.
- Zhandarbek, Z. ve M. Kozha. "Kissa dastan  ingiz han" – noviy isto nik po istorii kazahskih hanstv / Ot Tyurkskogo elya k Kazahskomu hanstvu ("Kissa Destan Cengiz Han" - Kazak Hanlı ı tarihi hakkında yeni bir kaynak / T rk  li'den Kazak Hanlı ına). Moskova: 2015.
- Zhandarbek, Z. Kissa dastan  ingiz han / "T rkistan – ruhaniyat besigi" Lingvo- lketanu ensiklopediyası. Birinŗi kitap (Kissa dastan  ingiz han / "T rkistan - maneviyatın beŗi i) Lingvo-yerelbilgiler ansiklopedisi. Birinci kitap. Nursultan: 2019.

Extended Abstract

This article presents the findings of a comprehensive examination of a previously unknown manuscript titled *Kıssa-i Cengiz Khan*, written in Old Turkish using the Arabic script. The manuscript was discovered in the city of Chimkent, located in the Republic of Kazakhstan, and had remained outside the knowledge of the academic community until recently. It has been preserved within the lineage of the Kazakh Khan Aliakbar, who lived during the late 18th and early 19th centuries. The text of *Kıssa-i Cengiz Khan*, sometimes referred to interchangeably as a treatise, notebook, or epic, offers significant insights into the genealogical and historical consciousness of the Turkic-speaking peoples of Central Asia.

According to internal references within the manuscript, it is believed to have been authored by Abdu Rahman Uzkandi in 1228 A.H. (1813 CE) in the city of Turkestan, under the patronage of Aliakbar Sultan. The author identifies himself as a native of Uzgent, a historical town situated

in what is now the Kızıldora region of modern Kazakhstan, along the middle stretches of the Syr Darya River. Corroborating the historical context provided by the manuscript with existing Russian and Kazakh sources, researchers have determined that Aliakbar Sultan was the younger brother of Tokay Khan, a ruler of Turkestan in the early 19th century. Following the occupation of southern Kazakh territories by the Kokand Khanate, which exerted considerable political and military pressure on the local Kazakh population, the people of Turkestan enthroned Aliakbar Sultan as Khan in 1858 in an effort to preserve their autonomy and protect their cultural center.

The manuscript begins with a legendary genealogical account of Genghis Khan and traces the lineage through various rulers, culminating with the Kazakh Khans who established Turkestan as their capital. This genealogical framework reflects both mythological and historical narratives and provides valuable information about how the legacy of Genghis Khan and his successors was perceived and preserved among Turkic peoples. The *Kıssa-i Genghis Khan* has been analyzed in the article through its various narrative components, each representing different layers of historical memory and folklore.

The first section of the manuscript comprises a legendary genealogy of Genghis Khan, followed by a heroic tale of Emir Temir (Tamerlane), and accounts of Golden Horde Khans such as Canibek and Amet. The historical and legendary content in this portion illustrates the widespread dissemination of these narratives among the Tatars, Bashkirs, and Kazakhs—peoples who historically emerged from or were influenced by the Golden Horde. Notably, the author of *Kıssa-i Genghis Khan* appears to have drawn heavily from an earlier historical source titled *Defter-i Cengizname*, composed toward the end of the 17th century. This intertextuality illustrates how oral and written traditions coalesced in the production of historical knowledge among Central Asian societies.

The manuscript also contains an abundance of folkloric materials, dynastic genealogies, and historical narratives that span both the ancient and early modern periods of the Middle East and Central Asia. References to famous Eastern rulers, as well as influences from Persian historiographical traditions, can be found throughout the text. Moreover, the genealogical data in *Kıssa-i Genghis Khan* aligns in part with Ebülğazi Bahadır Khan's renowned work, *Şecere-i Türk*, which is considered a cornerstone of Central Asian historiography. Despite these similarities, some deviations are observed, particularly in the genealogies of the Shaybani Khans, who descend from Cuchi, and in those of the Kazakh Khans, suggesting the existence of alternative or localized traditions of historical memory.

One of the manuscript's most compelling contributions to historical scholarship lies in its detailed accounts of Kazakh rulers such as Esim, Cangir, Tauke, Semeke, and Seyit, who played critical roles in establishing Turkestan as the political and cultural heart of the Kazakh Khanate. The document includes information not found in other known historical sources, such as the claim that the ruler of Isfahan sent weapons to Tauke Khan during his campaigns against the Dzungars. Additionally, details regarding the burial places of Kazakh Khans offer new perspectives and may necessitate a reevaluation of existing historiographical narratives within Kazakh and Central Asian studies.

In summary, the *Kıssa-i Genghis Khan* manuscript is a significant historical artifact written in Old Turkic that sheds light on the genealogical traditions, legendary epics, and historical memory of Turkic peoples in the early 19th century. Its discovery and scholarly examination contribute meaningfully to our understanding of the cultural and political history of Kazakhstan and the broader Central Asian region.

AMASYA'DA BİR ALEVİ-BEKTAŞİ MÜZİĞİ AKTARIMCISI ÖZGÜR AKKIZ

ÖZGÜR AKKIZ, AN ALEVİ-BEKTASHI MUSIC COLLECTOR IN AMASYA

SERVET YAŞAR*

Sorumlu Yazar

EMRAH KALIN**

BURAK GÜLTEKİN***

Öz

Alevi-Bektaşilerde müzik genellikle inanç kültüründeki yol ve erkâna ait söylemlerin önemli bir taşıyıcısı olarak bilinen bir olgudur. Bu doğrultuda Hak Âşıkları olarak tanımlanan tekke edebiyatı şairlerine ait şiirlerin topluma ulaştırılmasında müzik önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Alevi-Bektaşî müzik kültürü müzik kimliği açısından tür, biçim, çalgı ve icra bakımından kendine özgü bir yapıya sahiptir. Diğer taraftan bölgesel ve yöresel açıdan farklılıkları da içinde barındırabilmektedir. Bu bakımdan Amasya yöresi, Anadolu coğrafyasında kayda değer bir yer tutmuş olup birçok Hak Âşığının ve aktarımcısının yetişmesinde önemli bir merkez olmuştur.

Bu çalışmada genel olarak Amasya yöresinde Alevi-Bektaşî müziği icracısı ve aktarımcısı olan Özgür Akkız'ın hayatı ve eserleri konu edilmiştir. Durum tespiti ve eser analizi yöntemlerinin kullanıldığı çalışmada genel olarak Alevi inanç kültüründe müzik pratikleri, Amasya yöresindeki işlevselliğiyle birlikte Özgür Akkız'ın hayatı, sanatçı kişiliği, Alevi Bektaşî müzik kültürü içindeki yeri ve eserlerinin müziksel açıdan incelenmesine yer verilmiştir.

Araştırma sonucunda Özgür Akkız'ın havalandığı¹ (bestelediği) müzikal yapıtların şiirsel örgüsünü genel olarak Alevi inanç kültürü ve felsefesi doğrultusunda konu edinmiş sözlerin oluşturduğu belirlenmiştir. Müziklerin işlendiği şiirlerin seçiminde ise özellikle tekke edebiyatında Hak Âşığı olarak bilinen Amasyalı Alevi-Bektaşî Âşığı Fedai Baba'nın sözlerini tercih ettiği öne çıkmıştır. Bu bağlamda tekke edebiyatı çerçevesinde nefes türü adı altında deyiş, düvaz-ı imam ve mersiye gibi edebi türlere öncelik verildiği gözlenmiştir. Akkız'ın havalandığı müzikal yapıtların deyiş müzik türünde olduğu; bunların makamsal açıdan ağırlıklı olarak hüseyni ve hicaz makam dizilerinde; ritmik yapı bakımından ise çoğunlukla ana usuller ve birleşik usuller kategorisinde olduğu belirlenmiştir. Son olarak eserler biçimsel açıdan değerlendirildiğinde ise bunların bir bölümlü biçim özelliği gösteren ürünler olduğu saptaması yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevi-Bektaşî Müziği, Amasya Alevileri, Cem Âşığı, Özgür Akkız, Nefesler.

Araştırma Makalesi / Künye: YAŞAR, Servet, KALIN, Emrah, GÜLTEKİN, Burak. "Amasya'da Bir Alevi-Bektaşî Müziği Aktarımcısı Özgür Akkız". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 307-327. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1586179>

* Prof. Dr., İskenderun Teknik Üniversitesi, E-mail: servetyasar@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3064-1530

** Öğr. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi, E-mail: emrahkalin@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-9376-6117

*** Arş. Gör., Afyon Kocatepe University, Afyon Health Academy, E-mail: burakkultekin@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-7965-2340

1 Bu terim, bir müzik kavramı olan beste teriminin geleneksel halk müziğinde bir türkünün sözden ayrı müziksel yapısını ifade etmek için kullanılan bir kelimedir.

Abstract

In Alevi-Bektashi, music is generally known as an important carrier of discourses related to the path and order in the culture of belief. In this context, music has been used as an important tool in conveying the poems of the poets of the lodge literature, defined as Hak Âşık, to the society. Alevi-Bektashi music culture has a unique structure in terms of musical identity in terms of genre, form, instrument and performance. On the other hand, it can also accommodate regional and local differences. In this respect, the Amasya region has a significant place in the geography of Anatolia and has been an important center for the training of many Hak Âşık and transferers.

In this study, the life and works of Özgür Akkız, who is a performer and transferer of Alevi-Bektashi music in the Amasya region, are generally discussed. In the study where the methods of situation determination and work analysis were used, the musical practices in the Alevi belief culture in general, the life of Özgür Akkız with his functionality in the Amasya region, his artistic personality, his place in the Alevi Bektashi music culture and the musical examination of his works were included.

As a result of the research, it was determined that the poetic structure of the musical works composed² by Özgür Akkız generally consisted of lyrics that were about the Alevi belief culture and philosophy. In the selection of the poems in which the music was processed, it was especially prominent that he preferred the lyrics of the Amasya Alevi-Bektashi Âşık Fedai Baba, known as Hak Âşık in the lodge literature. In this context, it was observed that priority was given to literary genres such as deyiş, düvaz-ı imam and elegy under the name of nefes³ genre within the framework of the lodge literature. It was determined that the musical works composed by Akkız were in the deyiş music genre; they were predominantly in hüseyini and hicaz maqam series in terms of mode; and in terms of rhythmic structure, they were mostly in the main usuls and combined usuls category. Finally, when the works were evaluated from a formal perspective, it was determined that they were products that exhibited a segmented form feature.

Key Words: Alevi-Bektashi Music, Alevis of Amasya, Minstrel of Cem, Özgür Akkız, Nefeses.

Giriş

Aleviliğin kökenleri incelendiğinde, Orta Asya Türk inanç sistemleri ve İslam öncesi Anadolu inançlarına dayandığı görülmektedir. Bu kökler zamanla, İslam'ın mistik ve heterodoks yorumlarıyla birleşerek evrimleşmiştir (Melikoff, 1994, 30). Bu durum çerçevesinde kadim Orta Asya Türk geleneklerinin de içerisinde yer aldığı bir İslam öğretisine dönüştüğü gözlemlenmektedir. Bu öğretiye olan mensubiyet, tarihsel süreç içerisinde; Zındık, Mülhid, Rafizi, Kızılbaş, Işık, Torlak, Kalenderi, Bektaşî gibi isimler ile anılmış, alevi kavramı ise 19. yy. itibari ile yaygınlık kazanarak diğer isimlerin önüne geçmiştir (Ersal, 2013, 21). Elbette bu evrimsel süreç, Alevi müziğinin oluşumunda da önemli bir rol oynamış olabilir. Özellikle de tarihsel süreçte yaşanan siyasal, sosyal ve kültürel gelişmeler Alevi müziği üzerinde birtakım etkileşimlere neden olmuştur.

Yüzyıllardır farklı dönemlerde siyasal baskılara maruz kalan Alevi-Bektaşî toplulukları, kendilerini dış etkenlere karşı korumak amacıyla gizlenmek zorunda kalmışlardır. Bu gizlilik çabası, inanç pratiklerinin yer aldığı el yazmaları ve cönklerin korunması için de geçerli olmuştur. Ancak zaman zaman merkezi otoriteler veya karşıt

2 This term is the word used to express the musical structure of a folk song, separate from the lyrics, in traditional folk music, which is a musical concept called composition.

3 It is the name given to the poems written by Alevi-Bektashi minstrels and included among the verse forms of Minstrel Folk Literature in Turkish literature.

gruplar tarafından baskılara maruz kaldıklarından canlarının yanında tuttıkları bu defterler de zarar görmüştür. Yine de bu defterlerde yer alan ve toplumun hafızasında yaşayan belirli pratikler, ustadan çırağa veya nesilden nesile aktararak korunmaya çalışılmıştır. Bunlar arasında inanç kültürünün önemli bir parçası olan nefesler de bulunmaktadır. Özellikle Hak Âşığı olarak bilinen ozanlar tarafından üretilen bu nefesler, Alevi-Bektaşî inanç kültürü ve felsefesinin yaşatılmasında büyük bir rol oynamaktadır. Bunların nesilden nesile aktarılmasında müziğin katkısı ise elbette ayrı bir öneme sahiptir. Özellikle âşıkların ya da zâkirlerin saz eşliğinde seslendirdiği nefesler, adeta Alevi inanç pratiklerinin vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir.

Alevi-Bektaşîler için Hak Âşığı olarak kabul edilen yedi ulu ozan, ürettikleri eserlerle Alevi inanç kültürünün yaşatılmasında önemli bir rehber olmuş ve kendilerinden sonra gelen ozanları da etkilemişlerdir. Özellikle saz eşliğinde seslendirilen eserleri; cem erkânlarında, dergâhlarda ve çeşitli kültürel etkinliklerde toplumun manevi atmosferinin oluşmasında önemli bir gelenek haline gelmiştir. Bu gelenek ozanlar, âşıklar ve zâkirler tarafından ya aynen devam ettirilmiş ya da Hak Âşıklarının şiirsel ürünleri, takip ettikleri müzikal form korunmak suretiyle yeniden havalandırılarak aktarılmaya çalışılmıştır. Amasyalı bir Alevi-Bektaşî müzik aktarımcısı olan Özgür Akkız da bu geleneği sürdüren önemli isimlerden biridir. Yaşadığı şehir olan Amasya'da uzun yıllar cem âşıklığı da yapmış olan Akkız, aynı zamanda birçok kültürel ve inançsal etkinlikte usta malı olarak gördüğü Hak Âşıklarının eserlerini seslendiren biridir. Buradan hareketle bu çalışmada Özgür Akkız ve havalandırdığı eserler konu edilmiştir.

1. Araştırmanın Amacı ve Problemi

Bu araştırmanın amacı Özgür Akkız'ın yaşamı, sanatçı kişiliği ve Alevi-Bektaşî müzik kültürü içindeki yeri hakkında veriler elde edilmesinin yanı sıra, çeşitli halk ozanlarının şiirlerinden beslenerek havalandırdığı/ürettiği yapıtları tespit etmek, kayıt altına almak ve bunların müziksel açıdan derinlemesine incelenmesini gerçekleştirmektir. Çalışmada, Özgür Akkız'ın yaşam öyküsü, sanatçı kişiliği, Alevi-Bektaşî müzik kültürü içindeki yeri, havalandırdığı yapıtlarda genellikle hangi âşıkların/ozanların şiirlerine yer verdiği, edebi olarak hangi türde şiirleri işlediği, ürettiği müziksel türlerin neler olduğu; hangi ritmik yapıda, ses genliğinde, seyir özelliğinde ve makam dizisinde ezgiler ürettiği ve son olarak da ne tür biçimsel yapıda örnekler ortaya konduğuna dair sorulara cevaplar aranacaktır. Bu doğrultuda araştırmanın temel problemi;

Amasyalı Alevi-Bektaşî müzik aktarımcısı Özgür Akkız ve havalandırdığı eserler olarak belirlenmiştir.

Araştırmanın alt problemleri ise şu şekilde oluşturulmuştur:

1. Özgür Akkız'ın yaşam öyküsü
2. Özgür Akkız'ın sanatçı kişiliği ve Alevi-Bektaşî müzik kültürü içindeki yeri
3. Özgür Akkız'ın yapıtlarında yer verdiği ozanlar ve kullandığı şiirsel türler
4. Özgür Akkız'ın yapıtlarında kullandığı müzik formları ve bunların müziksel analizleri

2. Sınırlılıklar

Bu araştırma Özgür Akkız'ın hayatı, sanatçı kişiliği ve doğrudan kendisinden tespit edilen 14 eser ile sınırlandırılmıştır.

3. Yöntem

3.1. Araştırmanın Modeli

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması modeli kullanılmıştır. Bu kapsamda araştırma konusu belirlendikten sonra öncelikli olarak doküman analizi çerçevesinde Alevi-Bektaşilik ile ilgili tarih, inanç, edebiyat ve müzik alanlarına yönelik literatür taraması yapılmıştır. Araştırma konusuyla ilgili kitaplar, makaleler, tezler, dergiler vb. kaynaklardan faydalanarak çalışmaya yön verilmiştir. Daha sonra Özgür Akkız'ın hayatı ve sanatçı kişiliğine yönelik yarı yapılandırılmış görüşme soruları yöneltilmiş ve bu doğrultuda elde edilen veriler betimsel analiz yapılarak çözümlenmiştir. Devamında karşılıklı görüşme sırasında Akkız'ın kendi icrasından video kayıt ile tespit edilen eserler, önce notaya alınmış ve ardından finale nota yazım programına aktarılmıştır. Son olarak çalışmaya eklenen notalı örnekler Türk müziği eser analizi yöntem teknikleri çerçevesinde değerlendirmeye alınmış ve bu doğrultuda analizlere yer verilmiştir.

3.2. Dokümanlar

Alevi-Bektaşî kaynaklarına ilişkin akademik temelli yayımlanmış kitap, dergi, tez ve makale gibi yazılı kaynaklar taranmış ve alanda kaynak kişiyle yapılan karşılıklı görüşmeler yazılı metinlere dönüştürülerek araştırmaya eklenmiştir. Yine karşılıklı görüşmeler sırasında video kayıt cihazıyla elde edilen 14 adet nefes icra örneği notaya alınmış ve müziksel analizleri yapılarak çalışmaya dâhil edilmiştir.

4. Anadolu Alevi-Bektaşî Müzik Geleneği ve Amasya'daki Yansımaları

Alevilik, İslam'ın farklı yorumlarından biri olarak, özellikle 13. yüzyıldan itibaren Anadolu'da öne çıkmaya başlamış ve Osmanlı İmparatorluğu döneminde geniş kitleler arasında yaygınlık göstermiş bir inanç topluluğudur (Yaman, 2010, 78-79). Alevilik genel olarak Orta Asya'dan Balkanlar'a uzanan geniş bir coğrafyada farklı adlarla anılrsa da özünde Ehl-i Beyt'e ve On İki İmamlara dayanan köklü bir inanç sistemine sahiptir. Bu inanç, dede ocakları ve onların yol göstericiliğinde süregelen talipler aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Günümüzde bu kültürel ve inançsal yapının incelenmesi, din, tarih, edebiyat, sosyoloji, mitoloji gibi pek çok farklı disiplinde araştırmalara ilham kaynağı olmaktadır. Aynı zamanda müzik ve halk dansları gibi sanat alanlarında da Alevi kültürü ve değerleri önemli bir inceleme konusu olarak öne çıkmaktadır (Yaşar, 2015, 126).

Müzik genel olarak Alevi inanç kültürünün ve toplumsal yaşantısının önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Alevilikte şiir, çoğunlukla inanç ve düşünce çerçevesinde işlenen konuların halka aktarılmasında bir amaç olurken, bu şiirlerin işlediği konunun anlatımına uygun seslendirilen müzik ise bir araç olarak kullanılmıştır (Yaşar, 2016, 44). Alevi müziği olarak nitelendirilen bu olgu, Alevi kimliğinin ve kültürel mirasının önemli bir ifadesi olarak görülmektedir (Shankland, 2003, 13-32). Alevi felsefesinin halka taşınabilmesi ve öğretilmesi aşamasında müzik, adeta hayatı bir pedagojiye sahiptir. Bu bağlamda, mutasavvıf Alevi pedagojisi müzikten ayrı düşünülemez. Müziğin rolü, felsefi içerikli sözleri estetik bir formda sunarak onları güçlendirmesi ve hafızada yer etmesini sağlamasıdır. Alevi sözlü geleneğinin temel unsurlarından olan nefesler de bu özelliği taşır; ezgiler aracılığıyla adeta canlanır ve topluluk içinde aktarılır (Dönmez, 2015, 7).

Nefeslerin üretilmesinde ve günümüze kadar aktarılmasında Hak Âşığı olarak tanımlanan âşıkların/ozanların yeri elbette yadsınamaz. Alevi inanç kültürünün

ve felsefesinin de aktarımında kayda değer bir misyona sahip olan bu âşıklar, hem kendilerinden önce yaşamış âşıkların usta malı eserlerini dillendirmiş, hem de kendi yapıtlarıyla birlikte geleceğe bir köprü oluşturarak günümüze ışık tutmuşlardır. Bu kapsamda Alevilikte nefes üretme ve söyleme geleneğinin başlangıç noktası Yedi Ulu Ozan'a dayandırılmaktadır. Fuzili, Nesimi, Pir sultan Abdal, Hatayi, Kul Himmet, Virani ve Yemini bu geleneğin kabul görmüş ve benimsenmiş ilk temsilcileri olarak bilinmektedir.

Yedi Ulu Ozan, Alevi-Bektaşî geleneğinde önemli bir yer tutmakta ve bu doğrultuda günümüze kadar gelen eserleri, inanç ve kültürel değerlerin korunması noktasında hayati bir rol oynamaktadır (Ocak, 2016, 87). Onların öğretileri, Alevi inancının mistik ve sosyal boyutlarını anlamada her zaman kilit bir öneme sahip olmuştur. Böylelikle bugüne kadar ulaşan mirasları, Alevi topluluklarının kültürel ve dini yaşamında canlı bir şekilde devam etmektedir (Kehl-Bodrogi, 1988, 134-137). İzlerinden giden birçok ozan/âşık ise bu geleneği diri tutarak Alevi inancının, felsefesinin ve kültürünün devamlılığını sağlamışlardır. Ulu Ozanların yanı sıra bu geleneğin temsilcileri olan âşıklar/ozanlar, üstlenmiş oldukları sorumluluk çerçevesinde usta malı ürünlerinin aktarılmasının yanında yeterlilikleri çerçevesinde kendi ürünlerini de öne sürerek bu sürecin bir parçası olmuşlardır. Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Kazak Abdal, Yunus Emre, Erçişli Emrah, Dertli, Sıtkı Baba, Harabî, Arifoğlu, Veli, Seyit Nizamoğlu, Daimî, Veysel Şatıroğlu, Davut Sulari, Nesimi Çimen, Neşet Ertaş ve Mahsuni Şerif tarihsel süreçte öne çıkan Alevi-Bektaşî Hak Âşığı olarak nitelendirilmektedir. Yedi Ulu Ozan'ın yanı sıra bu âşıkların sözleri de günümüzde özellikle de muhabbet cemlerinde sıkça icra edilmektedir. Söz konusu âşıklar bu yönleriyle toplum nezdinde Hak Âşığı ya da Âşık-ı Sadık statüsünde değerlendirilmekte ve cem erkanlarında saygıyla yad edilmektedir.

Cem, Alevi-Bektaşîlerin dede/pir eşliğinde belirli bir mekânda toplulukla birlikte yaptıkları ibadete verilen addır. Bu ibadetin yapıldığı kurumsal mekanlar ise cemevi olarak adlandırılmaktadır. “Bir araya gelme, toplanma” anlamına gelen cem, Alevi öğretisi ve pratikleri doğrultusunda inanç odaklı bir ritüel olup, bunun yanı sıra toplumsal sorgulamalara da yer verilen bir törendir (Yaşar, 2016, 27). Bu tören, aynı zamanda toplum düzeninin işlendiği, yorumlandığı bir okuldur. Toplumsal bir yargı düzenidir. Toplumu barış ve birlik içinde tutan bir dayanışma kurumudur (Bozkurt, 2005, 99). Cem, Alevi inancında “Hak-Muhammed-Ali Divanı” olarak adlandırılır ve Alevi ibadetlerinin temelini oluşturur. Ayrıca, cem töreni yalnızca en önemli dinsel ritüel olarak görülmekle kalmaz, aynı zamanda işlevsel bir öneme de sahiptir (M. Yaman'dan aktaran Yaman, 2010, 202). Bu törenlerin vazgeçilmez unsurlarından birisi ise belirli inanç pratiklerinin ve öğütlerin aktarılmasında yardımcı olan cem âşıklığı yani zâkirlik hizmetidir.

Alevi-Bektaşî cemlerinde ibadetin bir parçası olarak kabul edilen müzik, aynı zamanda 12 hizmetten biri olan zâkirlik (âşıklık) görevinin yerine getirmesinde ritüelin önemli bir bileşenini oluşturmaktadır. Dede veya cem âşığı olarak nefesler söyleyen Zâkir, Alevilerde genellikle cem törenlerinde sazıyla inanç içerikli sözleri icra eden seçilmiş saz âşıklarından oluşmaktadır (Yaşar, 2016, 45). Bu kapsamda zâkirlerden cemlerde icra edilen sazı çalma yeteneğinin yanı sıra inançsal eğitim süzgecinden de geçmiş olması beklenir. Aday, yeterli olgunluğa ulaştığında, küçük yaşlardan itibaren mensubu olduğu ocağın post sahibi dedesi veya zâkiriyle vakit geçirmeye başlar. Bu süreçte, ocağa özgü ezgi kalıplarını kullanarak geleneksel repertuarı öğrenir ve katıldığı ritüellerde, saz eşliğinde söylenen manzumeleri ezberlemeye koyulur. İlk olarak cem dışındaki muhabbet meclislerinde icraya başlayan zâkir adayı, yeterince

deneyim kazandığında cemlerde post zâkirine yardımcı olarak bazı hizmetlerde bulunur. Post zâkirinin vefatı veya yaşlanması durumunda ise, post kurbanını kesip dua aldıktan sonra zâkirlik görevini devralır (Ersal, 2019, 48-50). Alevi-Bektaşî şiiirlerinde zâkirlerin rolü, cem erkanlarında sadece müzikal icra değil, aynı zamanda inanç pratikleri çerçevesinde toplumsal hafızanın korunması ve aktarılması sürecinde de önemli olmuştur (Akın, 2019, 97-98). Alevilerde zâkirlik hizmetinde bulunan saz âşıklarına farklı yöre ve bölgelerde değişik isimler verilmektedir. Bunlar arasında Sazandar, Güvende, Âşık ve Zâkir öne çıkan isimlerdendir. Bu saz âşıkları hem dinsel törenlerde hem de farklı etkinliklerde topluluğun karşısına çıkmaktadır. Bazıları kendi bestelerini icra ederken, bazıları da Alevi ozanlarının kuşaktan kuşağa aktarılan deyişlerini seslendirmektedir. Ayrıca dedelerin arasında âşık olanlar da bulunmaktadır. Bazı cemlerde hem dedeler hem de âşıklar bir arada bulunurken, bazı cemlerde dedelerin âşıklık görevini de üstlendikleri görülmektedir (Yaman, 2010, 266).

Cem âşıkları bulundukları erkânlarda ve meclislerde çoğunlukla Hak Âşıklarından seçtikleri nefesleri icra ederler. Cem erkanlarında yer verdikleri edebi türler arasında genellikle deyiş, düvaz-ı imam, mersiye, tevhid ve miraçlama örnekleri bulunmaktadır. Bu örnekler cem aşığının yeterlilikleri doğrultusunda Alevi-Bektaşî müzik dokusuyla birleşerek seslendirildiği ortamlarda manevi bir atmosfer oluşmasına vesile olur. Cem aşığının çoğunlukla usta malı örnekleri sergilendiği törenlerde, kısmen Hak Âşıklarının nefeslerini havalandırarak sunduğu örneklerin de olduğu yaygındır. Âşıklar bu işlemi yaparken de genellikle usta malı ezgilerden ya da yöresel ezgi motiflerinden yararlanmış ve çoğunlukla “Telli Kur’an” olarak niteledikleri bağlama sazı eşliğinde geleneksel müzik dokusunun korunmasına yardımcı olmuşlardır. Bilhassa bağlamada ortaya çıkan özgün çalım stili, günümüze “deyiş tavrı” ya da “deyiş müzik türü” olarak yansımış ve Alevi müzik kültürünün önemli bir unsuru haline gelmiştir. Bu perspektiften bakıldığında Alevi müziği, geleneksel olarak inanç ritüellerinin bir parçası olmasının yanı sıra toplumsal belleğin aktarımında da önemli bir yere sahip olmuştur, denebilir. “Netice itibariyle Alevi-Bektaşî âşıklık geleneği ibadet başta olmak üzere öğretisini, felsefesini, dünya görüşünü, yaşam şeklini ve yol önderlerini anlatma, aktarma, yaşatma gibi ihtiyaçlara cevap vermek adına oluşmuş ve yüzyıllar boyunca kültürel kimliğin önemli bir göstergesi olmuştur” (Oral, 2018, 49).

Amasya yöresi bulunduğu konum itibariyle tarihi ve kültürel açıdan Alevi-Bektaşîler için önemli bir merkez olup Türkiye’de yaşayan Alevi nüfusun yoğun olduğu iller arasında gelmektedir. Bu kapsamda Alevi-Bektaşî inanç pratiklerinin, taliplerin bağlı bulundukları ocak dedeleri nezdinde etkin bir şekilde yaşatıldığı bir yöredir. Aynı zamanda Alevi-Bektaşî müzik kültürünün yaşatıldığı önemli bir merkezdir. Elbette bu müzik kültürünün devamlılığında, bu bölgede yaşamış ya da yaşayan âşıkların önemli hizmetleri olmuştur. Bu bağlamda alan araştırmamız esnasında Amasya’da Alevi-Bektaşî müziğine hizmet etmiş önemli şahsiyetlerden; Âşık Veli Er, Âşık Rıza Çulha, Âşık Kul Hüseyin, Âşık Sefil (Zefil) Ali, Sıtkı Baba, Âşık Deli Boran, Âşık Hamza, Âşık Yan Yatan Derviş, Âşık Halil Benli, Deruni Baba, Âşık Fedayi Baba, Meyilli Sadık Dede, Âşık Musa Aslan, Âşık Ruhani (Hüseyin Bal) ve Âşık Ligari (Abdullah Çelebi)’nin isimlerinin öne çıktığı belirlenmiştir. Kaynaklarda ise belirtilen bu isimlerin bir kısmının yanı sıra Akbulut (2010, 9) Amasya ve Suluova’nın bir bölümünü kapsayan, özellikle Merzifon ve Gümüşhacıköy’ü bütünüyle içine alan ve bunun yanı sıra il sınırında bulunan Çorum ve ilçeleri Mecitözü ve Osmancık’ın belirli bölümlerini kapsayan Gazilerovacıği bölgesinde yetişmiş âşıklardan; Yücel (2023, 262) Abdali, Turab Ali, Caferi, Biçare, Fukara Derviş, Dervişoğlu, Derviş

Edna, Gulami, Selami, Kul Haydar, Kul Hasan, Nikabi gibi şahsiyetlerin yanı sıra yine farklı bir kaynaktan Akbulut (2015, 6) Âşık Kul Hüseyin Kolu Âşıklarından; İbrahim, Biçare, Nikabi, Mihneti, Halil, Fakır Edna, Abdal Ali, Müslüm, Sersem Köle, Sefil Mehmet, Noksani, Sefil Turap, Pirani ve Hicabi gibi âşıkların isimleri de geçmektedir. Bunlara ilave olarak gerek yörede yetişmiş gerekse Anadolu'nun farklı yörelerinde yaşamış olan ve geniş kitlelerce tanınan Hak Âşıklarının şiirlerini havalandırarak günümüze kadar ulaşmasını sağlayan Özgür Akkız'ın da hatırı sayılır bir yeri vardır. Özgür Akkız cem erkanlarında cem âşıklığı yapmış ve çoğu Hak Âşığı olan âşıkların nefeslerini havalandırarak onların öğretilerinin geçmişten günümüze kadar aktarılmasında köprü olmuş bir Alevi-Bektaşî müzik aktarımcısıdır.

5. Özgür Akkız

5.1. Ailesi ve Yetiştği Ortam

Özgür Akkız, 14 Haziran 1975 tarihinde Amasya merkezde dünyaya gelmiştir. Anne adı Zeliha, baba adı Mustafa'dır. Ailenin ortanca çocuğu olan Akkız'ın Dilek adında bir ablası ve Hasan Murat isminde de bir kardeşi bulunmaktadır. Babası Amasya merkez doğumlu, Annesi ise Amasya merkeze bağlı Kayacık (Kovay) köyündendir. Anne tarafından Alevi-Bektaşî olan Akkız'ın, baba tarafından dedesi İmam Rıza Ocağı, babaannesi ise Ağu İçen Ocağı talibidir.

Çocukluk süreci müstakil bir evde, sosyal ve ekonomik bakımdan rahat bir dönem geçiren Akkız'ın babası devlet memuru, annesi ise ebe hemşiredir. Özellikle annesinin ebe olması ve zaman zaman nöbete kalmasından dolayı zamanının çoğunu bulundukları binanın orta katında oturan "Oylo" lakaplı dedesi Hasan Akkız'ın yanında geçirmiştir. Amasya'da iyi bir esnaf olan dedesi hem bulunduğu şehirde hem de geldiği köyünde hatırı sayılır bir çevreye sahiptir. Bu nedenle Oylo dedenin evinde hafta sonları haricinde, haftanın diğer günlerinde neredeyse hiç misafir eksik olmazmış. Özgür Akkız'ın tabiriyle "sofrası ortada" bir aile yapısına sahiptirler.



Şekil 1: Özgür Akkız ve Hasan Akkız (Oylo Dede)

Akkız'ın Ailesi, Alevi-Bektaşî inanç yol ve erkânlarına bağlı bir taliptirler. Akkız'ın da bu yol ve erkânlar çerçevesinde yetişmesini önemsemektedirler. 1982'den itibaren anne ve babası Amasya'dan küçük bir toplulukla ara ara Ankara'da bulunan Zöhre

Ana⁴'nın evinde gerçekleştirilen cem erkânlarına katılırlar. Aynı dönemde yine bu toplulukla Amasya'da da muhabbet cemleri adı altında her Perşembe bir araya gelmeye başlarlar. O dönemlerde cem evleri olmadığından özellikle perşembe akşamları her seferinde birinin evinde toplanılarak cemler yapılmaktadır. Post dedesinin eşliğinde belirli pratiklerin yerine getirildiği ancak 12 hizmetin tamamının uygulanmadığı muhabbet cemlerine, ailesi fırsat buldukça Akkız'ı da yanlarında götürmeye çalışır. Bu cemlere genellikle yöredeki cem âşıkları da katılmaktadır. Çoğu kez geç saatlere kadar süren cemlerde özellikle bu âşıkların sazları eşliğinde söyledikleri nefesler, zamanla Akkız'ı etkilemeye başlar. Öyle ki Akkız hem ailesinin evinde gerçekleştirilen hem de farklı evlerde yapılan cemlere gönüllü olarak katılır hale gelir. Böylelikle ilk başta ailesinin yönlendirmesiyle sonrasında ise kendi isteğiyle Alevi-Bektaşî yol ve erkânı konusunda yetiştirmeye başlar.

5.2. Eğitim Süreci

1982 yılında Amasya merkeze bağlı Plevne İlkokulu'nda eğitim almaya başlayan Akkız, bulundukları mahallede yapımı süren Atatürk İlkokulu'nun eğitim-öğretim faaliyetine başlamasının ardından 3, 4 ve 5. sınıfları bu okulda tamamlamıştır. Orta öğrenimine ise ilk önce 1987 yılında Amasya Anadolu Lisesi'nin Orta Öğretim kısmında hazırlık sınıfında eğitim görmeye başlar. Ancak burada birtakım olumsuzluklar nedeniyle ayrılmak zorunda kalan Akkız, daha sonra 1989 yılında bu sefer Amasya Lisesi'nin Orta Öğretim kısmında eğitim almaya başlar ve bu okuldan 1992 tarihinde mezun olur. Aynı tarihte Amasya Endüstri Meslek Lisesi'nin Elektrik Bölümü'ne başlar ancak yarım dönem sonra bazı özel sebeplerden dolayı eğitim hayatına yine bir süre ara vermek zorunda kalır ve 1992-1994 yılları arasında Marmaris'teki otellerde çalışarak geçirmeye başlar. İki yıl süren bu aradan sonra tekrar memlekete döner ve Amasya Lisesi'nde yeniden eğitim almaya başlar. Ancak bu kez son sınıfa geldiğinde eşi Yurdağül Güleç ile tanışır. Kısa bir zaman içinde onunla evlilik kararı alır ve bu sefer de bu durumdan ötürü liseye bir süre ara vermek zorunda kalır. Evlendikten sonra ailesinin geçimini sağlamak için bir taraftan bir işte çalışmak zorunda kalan Akkız, diğer taraftan da yarıda bıraktığı eğitimini tamamlamak ister. Bu düşünceyle 1994'te açık liseye kayıt yaptırarak sonunda dışarıdan da olsa lise eğitimini tamamlamayı başarır. Aynı şekilde 1998'de Anadolu Üniversitesi İktisat Fakültesi Kamu Yönetim Bölümü lisans programına başvuru yapar. Tabi bu süreçte de aksilikler peşini bırakmaz ve üniversite eğitimi sürecinde de bir takım ara verişler başlar. Ancak zaman içinde ara ara çıkan aflardan faydalanarak en sonunda 2024 yılında bu programdan mezun olur.

Özgür Akkız'ın eğitim süreci birtakım nedenlerden ötürü sürekli kesintilere uğramış olsa da o içinde bulunduğu şartları zorlayarak ileri yaşlarda da olsa bir üniversiteden mezun olmayı başarmıştır.

5.3. Bağlama Çalmaya Başlaması

Enstrüman çalmaya altı yaşlarında ailesinin aldığı blok flüt ile başlayan Akkız, bir yıl sonra flütün baş kısmını çıkartarak kaval tekniğinde icra etme denemelerine

4 Zöhre Ana: Asıl ismi Süheyla Höke'dir. Yozgat Köçekközü doğumlu olan ancak 14 yaşlarında ailesiyle birlikte Ankara'ya göç etmiş ve burada yaşamını sürdürmüş, Türkiye'de tanınan bir Alevi inanç ve kanaat önderidir. Ankara'da kendi adıyla bir dergâhı bulunan ve özellikle Alevi-Bektaşî kültüründe saygı gören Zöhre Ana; toplumu birleştirici faaliyetleriyle, barışçıl mesajlarıyla ve Anadolu Alevi inanç değerlerine verdiği önemle bilinmektedir. 6 Ağustos 2020'de Hakka yürümüştür.

girişmiştir. Ancak hem ailesiyle beraber katıldığı cem erkânlarında bağlama çalan âşıklardan hem de zaman zaman evde bağlama çalan babasından etkilenir ve sekiz yaşlarında bu sazı çalmaya yönelmeye başlar. Gizlice babasının kara düzen bağlamasını alır ve ilk başta blok flütten çıkardığı ezgileri bağlamada çıkarmaya çalışır. Bir gün babasının sazını yine gizlice çaldığı sırada babasına yakalanır. Babası onun bağlama çaldığını görünce sevinir ve ona “*e sen çalıyorsun, o zaman al bu sazı da bundan sonra senin olsun*” der ve o günden itibaren Akkız’ın kendine ait uzun saplı kara düzen bir bağlaması olur ve artık rahatlıkla bu sazla çalışmaya devam eder. Başlarda biraz zorluk yaşar ancak bir gece gördüğü bir rüyanın etkisiyle sabah uyandığında her şey birden değişir ve kolaylaşır. Bu rüyanın öncesini ve sonrasındaki gelişmeleri Akkız şu şekilde ifade etmektedir:

Bağlama çalmaya ilk başladığım zamanlarda sazı elime alıyor ve geç saatlere kadar onu çalmaya çalışıyordum. Ancak bir türlü istediğim gibi çalamıyord; sürekli takılıyordum. Bu arada zamanın da nasıl geçtiğini anlamıyordum. Yine böyle bir gecede bağlama çalırken Oylo dedem çalıştığım odanın kapısını açıp içeri girdi ve bana “hadi oğlum yat artık, çok geç oldu!” dedi. Ben de “tamam dede, şimdi hemen yatıyorum” dedim, sazımı ve eşyalarımı toparlayıp hemen yatağıma girdim. Ancak uyurken rüyamda kapı tekrar açıldı. Bu sefer odama gözleri âmâ ve başında fôtr şapkası olan bir dede girdi. Birden korktum. Dede “korkma evladım, al sazını eline, şimdi çalmaya başla!” dedi. Sazı elime aldım ama yine aynı yerde takıldım. Bunun üzerine dede, işaret parmağıyla sazdaki perdeyi göstererek “şuraya bas” dedi ve ben yapamadığım yeri bu sefer birden çalmaya başladım. Sonradan öğrendiğim kadarıyla yapamadığım yer; âşıkların genelde söyleyecekleri sözleri hatırlamak için sık sık çaldıkları hayalleme (fa, sol, la seslerinden oluşan) denilen kısımdı. Bu kısmı özellikle kara düzende çalmak benim için çok zordu. Ertesi gün uyandığımda ise hemen bağlamayı elime aldım ve rüyamda gördüğüm yeri çalmaya başladım. Bu duruma çok sevinmiştim, çünkü bu yeri önceden bir türlü yapamıyordum. O rüyadan sonra ise artık ezgileri de kendi kendime daha rahat çıkarmaya başladım.

Akkız’ın gördüğü bu rüya, aslında âşıklık geleneğinde *badeli âşıklar*⁵ olarak tabir edilen âşıkların yetişme döneminde; rüyasında gördükleri dede, pir, ermiş vb. gibi kişilerin ellerinde elma, şerbet, su vb. bir lokma aldıktan sonra uyandıklarında irticalen çalıp söylemeye başlamaları olarak bilinen bir olayın yansımasıdır. Her ne kadar Akkız irticalen şiir söylemese de bağlamayı daha rahat çalmaya başlaması ve hızlı kavramaya başlaması da benzer bir durumun göstergesidir, denebilir.

Bu rüyadan sonra Akkız uzun saplı kara düzen bağlamayı rahatlıkla her yerde çalmaya başlar. Öyle ki, okul etkinliklerinde zaman zaman bağlaması eşliğinde türküler çalıp söyler. Bu süreç, Akkız’ın 11-12 yaşlarında yine evlerinde gerçekleşen bir muhabbet ceminde Yusuf Çolak’ın bağlama çaldığını görene kadar devam eder. O akşam cemde kendisinden yaşça büyük olan Yusuf Çolak’ın bağlama icrasından ve kullandığı “bağlama düzeninden” çok etkilenir. Birden bu düzene ilgi duyar, ancak ilk başlarda bu düzeni kavramakta zorlanır. Aynı dönemlerde dedesinin köyü olan Göynücek Koyuncu köyünde aynı düzeni kullanan Âşık Hasan (Hasan Koç) ile tanışır ve onun desteğiyle kısa saplı bağlama düzenini çözümlemeye başlar. Özellikle Alevi nefeslerini çalıp söylerken daha güzel tınların oluştuğunu ve daha rahat çalabildiğini fark ettikçe bu dönemden sonra bağlama düzeninde eserler çalıp söylemeye başlar.

5 Badeli Âşık: Bu tarz yetişen âşıklar genellikle rüyasında derviş ya da hızır olarak tabir edilen birinin elinden bade içtiği ve buna bağlı olarak şevke gelerek bir anda saz çalıp söylediği bilinen kişilerdir. Uykudan uyandığında da sazı eline alır ve rüyasını gerçekleştirebildiğini görür. Bu şekilde âşıklık kazanan kişiye de badeli âşık denir (Yaşar, 2018, 8).

Süreç içinde farklı tiplerde ve düzenlerde bağlamalarla ilgilendiyse de bağlama düzeni onun için kendini bulduğu son nokta olmuştur.

5.4. Çalıştığı Meslekler

Akkız'ın mesleki hayatı yaklaşık 1994'ten itibaren bugün de olduğu gibi çoğunlukla bağlama eğitimciliği, enstrüman satışı ve onarımı yaparak devam etmiştir. Çoğunlukla Milli Eğitim'e bağlı Amasya Halk Eğitim Merkezi, Amasya Belediye Konservatuarı, Amasya Cem Vakfı vb. kurum ve derneklerde toplu dersler vermiştir. Aynı zamanda 2002 yılında arkadaşlarıyla Yörem Limited Şirketi adı altında müzik evi, kafeterya ve internet cafe şeklinde ortak bir işe girişmiş ancak burada birtakım olumsuzluklar baş gösterince bulunduğu şehirden ayrılarak ailesiyle birlikte Tekirdağ Çorlu'ya yerleşmiştir. 2006-2010 yılları arasında Çorlu'da Katre Müzik Merkezi adı altında bir kurs merkezi açmış olan Akkız, burada toplu ve bireysel bağlama dersleri vermenin yanı sıra enstrüman satışları ve onarımı yaparak bu mesleğini sürdürmüştür. Aynı dönemlerde Çorlu Belediyesi Kültür Merkezi'nde Halk Eğitim Merkezi iş birliğinde bağlama kursları da düzenlemiştir. Kısa bir süre sonra memleketine geri dönerek 2010 yılında Ekran Müzik adı altında yeni bir kurs ve çalgı satış merkezi açmıştır. Bu merkezin adını, 2018 yılından itibaren üzerinde çok emeği olduğunu düşündüğü ve çok sevdiği dedesinin lakabı olan Oylo Sanat Merkezi şeklinde değiştirmiştir. O tarihten itibaren bu sanat merkezini, ailesiyle birlikte müzik kurslarının yanı sıra resim ve halk danslarını da katarak her yaşa uygun birçok bireysel ve toplu kursun yürütüldüğü bir yer olarak işletmektedir.

Özgür Akkız, bağlama eğitimciliğinin yanı sıra çeşitli kurum ve kuruluşların belirli gün ve etkinliklerde sahne alarak performans gösterilerinde bulunmaktadır. Diğer taraftan hayatının belli dönemlerinde kısa bir süre de olsa Marmaris gibi turizm bölgesindeki otellerde komi ve garson olarak da çalışmışlığı vardır.

5.5. Etkilendiği Sanatçılar, Âşıklar ve Kendini Bulma Süreci

Akkız çocukluk döneminde, Oylo dedesinin de evde çok sık dinlediğinden kaynaklanmış olsa gerek uzunca bir süre Ali Ekber Çiçek ve Sadık Doğanay'ı dinlemiştir. Ardından Arif Sağ, Musa Eroğlu, Yavuz Top ve Muhlis Akarsu'nun birlikte çıkardıkları "Muhabbet Serileri" albümlerini de özel bir ilgiyle takip etmiştir. Gençlik dönemlerinde ise Emre Saltık, Feyzullah Çınar ve Âşık Mahzuni Serif'ten etkilenmiştir. Ancak Akkız, bunlar arasında en çok Ali Ekber Çiçek ve Feyzullah Çınar'ın etkisinde kaldığını ve kendisinde bu iki kişinin ayrı bir öneme sahip olduğunu belirtmektedir. 26-27 yaşlarına eriştiğinde ise inzivaya çekilerek çalıp söylemeye kapanan ve Alevi-Bektaşî nefeslerinin felsefik boyutlarını irdeleyerek kendini aramaya başlayan Akkız, aynı dönemlerde Amasya'da yaşayan Abdullah Çelebi aracılığıyla yörede Fedai Baba olarak bilinen Hüseyin Gümüş adlı dervişin şiirlerinde kendini bulur. Bu süreçten sonra başta Fedai Baba olmak üzere yine yörede tanınan Kul Fakir, Pir Hamdullah Efendi ve Zefil (Sefil) Ali'nin yanı sıra Alev-Bektaşî inanç kültüründe önde gelen ozanlardan olan Pir Sultan Abdal ve Derviş Ali'nin nefeslerini de havalandırmaya başlamıştır.

5.6. Cem Erkânlarında Cem Âşıklığı Süreci

Özgür Akkız'ın annesi ve babası 1982 yılından itibaren yılın belli günlerinde Amasya'dan Ankara'ya asıl ismi Süheyla Höke olan ve halk tarafından Zöhre Ana

olarak tanınan kadın dervişin dergâhındaki törenlere katılmak için giderler. Bu dönemlerde Akkız, yaşı küçük olmasına rağmen, törenlerdeki cem âşıklarını ilgi ile dinler ve buradaki nefesleri eve döndüğünde sazıyla çıkarmaya çalışır. Ancak sorunlu geçen lise döneminde cemlerden bir süre uzak kalır. 2005 yılından itibaren ise muhabbet cemlerine bu sefer tek başına katılır ve cem âşıklarının yanında o da ara ara nefes çalıp söylemeye başlar. Gerçekleştirilen cemlerde ve etkinliklerde özellikle Fedai Baba'dan havalandırdığı nefesleri sazıyla çalıp söyleyerek Zöhre Ana'nın dikkatini çeker ve ilk burada cem âşıklığı yapmaya başlar. Çorlu'da bulunduğu yıllarda ise Tokat yöresinden gelen Alevilerin gerçekleştirdikleri cemlerde de bu görevini sürdürür. Özellikle bu dönemde kendini iyiden iyiye geliştirir ve vasıflanmaya başlar. Bu süreçten sonra Amasya'daki Cem Vakfı ve Hamdullah Efendi Cem ve Kültür Merkezi'nde ve muhtelif zamanlarda yöredeki Alevi köylerinde gerçekleştirilen cem erkânlarında da cem âşıklığı yapar. Genel olarak bu cemlerde gerek usta malı nefesleri gerekse kendi havalandırdığı âşıkların/ozanların nefeslerini seslendirmiştir. Özellikle 2008-2022 yılları arasında cem erkânlarında cem aşığı olarak aktif bir şekilde hizmet eden Akkız, 2020 yılında tüm dünyayı saran Pandemi Salgını nedeniyle ne yazık ki üstlenmiş olduğu bu görevini devam ettirememiştir.

5.7. Amasya'da Yerel Halk Müziği ile İlgili Çalışmaları

Özgür Akkız bugün Amasya'da bağlama eğitimciliği ve icracılığı konusunda önde gelen isimlerden olup yörede kurum ve kuruluşların gerçekleştirdiği etkinliklerde üstlendiği görevlerle önemli hizmetlerde bulunmuştur.

2000-2003 yılları arasında Amasya Belediye Konservatuvar'ında bağlama hocası olarak 3 yıl kadar görev yapmıştır. Aynı dönem içinde Yörem Müzik ve Sanat Merkezi bünyesinde bireysel ve toplu bağlama derslerini yürütmüştür. Yine 2010-2012 tarihleri arasında yörede bulunan Amasya Cem Vakfı Şubesi'nde halk eğitim üzerinden sözleşmeli usta öğretici olarak çalışmıştır. 2011 yılında Ekran Müzik Sanat Merkezi, 2018'den itibaren ise ismini Oylo Sanat Merkezi olarak devam ettirdiği özel müzik merkezinde de aynı çalışmalarını sürdürmüştür. Buralarda birçok öğrencinin bağlamayla tanışmasına ve yetişmesine vesile olmuştur. Bağlama eğitimciliğinin yanı sıra Cem Vakfı'nın ve Hamdullah Efendi Cemevi ve Kültür Merkezi'nin konser, dinleti, anma, aşura vb. düzenlediği çeşitli inançsal ve kültürel etkinliklerinde; Amasya Belediyesi'nin düzenlediği aşura ve ramazan etkinliklerinde çoğu bireysel kısmen kaval ve kopuz eşlikli olarak çeşitli sahne performansları sergilemiştir. Benzer şekilde 2010-2020 arasında Amasya ve Merzifon'a bağlı köylerde gerçekleştirilen türbe üstü etkinliklere katılarak buralarda da dinletiler gerçekleştirmiştir. 2017'de Amasya Belediyesi'nin Osman Akbaş yönetiminde "Candan Cana Muhabbet" adlı bir projede yer alarak ilahi ve nefeslerin bir arada sergilendiği programlarda sahne almıştır. Aynı proje Amasya ve Yozgat Belediyeleri iş birliğinde Yozgat ilinde de gerçekleştirilmiştir. Yine 2018 yılında Amasya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nin düzenlediği "Pirler Diyarından Nefesler" adlı etkinlikte görev alarak burada bir dinleti gerçekleştirmiştir. Bu etkinliklerde Hakk Âşıklarından usta malı eserlerinin yanı sıra şiirlerini kendi havalandırdığı Alevi-Bektaşî nefeslerini de sazı ve sözülle icra etmiştir. Tüm bunlara ek olarak TRT kurumunun Amasya'daki çekimlerinde yer almış ve çeşitli zamanlarda yayınlanan Cem TV ve Barış TV gibi ulusal programlara konuk olarak yöredeki halk müziği ürünlerini ve yine havalandırdığı Alevi nefeslerinden örnekleri sunmuştur. 2019 yılında TRT kurumunun "dünden yarına türkülerimiz" adlı bir THM derleme çalışması kapsamındaki bir projede kaynak kişi olarak bulunmuş ve burada 7 adet havalandırdığı nefes örneği arşivlenmek üzere kayıtlara geçirilmiştir. Son olarak

Akkız, 2021 yılında UNESCO'nun Hacı Bektaş Veli, Ahi Evran ve Yunus Emre yılı olarak kabul etmesi üzerine Amasya Valiliği, Amasya Belediyesi ve Amasya'daki Alevi dernekleri iş birliğinde gerçekleştirilen etkinlikte nefesler çalıp söylemiştir.

5.8. Sanatçı Kişiliği

Özgür Akkız, yapıtlarında çoğunlukla inanç felsefelerinden etkilendiği tasavvuf ehli Hak Âşıklarının şiirlerini havalandırmıştır. Zaman zaman kendine özgü şiirsel denemeler yapmaya çalışmış ancak örnek aldığı âşıkların felsefesini henüz yakalayamadığını ve yeterince olgunlaşmadığını düşündüğünden, ürettiği şiirleri öne çıkarmaktan geri durmuştur.

Kendi yapıtlarında havalandırdığı eserler, yer verdiği şiirlerin içeriğini yansıtan ve çoğunlukla dinamik yapıda ezgisel bir bütünlüğü olan ürünlerdir. Özellikle bulunduğu yörenin müzik dokusunu eserlerindeki ezgilere büyük bir ustalıklarla işlemiştir. Bunun yanı sıra, Alevi-Bektaşî müzik kültürünü benimsemiş ve bunu ürettiği yapıtlarda hissettirmiştir. Ezgisel işleyiş ve çalım tekniği Alevi-Bektaşî müzik kültürü içindeki dokuya ve sitile uygundur.

Kullandığı bağlama 17'li perde dizgesinde olup, bağlama düzeni (re, sol, la) akort sistemine sahiptir. Zaman zaman Alevi-Bektaşî müzik pratikleri içinde sıklıkla kullanılan dede sazı (12 perdeli balta saz) ve kopuz gibi çalgılarla da ilgilenmiş ancak bu çalgılarda kendini istediği gibi ifade edemediğini düşünerek devamını getirmemiştir. Son dönemlerde ise ruzba sazı üzerine yönelmeye başlamış ve çalışmalarını bu saz üzerinde yoğunlaştırmıştır.

Akkız, herhangi bir akademik müzik eğitimi almamasına rağmen bağlamada iyi bir icra düzeyine sahiptir. Ses ve saz icracılığında özellikle çok dinlediği Ali Ekber Çiçek ve Feyzullah Çınar'ın etkisi yoğun bir şekilde hissedilmektedir. Bunların yanı sıra yine Arif Sağ ve Yavuz Top gibi Alevi Bektaşî müzik kültürü içinde yetişmiş ve bu kültüre hizmet etmiş önde gelen sanatçıların tınlarına da rastlamak mümkündür. Bu bağlamda gerek bulunduğu yörenin yerel dokularını iyi kullanması gerekse bahsi geçen âşıkların ve sanatçıların stillerinden faydalanmasının yanı sıra kendine özgü çalım ve vokal seslendirmeye birlikte özgün bir icra sitili ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.



Şekil 2: Özgür Akkız

6. Özgür Akkız'ın Havalandırdığı Nefeslerin Müziksel Açıdan İncelenmesi

Çalışmanın bu bölümünde, Özgür Akkız'ın havalandırdığı nefeslere ilişkin değerlendirmelere yer verilmiştir. Bu kapsamda öncelikle Özgür Akkız'ın Alevi-Bektaşî Hak Âşıklarının şiirlerini tercih etmiş olması nedeniyle, şiirlerin analizinde tekke edebiyatı türleri dikkate alınmış ve bu kapsamda şiirsel örgünün nazım şekli, edebi tür ve mahlas bilgilerine yönelik edebi açıdan basit bir değerlendirmeye gidilmiştir. Araştırmanın odak noktalarından birini oluşturan müziksel analizlerde ise, Özgür Akkız'ın Alevi-Bektaşî müzik geleneği içinde yetişmiş bir müzik aktarımcısı olmasından ötürü çoğunlukla bu geleneksel müzik dokusu üzerinden hareket edilerek değerlendirmeler yapılmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda ise eserin; müzik türü, makam dizisi, seyir özelliği, ses genişliği, ritmik yapısı, metrik örgüsü ve biçimsel yapısı dikkate alınarak analizler yapılmıştır. Benzer yaklaşımlara (Yaşar ve Karataş (2022, 37) ve (Yaşar ve Gültekin, 2023, 177)'in yaptığı çalışmalarda da yer verilmiştir.

Aşağıda verilen tablolarda, araştırmayla ilgili Özgür Akkız'dan tespit edilen 14 nefes örneğinin detaylı bir şekilde analizine yer verilmiştir. İlâveten şimdiye kadar yapılan çalışmalardan farklı olarak alan araştırmasında elde edilen nefes örneklerinin video kayıtları da her bir eserin analizinin yapıldığı paragrafın sonuna link olarak eklenmiştir. Bu örneklerin sözleriyle birlikte notaya alınmış halleri ise ekler bölümünde sunulmuştur.

Özgür Akkız'ın havalandırdığı 14 eserin edebî yönünden değerlendirilmesine Tablo 1'de, müziksel yönünden değerlendirmesine ise Tablo 2'de yer verilmiştir.

Tablo 1: Özgür Akkız'ın Havalandırdığı Nefeslerin Edebi Açıdan İnceleme Tablosu

No	Eser Adı	Nazım Biçimi	Edebi Türü	Mahlası
1	Biz Bunda Bülbüllük Eyleyemeyiz	Nefes	Deyiş	Pir Sultan Abdal
2	Bu Cihan Halkından Umma İhsanı	Nefes	Deyiş	Âşık Fedayi
3	Ceddin Din Serveri Nuru Celildir	Nefes	Düvaz-ı İmam	Âşık Fedayi
4	Cevabımı Canla Küş Et	Nefes	Deyiş	Âşık Fedayi
5	Dertli Gönümü Deftere	Nefes	Deyiş	Âşık Kul Fakir
6	Erenler Veliler Kırklar Yediler	Nefes	Deyiş	Derviş Ali
7	Güzellere Kanım Kaynar	Nefes	Deyiş	Âşık Kul Fakir
8	Kazadan Beladan Hıfzedip Sakla	Nefes	Düvaz-ı İmam	Âşık Fedayi
9	Neyleyim Dünyayı Şanı Şöhreti	Nefes	Mersiye	Âşık Fedayi
10	Sana Bir Nasihat Edeyim Gönül	Nefes	Deyiş	Âşık Fedayi
11	Tan Etmen Erenler Müptela Olduğum	Nefes	Deyiş	Âşık Fedayi
12	Temennaya Geldim Erenler Size	Nefes	Deyiş	Pir Sultan Abdal
13	Velayet Mülkünün Tahtında Sultan	Nefes	Deyiş	Âşık Fedayi
14	Yükletsem Derdimi Küh-i Sahraya	Nefes	Deyiş	Âşık Fedayi

Tablo 2: Özgür Akkız'ın Havalandırdığı Nefeslerin Müziksel Açından İnceleme Tablosu

No	Eser Adı	Müzik Türü	Makam Dizisi	Seyir Özelliği	Ses Genişliği	Ritmik Yapısı	Metrik Örgüsü	Biçimi
1	Biz Bunda Bülüllük Eyleyemeyiz	Deyiş	Hüseyni	İnici-Çıkıcı	9 Ses	4/4		A(a+b)
2	Bu Cihan Halkından Umma İhsanı	Deyiş	Hüseyni	İnici-Çıkıcı	5 Ses	12/8	(3+3+3+3)	A(a+b)
3	Ceddin Din Serveri Nuru Celildir	Deyiş	Hüseyni/Karcıgar	İnici-Çıkıcı	8 Ses	4/4-10/8	4/4 10/8 (3+3+2+2)	A(a+b)+B(c+d)
4	Cevabımı Canla Küş Et	Deyiş	Hüseyni	İnici-Çıkıcı	9 Ses	4/4		A(a+b)
5	Dertli Gönümü Deftere	Deyiş	Hicaz	İnici-Çıkıcı	7 Ses	12/8	(3+3+3+3)	a (tek cümleli)
6	Erenler Veliler Kırklar Yediler	Deyiş	Hüseyni	İnici-Çıkıcı	8 Ses	7/8	(2+2+3)	A(a+b)
7	Güzellere Kanım Kaynar	Deyiş	Uşşak	İnici-Çıkıcı	6 Ses	4/4		A(a+b+c)
8	Kazadan Beladan Hıfzedip Sakla	Deyiş	Hicaz	Çıkıcı	6 Ses	7/8	(2+2+3)	A(a+b+c)
9	Neyleyim Dünyayı Şanı Şöhreti	Deyiş	Hicaz	İnici-Çıkıcı	5 Ses	Serbest Ritimli	Serbest	A(a+b)
10	Sana Bir Nasihat Edeyim Gönül	Deyiş	Hüseyni	Çıkıcı	9 Ses	5/8	(2+3)	A(a+b+c)
11	Tan Etmen Erenler Müptela Olduğum	Deyiş	Uşşak	Çıkıcı	8 Ses	7/8	(3+2+2)	A(a+b+c)
12	Temennaya Geldim Erenler Size	Deyiş	Hüseyni	İnici-Çıkıcı	7 Ses	7/8	(2+2+3)	A(a+b)
13	Velayet Mülkünün Tahtında Sultan	Deyiş	Hüseyni	İnici-Çıkıcı	8 Ses	9/8	(2+3+2+2)	A(a+b)
14	Yüketsem Derdimi Küh-i Sahraya	Orta Anadolu Bölgesi	Kürdi	İnici-Çıkıcı	6 Ses	4/4		A(a+b)

Özgür Akkız'dan tespit edilen eserlere ilişkin tablolarda ortaya çıkan sonuçlar doğrultusunda belirlenen her bir eser için değerlendirme yapıldığında aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır:

Biz Bunda Bülüllük Eyleyemeyiz: Eser edebi açıdan değerlendirilecek olursa; edebi türü deyiş olan nefes nazım biçimindeki yapıtın sözlerinin Pir Sultan Abdal'a ait olduğu anlaşılmaktadır. Müzikal bağlamda değerlendirildiğinde ise; deyiş türünde, hüseyini makamı yapısında, inici-çıkıcı seyir özelliğinde ve ses genliği pes-tiz 9 ses aralığında olup ritmik yapısının 4/4'lük örgüye sahip ölçü kalıbında ve ezgisel bütünlük olarak A(a+b) şeklinde tek bölümlü iki cümleden oluştuğu tespit edilmiştir. (Eserin notası için *tıklayınız*. Video kaydını dinlemek için *tıklayınız*.)

Bu Cihan Halkından Umma İhsanı: Eser edebi açıdan incelendiğinde; edebi türü deyiş olan nefes nazım biçimindeki yapıtın sözlerinin Âşık Fedayi'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Müzikal bağlamda değerlendirildiğinde ise; deyiş türünde, hüseyini makamı yapısında, inici-çıkıcı seyir özelliğinde ve ses genliği pes-tiz 5 ses aralığında olup ritmik yapısının 12/8'lik (3+3+3+3) şeklinde metrik örgüye sahip ölçü kalıbında ve ezgisel bütünlük olarak A(a+b) şeklinde tek bölümlü iki cümleden oluştuğu tespit edilmiştir. (Eserin notası için *tıklayınız*. Video kaydını dinlemek için *tıklayınız*.)

Ceddin Din Serveri Nuru Celildir: Eseri edebi açıdan değerlendirecek olursak; edebi türü düvazı-ı imam olan nefes nazım biçimindeki yapıtın sözleri ise önceki eserlerde de olduğu gibi Âşık Fedayi'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Müzikal bağlamda değerlendirildiğinde; deyiş türünde, hüseyini ve karcıgar makamları ile harmanlanmış, inici-çıkıcı seyir özelliğinde ve ses genliği pes-tiz 8 ses aralığında olup ritmik yapısının 4/4'lük ve 10/8'lik (3+3+2+2) şeklinde ölçü kalıplarında ve ezgisel bütünlük olarak A(a+b)+B(c+d) iki bölümlü dört cümleden oluştuğu tespit edilmiştir. (Eserin notası için *tıklayınız*. Video kaydını dinlemek için *tıklayınız*.)

Cevabımı Canla Küş Et: İlgili eser edebi olarak incelendiğinde nazım biçiminin nefes, edebi türünün deyiş ve sözlerin ise Âşık Fedayi'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Müzikal bağlamda değerlendirildiğinde ise; deyiş türünde, hüseyini makamı yapısında, inici-çıkıcı seyir özelliğinde ve ses genliği pes-tiz 9 ses aralığında olup ritmik yapısının 4/4'lük örgüye sahip ölçü kalıbında ve ezgisel bütünlük olarak A(a+b) şeklinde tek bölümlü iki cümleden oluştuğu tespit edilmiştir. (Eserin notası için *tıklayınız*. Video kaydını dinlemek için *tıklayınız*.)

Dertli Gönülmü Deftere: Edebi bağlamda değerlendirilen eserin sözlerinin Kul Fakir'e ait olduğu, nazım biçiminin nefes, edebi türün ise yine deyiş olduğu belirlenmiştir. Müzikal bağlamda değerlendirildiğinde ise; deyiş türünde, hicaz makamı yapısında, inici-çıkıcı seyir özelliğinde ve ses genliği pes-tiz 7 ses aralığında olup ritmik yapısının 12/8'lik (3+3+3+3) şeklinde metrik örgüye sahip ölçü kalıbında ve ezgisel bütünlük olarak a şeklinde tek cümleden oluştuğu tespit edilmiştir. (Eserin notası için *tıklayınız*. Video kaydını dinlemek için *tıklayınız*.)

Erenler Veliler Kırklar Yediler: Nefes nazım biçiminde yazılmış eserin sözleri Derviş Ali'ye ait olup, edebi türünün ise deyiş şeklinde olduğu belirlenmiştir. Müzikal bağlamda değerlendirildiğinde ise; deyiş türünde, hüseyini makamı yapısında, inici-çıkıcı seyir özelliğinde ve ses genliği pes-tiz 8 ses aralığında olup ritmik yapısının 7/8'lik (2+2+3) şeklinde metrik örgüye sahip ölçü kalıbında ve ezgisel bütünlük olarak A(a+b) şeklinde tek bölümlü iki cümleden oluştuğu tespit edilmiştir. (Eserin notası için *tıklayınız*. Video kaydını dinlemek için *tıklayınız*.)

Güzellere Kanım Kaynar: Eser edebi açıdan değerlendirilecek olursa; edebi türü deyiş olan nefes nazım biçimindeki yapıtın sözlerinin Âşık Kul Fakir'e ait olduğu anlaşılmaktadır. Müzikal bağlamda değerlendirildiğinde ise; deyiş türünde, uşşak makamı yapısında, inici-çıkıcı seyir özelliğinde ve ses genliği pes-tiz 6 ses aralığında olup ritmik yapısının 4/4'lük örgüye sahip ölçü kalıbında ve ezgisel bütünlük olarak A(a+b+c) şeklinde tek bölümlü üç cümleden oluştuğu tespit edilmiştir. (Eserin notası için *tıklayınız*. Video kaydını dinlemek için *tıklayınız*.)

Kazadan Beladan Hıfzedip Sakla: Eser edebi açıdan değerlendirildiğinde; nazım türünün nefes şiir biçiminde, edebi türün düvaz-ı imam, sözlerin ise Âşık Fedayi'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Müzikal bağlamda değerlendirildiğinde ise; deyiş türünde, hicaz makamı yapısında, çıkıcı seyir özelliğinde ve ses genliği pes-tiz 6 ses aralığında olup ritmik yapısının 7/8'lik (2+2+3) şeklinde metrik örgüye sahip ölçü kalıbında ve

ezgisel bütünlük olarak A(a+b+c) şeklinde tek bölümlü üç cümleden oluştuğu tespit edilmiştir. (Eserin notası için *tıklayınız*. Video kaydını dinlemek için *tıklayınız*.)

*Neyleyim Dünyayı Şanı Şöhreti: İlgili eser edebi olarak incelendiğinde; sözleri Âşık Fedayi'ye ait olan mersiye alt türünün nazım biçiminin nefes türünde yazıldığı tespit edilmiştir. Müzikal bağlamda değerlendirildiğinde ise; deyiş türünde, hicaz makamı yapısında, inici-çıkıcı seyir özelliğinde ve ses genliği pes-tiz 5 ses aralığında olup ritmik yapısı ve metrik örgüsü serbest ölçü kalıbında ve ezgisel bütünlük olarak A(a+b) şeklinde tek bölümlü iki cümleden oluştuğu tespit edilmiştir. (Eserin notası için *tıklayınız*. Video kaydını dinlemek için *tıklayınız*.)*

Sana Bir Nasihat Edeyim Gönül: Edebi bağlamda değerlendirilen eserin; sözlerinin yine Âşık Fedayi'ye ait olan deyiş alt türünün nazım biçiminin ise nefes türünde olduğu belirlenmiştir. Müzikal bağlamda değerlendirildiğinde ise; deyiş türünde, hüseyini makamı yapısında, çıkıcı seyir özelliğinde ve ses genliği pes-tiz 9 ses aralığında olup ritmik yapısının 5/8'lik (2+3) şeklinde metrik ölçüye sahip ölçü kalıbında ve ezgisel bütünlük olarak A(a+b+c) şeklinde tek bölümlü üç cümleden oluştuğu tespit edilmiştir. (Eserin notası için *tıklayınız*. Video kaydını dinlemek için *tıklayınız*.)

Tan Etmen Erenler Müptela Olduğum: Eserin edebi olarak analizi yapıldığında; sözleri Âşık Fedayi'ye ait olan deyiş edebi türünün nazım biçimini nefes şiir türünde olduğu belirlenmiştir. Müzikal bağlamda değerlendirildiğinde ise; deyiş türünde, uşşak makamı yapısında, çıkıcı seyir özelliğinde ve ses genliği pes-tiz 8 ses aralığında olup ritmik yapısının 7/8'lik (3+2+2) şeklinde metrik ölçüye sahip ölçü kalıbında ve ezgisel bütünlük olarak A(a+b+c) şeklinde tek bölümlü üç cümleden oluştuğu tespit edilmiştir. (Eserin notası için *tıklayınız*. Video kaydını dinlemek için *tıklayınız*.)

Temennaya Geldim Erenler Size: Eser edebi açıdan incelendiğinde; sözleri Pir Sultan Abdal'a ait olan deyiş türünün nazım şeklinin nefes biçiminde olduğu tespit edilmiştir. Müzikal bağlamda değerlendirildiğinde ise; deyiş türünde, hüseyini makamı yapısında, inici-çıkıcı seyir özelliğinde ve ses genliği pes-tiz 7 ses aralığında olup ritmik yapısının 7/8'lik (2+2+3) şeklinde metrik ölçüye sahip ölçü kalıbında ve ezgisel bütünlük olarak A(a+b) şeklinde tek bölümlü iki cümleden oluştuğu tespit edilmiştir. (Eserin notası için *tıklayınız*. Video kaydını dinlemek için *tıklayınız*.)

Velayet Mülkünün Tahtında Sultan: Eser edebi açıdan değerlendirilecek olursa nazım şeklinin nefes şiir biçiminde, deyiş türünde, sözlerin ise Âşık Fedayi'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Müzikal bağlamda değerlendirildiğinde ise; deyiş türünde, hüseyini makamı yapısında, inici-çıkıcı seyir özelliğinde ve ses genliği pes-tiz 8 ses aralığında olup ritmik yapısının 9/8'lik (2+3+2+2) şeklinde metrik ölçüye sahip ölçü kalıbında ve ezgisel bütünlük olarak A(a+b) şeklinde tek bölümlü iki cümleden oluştuğu tespit edilmiştir. (Eserin notası için *tıklayınız*. Video kaydını dinlemek için *tıklayınız*.)

Yükletsem Derdimi Küh-i Sahraya: Edebi bağlamda değerlendirilen eserin sözlerinin yine Âşık Fedayi'ye ait olduğu, deyiş edebi türünde, nazım şeklinin ise nefes biçiminde olduğu belirlenmiştir. Müzikal açıdan bir değerlendirme yapıldığında ise; eserin geleneksel Alevi-Bektaşî müzik dokusundan uzak Orta Anadolu Bölgesi müzik dokusuna yakın bir formda işlendiği, kürdi makamı dizisinde, seyir yapısı inici-çıkıcı özellikte, ses genliği pes-tiz 6 ses aralığında, ritmik örgüsü 4/4'lük yapıda, ezgisel bütünlüğünün ise A(a+b) şeklinde tek bölümlü iki cümleden oluşan biçimsel yapıya sahip olduğu gözlenmiştir. (Eserin notası için *tıklayınız*. Video kaydını dinlemek için *tıklayınız*.)

Çalışmaya konu olan Özgür Akkız'ın havalandırdığı eserler edebi yönden nicel olarak Tablo 1 doğrultusunda değerlendirildiğinde aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır:

Çalışma kapsamında değerlendirilen şiirlerin edebi açıdan genel bir analizi yapıldığında; bunların tamamının tekke edebiyatı nazım şekillerinden olan nefes biçiminde olduğu belirlenmiştir. Eserler içerdikleri konu bakımından analiz edildiğinde ise şiirlerin genel olarak nefes ana tür altında yer aldığı ve bunlardan 11 örneğin deyiş, 2 örneğin dîvaz-ı imam ve 1 örneğin ise mersiye alt türünde olduğu gözlenmiştir. Bu kapsamda araştırmada tespit edilen şiirlerin ağırlıklı olarak deyiş türünde olduğu anlaşılmaktadır.

Şiirlerin son kıtalarında Hak Âşıklarının isimlerinin zikredildiği mahlaslar incelendiğinde ise bu örneklerden 9'unun Âşık Fedai'ye, 2'sinin Pir Sultan Abdal'a, 2'sinin Âşık Fakır'a ve 1'inin ise Derviş Ali'ye ait olduğu belirlenmiştir. Bu doğrultuda Özgür Akkız'ın havalandırdığı eserleri, çoğunlukla Amasyalı Hak Âşığı olan Âşık Fedai'nin şiirleri arasından tercih ettiği söylenebilir.

Özgür Akkız'ın havalandırdığı eserler, Tablo 2'de yer alan veriler doğrultusunda müziksel yönden nicel olarak değerlendirildiğinde ise aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır:

Araştırmadaki eserler müzik türü açısından incelendiğinde, ezgilerin 13'ünün geleneksel Alevi-Bektaşî müzik dokusu içinde öne çıkan deyiş ezgi türünde olduğu, ancak sadece Yüklesem Derdimi Küh-i Sahraya adlı bir eserin ezgisel yapısının Orta Anadolu Bölgesi yerel ezgi dokusunda olduğu tespit edilmiştir.

Eserlerin makamsal yapıları yönünden analiz edildiğinde ise; bunlardan 8 örneğin hüseyini, 3'nün hicaz, 2'sinin uşşak ve 1'inin ise kürdi makam dizisine benzerlik gösterdiği tespit edilmiştir. Bu kapsamda ezgisel yapılarda genel olarak Türk Müziği çerçevesinde birbirine yakın özelliklere sahip basit yapıli makamların öne çıktığı gözlenmiştir.

Eserlerin ezgi akışı içindeki seyir özellikleri incelendiğinde; bunlardan 11 örneğin inici-çıkıcı bir yapıya, 3 örneğin ise çıkıcı bir yapıya sahip olduğu belirlenmiştir. Çalışma kapsamında yer alan eserlerin seyir yapısının ağırlıklı olarak inici-çıkıcı bir yapıda olduğu söylenebilir.

Araştırma kapsamında yer verilen örneklerin ses aralığı dikkate alındığında ise; eserlerin 3'ünün dokuz, 4'ünün sekiz, 2'sinin yedi, 3'ünün altı ve 2'sinin beş ses aralığında olduğu belirlenmiştir.

Tabloda verilen eserler ritmik yapı bakımından incelendiğinde; Türk halk müziği usulleri kapsamında bilinen ana, birleşik ve değişken/karma usul yapısında örneklerin kullanıldığı tespiti yapılmıştır. Bunlardan 4 eserin dört zamanlı (4/4), 4 eserin yedi (7/8), 1 eserin değişken/karma (4/4-10/8) yapıda, 2 eserin 12 zamanlı (12/8), 1 eserin 5 zamanlı (5/8), 1 eserin 9 zamanlı (9/8) ve 1 eserin ise serbest zamanlı usul yapısında olduğu belirlenmiştir. Değerlendirilen eserlerin çoğunlukla ana ve birleşik usul yapısına sahip olduğu ve bunların özellikle geleneksel Alevi-Bektaşî müzik icrasında sık kullanılan ritmik yapılarla uyumlu olduğu söylenebilir.

Müziksel analiz tablosunda yer verilen biçim sütunu değerlendirildiğinde ise, 12 eserin bir bölümlü, 1 eserin tek cümleli, 1 eserin ise iki bölümlü biçim özelliği gösterdiği belirlenmiştir. Bu kapsamda eserlerin ağırlıklı olarak bir bölümlü biçim özelliği gösterdiği öne çıkmaktadır.

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada, Amasya’da Alevi-Bektaşî müzik icracısı ve aktarımcısı olan Özgür Akkız’ın yaşam öyküsü, sanatçı kişiliği, Alevi-Bektaşî müzik kültürü içindeki yeri ve usta malî şiirlere kaynaklık ederek havalandığı 14 adet nefesin sözel ve müziksel açıdan analizine yer verilmiştir. Araştırma kapsamında elde edilen verilere ilişkin sonuçlar aşağıda sunulmuştur.

Amasya’da Alevi-Bektaşî inanç kültürü içinde yetişen Özgür Akkız, bağlama çalmaya çocukluk dönemlerinden itibaren hem ailesiyle beraber katıldığı cem erkânlarında bağlama çalan âşıklardan, hem de zaman zaman evde bağlama çalan babasından etkilenecek başlamıştır. Uzun süre özellikle Hak Âşıklarının nefeslerini söyleyen Ali Ekber Çiçek, Feyzullah Çınar, Arif Sağ ve Yavuz Top gibi sanatçıları dinleyerek onların etkisinde kalmıştır. Zaman zaman cem erkânlarında usta malî nefesleri icra ederek cem âşıklığı da yapan Akkız, 26/27’li yaşlarından itibaren şiirlerinde kendini bulduğu ozanların/âşıkların sözlerini havalandırmış ve bunları çeşitli platformlarda (inanç ve kültürel etkinliklerde) icra etmeye başlamıştır. Ürettiği yapıtlar içinde çoğunlukla inanç ve felsefesini takip ettiği ve Amasya’da yaşamış olan başta Âşık Fedai Baba olmak üzere Kul Fakir’in de şiirlerine yer vermiştir. Bunların yanı sıra Anadolu coğrafyasında bilinen Pir Sultan Abdal ve Derviş Ali’nin de şiirlerini havalandırmıştır. Özellikle deyiş ağırlıklı olmak üzere düvaz-ı imam ve mersiye Akkız’ın en çok havalandığı nefes alt türleri arasında gelmektedir.

Özgür Akkız’ın Hak Âşıklarının nefeslerini aktarmak için ürettiği ezgiler Türk müziği eser analizi çerçevesinde incelendiğinde şu sonuçlar elde edilmiştir:

Akkız’ın ürettiği ezgi dokularının Alevi-Bektaşî müziği çerçevesinde yaygın icra edilen deyiş tarzı müzik türünü yansıttığı,

Eserlerde doğal oluşan makamsal tercihin ağırlıklı olarak hüseyini ve hicaz makam dizilerinden yana kullanıldığı,

Eserler içindeki ezgi akışının seyir özelliğinin büyük oranda inici-çıkıcı bir yapıda ilerlediği,

Eserler içindeki ses genliklerinin pest-tiz aralığı 8-9 ses genişliğinde olduğu,

Eserlerdeki ritmik yapıların büyük oranda ana usuller çerçevesinde 4/4’lük, birleşik usuller çerçevesinde ise (7/8) yapılarla olduğu,

Eserler biçim yönünden incelendiğinde ise bunların ağırlıklı olarak bir bölümlü özellikle örnekler olduğu saptaması yapılmıştır.

Özgür Akkız’ın havalandığı eserler yerel kültürün ve müzikal mirasın korunmasına önemli katkılar sağlamaktadır. Bu katkılar sadece yöre halkı için değil, aynı zamanda Alevi-Bektaşî topluluklarının yaygın olduğu daha geniş bir dinleyici kitlesi için de büyük bir anlam taşımaktadır. Özellikle ürettiği ezgiler, yerel müzik anlayışına yeni motifleri de dahil ederek kültürel çeşitliliğin zenginleşmesine yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla, bu tür icracıların çalışmaları hem yerel kimliğin sürdürülmesinde hem de müzik dünyasında yeni ve özgün eserlerin ortaya çıkmasında kilit bir rol oynamaktadır.

Yapılan araştırmalarda bugüne kadar Özgür Akkız hakkında gerçekleştirilmiş bir akademik çalışmaya rastlanılmamıştır. Ancak Akkız’ın TRT başta olmak üzere yerel ve ulusal çapta birçok inançsal ve kültürel etkinlikte çeşitli müzik performansları gerçekleştirdiği belirlenmiştir. Üstelik bu performansları sadece Alevi-Bektaşî müzik pratikleri çerçevesinde değil aynı zamanda Amasya yöresine ait anonim yerel müzik unsurları çerçevesinde de gerçekleştirdiği tespit edilmiştir. Özellikle Hak

Âşıklarına ait farklı edebi türlerden oluşan şiirleri, Akkız'ın daha önce hiçbir yerde yayınlanmamış geleneksel Alevi müzik tınısıyla işleyerek havalandırdığı yapıtların kayıt altına alınması ve bunların müzikal açıdan incelenmiş olması çalışmanın bu yönüyle alana önemli katkılar sunacağı düşünülmektedir. Benzer çalışmaların diğer geleneksel müzik aktarımcıları için de yapılması faydalı olacaktır.

Anadolu coğrafyasında Özgür Akkız gibi halk kültürünü benimseyen ve toplum nezdinde kabul gören birçok âşık, ozan, şair, zâkir, mahalli icracı, vb. isimlerle anılan kişiler bulunmaktadır. Bunların gerek yeniden üretim sürecinin içinde olmaları gerekse nakleden kişiler olmaları bakımından üstlenmiş oldukları misyon ayrıca önemli bir sorumluluk gerektirmektedir. Birçoğu yaşadığı ekonomik kaygılar ve kendilerini ifade edeceği mekânlar bulamadıkları için çoğunlukla gönüllü şekilde üslenmiş oldukları bu görevlerini yerine getirmede çeşitli zorluklar yaşamaktadır. Bu tip durumların iyileştirilmesi hususu ise başta belediyelerin ilgili birimlerine ve il kültür müdürlüklerine düşmektedir. Özellikle ürettikleri halk kültürü ürünlerinin korunması ve nesilden nesile aktarılması için bu kurumların maddi ve manevi destekler sağlaması son derece önemlidir.

Kaynaklar

- Akbulut, Ali Cem. *Gazilerovacığ Aşıkları*, Ankara: Kara Mavi Yayınları, 2010.
- Akbulut, Ali Cem. *Âşık Kul Hüseyin ve Kul Hüseyin Aşıkları*, Ankara: Patika Baskı, 2015.
- Akın, Bülent. Kültürel Belleğin Kutsal Taşıyıcıları: Alevi Cem Zakirleri, *Uluslararası Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Yıl 2019, 3/2, 93-109.
- Bozkurt, Fuat. *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik* (5. Baskı), İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.
- Çelebi, Abdullah. *Amasyalı Fedayi Baba Divanı*, İstanbul: Can Yayınları, 1991.
- Dönmez, Banu Mustan. Sufilik Algısının 'Türk Yöresel Müziği' Sözlerindeki Varlığı, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Uluslararası Süreli Yayın, Yıl 2015, 8, 1-12.
- Ersal, Mehmet. *Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Aleviliği Örneği*. Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Türk Dünyası Enstitüsü, 2013.
- Ersal, Mehmet. *Alevi Cem Zâkirliği*, Ankara: Barış Kitap, 2019.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. *Die Kizilbash/Aleviten: Untersuchungen über eine Esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*. Berlin: Laus Schwarz Verlag, 1988.
- Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1994.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Oral, Makbule. *Anadolu Alevi-Bektaşî Aşıklık Geleneğinde Âşık Nesimi Çimen ve İki Telli Cura İcerası*. Sanatta Yeterlik Tezi, İstanbul: Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Shankland, David. *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. London: Routledge Curzon, 2003.
- Yaman, Ali. *Alevilik ve Kızılbaşlığın Gizli Tarihi*, İstanbul: Kalipso Nokta Yayınları, 2010.
- Yaşar, Servet. Diyarbakır Bismil İlçesi Bakacak (Seyithasan) Köyü Alevi İnanç Kültürü Bağlamında Müzik, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Uluslararası Süreli Yayın, Yıl 2015, 9, 125-168.
- Yaşar, Servet. *Diyarbakır Yöresi Türkmen Alevileri*, Afyonkarahisar: Kocatepe Akademi Yayınları, 2016.
- Yaşar, Servet. *Emirdağlı Gurbetçi Bir Ozan Fakı Eder*, Ankara: Afyonkarahisar Belediyesi Kültür Yayınevi, 2018.
- Yaşar, Servet ve Karataş, Cem. Âşık Daimi'nin Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir İnceleme, *Türk*

Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Yıl 2022, 104, 29-51.

Yaşar, Servet ve Gültekin, Burak. Nesimi Çimen'in Âşıklık Geleneğindeki Yeri ve Kaynaklık Ettiği Eserlerin İncelenmesi, *Eurasian Journal of Music and Dance*, Yıl 2023, 23, 166-183.

Yücel, Haluk. Amasya Yöresi Türkülerinde Alevi-Bektaşî Unsurları ve Bu Eserlerin Müzikal Analizleri. *Online Journal Of Music Sciences*, Yıl 2023, 8/2, 260-279.

Sözlü Kaynaklar

Akkız, Özgür. *Amasya'da Bir Alevi-Bektaşî Müzik Aktarımcısı Özgür Akkız*, (Görüşmeci: Servet Yaşar, Karşılıklı Görüşme, Görüşme 09-10 Kasım 2024).

Extended Abstract

The music of the Alevi-Bektashi tradition is generally recognized as a significant bearer of the spiritual expressions and practices intrinsic to their belief system. In this context, music was used as an important tool in conveying the poems of the lodge literature poets, defined as Hak Âşîks, to the society. The Alevi-Bektashi music culture has a unique identity, characterized by its distinct types, forms, instruments, and performance styles. Additionally, it encompasses regional and local variations. In this respect, the Amasya region has a significant place in the Anatolian geography and has been an important center for the training of many Hak Âşîks.

This study generally covers the life and works of Özgür Akkız, who is a performer and transferer of Alevi-Bektashi music in the Amasya region. In this study, where the methods of situation determination and work analysis are used, the music practices in the Alevi belief culture in general, the life of Özgür Akkız with his functionality in the Amasya region, his artistic personality, his place in the Alevi Bektashi music culture and the musical examination of his works are included.

The Amasya region is an important center for Alevi-Bektashis in terms of its location, historically and culturally, and is among the provinces with a dense Alevi population living in Turkey. In this context, it is a region where Alevi-Bektashi belief practices are effectively kept alive by the ocak dedes to which the aspirants are affiliated. It is also an important center where the Alevi-Bektashi music culture is kept alive. Of course, the âşîks who lived or live in this region have made important contributions to the continuity of this music culture. Among these, Özgür Akkız, who has made the poems of Hak Âşîks, who were raised in the region or lived in different regions of Anatolia and are known by the masses, reach the present day by airing them, has a considerable place. Özgür Akkız, who was a minstrel of cem⁶ in the cem ceremonies and is an Alevi-Bektashi music transferer who has aired the nefes of the minstrels, most of whom are Hak Âşîks, and has become a bridge in the transmission of their teachings from the past to the present.

Özgür Akkız, who grew up in Amasya within the Alevi-Bektashi faith culture, started playing the bağlama since his childhood, influenced both by the minstrels who played the bağlama in the cem ceremonies he attended with his family and by his father who occasionally played the bağlama at home. He listened to and was influenced by artists such as Ali Ekber Çiçek, Feyzullah Çınar, Arif Sağ and Yavuz Top, who sang the nefes of the Hak Âşîks, for a long time. Akkız, who occasionally performed the masterful nefes in the cem ceremonies and also performed the cem minstrel, started to air the words of the bards/minstrels in whose poems he found himself from the age of 26/27 and started to perform them on various platforms. Among the works he produced, he mostly included the poems of Âşık Fedai Baba, whose beliefs and philosophy he followed and who lived in Amasya, and Kul Fakir. In addition to these, he also sang the poems of Pir Sultan Abdal and Derviş Ali, who are known in Anatolian geography. Especially the poems that are mostly based on deyiş, düvaz-ı imam and elegy are among the sub-genres of nefes that Akkız sang the most.

6 A form of worship performed by Alevis and Bektashis together with the congregation, subject to extremely detailed rules.

When the melodies produced by Özgür Akkız to convey the nefes of the Hak Âşiks were examined within the framework of Turkish music work analysis, the following results were obtained:

Akkız's melodic textures reflect the deyiş style music genre commonly performed within the framework of Alevi-Bektashi music,

The naturally occurring maqam preference in the works is mainly used in the hüseyini and hicaz maqam series,

The melody flow in the works mostly progresses in a descending-ascending structure,

The sound amplitudes in the works are low-pitched 8 to 9 sounds wide,

The rhythmic structures in the works are mostly 4/4 within the framework of the main usuls and 7/8 within the framework of the combined usuls,

When the works are examined in terms of form, it was determined that there are mostly examples that show a sectional form feature.

The works performed by Özgür Akkız contribute significantly to the preservation of local culture and musical heritage. These contributions are of great significance not only to the local people but also to a wider audience where Alevi-Bektashi communities are widespread. The melodies he produces, in particular, help enrich cultural diversity by incorporating new motifs into the local musical understanding. Therefore, the works of such performers play a key role both in maintaining local identity and in the emergence of new and original works in the world of music.

AN EPIGRAPHIC EVALUATION ON THE TAMGAS (EMBLEMS) OF KAZAKH TRIBES*

KAZAK BOYLARI DAMGALARININ EPIGRAFIK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

SHYNARBYEK SYEITKHAN**

Sorumlu Yazar

Abstract

The Turkic peoples, who were part of the great steppe nomads, used emblems to define their sovereignty and independence since ancient times. Kazakh tribes also used individual emblems to preserve their independence and property. The history of these emblems, that defines the unity and integrity of tribes, is very deep. Determination of Kazakh tribes emblems, scientifically proof their image-forms still requires scientific research. Therefore, this theme is considered as a new theme that needs to be studied. Scientists studying Kazakh tribes often pay more attention to social and cultural issues of tribes, so their political views, national values, and ideology are often neglected. We can see that this was influenced by various reasons. Among these issues, the study of the genealogy, slogans and emblems of Kazakh tribes is considered very important. The aim of the research is detailed study of Kazakhs' tribe emblems of *Ulu Juz* (Great Horde), *Orta Juz* (Middle Horde) and *Kishi Juz* (Small Horde) based on scientific research, various expertise's and historical data, scientific analysis and more. It was determined that most of alphabets used in Orkhon and Yenisei inscriptions are similar to these emblems after studying the shape form of emblems used among Kazakh tribes from an epigraphic point of view in the given article. Scientific examinations were made that the emblems of Kazakh tribes were mainly composed of such signs and emblems. The types of emblems were given according to special tables analyzing the emblems of Kazakh tribes given in the scientific data. In addition, new scientific information related to the common values, interests and cultures of peoples of the same Turkic origin was provided in our article.

Key Words: Tamga, Nomads, Three Horde, Kazakh people, Tribe

Öz

Büyük bozkır göçebelerinin bir parçası olan Türk halkları, eski çağlardan beri egemenlik ve bağımsızlıklarını kanıtlamak amacıyla damga kullanmışlardır. Kazak kabileleri de bağımsızlıklarını ve mülklerini korumak için bireysel damgalar kullandıkları bilinmektedir. Kabilelerin birlik ve bütünlüğünü ifade eden bu damgaların tarihi oldukça derindir. Kazak

Araştırma Makalesi / Künye: SYEITKHAN, Shynarbyek. "An Epigraphic Perspective on the Tamgas (Emblems) of Kazakh Tribes". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 329-350. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1469374>

* Source of Funding: This article was prepared within the framework of the project IRN AP23486716, supported by the Committee of Science of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan for the period 2024–2026.

Finansman Kaynağı: Bu makale, 2024–2026 yılları arasında Kazakistan Cumhuriyeti Bilim ve Yükseköğretim Bakanlığı Bilim Komitesi tarafından sağlanan proje desteği kapsamında, IRN AP23486716 numaralı proje çerçevesinde hazırlanmıştır.

** PhD, Institute of History and Ethnology of the Mongolian Academy of Sciences; State Historical and Cultural Reserve-Museum“Berel, E-mail: shynarbek20@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3068-4418

boyları damgalarının belirlenmesi, görüntü-biçimlerinin bilimsel olarak kanıtlanması hala bilimsel araştırmalara ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle üzerinde çalışılması gereken yeni bir konu olarak değerlendirilmektedir. Kazak boylarını inceleyen bilim adamları genellikle boyların sosyal ve kültürel konularına daha fazla önem vermişlerdir. Dolayısıyla onların siyasi görüşleri, milli değerleri ve ideolojileri detaylı bir şekilde incelenmemiştir. Bunun çeşitli nedenlerden etkilendiği görülmektedir. Bu meseleler arasında Kazak boylarının soyağacı, slogan ve damgalarının incelenmesi oldukça önemli sayılmaktadır. Makalemizde Kazakların *Ulu Juz*, (Büyük Yüz), *Orta Juz* (Orta Yüz) ve *Kishi Juz* (Küçük Yüz) içerisinde yer alan kabile damgaları ile ilgili daha önceden yapılan bazı bilimsel araştırmaları incelemek, arşiv belgeleri ile karşılaştırmak veya daha detaylı araştırmak amaçlanmıştır. Ayrıca Kazak boyları arasında kullanılan damga biçimlerini epigrafik açıdan incelediğimizde onların Eski Türk dönemlerine ait Orhun ve Yenisey yazıtlarında kullanılan alfabelerin çoğuna benzediği görülmektedir. Makalemizde bu alfabelerin Kazak boylarında kullanılan damga, sembollerin kökenleri olduğu yönünde bilimsel analizler söz konusudur. Kazak boylarında kullanılan damga türleri tablo çekilinde verilmiştir. Yanı sıra Türk kökenli halklarının ortak değerleri ve kültürlerine ilişkin yeni bilimsel bilgilere de yer verilmektedir.

Anahtar kelimeler: Damga, Göçebeler, Üç Yüz (Juz), Kazak halkı, Kabile

Introduction

There is a lot of historical data on using emblems by nomadic peoples since ancient times. Among them, it is not known from which language the words *tamga*, *tamaga*, *damga*, which are used in a common sense among Turkic and Mongolian peoples. According to written sources, information about “sign” is written in ancient Turkic language in the form of *tamga* or *tamgaçı* (*tamgashi*) in the written texts of Kultegin memorials (Tekin, 2017, 50) and in some Persian and Turkish texts *belgü*, *tuṛay* (*tyra*), *mühür*, *mör*, *tamya*, *tavro*, *nişan*, *tamka* are written in the meaning of sign, emblem (Kaşgarlı, 2005, 525; Rashiduddin, 1998, 32, 232, 602; Ali Yazıcızâde, 2009, XLVI; Bahadır Han, 1996, 425; Ağca, 2019, 85; Gökyay, 2007, 260; Has Hacıb, 2006, 258-259). Emblems (*tamga*), which have been used by Turks for millennia, have played an important role both in the lives of tribe and clan members and in state organization. These marks, which are referred to as *tamga* in the Orkhon inscriptions of the 8th century CE-which are among the oldest Turkish epigraphic sources underwent various changes from primitive times up through the period in which extensive state institutions were established; consequently, both the areas in which the term was used, and the way it was pronounced underwent change. However, it has always maintained a consistent constellation of meanings, which express the sense of a symbol of ownership and sovereignty of a clan or a state among other clans and states (Tezcan, 2010, 373). As signs of property and symbols of authority *tamgas* were in use long before the early Turkic period of the 6th-8th centuries CE. In order to understand the origins of these symbolic signs, and the subsequent development of various kinds of *tamga*, it is therefore necessary to examine evidence from earlier periods (Samashev, Bazykhan, 2010, 311).

In Uighur texts the word used is sometimes *tamga* and sometimes *nishan* (insignia). The two sometimes appear together as *nishan tamga* (“mark insignia” or “seal insignia”). One of the meanings of *tamga* among the Uighurs, as a result of Buddhist influence is “stamp of ethics” as seen in *Maitrisimit*, one of the Uighur texts. The word *tamga* (*tamgalap*) is also found in Uighur texts recorded in Turkic letters, which were discovered in the Turfan region of East Turkistan by A. Stein and A. von Le Coq (Tezcan, 1990, 5-7; Tekin, 1976, 65, 202; Gabain, 1988, 296).

The concept of *tamga* has been used in different or similar ways among Turkic and Mongolian peoples, who had close relations since ancient times. In Mongolian,

it is used in the name “tamga / tamaga” (Samashev, etc. and Bazytkhan, 2010, 35-39). It is known that since ancient times, the use of emblems has gone through various stages of development. In particular, in different periods of the Stone Age, signs and emblems were used to identify a specific place, holy places, and to own weapons and various other things. However, in the Paleolithic-Neolithic era, although social organizations were not developed, emblems were widely used, but scientific research is still needed to clarify them. As a result of archeological excavations, the information that the tradition of using emblems began in very early times has come to the fore. It can be assumed that the use of emblems among nomadic tribes began in the Bronze Age, even earlier based on such historical and archaeological data. However, to date, although the tradition of formation and use of emblems was studied in the international research, the research conducted on using the emblems among nomadic peoples and its history is still insufficient.

Scientific works and various educational materials, genealogies, legends, stories written about emblems of Kazakh people and the history of emblems were considered in more detail and analyzed from a scientific point of view while writing the article. Using the scientific works written about names of Kazakh tribe emblems, their shapes were determined from an epigraphic point of view, the historical data about how the emblem appeared among the Kazakh tribes and which emblem was used in which tribe were given according to special tables. The works of scientists-researchers such as A.I. Levshin, N.A. Aristov, A.N. Kharuzin, I. Kazantsev, N.I. Grodekov, Sh. Ualikhanov, L. Meyer, M. Tynyshbayev, S. Amanzholov, N. Mynjani, Kh. Argyntbayev, M. Mukanov, V. Vostrov, A. Seydimbek, T. Omarbekov, A. Margulan, Sh. Kudaiberdiuly were used more during the research. Apart from these works, the works of T. M. Sultanov, Z. Samashev, B. Napil, S. Samashev, S. E. Azhigali, M. Karamendina, I. Dobrosmyslov, A. Kaidar, Kh. Gabjalelov, M. Kozhanuly, A.E. Rogozhinsky, and others were also used. Although some of these works provide more detailed information and tables about the Kazakh three hordes *Ulu*, *Orta* and *Kishi Juz* (Great, Middle, Small)¹ Horde emblems, some opinions of scientists do not match each other. However, according to scientists who studied this field, Kazakh tribal system and history of its formation still require scientific research.

1. Origin and research of emblem name.

The *tamga* is one of the oldest elements of the memorials. It was also used among Turkic tribes since ancient times. This term was widely spread in Central Asia, the Middle and Middle East, and the Caucasus in the 13th-15th centuries, and it acquired a new meaning according to its ancient name ‘document with the seal of the khan’ or ‘tax’ (Karamendina, 2021, 31). The term *tamga* (tamka) in the written monuments of ancient Turkic languages, the sound of *m* changed to *n*, the sound of *g* changed to *b*, and the name *tayba* was formed due to the influence of consonant sounds of Kazakh language. It is a metathesis phenomenon that *tamga* was *damga* where the sounds *t* and *d* were exchanged, or it is met in the form of *tagma*. M. Karamendina said that the root of the word *tam* comes from the verb “to burn, to fire, to ignite” in his works using the researches of A.N. Kononov and A.J. Emre (Karamendina, 2021: 31). In

1 During the Kazakh Khanate period, the division of the Kazakhs into three *Juz* (tribal union) – *Ulu* (Great), *Orta* (Middle), and *Kishi* (Small) *Juz* - was primarily due to internal and external politics. The decision to divide the Kazakh lands into three hordes (*juz*) politically took place after the death of Tauke Khan in 1718. However, the exact date is still controversial among scholars. In this way, the unified Kazakh lands, the Khanate, were divided into three administrations, leading to its political fragmentation and eventual collapse, allowing the Russians to invade and occupy the Kazakhs.

Kyrgyz language, *tam* means inflame, to catch fire. In Kazakh language, the word *tam* is synonymous with the verbs ‘flame’, ‘fire’. The root of words such as ‘tamyz’, ‘tamyzu’, ‘tamyzyk’, which are used in modern Kazakh language and are related to set fire, to burn. *Tamga* (*tanba*) is a sign that is burned into the thigh of cattle (mostly horses) by burning. Thus, we can notice that the root meaning of the word *tamga* is ‘tam’, being added to the verb *-ga* is like a suffix *-ka* (*tutka*, *zhanka*) which forms a pronoun.

A. Vambery, who insisted on the relationship between *tamga* and *tamla/damla* (‘drop’, as in ‘a drop of water’) and who assumed that the word *tamka* was most probably a form of *tamla/damla*, based his hypothesis regarding derivation mostly on its Uighur form. Based on this view, *tamga* means *damla/tamla* (drop) or *mühr* (seal). While he was preparing his etymological dictionary of the Turkish language, Kerestedjian mentioned the origin and the first form of the word *tamga* and reported that it was *tamgak*, suggesting an origin in the root verb *damla-* (dripping) as in the forms of *tani-* or *tamla-* (Kerestedjian, 1912, 134). However, the form *tamgak* or *tamkak* does not appear in any of the Old Turkish inscriptions (Tezcan, 2010, 376). It is more important to peer the data and scientific works in Turkic language to consider the meaning of the word emblem. Osman Akshokrakly’s work *Tatar emblems in Crimea*, which is considered the first scientific study on the theme of emblems in Turkey, contains brief information about the origin of the word of emblem. There are many suffixes such as: *Damla*-drop, *tammak*-drop, *tamur*-root, *tamgızmak*-drop, but it is quite difficult to connect this word to this root in terms of meaning in the work of O. Akshokrakly. Stating that opinion that the word *Tamga*, *damga* comes from the words *tapka* or *tapkaç* in the meaning iz, tab, leaving it up to linguists to still study the exact origin of this word. However, the word *dağ* (*dağ*) comes from the word *dağlamak* (*dağlamak*) meaning (to burn with a hot iron). It is said that “*Damga*” in tam meaning is literally related to the word *daglama* (Akshokrakly, 1996, 35). According to the research of Turkologist, scientist Napil Bazykhan: The ancient Turks called emblems ‘*tamya*’, which means two things. The first one means “tribe, emblem of tribe, sign”, the second one means “golden seal of the khagan”. The root of this word is **tap-* // **tab-* trace, remnant, trace of something – ‘*taptau*, *tabyp*, *tabandau*’. If *tam-* means (to drip, to burn, to stamp), it develops in the direction of *tam+ya* > *tamyān* (*tamya*+*n* / *tamya*+*çī* - meaning maker of a seal, keeper of seal) > *tanba* (*tanba*, *tanbalau*). In the old Mongolian language, *taba* - *tav* (*taby*, *izi*), *tamya* - *tamaga*, *tamga* (*tanba*) were preserved (Samashev, Bazykhan, 2010, 35-39).

Manasbay Kozhanuly, who made a chronic analysis of the origin (semantics) of the term *tanba* and analyzed the data, he divided the name of the *tanba* into the following periods.

1. *Belgü*- *belgi* as a name was used since BC VII-VIII centuries,
2. *Tuyray*- *tuyra* as a name was used since BC VII-VIII centuries,
3. *Tamya*- *tanba* as a name was used since BC V-VII centuries.

4. The name *Mühür-möör-mör* was recorded in historical data since the XIV century and reached us. The distribution of these four names was used among the Turkic and Mongolian peoples who lived in the space from the Khyangan ridge in the east, the Mediterranean Sea in the west, to Europe (Kozhanuly, 2006, 81).

According to the research of Turkish scientist M. Tezcan, the term ‘emblem’ appears in ancient Turkish texts in the form of *tamga*, *tamka*, but the assumption that it originates from the root verb *tagla-dagla* or *tak* does not give concrete results (2010, 389). *Damga* (*damga*) is explained as a mark pressed on an animal with a heated iron in the work *Historical and etymological dictionary of Turkish* of Andreas Tietze (Tietze,

2002: 555). And he puts forward that the word *damga* comes from the verb *tamdur* -to burn, and it was named so because the emblem was applied with a hot iron in his scientific work *Etymological dictionary of the Turkish Language*. However, Kashgarly Mahmud stated that the root of the word *tamdur* means “to burn”, so the word *tammak* may have come from the root *tam*, and *tamdu*, *tamduk* means burning fire in his work (Eyupoglu, 1988, 72). Based on such scientific opinions, we understand that the root of the verb *tam-dam* is directly related to the word *tamga*, *tamaga*, *damga* (emblem). Archaeologist Samat Samashev stated that the origin and initial elements of some emblems of Kazakh tribes are not limited to the emblems of Turkic and Mongolian peoples, but also have many similarities with emblems of ancient Iranian peoples in his article (Samashev, 2010, 338). This is also a reasonable opinion. The elements of tribal emblems of Kazakh people are similar to the emblems of Turkic peoples of Central Asia, as well as some emblems of the peoples of the Middle East and Iran. “The concept of *tamga* or *damga* has been commonly used in various or similar forms among the Turkish and Mongolian peoples since ancient times. The Mongols call it ‘*im tamga*’ and it is known as *im* or *damga* among Turkish peoples. In Anatolia, it is also used for small livestock. This tradition is known to be used among Kazakh Turks as ‘*en-taŋba*’ (ен таңба)” (Syeitkhan, 2024, 4).

The emblem was developed and changed along with the development of society and was used for different purposes at the same time (Karamendina, 2021, 11). Emblems and seals were often observed in various cultural works belonging to the Sak and Hun eras: Yue-chi, Usun, Kangui, Kushan, Sarmatian, Dun-khu (Tunguz) and others by the middle of the millennium BC in Central Asia. Emblems were widely used during the rule of Turks and other tribes in the steppes of Eurasia (Kydyrali, Babayar, 2015, 9). Many sources and scientific works contain various information about the regions (geographies) where emblems were widely distributed. Turkish scientist Cengiz Alyılmaz said that various emblems were found along with many rock paintings in today’s Mongolia, Altai, Tuva, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Azerbaijan and Anadoly in the scientific works (Alyılmaz, 2002, 613-615; Mert, 2007, 234). According to Servet Somunjuoglu, who conducted research in Siberia regions, he said that the emblems were found in the Lena River Valley of Russia, Kyrgyzstan, Saimalytash and Azerbaijan, Buryatia, Khakassia, near Baikal, South Siberia, Mongolia, Tuva, North China, Altai, Kazakhstan, Uzbekistan, Afghanistan, Turkmenistan and Eastern Anadoly, he wrote that there were different patterns of emblems and history of emblems extended to BC 14000 years (Somuncuoğlu, 2008, 12-18). The places where emblems were found in large numbers are Khakas-Minusinsk, Tuva, Mongolia, which are mentioned in Chinese data. In addition to these, archeological studies there is information about inscriptions on rock faces and balbals in the Altai Mountains, East Turkestan, Turkmenistan, Kyrgyzstan, the Crimean Peninsula, South Russia and other regions (Enveroğlu, 2005, 13). It is said that the most frequently found places of emblems are the town of Ureetsk in Dagestan and the town of Humarin in Karashai-Cherkessk (Karamendina, 2021, 7).

Although the exact date of use of emblems is disputed, as we have analyzed above, they were used in social, diplomatic, every day and other works since Bronze Age. However, it is impossible to fully explain the period in which the emblems appeared and their meaning. According to the views of some scientists, tribal emblems became kinship (family) emblems along with development of society. After emblems were used especially in state, administrative management system, and in foreign political work. According to the epigraphic data, the forms of the oldest types of emblems are in the form of geometric figures (circle, square, triangle), and alphabets (letters) were sometimes used in the form.

2. Research and use of emblems in Kazakh steppe

Scientists have different opinions about history and origin of emblems of medieval Kazakh steppe. It is necessary to consider the research emblems of other Turkic peoples for a more complete study of emblems of Kazakh tribes. M. Tynyshpayev wrote about this in his genealogical research and other scientific works. It was said that tribal emblems of related peoples, including Kazakh tribes of Turkic origin, namely Kyrgyz (Kazakh) and Nogai, Kyrgyz (Kazakh) and Bashkir Kypchaks, and Kazan Tatars are similar to each other in the mentioned work (Tynyshpayev, 2010, 88-89). O. Akshokrakly wrote that there were villages named *alash*, *kyrgyz*, *kazakh* and that they had their own names of emblems called *alash*, *kyrgyz-kazakh*, *boy kazakh* in the course of researching Crimean Tatar emblems, and he prepared a special table of emblems and published it in his work “Tatar emblems in Crimea” (Akçokraklı, 1996, 14-17). In the scientific work of X. Argynbayev, M. Mukanov, V. Vostrov “About Kazakh Chronicle”, having written on formation of Kazakh tribes and hordes, Kazakh hordes were considered as a union of tribes formed in different regions of Kazakhstan in the XV-XVI centuries. The fact that there is still no scientifically proven common opinion about the origin of hordes and historical meaning of the name “horde” and some researchers consider this name as a “part”, “branch”, “one side” of a whole thing, phenomenon, while others consider that it was connected with the numbers “hundred”, “sotnya”. At the same time, researchers such as N.I. Grodekop, G.N. Potanin and N.A. Aristov reported that they relied on legends that were widely spread among the people in their research on the origin of Kazakh hordes, (Argynbayev, Mukanov, Vostov, 2000, 15).

According to the researcher A.Ye. Rogojinskii: emblems of great, middle and small hordes of Kazakh tribes, which were studied for more than 200 years, are completely studied. Their spread in the Orinbor steppe and the Irtysh region towards the end of the XVIII century, the emblems of Small Horde were systematized in the XIX century, data on the emblems of main tribes of Middle Horde were collected, and the registration of Great Horde emblems began after the southern part of Kazakhstan became part of the Russian Empire at the end of the XIX century (Rogojinskii, 2010, 101). Using the researches of Yu. Shmid and A. Margulan, M. Karamendina focused on the *Tanbaly tas* (Tamgaly tas), which was considered to be important for Kazakh tribal emblems. *Tanbaly tas* was a sacred stone revered by Kazakhs (Karamendina, 2021, 72). It was also mentioned in L. Kuznetsov’s work that *Tamgaly tas* was one of the monuments that provided comprehensive information about Kazakh tribe emblems. In 1895, L. Kuznetsov and Kh. Bekkhojin first studied the stone monument with emblems and made a copy of tribe emblems on the stone (Kuznetsov, 1927, 1-3). Historian, ethnographer, scientist A. Seydimbek pointed out that many Kazakh tribes emblems had their roots in the deep history, and that they were connected with civilization center, which was considered to be the most indigenous (Seydimbek, 2008, 644). In addition, he divided Kazakh tribe emblems into several groups based on their shape forms. According to S. Samashaev, one of the scientists who is studying the emblems of Kazakh steppe in various ways, the deepening of the study of history of emblems use in Kazakh steppe is the time since Kazakhstan gained its independence. At present, the number of scientific and educational works covering this theme exceeds one hundred. Among them, the works of scientists such as V. Olkhovsky, S. Yatsenko, Z. Samashev, B. Napil, A. Rogozhinsky, A. Dosymbayeva, Zh. Artykbayev, S. Yarygin, and O. Shnanov are valuable in terms of identifying and solving main problems of this theme. (Samashev, 2018, 2). However, research on this theme has not yet developed intensively in Kazakhstan. Professional relationship between scientists are at a low level. Another reason is that Kazakhstan’s scientific

centres were restricted in the Soviet period in dealing with this theme. Scientists have different views on this issue. The rate of the research on emblems of medieval Kazakh nomads has increased only in the last ten to fifteen years (Rogojinskii, 2013: 226). A complete unified scientific study of emblems and signs of medieval peoples who inhabited the Eurasian steppe, their origin, development and transformation has not yet been done (Samashev, Bazylkhan, 2010, 7).

It can be said that Kazakh tribes achieved many advantages by using Eid emblems for themselves. According to A. B. Sarsenbayev, who conducted research related to Kazakh genealogy: The advantages and features of emblem are as follows:

1. Emblems made it possible to strictly monitor the migration routes of families and tribes.

2. Emblem is a structural part of collective memory.

3. Emblem is an intergenerational cultural link.

4. Emblem was first representation (an image on the stone), later (made of iron, wood), and then came in the written form (edicts of the leaders of each clan and tribe). That is, it kept information on historical period of each generation.

5. Emblem is a sign of independence. Sometimes tribal emblems were hidden in times of trouble, because the loss of the emblem was considered to mean the loss of tribe's independence.

6. Emblem is a proof of information about the origin of tribe, a family (Karamendina, 2021, 20-21). O. Shnanov considered the history of Kazakh tribe emblems divided into several periods to study them completely. 1. The period of formation of ancient tribe emblems (Bronze Age) 2. Emblems of the period of tribal union formation (Sak, Hun, Oguz, etc.) 3. Tribe emblems of Turkic era period. 4. Tribe emblems during the Kazakh Khanate. He also pointed out that it was necessary to study the history of emblems of Turkic peoples in the course of studying of ethnic emblems' history of Kazakh people (Shnanov, 2018, 70).

And the works of Nigmat Mynjan contain valuable data on genealogy and emblems of Kazakh people. It was said in his scientific work *Brief History of Kazakhs*. "Each tribe has its own emblem and motto. This emblem was engraved on the stone at the top of people's graves who died from that tribe, who trampled on the cattle of the tribe in the early days. Several emblems made a sign carved into the stone at the place where they stopped together. The tribe emblem was used in place of that tribe emblem, it was placed on the tribe flags. Many Kazakh tribe names are called after their tribe emblem. For example, some of tribes were mentioned: *baganaly*, *baltaly*, *shanyshkyly*, *ergenekti*, *tarakty*, *ashamaily*, *oshakty*, *tarak tanbaly*, *teris tanbaly*, *sirgeli* (Mynjan, 1994, 40).

In his scientific article 'Kazakh Tamgas', scientist Samat Samashev provides information that the seals of some Kazakh tribes are referred to by the name of that tribe. Samashev says: "The forms and names of tamgas were important for Kazakh tribes and/or clans, and most groups were identified and memorized through these forms and names, for example: the Baganaly clan (with a tamga in the shape of a shanyrak, the upper circle of a yurt -a Kazakh nomadic house), Baltaly (with an 'axe' tamga), Shanyshkyly ('fork'), Ashamaily ('camel saddle'), Tarakhty ('comb'), Oshakty ('hearth'), Tarak Tanbaly ('comb sign'), Teris Tanbaly ('reversed sign'), and Sirgely ('pointed pole'), etc. A further category of tribe and clan names derived from ancestral totem and animal names, for example: Karshyga (hawk), Khonyrat (a horse of beautiful brown colour), Bura (hecamel), and others. The word tanba (tamga) occupies an important lexical position in the Kazakh language" (Samashev, 2010, 335).

The tradition *tanbalau* among Kazakh people began in the time of Tauke Khan (1680-1718). According to A. Levshin, it was written in ‘Jeti Jargy’² that emblems were used to mark all property during the reign of Tauke Khan. In the versions of ‘Jeti Jargy’ published by G. Gaverdovsky and A. Levshin, as well as from famous Sakkulak bi, it was said that each tribe must have their own signs on their animals to distinguish who owns the property or to reduce disputes between tribes. In the version of the Sakkulak bi: “Let there be a motto and emblem of each tribe” (Article 113) (Kazakh Ethnographic, 2014, 344). Some tribes, such as *ashamaily*, *baganaly*, *baltaly*, *ergenekti*, *oshakty*, *sirgeli*, *tarakty*, *shanyshkyly*, are still called by their symbolic names in traditional Kazakh environment. N.I. Grodekov said that many tribal names are called after emblems. And the names of objects (animate, inanimate) that are the basis for Kazakh tribe emblems are given in A. Kaidar’s work. For example: *ai*, *ashamai*, *arkar*, *balta*, *bori*, *zhebe*, *ergenek*, *tarak*, *tilik* and others. There are nearly 46 names. Most of these names of Kazakh tribes are materially based on ancient beliefs, they consist of things that are considered necessary, sacred, hollen and ritual for the household (Kaidar, 2008, 543-544). According to the “ideology” of genealogical tradition in Kazakh environment, no matter how much Kazakh tribe emblems changed and branched, their main outlines did not diverge so far from each other. Even in difficult times, when “when people have hard times”, extra line or an insignificant sign to the emblem were added, taking care to preserve the basic outline of the emblems, and made changes only with extreme caution. Because losing tribe’s symbol was considered to be the same as losing its independence.

Based on emblems written in the works of scientists like M. Tynyshbayev, S. Amanjolov, N.I. Grodekov, N. Mynjan, A. Levshin, L. Meyer, I. Kazantsev, A. Haruzin, S.E. Azhigali who studied tribal emblems and determined tribe emblems of Kazakh people and they are similar to each other. Only some tribes have slight differences in number and shape of emblem pattern. The following tables are presented in the work of the scientist N. Minzhan, who studied Kazakh tribe emblems, which were divided into *Ulu Juz* (Great Horde), *Orta Juz* (Middle Horde), and *Kishi Juz* (Small Horde), by comparing them with each other.

2 “Jeti Jargy” is a collection of traditional customs laws of Kazakh people adopted during reign of Tauke Khan (1680 -1718). Due to the danger of disintegration of Kazakh khanate in the XVII-century, Tauke Khan took measures to increase the unity of country and made efforts to strengthen the khanate power. The development of Kazakh society required a new system of laws that could provide power and unity. At the same time, Tauke Khan tried to create a new legal system by further improving traditional customs laws and “Kasym Khannyn Kaska Joly” and “Esim Khannyn eski Joly” adopted under his predecessors. He gathered the best nobles and bis of three Hordes, including famous Tole bi, Kazybek bi, and Aiteke bi, he adopted a set of laws named “Jeti Jargy” of Tauke Khan in Kultobe.

Table 1. The emblem of the Great Horde, Middle Horde, and Small Horde of Kazakh tribes (Tynyshbaev, 2009, 130-132; Amanjолоv, 1959, 8-14; Seydimbek, 2008, 661-672; Grodekov, 1889, 4-8; Mynjan, 1994, 42-46)

Ulu Juz	M. Tynyshpaev	S. Amanjолоv	A. Seydimbek	N.I. Grodekov	N. Mynjan
Dulat					
Sihym					
Janys					
Botbay					
Shymyr					
Alban					
Suan					
Sary Uysin					
Shapirashty					
Ysty					
Oyik					
Tilik					
Oshahty					
Sirgeli					
Jalaiyr					
Hanjly					
Shanyshkyly					
Shynkoja					
Horalas					
Sambet					
Bekbolat					
Bestanbaly					
Orta Juz	M. Tynyshpaev	S. Amanjолоv	A. Seydimbek	N.I. Grodekov	N. Mynjan
Argyn					
Kerei					
Uah					
Naiman					
Baganally					
Baltaly					

Karakerei					
Matai					
Sadyr					
Sary jomart					
Teristanbaly					
Konjyrat					
Mangytai					
Kypshak					
Tarakty					
Kishi Juz	M. Tynyshpaev	S. Amanjolov	A. Seydimbek	N.I. Grodekov	N. Mynjan
Aday					
Berish					
Tabyn					
Kerderi					
Ramadan					
Altyn					
Jappas					
Taz (lar)					
Esentemir					
Tana					
Baibahty					
Maskar					
Alasha					
Sherkesh					
Ysyk					
Karakesek					
Shekti					
Tortkara					
Karasakal					
Shomekey					
Kereit					
Tama					
Jogy (Juy)					
Teleu					
Jagalbaily					
Alshyn					
Älim					

Nygyomet Mynjan's work includes some tribal emblems (stamps) that are slightly different from those given by other researchers. While M. Tynyshpaev, S. Amanjолоv, A. Seydimbek, and N. I. Grodekov attribute the emblem  to the *Konyrat* and *Mangytai* tribes, N. Mynjan identifies it as the emblem of the *Sangyl* tribe of the *Ulu Juz* (Great Horde). Additionally, the emblem  resembling the *Saryjomart* emblem of the *Orta Juz* (Middle Horde) in the works of M. Tynyshpaev and A. Seydimbek is considered by N. Mynjan as the emblem of the *Ergeneki* tribe of the *Orta Juz* (Middle Horde). The emblem  is said to be the *Tore* emblem of the *Kishi Juz* (Small Horde),  the *Sunak* emblem of the *Kishi Juz* (Small Horde), and  the *Mansyr* emblem of the *Kishi Juz* (Small Horde) according to N. Mynjan, who attributes it to  the *Teristanbaly Tabyn* tribe of the *Kishi Juz* (Small Horde). However, scholars like M. Tynyshpaev, S. Amanjолоv, and A. Seydimbek have written that *Teristanbaly* belongs to the *Orta Juz* (Middle Horde) tribe. Other different emblems in N. Mynjan's table are:  - *Abdan (Alban)*,  - *Ontanbaly Tabyn*,  - *Kara iyik*, which are stated to be the emblems of tribes belonging to the *Kishi Juz* (Small Horde) (Mynjan, 1994, 38-46).

The scientist S. Amanjолоv, who did comprehensive scientific research on Kazakh tribes, the structure of Kazakh tribes and *Ush Juz* (Three Horde) was described in his work "Questions of Dialectology and History of Kazakh Language". 23 tribes and ancestors were included in *Ulu Juz* (Great Horde), 24- in *Orta Juz* (Middle Horde), and 33- in *Kishi Juz* (Small Horde) in the mentioned work. Of course, this list was not very complete (Argynbayev, Mukanov, Vostov, 2000, 30). At the same time, the scientist compared and analyzed emblems and slogans to determine the genesis and history of tribes and tribe unions (Amanjолоv, 1959, 8-14). It should be noted that the scientist used the works of scientists such as N.A. Aristov, A.I. Levshin in his work.

The structure of Kazakh *Ulu Juz* (Great Horde) shown in the mentioned work is as follows:

1. Hanly	9. Janys	17. Suan
2. Uysin	10. Oshakty	18. Alban
3. Sary uysin	11. Bekbolat	19. Botbay
4. Dulat	12. Jalayir	20. Sambet
5. Shanyshkyly	13. Bestanbaly	21. Tulatai
6. Isty	14. Shymyr	22. Sirgeli
7. Tilik	15. Shinkoja	23. Shybyl
8. Sikhym	16. Kuralas (Koralas)	

The name of the tribes included in *Orta Juz* (Middle Horde):

1. Argyn	9. Baltaly	17. Bura
2. Naiman	10. Mansyr	18. Ergeneki
3. Kipchak	11. Tarakty	19. Teristanbaly
4. Kerei	12. Saryjomart	20. Abak-kerei
5. Khonyrat	13. Sadyr	21. Kitay-Kipchak
6. Sangyl	14. Matai	22. Syban-kerei
7. Mangytai	15. Uak (uak-kerei)	23. Kaba-kerei
8. Baganaly	16. Karakerei	24. Burylsary-kerey etc.

Kishi Juz (Small Horde) consists of following tribes:

1. Alshyn	12. Kerderi	23. Sunak
2. Altyn	13. Maskar	24. Karasakal
3. Alasha	14. Kereit	25. Shömekei
4. Argyn	15. Tama	26. Shekti
5. Alim	16. Tabyñ	28. Tana
6. Bersh	17. Teristanbaly	29. Kyzylkurt
7. Aday	18. Oñtanbaly	30. Shyklar
8. Jui	19. Tazdar	31. Kete
9. Esentemir	20. Ramadan	32. Baibakty
10. Jappas	21. Teleu	33. Kharauly kesek
11. Karakesek	22. Törtkara	(Amanjolov, 1959, 9-10).

2. Consideration and study of Kazakh tribe emblems from an epigraphic point of view

However, this list still requires comprehensive analysis. Compared to the table of other scientists, the names of tribes in the mentioned work contain several different names in the *Kishi Juz* (Small Horde). For example, in the work of A. Seydimbek, the name of  *Issyk* tribe was written in the structure of *Kishi Juz* (Small Horde) Tribes. This name was not present in the character tables of other researchers, only the name  *Isty* is given in *Ulu Juz* (Great Horde). And the name of the  *Jagalbaily* tribe was missing in the list of *Kishi Juz* (Small Horde) Tribes in S. Amanjolov's work, but it was written in the character table. It was written that the tribe named 'Karaul Kesek' and 'Shyklar' were also in the structure of *Kishi Juz* (Small Horde) (Amanjolov, 1959: 10). The most numerous tribes of all, that formed the core of the modern Kazakh ethnos, are Naymans; they had their own state until the 13th century, when it dissolved as a result of long wars with Genghis Khan and his descendants. The common *tamga* of this group is a forked figure resembling the Latin letter . *Naymans* are considered a Kazakh tribe 'with nine tamgas', based on the number of tamgas of their main subdivisions: *Baganaly*, *Baltaly*, *Bura*, *Karakerey*, *Matay*, *Sadyr*, *Saryjomart*, *Teristamgaly*, and *Ergeneki*, *Argyns* are the second Kazakh tribe, with a tamga in the shape of twin rings *koz tanba*, (eyes emblem) (Samashev, 2010: 339). Based on numbers, the *Kypshaks* tribe occupies third place in the Orta Jüz. This group played an important role in the ethnogenesis of the Kazakhs, as well as that of the Turkic nations more generally. Their tamga is the *koss alif* or 'twin alif' (paired short lines). This *tamga* is similar to that of the Tama clan. *Konyrat*: their tamga is called *bosaga*, a 'door post' or figure reminiscent of a crossbeam. *Dulat*: their tamga is in the shape of a circle, sometimes with a dot in the center. *Adays*: the main tamga of this group is an arrow-shaped sign. *Jalayir*: the main tamga has the shape of a comb or trident (*tarak*). The remainder of the samples of tamgas of tribe and clan structures are provided in the form of summary tables.

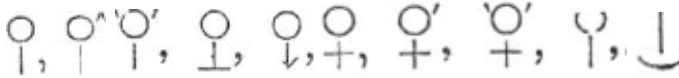
It was reported that there were 43 tribes (clans) in traditional Kazakh environment in the Encyclopedic work entitled Traditional System of Kazakh Ethnographic Categories, Concepts and Names (Kazakh Ethnographic... 2014, 345). However, it should be noted that this is a misconception. When we analyzed scientific works mentioned above, there were more than 80 individual names of Kazakh tribes. The general list of Kazakh tribe emblems is as follows according to Napil Bazytkhan: So

far, based on historical documents and previous studies on the Kazakh tribe system, it has been established that there are 38 emblems in the *Ulu Juz* (Great Horde) types, 32 emblems in the *Orta Juz* (Middle Horde) tribe types, and 89 emblems in the *Kishi Juz* (Small Horde) tribe types “with additional emblems, a total of 161” (2013, 47).

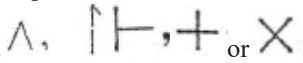
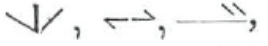
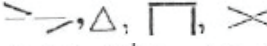
The shape of emblems is mostly similar to each other in the works of scientists who study Kazakh tribe emblems. Although the names of emblems of three hordes of Kazakh people were clearly written in scientific works, they still require scientific research in terms of their meaning. Scientific studies of Kazakh tribe emblems and their meanings are still not available. That is why it is more important to study this theme from an epigraphic point of view.

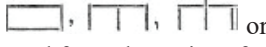
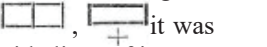
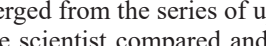
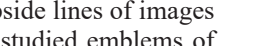
According to the well-known scientist N.A. Aristov, the alphabets used in inscriptions on Kultegin and other Orkhon and Yenisei monuments of Old Turkic era were widely used in Kazakh tribe emblems (Aristov, 1894, 411). The scientist, having studied Kazakh tribe emblems in detail, wrote that the most used emblem forms were only circle ○ and double circle ○○○○, semicircle ◡, and one straight line | or two straight lines || connecting main images.

Emblem images with two or three lines outside of those images are following:



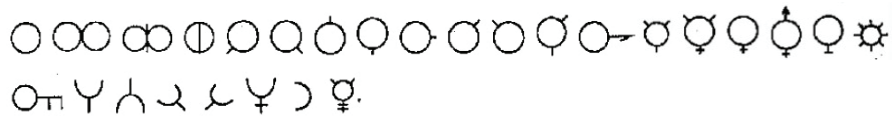
In addition to these emblems, shapes drawn by the combination of two straight lines or triangles are more

often used.  or , and shapes formed by the combination of two or three rectangles , ,  rectangular

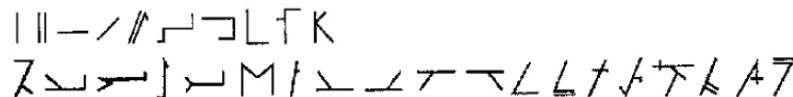
characters made up of additional lines ,  or ,  it was written that Kazakh tribe emblems emerged from the series of upside lines of images and shapes (Aristov, 1894, p. 412). The scientist compared and studied emblems of Kazakh tribes with other scientific studies and he said that 29 of 38 signs of Turkic-Orkhon alphabet correspond to the emblems of Kazakh tribes in his work (Aristov, 1894, 412). It is known that this is an important opinion for researchers.

We mentioned that A. Seydimbek was one of the scientists who conducted scientific study of of Kazakh tribe emblems in connection with their shape forms. Scientist, having given important information in his work, divided Kazakh tribe symbols (emblems) into 7 groups.

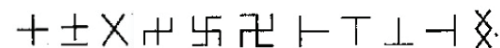
Firstly, circular emblems in the form of a full moon, semi moon, sun or eye (*ay, kun koz*):



Secondly, vertical or inclined line emblems (*tik, kolbeu siziktar*):



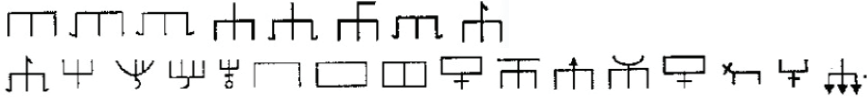
Thirdly, cross, swastika or open symbols (*kresti, ashamai*):



Fourthly, buoy or Y-shaped emblems (*bakan, asha*):

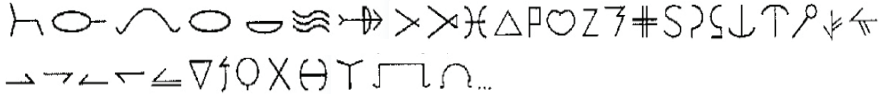


Fifthly, comb, threshold and abak symbols (*tarak, bosaga, abah*):



Sixthly, bullets or arrow emblems (*oh, jebe*): ↑ ↓ → ↗ ⇒ → ✕ → ↖

Seventhly, symbols depicting the typological outline of things and animals *bori* (wolf), *kobyz* or *dombra*, *nali* (horseshoe), *kalpak* (hat), *tostagan* (bowl), *su* (water), *sadak* (bow), *kuiyskan* (arrow), *kaishy* (crupper), *sirge* (muzzle), *tumar* (talisman), *tu* (flag or ax), *kharyn* (belly), *tuie moyun* (camel's neck), *khamshy* (whip), *kerege*, *shylbir*, *orak* (hook), *ilgek* (crutch), *baldak*, *muyiz* (horn), *shokpar*, *shilik*, *kurai*, *zhutkyn*, *oshak* (hearth), *kyllysh* (sword), *shomish* (ladle), *ashamai*, *ergenek*, *bakan*, *kazankulak*, *taga* (horseshoe) etc. (Seydimbek, 2008, 658).



Emblems in these seven groups were found in all three Kazakh hordes and more than a hundred tribes. Tribes with moon, sun or eye emblems make up the largest part of the Kazakh people. For example, *dulat*, *alban*, *suan*, *botbai*, *sikym*, *zhanyys*, *argyn*, *sadir*, *tabyn*, *ramadan*, *kerderi*, *baibakty*, *alasha*, *sherkesh*, *yssyk*, *berish*, etc. Although these tribes took the emblems called *the moon*, *the sun* or *the eye* as a basis, each of them used additional emblems to show their individuality (Seydimbek, 2008, 658).

The types of emblems used among Kazakh tribes were similar to the types of emblems drawn on the rocks of ancient and Middle Ages and also to the forms of emblems made on various products found in some archeological excavations. At the same time, it can be seen that the emblems on dish products used in the Hun period are similar to some emblems.

3. Some archival data on the symbols of Kazakh tribes

The historical data related to the emblems (*tamga*) of the Kazakhs is divided into archaeological, ethnographic, folklore, and archival data. Scholar Napil Bazylkhan provides information about some archival documents related to the symbol system of the Kazakhs. According to Napil's research, a significant portion of the archival documents related to emblems is preserved in the archives of Russian cities such as Moscow, Orenburg, Omsk, Ufa, Kazan, Tomsk, and other cities where official Kazakh state documents are kept. In addition, emblems are frequently encountered in the official correspondence of Kazakh representatives in the National Archives of Kazakhstan (Bazylkhan, 2013, 44).

The researchers studying the emblems of Kazakh tribes can determine the unique features of emblems from archival data. According to Napil Bazylkhan, the emblems of the *Töre*, *Argyn*, *Kerei*, and *Kete* tribes were identified in the documents written in Arabic script in Kazakh language in the historical archives of the Omsk region in Russia in 1812. Similarly, documents written in Arabic script in Kazakh language found in the state archives of the Orenburg region of Russia contained emblems of

the *Kishi Juz* (Small Horde) emblems *Shekti*, *Berish*, *Baibakty*, *Tortqara*, *Adai*, *Argyn* (Bazylkhan, 2013, 44-45).

For example, researchers have written about the *Töre* emblem (tamga)  in the past, but its exact description can be found in archival documents . If the symbols of the *Kishi Juz* (Small Horde) *Shekt* tribes are explained in previous works , they are preserved in archival documents  in this way. The emblems of the *Kishi Juz* (Small Horde) *Baibahty* tribes are indicated in scientific studies  but can be found in archival documents .

Previous researchers have identified shortcomings when recording the emblems of Kazakh tribes. Therefore, it is necessary to emphasize the importance of archival documents in order to accurately determine the historical characteristics of emblems in the Kazakh tribe system (Bazylkhan, 2013, 45).

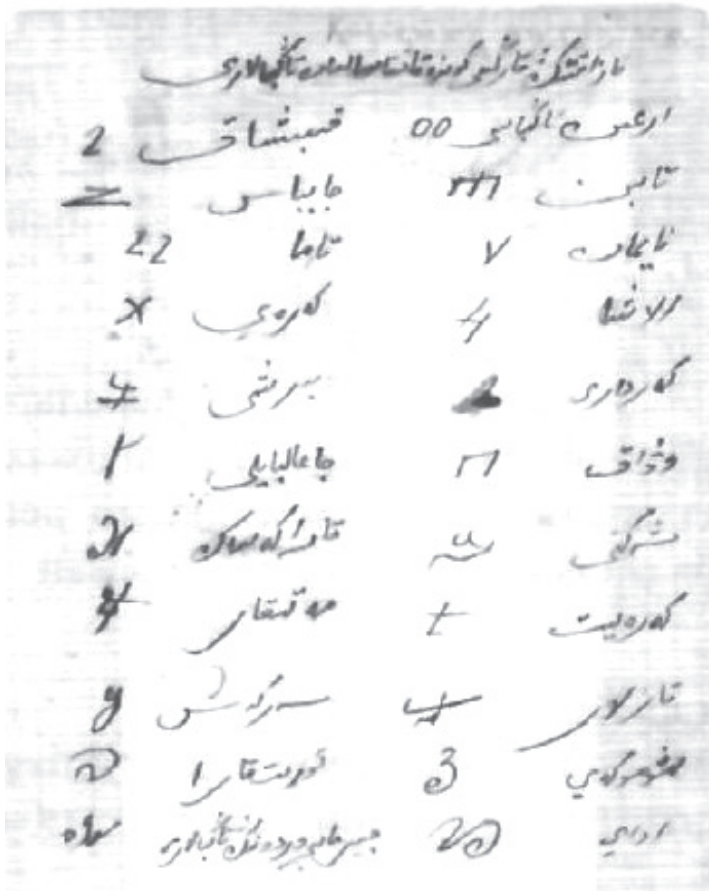


Table 2. The Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan provides information on Kazakh emblems in document No. 802 in the series of corpus of scientific papers of the “Central Scientific Library” (Bazylkhan, 2013, 46).

4. Consideration of Kazakh tribe emblems from Old Turkic (runic) alphabets

The similarities and differences by comparing them with Kazakh tribe emblems were determined by us, after studying the emblems of Turkic-Orkhon alphabet in our scientific article. It can be noticed that most of Kazakh tribe emblems are very similar

to the mentioned alphabet. There is a good reason to say that Kazakh tribe emblems were taken from Turkic-Orkhon alphabet based on these grounds. It should be noted that this scientific conclusion was first made by N.A. Aristov. He said that 29 of 38 symbols of Turkic-Orkhon alphabet correspond to Kazakh tribe emblems in his work (Aristov, 1894, 412). A. Seydimbek, emphasizing the importance of this study, said that if Turkic alphabet was compared with the shape of the signs put on cattle, N.A. Aristov's thinking would be further proven. In the end, he said that Kazakh tribe emblems traditionally were originated from the times of ancient Saks, Huns, and Turks, and that emblems were used for public order and social order since those times in his work (Seydimbek, 2008, 646).

We studied Kazakh tribe emblems and compared them with Turkic-Orkhon (runic) alphabet and prepared the table below to confirm these opinions in our article. This conclusion was scientifically made for the first time in a comparative manner. Turkic-Orkhon (runic) alphabets were taken from Talat Tekin's *Orhon Türkçesi Grameri* "Orkhon Turkic Grammar" (Tekin, 2003, 22-23).

Turkic-Orhon (runic) alphabets	Writing and reading	Juz (Horde)	Tamgas (emblems) of Kazakh tribes	Names of Kazakh tribes
	A	Ulu Juz		Isty
	I	Kishi Juz		Kereit
	U	Ulu Juz		Janys
	Ü			
	B			
	b			
	D	Kishi Juz		Alim (uly)
	d	Orta Juz		Uakh
	G, g			
	K			
	k			
	L (i)	Kishi Juz		Teleu
	I	Ulu Juz		Shapyrasht, Shymyr, Bestanbaly,
		Orta Jyz Kishi Juz		Baganally, Esentemir, Alasha, Sherkesh, Isik
	N,	Orta Juz		Sary jomart
	N, R			
	r	Orta Juz		Kharakerei
	S			
	s	Ulu Juz		Tilik

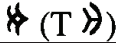
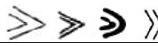
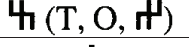
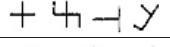
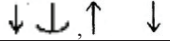
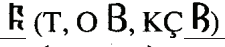
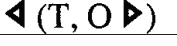
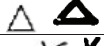
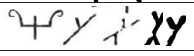
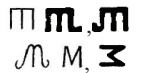
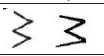
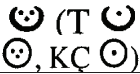
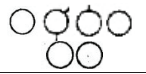
	T			
	t, Y			
	y	Ulu Juz		Alban
	ç	Kishi Juz		Manesyr, Estemir
	m	Ulu Juz		Bekbolat
	ŋ, ñ			
	p	Kishi Juz		Shumekei
	şş	Kishi Juz		Shekti
	z	Kishi Juz		Shekti
	UK, KU	Ulu Juz		Shanyshkyly
	ũk, kŭ			
	ıK, Kı	Ulu Juz		Oshakty
	iç, çi	Kishi Juz		Alasha
	çi	Orta Juz		Baganally
	LT	Ulu, Orta, Kishi Juz		Jalaiyr Töre, Alim
	nç	Kishi Juz		Alim
	nt	Ulu Juz Orta Juz		Alban, Suan, Dulat, Argyn
	aş	Ulu Juz Orta Juz		Sary uysin Kerei, Dulat,
	baş			

Table 3. Signs (alphabets) and Kazakh tribal emblems used in Orkhon inscriptions.

The alphabets were taken from the of Talat Tekin's work (Tekin, 2003, 22-23).

The letter  (A) in the Turkic-Orkhon alphabet is similar to the emblem ,  of Ysty tribe of *Ulu Juz* (Great Horde), and letter  (I) is similar to emblem  of Kereit tribe of *Kishi Juz* (Small Horde) (K), and the letter  (U) is similar to emblem , ,  of Jany tribe of *Ulu Juz* (Great Horde), and letter  (D) is similar to emblem  of Alim tribe of *Kishi Juz* (Small Horde). The letter  (d) is similar to emblem ,  of Uak of *Orta Juz* (Middle Horde), letter  (L) is similar to emblem ,  of Teleu of *Kishi Juz* (Small Horde), and letter  (I) is the same as emblems , , , , , ,  of Shapyrashti, Shymyr, Bestanbaly, Baganaly, Esentemir, Alasha, Sherkesh of *Ulu, Orta jane Kishi Juz* (Great, Middle and Small Hordes).

The letter  (N) is similar to emblems , , ,  of Sary jomart of *Orta Juz* (Middle Horde), letter  (r) is similar to emblems , ,  of Karakerei tribe of *Orta Juz* (Middle Horde), letter  (y) is similar to emblem ,  of Alban of *Ulu Juz* (Great Horde), letter  (ç) is similar to emblems , ,  of Mansyr, Estemir of *Kishi Juz* (Small Horde), letter ,  (m) is similar to emblems , , ,  of Bekbolat tribe of *Ulu Juz* (Great Horde). The letter  (p) is similar to emblem ,  of Shumekei tribe of *Kishi Juz* (Small Horde). The letter  (Şş) is the same as the emblem ,  of Shekti tribe of *Kishi Juz* (Small Horde), and letter  (Z) is the same as emblems , , ,  of Shekti tribe. The letter  (UK, KU) is similar to emblems , , ,  of Shanyshkyly tribe of *Ulu Juz* (Great Horde), letter ,  (iK, K₁) is similar to emblems ,  of Oshakty tribe of *Ulu Juz* (Great Horde), letter  (iç, ç) is similar to emblems , , ,  of Alasha tribe of *Kishi Juz* (Small Horde), letter  (LT) is similar to emblems , ,  of Jalayir, Tore, Alim of *Ulu jane Kishi Juz* (Great and Small Hordes), letter  (nç) is similar to emblem ,  of Alim tribe of *Kishi Juz* (Small Horde), and letter , ,  (nt) is similar to circle-shaped emblems , , ,  of Alban, Suan, Dulat, Argyn tribes of *Ulu jane Orta Juz* (Great, Middle Hordes).

The letter  (aş) is very close and similar to the emblems , , ,  of Saryuysin, Kerey Dulat tribes of *Ulu* and *Orta Juz* (Great, Middle Hordes). As a result of these comparative studies, it can be determined that emblems of above-mentioned Kazakh tribes are basically very similar to Turkic-Orkhon alphabets.

Table of alphabetic emblems used in Yenisei inscriptions.

Letters	Writing and reading	Juz (Horde)	Tamgas (emblems) of Kazakh tribes	Names of Kazakh tribes
Ӱ, ӱ	ä, e	Orta Juz	ᠬᠡ ᠴᠡ, ᠬᠡ ᠴᠡ	Sary jomart
᠋	η			
᠋	m			
᠋	ş	Kishi Juz	᠋ ᠋ ᠋	Alshyn, Kharasakal
᠋	T	Ulu Juz	᠋ ᠋ ᠋	Bekbolat
᠋	däm			
᠋, ᠋	Up			
᠋	ot			
᠋	kış			

Table 4. The table comparing the emblems of Yenisei inscriptions with emblems of Kazakh tribes. Yenisei inscriptions (alphabets) are taken from Talat Tekin's work (Tekin, 2003, 22-23)

Apart from these alphabets, the alphabetic emblems used in Yenisei inscriptions are also similar to emblems of some Kazakh tribes. For example: the letters Ӱ ӱ (ä, e) in Yenisei inscriptions are similar to emblems of Sary jomart tribe of Kazakh *Orta Juz* (Middle Horde), letter ᠬ ᠴ (ş) is the same as emblems of Alshyn of *Kishi Juz* (Small Horde), to emblems ᠋ ᠋ ᠋ of Kharasakal tribes, and letter ᠋ (T) is the same as emblems ᠋ ᠋ ᠋ of Bekbolat tribe of *Ulu Juz* (Great Hordes).

Conclusion

It can be said that after the steppe culture, the emblem appeared from the period when the concept of private property was formed. Scientific research is still required to accurately determine the period of origin of the emblem. However, there is evidence that the emblem was used in the Bronze Age, dating back to the ancient Stone Age. Most scientists say that the origin of emblem dates back to the Bronze Age. Special sign or emblem was required in order to take an animal or something into its possession or ownership, so the emblem was formed. It is known that each tribe or ethnic group had their own property emblems. Since ancient times, people treated emblems with special respect, and used them to identify any controversial issues related to property or cattle thefts. There is no clear evidence of the origin of the word *tamga* (tanba). However, although the word is used in the same sense in the Turko-Mongolian languages, the root of the word is close to the Turkic language in terms of meaning. The words *tanba*, which is found in the ancient Turkic inscriptions in the form of *tamga*, *tamka* and *tamgashy* (tamgaçı), is to believe that the word *tanba* comes from Turkic language. Determination of the origin of these words and the exact study of the traditions of their use still requires large-scale scientific research.

The ways of development of emblem began to emerge by drawing pictures of various animals on the stones, cave walls in accordance with totemic characteristics and beliefs of ancient people. It is clear that the people of ancient tribes who learned to draw such images later marked their weapons and property. It is believed that this activity was used as a "sign-emblem" to distinguish their own animals from others when cattle breeding developed. And the cattle were marked by heating the iron. Each tribe marked their emblems and used them in documents such as official letters, decrees, and taxes.

The emblems were found on the Kazakh land since the Neolithic. And while the study of this theme began in the XVII century, there is information that archaeologists and ethnologists conducted research on emblems since 1881. The fact that emblem began to be studied scientifically in other countries also coincides with this time. There are only a few scientific studies on emblems supported by medieval Kazakh tribes. It is known that this was influenced by various ideological political views. The research on these themes has been developing rapidly since the last 20-30 years.

The emblem system of Kazakhs dates back to their genetic connections with indigenous ethno-political associations such as Sak, Hun, Uysin, Kanly, Sarmatian, ancient Turkic and Kypchak. Therefore, there is a good reason to say that Kazakh tribe emblems have preserved their ancient image to this day. However, emblems of many tribes were separated from their original names. It is known that this was influenced by political and social, especially worldview, religious and ideological influences. In addition to such topical issues, the history and origin of Kazakh steppe emblems and the shape and image of emblems of *Ulu Juz*, *Orta Juz*, *Kishi Juz* (Great Horde, Middle Horde, Small Horde) tribes were presented in our article. And a new common table of emblems was given using the works of scientists who studied Kazakh tribes in our article.

At the same time, most of emblems found in the Orkhon-Yenisei inscriptions of Old Turkic era are found in Kazakh tribe emblems today. It is worth saying that this theme is new, needs to be studied, and is a very valuable information. However, no special scientific research has been conducted on these themes. We specifically touched on these pressing issues in our article. Having studied the shape and image of emblems in an epigraphic way, we found that emblems in the Orkhon-Yenisei runic script are similar to Kazakh tribe emblems and studied them separately in comparison in the form of a table. The scope of the article is wide, rich in new scientific information, has its own significance and values. It can be seen that Kazakh people used various emblems, signs and symbols used by the ancient Turks as emblems of tribes until today. This is clear evidence that peoples of Turkic world have been brothers and had a common goal and interest since ancient times.

References

- Agca, Faruk. *Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı*. Ankara: Türk Kültür Araştırma Enstitüsü. 2019.
- Akshokrakly, Osman. *Kırım'da Tatar Tamgaları (Tatar Tamgas in Crimea)*. Edi: Ünver Sel, Ankara: KDKY, 1996.
- Alaaddin Ata Melik Jüveyni. *Tarih-i Cihan Gusha*. Trans Mürsel Öztürk. Ankara: TTK. 2013.
- Ali Yazıcızâde. *Tevârih-i Âl-i Selçuk (Selçuklu Tarihi)*. İstanbul: Çamlıca, 2009.
- Alyılmaz, Cengiz. *Orhun yazıtlarının bugünkü durumu*. Ankara: Kurmay, 2005.
- Alyılmaz, Cengiz. "Gobi Çölünde ve Altay Dağlarında Kaya Üstü Tasvirler". *Yeni Türkiye Dergisi*, 2002, pp. 613-615.
- Amanjolov, S. *Voprosii dialektology i istoriy kazakskogo yzika*. Alma-Ata: 1959.
- Arginbaev, H. Mukhanov, M. Vostov, V. *Kazak Shejiresi Hakynda (About the Kazakh Chronicle)*. Almaty: 2000.
- Aristov, N.A. Opyt viyasneniya etnicheskogo sostava kirgiz-kazakov Bol'shoi Ordy i karakirgizov osnovanii rodoslovnykh, skazanii i svedenii o sushchestvovavshikh rodovykh deleniyakh i rodovykh tamgah a takzhe istoricheskikh dannyykh i nachinayushchikhsya antropologicheskikh issledovaniy. *Jivaya starina*, 4/2-3), 1894. 411-421.
- Artykhbayev, J.O. *Kazak Shejiresi: Ulu dala tarihinin haynar kozu men tuyrymdamasy*. Astana: Folyant, 2015.
- Bazylkhan, Napil. "Kazakh Tanbalarına Bailanysty Tarihi-Derektanulyk Keibir Maseleler". *BULLETIN of the National center of archaeography and source studies*. Astana: 2/2013.
- Ebulgazi Bahadır Han. *Şecere-i Terâkime (Türkmenlerin Soykütüğü)* Trans Olmez, Zuhal Kargı. Ankara: Simurg. 1996.
- Enveroğlu, İlham. *Çağdaş Azerbeycan Resim Sanatında Eski Türk Damgalarının Etkisi (The Influence of Old Turkish Stamps on Contemporary Azerbaijani Painting Art)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005. Konya: s. 13.
- Eyüpoğlu, İ. Z. *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü (Etymological Dictionary of the Turkish Language)*. İstanbul, 1988.
- Gabain, A. *Eski Türkçenin grameri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. 1988.
- Gökyay, O. Ş. *Dedem Korkudun kitabı*. İstanbul: Kabaıcı. 2007. S. 260.
- Grodekov, N. I. *Kirgizy i kara kirgizy Syrdariinskoi oblasti*. c. 1. Tashkent: 1889.
- Haydar, Abduali. *Kazak handai halyh?* Almaty: Daik-Pess, 2008.
- Kuznesov, A. Onadpisi na kame Tamgaly-Tas v pustyne Betpak-Dala Atbasarskogo uezda Akmolinskoi gubernii. *Zapiski Semipalatinskogo otdela Geograficheskogo obchestva*. XVI, 1927. pp. 1-3.
- Karamendina, Magjan. *Kazak Halhynyn tanbalary men urandary*. Almaty: 2021.
- Kazaktyn etnografıyalyh kategorıalar, ugymdar men ataularının dasturly juyesi*, Ensiklopedie. Vol.5, Edi: Nursan Alimbay and others, Astana: Asya Arnasi. 2014.
- Kashgarlı Mahmud. *Divânü lugâti't-Türk*. Trans Seçkin Erdi et al. İstanbul: Kabaıcı 2005.
- Kerestedjian, Bedros Effendi. *Quelques Matériaux pour un Dictionnaire etymologique de la Langue Turque*, Vols. I-II, London: Luzac. 1912.
- Khojan, Manasbai. "Türk Halyhlary onun ishinde Kazak Shejiresinde kezdesetin Tanba atay hakynda". Hoja Ahmet Yssauı atyndagy Halykaralyh Kazak-Türk universiteti. *Türkoloji*, 2006. s. 81.
- Kydyralı, Darkhan. Babayar, Gaybullah. *Türk mangı tasy: «Shiveet ulaan» tanbaly eskeritkishi* Astana: 2015.
- Levshin, Alekspia. *Opisanie Kirgiz'-Kazach'ikh' ili Kirgiz'-Kaisatskikh' Ord' i Stepei*. 2.

- Etnograficheskie izvestia. S. Peterburg: 1832.
- Mert, Osman. “Kemaliye’de Eski Türk İzleri: Dilli Vadisindeki Petroglif ve Damgalar” *A.U. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, no. 34, 2007 s. 234.
- Mynjan, Nygmet. *Kazaktyn Hyskasha Tarihi*. Almaty: Jalyn, 1994.
- Reshiduddin Fazlullah. *Câmi’ü’l-Tevârih (JAMI’U’T-TAWARIKH)*. Eng/Trans. W. M. Thackston. Amerika: Harvard University. 1998.
- Rogojinskii, A.E. “My, niyepriloyivshie istinnie tamgi...” (opit identifikasii rodoplemennikh znakov kazakhov Starshego juza). *Roli Nomadov v Formirovanii Kulturnogo Nasledia Kazakstana*, Almaty: Prine-S. 2010. pp. 101-127.
- Rogojinskii, A.E. “Problemy izucheniya udostoveritelnosti znakov srednevekovykh kochevnikov Kazakstana”. *Izvestia NAN RK*. Seriya obshchestvennykh i gumanitarnykh nauk. Almaty: 3-289, 2013. p. 226-240 (In Rus.)
- Samashev, Samat. “Kazakh Tamgas”. *Traditional Marking Systems: A Preliminary Survey*. London & Dover: Dunkling Books, 2010. pp. 331-340.
- Samashev, Samat. “Kazak Dalasinin Orta Gasyrlyk tanbalaryn Zertteudin Keybir Maseleleri” *Elektronnyy nauchnyy journal. Edu.e-history.kz*. no. 4/16, Astana: 2018. pp.1-6.
- Samashev, Zainolla. Bazykhan, Napil. Samashev, Samat. *Kone Turki Tanbalary*. Almaty: Abdi, 2021.
- Seydimbek, Akseleu. *Kazaktyn Auyzsha Tarihi*. Astana: Folyant. 2008.
- Shnanov, U.R. “Ru tanbalarynyn shygu tarihy”. *BULLETIN of the L.N. Gumilyov Eurasian National University*. Astana. 2 (123)/2018. p. 70.
- Somuncuoğlu, Servet. *Sibiryadan Anadolu’ya Taştaki Türkler (Turks in Stone from Siberia to Anatolia)*. İstanbul: 2008.
- Syeitkhan, Shynarbyek. “Moğollarda at damgalama gelenekleri ve damga (tamga) türleri”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 13(1), 2024. pp. 1-21
- Tekin, Talat. *Orhon Türkçesi Grameri*. Türk Dilleri Araştırmalar Dizisi: 9, İstanbul: 2003.
- Tezcan, Mehmet. *Eski Türklerde Damga*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1990.
- Tezcan, Mehmet. “Tamgas among the Turks in the Middle Ages: Their Role as Legal Signs, and Some Related Terms”. *Traditional Marking Systems: A Preliminary Survey*. London & Dover: Dunkling Books, 2010. pp. 373-394.
- Tietze, A. *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı* (Sprachgeschichtliches und etymologisches Wörterbuch des Türkei-Türkischen). İstanbul, 2002.
- Tynyshpaev, M. *Istoriya Kazakskogo Naroda*. Almaty: Sanat, 2009.
- Tynyshpaev, M. *Kazak halkinin tarihy Karagandy*. Bolashak-Baspa, 2010.
- Yusuf Has Hacı. *Kutadgu Bilig*. Trans Reshid Rahmeti Arat. İstanbul: Kabcacı 2006.

RELIGIOUS CONNECTIONS BETWEEN THE OTTOMAN EMPIRE AND TURKISTAN (DURING THE XIXth AND EARLY XXth CENTURIES): ISTANBUL AS A PILGRIMAGE ROAD*

OSMANLI DEVLETİ İLE TÜRKİSTAN ARASINDAKİ DİNİ
BAĞLANTILAR (XIX.YÜZYILIN SONU VE XX.YÜZYILIN BAŞI):

HAC YOLU OLARAK İSTANBUL

AKMARAL OSPANOVA**

Sorumlu Yazar

BAGLAN SHORAYEV***

Abstract

The pilgrimage, holds significant religious importance in Islam and serves as a vital factor in the political, economic, and social development of states. It acts as an institutional structure that unites Muslims from diverse cultures and languages. In the 19th century, Hajj was a crucial link between the people of Turkestan, under Tsarist Russia, and the Ottoman Empire. Despite political separations, the pilgrimage maintained relations between the Ottoman Empire and the Turkestan region.

This study delves into the history of the Hajj pilgrimage by Kazakh Turks through Ottoman lands, highlighting the religious connections between the Ottoman Empire and Turkestan. The period from the late 19th century to the early 20th century is particularly significant for evaluating the political, diplomatic, and cultural ties between the Ottoman Empire and the Kazakh Turks. During this time, the number of Kazakh pilgrims increased, driven by various factors.

The pilgrimage of Kazakh Turks through Ottoman territories raised suspicions in Tsarist Russia, leading to persecution of Ottoman citizens who traded in Kazakh lands and encouraged pilgrimage. This historical analysis draws on data from the Kazakhstan Central Archive, providing insights into the pilgrimage routes and the support offered by the Ottoman Sultan to Turkestan pilgrims.

The article covers multiple aspects: the religious ties between the Ottoman Empire and Turkestan, Tsarist Russia's laws on pilgrimage, pilgrimage routes, Turkestan lodges in Istanbul, contributions to the Hejaz Railway's construction, and the Ottoman Sultan's aid to Turkestan pilgrims. Additionally, it explores Tsarist Russia's smear campaigns against Ottoman Turks in Kazakhstan, the impact of Russian expansion in the 19th century, and the political significance of the Hejaz Railway for ensuring pilgrimage safety.

The study relies on documents from the Kazakhstan Archive, systematically scanned and categorized by subject, to present a comprehensive view of these historical events and their implications.

Araştırma Makalesi / Künye: OSPANOVA, Akmaral, SHORAYEV, Baglan. "Religious Connections Between the Ottoman Empire and Turkistan (during the XIXth and early XXth Centuries): Istanbul as a Pilgrimage Road". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 351-366. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1427348>.

** Dr., Scientific Researcher, National Museum of the Republic of Kazakhstan, Astana, Kazakhstan, E-mail: ospanova_akmaral@mail.ru, ORCID: 0000-0003-2436-7109

*** Dr., Researcher at the Scientific Center of Archeology and Ethnography, Kyzylorda, Kazakhstan, E-mail: baglan_shorayev@mail.ru, ORCID: 0000-0001-8926-9265

Key Words: Hajj, İslam, Ottoman Empire, Kazakh Turks, Russian Empire.

Öz

Hac, dini önemi yüksek İslami görevlerden biri olmasının yanı sıra devletin siyasi, ekonomik ve sosyal gelişimine katkı sağlayan temel faktörlerden biri olup, farklı kültürlerle ve farklı dillere sahip Müslüman halkları birleştiren kurumsal bir yapı olarak tanımlanmaktadır. XIX. yüzyılda hac ziyareti Çarlık Rusya'ya tabi olan Türkistan halkını Osmanlı'ya bağlayan en önemli köprülerden biri olmuştur. Dolayısıyla, Osmanlı Devleti ile Türkistan bölgesi arasındaki ilişkiler siyasi alandaki kopukluklara rağmen, hac aracılığıyla devam etmiştir.

Bu çalışmada, Osmanlı topraklarından geçen Kazak Türklerinin hac tarihi ve Osmanlı Devleti ile Türkistan arasındaki dini bağlantılar anlatılmaktadır. Osmanlı Devleti ile Kazak Türkleri arasındaki tarihsel ilişkiyi değerlendirirken XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başı Türk tarihi açısından oldukça önemli bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bu dönem Kazak toplumunda hacı sayısının artışı gözlemlenmiştir. Makalede bu süreci etkileyen faktörler ve Kazakların toplu hac ziyaretlerinin nedenleri ele alınmaktadır.

Kazak Türklerinin Osmanlı toprakları üzerinden Hac ziyaretine gitmesi Çarlık Rusya'da büyük şüphe uyandırmıştır. Dolayısıyla Kazak topraklarında ticaret yapan ve Kazakları hacca gitmeye teşvik eden Osmanlı vatandaşları Rusya tarafından zulme uğramışlardır. Bu tarihi olaylar Kazakistan Merkez Arşivi'nden elde edilen verilere dayanarak incelenmiştir. Kazak Türklerinin hac güzergahları ve Osmanlı sultanının Türkistan'dan gelen hacılara yaptığı yardımlar hakkında da bilgi verilmektedir.

Makalede Osmanlı Devleti ile Türkistan arasındaki dini bağlantılar, Çarlık Rusyası tarafından hac yolculuğuyla ilgili yapılmış olan kanunlar, Türkistanlı hacıların hac güzergahları, İstanbul'daki Türkistan tekkeleri, Hicaz Demiryolu inşasına Türkistanlıların yardımda bulunması ve Osmanlı Sultanının Türkistanlı hacılara yardımı hakkında bilgi verilmiştir. Bunların yanı sıra, XIX. yüzyılda Kazakistan topraklarında yaşayan, dinî eğitim veren ve ticaretle uğraşan Osmanlı Türklerine karşı Çarlık Rusya yetkilileri tarafından gerçekleştirilen karalama kampanyalarının sebeplerine ve sonuçlarına da değinilmiştir.

Ayrıca, iki ülke arasındaki münasebetlere değinilmiş ve özellikle XIX. yüzyıl boyunca Rus yayılmasının ne dereceye kadar tesir ettiği de ortaya koyulmuştur. O dönemde Hicaz'ın Osmanlı İmparatorluğu tarafından yönetildiği dikkate alınarak, hacıların ve önemli hac yollarının güvenliğinin sağlanmasına yönelik temel tedbirlerden biri olan Hicaz demiryolu ve onun siyasi önemi hakkında yeni veriler sunulmuştur. Makalede öncelikli olarak Kazakistan Arşiv Belgeleri taranarak konulara göre tasnif edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hac, İslam, Osmanlı, Kazak Türkleri, Çarlık Rusya.

Introduction

Since the earliest days of mankind, the concept of different religions and beliefs has emerged. The first Religious Tourism was based on visiting sacred places on the basis of religious principles. A general definition of Religious Tourism is that people leave their homes to perform religious duties, visit holy places, tombs of saints and famous people, participate in religious gatherings and rituals, perform religious duties such as pilgrimage. The main subject of religious tourism is the pilgrim, i.e. the person who makes a pilgrimage journey (Kaya 1999: 2).

Hajj is one of the most important trips in the field of religious tourism. Unlike representatives of other religious movements, the Islamic religion is distinguished by a long pilgrimage, a large number of people and the stability of this journey. The annual gathering of Muslims from different nationalities from every territory of the world in one center in the cities of Mecca and Madina led to the formation of a new term for tourism, which is called "Hajj tourism".

The Hajj is one of the main factors contributing to the political, economic and social development of states, and we can consider the various Muslim peoples as a unifying spiritual and ideological institutional structure in terms of territory, culture and language. In this sense, it is very important today to know the history of the pilgrimage and to carry out scientific research. On the basis of historical data, we can see that pilgrimage in Kazakh society only began at the end of the 19th century.

The formation of the Hajj in the Kazakh steppe is directly related to the spread of Islam and its full establishment. Kazakh historians conducting research in this area break down the process of formation and strengthening of the Hajj into three stages:

- The first stage is the consolidation of the concept of Hajj in the religious worldview of the Kazakhs along with the spread of Islam, i.e. includes the period when the khans of Central Asia and the descendants of Genghis Khan, who ruled in the Kazakh steppe, began to accept Islam (Middle Age);
- The second stage marks the time when the Islamic religion was supported in the Kazakh steppe under the Russian Empire (the second half of the 18th-the end of the 19th century);
- The third period coincided with Kazakhstan's independence. (Mukhtarova 2009: 8)

The first stage is characterized by the first diffusion of Islam in nomadic Kazakh society. The second stage saw the full establishment of Islam in the Kazakh steppe and the beginning of the fulfillment of Islamic requirements. The Hajj of Kazakh pilgrims also began during this period.

The basis for the actual study of the topic was the source documents obtained from the Central Archive of the Republic of Kazakhstan (CARK) and The Ottoman State Archives.

The information used comes from the Central Archives of the Republic of Kazakhstan F. 44 (Semirechensk regional administration), F. 73 (head of the research point in the town of Verny, Semirechye region), F. 154 (Turkestan police bailiff), F. 338. These fonds contain well-preserved data on Turkish citizens participating in the pilgrimage and on the organizers of pilgrimage trips, which has made it possible not only to broaden the field of study of the subject, but also to study it from a historiographical point of view. Published monographs and scientific articles have also been used in the context of the subject studied. In particular, in the scientific collection "Islam in Kazakhstan: pilgrimage (19th - early 20th century)", published under the direction of the historian and scientist G. R. Mukhtarova. The Central Archives of Kazakhstan contain data on the first visit of Kazakh pilgrims, the memories they left behind, and Russian laws and administrative acts relating to the hajj, all presented in chronological order. Articles by Kazakh historians S. Rustemov, S. Smagulova and G. Kurmanbaeva provided new information on Kazakh-Turkish relations and the direction in which the Kazakhs made the pilgrimage, based on data from the archives of the Russian cities of Kazan.

During the pilgrimage, Turkish historians who wrote an extensive work on how Istanbul became the main transit: M.Kütükçü, Z. Kurşun, U. Gülsoy, N. Okutuku, G. Sarıyıldız, A. Sibgatullina, H. Kamalova, S. Sırma, were guided by scientific works and articles. In addition, in the collection of data from the Ottoman archive "Belgelerle Osmanlı-Türkistan İlişkileri (XVI-XX Yüzyıllar), published in Ankara, you can find letters from Turkestan pilgrims to the Ottoman Sultan. The research work

was implemented on a methodological basis in accordance with the requirements of historical methods and techniques. Systematized and comparatively differentiated scientific reflections and conclusions of a new direction, work and research from a new historical point of view, formed recently.

In the work on historical method and the principles of historical knowledge, material is presented in chronological order. Many factual materials are systematized using the methods of sciences adjacent to history (statistics, sociology, etc.). The study employed methods of real historical analysis, comparative analysis, compilation and conclusion. During the theoretical disclosure of the work, the principles of objectivity, complexity and coherence of scientific expertise were guided by the principles of a fresh approach to the events under consideration.

When disclosing the methodological basis, the historical-comparative method was used. There was a methodological position, and the indicators of objectivity, integrity and conditional development were taken as a basis.

1. Hajj in the period of Tsarist Russia

Since the second half of the 19th century, the number of pilgrims among Kazakhs has increased dramatically. The main reason for this is that, following the establishment of tsarist power, Tatars engaged in trade and pilgrimage across the Kazakh steppes of Samarkand, Kokand, Bukhara; merchants brought about an increase in the number of Kazakh pilgrims (Mukhtarova 2009: 24). As well as trading on the Kazakh steppes, the Tatars who went to Mecca taught Kazakh children and actively promoted Islam. As for the Tatars who arrived with such a mission in Central Asia, the police secretly collected data and took steps to prohibit Tatar merchants from trading freely and creating mullahs.

Another circumstance that served as the basis for the increased interest in pilgrimage during this period, special articles began to be published, giving extensive information about pilgrimage in the cities of Verniy, Orenburg, Kazan. In particular, in Kazan were published: “Kissa-i Oserbay” (1895), “Haj-ul-haramaen Bekturgan bin Karajan Haji” (1898), “Kissa-i Ondirbay haj-ul-haramaen” (1900), “Badel haj” by Gumar Karashev (1913), The “Journey to the Hajj” Commandment for the people was published in the Verny by Duisebai Shumankulov Bi¹ of Almaty county (1911), In Orenburg “Kozybai-haji Isengul-Haji ulyn Marcia” (1913) (Eleukenov vd. 192),

The annual increase in the number of pilgrims did not leave the Tsarist government of the time indifferent. According to data kept in the Central Archives of the Republic of Kazakhstan, between 1862 and 1897, around 500 Muslims made a pilgrimage. Between 1901 and 1914, more than 2,000 people made a pilgrimage to the Zhetysu region. In the Akmola region, in 1902-1913, around 1,500 people made the pilgrimage. In 1905, only Kazakhs making a pilgrimage from Omsk received more than 500 special permits (Kazakhstan..., 2002). According to the newspaper “turkestanskiye Vedomosti”: “In 1913, the number of people making the pilgrimage to Mecca from Turkestan doubled compared with the previous ten years, and the number of Tatars, Kazakhs and Sarts making the pilgrimage reached 50,000 in one year” (Mukhtarova 2009: 353). These data show that the hajj journey has become a stable tradition in Kazakh society every year.

1 Bi are judicial and political figures of the Kazakh people. They were at the origins of the formation of the laws of society.

The Russian Empire did not prevent the Muslim population from freely visiting its regional “holy places” and performing the hajj - pilgrimage to Mecca because in the 19th century, the Russian Empire annexed Central Asia, which became the only region in the empire where the Muslim population was absolutely dominant, making up 95% of the inhabitants (Litvinov 2019:4).

Although Hajj at first glance seemed like a fulfillment of duty, this journey also directly concerned international relations of that period due to the crossing of several state borders. Diplomatic relations between Russia and Turkey could not but have their influence. This is due to the fact that it was advantageous for Kazakhs, Muslims of Russia as a whole, to make a pilgrimage through the capital of the Ottoman Empire Istanbul-along the route of the Red Sea. Due to the deterioration of the situation between the two States, pilgrimage trips were subject to great obstacles. An example of this is statements about pilgrimage in the period from 1876 to 1878 (Mukhtarova 2009:9).

1.1. The Procedure for Processing Documents During the Pilgrimage

After Tsarist Russia had completely taken over the territory of Central Asia, it approved the provisions of the law whereby citizens making a pilgrimage were officially issued with a permit and a special passport. On this basis, from March 23, 1803, lists of pilgrims began to be kept among Russia's Muslims. After accepting the pilgrims' application and issuing them with a special document, the latter indicated the physique, face, height and age of the sender of the pilgrimage and mentioned the route he was taking to Mecca. In addition, it was necessary to issue a receipt to comply fully with Russian legislation. For example, in the 20s and 30s of the 19th century, archival documents indicate that Muslim pilgrims from Kokand and Bukhara submitted a receipt to the Semey and Petropavlovsk security departments, in which they declared full compliance with Russian legislation (TsGARK. F.338 Inv.1. case. 651 . s.1). At the time, each person needed 100-300 rubles for the pilgrimage, and 12.6 rubles to obtain a pilgrimage passport with stamps, including a consular visa (Mukhtarova 2009:12).

On March 19, 1871, the District Governor of the Zhetysay region, Governor General of Turkestan, issued an order on the procedure for obtaining tickets and issuing receipts to Muslims traveling abroad for trade and pilgrimage to Mecca. The order was published in the Turkestan newspaper *Ualayut* under the title “Issuance of tickets to Mecca to Muslim converts to the Russian people”. The article presents the documents required for the pilgrimage in clear sections. The general content of the article is as follows:

1st: tickets for people visiting Mecca are issued only in Tashkent and Almaty. It doesn't give up anywhere else. 2nd: Muslims who want to go to Mecca must bring a letter to the provincial governor, indicating that they do not have any taxes, that they did not come under investigation and did not interfere, and that they have no debts to other people. Must bring a guarantee paper from three good proxies. Candidates must provide a guarantee document from three reliable persons. You must provide a guarantee document from three trustworthy persons. The guarantee document stipulates that the three guarantors will have to be paid according to the monthly taxes of the person going to Mecca, secondly, the remaining children must be in good health and have a guarantee that the person traveling will be able to make the trip and return on the road debt-free. If a debt accumulates along the way, he must

guarantee that he will pay it himself. Third: the person responsible writes that he has no objection to going to Mecca as soon as he sees this paper accompanied by a guarantee paper. Then, the person who has received this letter goes to the governor and obtains a ticket. Every four months, the provincial governor records the names of Muslims who have received a ticket to Mecca and forwards the report to the Governor General. (Mukhtarova 2009: 225). On December 31, 1900, the Ministry of Internal Affairs of Russia approved a new rule number 2414 related to pilgrimage. According to this provision, pilgrims will be issued a special “pilgrim passport” (Kazakhstan 2002). (Fig. 1.) These passports and permits were issued only in Orenburg, Omsk, St. Petersburg, Astrakhan.



Fig. 1. Pilgrimage passport.

Reference: Islam in Kazakhstan: pilgrimage (XIXth –early XXth century) // Collection of materials. Almaty: Publishing House, 2009, pp. 538,539,543,545.

The question of registering the documents required for a pilgrimage trip was often raised in the “Kazakh” newspaper (1913-1918). In articles such as “We remind pilgrims. ‘The Pilgrim’s Letter’, ‘The Pilgrim’s Way’, ‘Unjustified Expenses’, ‘This Year’s Pilgrims’, etc. stress the importance of pilgrims obtaining passports not for travel to Mecca, but for travel abroad. It says that the goal is that pilgrims do not fall into the deception and temptations of crooks on the road, in addition, if it is written

in the passport that they are only traveling, rather than going to Mecca, then you can mount the desired parahot and go freely to wherever they want (Smagulova 2015: 112).

2. Kazakh's pilgrimage direction

There were seven land and two sea routes that Muslims used to go to Hejaz. The land routes were Damascus, Egypt, Aden, Amman, Lahsa, Basra and Baghdad. The sea routes were divided into two, north and south of the Red Sea (Yaşayanlar 2015: 182). The pilgrimage routes of the Muslims of Russia in the late 19th and early 20th centuries can be divided into three large groups:

Route I: Caucasus and Iran Route: from Kirmanshah in northern Iran to Khanikin on the Iranian border - from Baghdad to Karbala and Najaf, then to Mecca and Medina; Route II: Route from Samarkand and Bukhara via the port of Yanbu: Bukhara or Samarkand via Mezar-i-Sharifge-Kabul-Peshawar-Bombay with a stop in Yanbu across the Indian Ocean, and then to Mecca and Medina (Litvinov 2024, 78). Although it was difficult to cross the 1,500-kilometer distance between Samarkand and Peshawar on horseback or camels, this route was in many cases closer in distance for Central Asians compared to other countries and more economical in terms of means (Kütükçü 2004: 186). At a time when it was difficult to get a passport for pilgrimage from the Russian government, and due to the fact that the passport problem on the border with Afghanistan did not cause any difficulties, Saryarkin Kazakhs often used this direction. This route is one of the most difficult, passing through Central Asia. This is due to the fact that a Kazakh going on pilgrimage, hiring a horse-drawn carriage, had to pass through the Uzbek cities of Tashkent-Samarkand - Bukhara-Charja, and then drive through the country of Kyzylbas (now Iran) and get to the port on the coast of Kyzylbas. This was obviously a problem that crossed the borders of every country. There is information that about 2-3 thousand people annually made a pilgrimage through this route in the nineteenth century (Mukhtarova 2009: 13).

Route III: Black Sea route: from the Black Sea port to Istanbul, then to the city of Suez, from Suez by ship to Yanbo or Jeddah, then to Mecca and Medina (Sibgatullina 2014: 26-31). Of these three directions, this was one of the safest and most widely used. This route was often used by pilgrims from Siberia, Turkestan and the European part of Russia (Kütükçü 2004: 186). Among Kazakh pilgrims, Kunanbai took this route. In Kunanbai's day, Kazakhs often took this route. When he reached Istanbul, he took a boat. There are many other destinations, one of which involves crossing the North Caucasus to reach the Black Sea coast (this is a short route, but only suitable for Kazakhs of the younger Zhuz generation). These are common destinations for Kazakh and Russian Muslims on their way to Mecca. Among these destinations, we'll take a closer look at the "Black Sea route". Pilgrims taking the Black Sea route would stay in Istanbul for several weeks and then continue their journey. However, even before reaching Istanbul, pilgrims took the following five types of route:

1. Arrival via Moscow: from Moscow by rail, via Warsaw and Vienna within 6 days to Istanbul. This route was chosen by people who were afraid to travel by sea. However, this trip was one of the most expensive and economically very inefficient destinations for pilgrims.

2. Arrival via Sevastopol: once a week a steamship plied from Sevastopol to Istanbul. The duration of this trip could be from thirty hours to two days, depending on weather conditions. Due to the small and incorrect equipment of the steamship, this

route became unreliable. However, due to too many pilgrims during the pilgrimage, it was difficult to get tickets for these steamships.

3. Arrival route via Batumi and Poti: this route was chosen by Muslims of the Caucasus. On this route, it was possible to get to Istanbul by steamer in 7-8 days if the weather was good, and in 10-12 days if the weather was bad. These trips were often made by pilgrims on large ferries.

4. Trip to Constanta: Istanbul could be reached by Romanian steamboats from the port of Constanta (Okutucu 2017: 65).

5. The route of travel through Odessa: pilgrims from Turkestan first arrived from Turkestan to Krasnovodsk by rail, then across the Caspian Sea by steamer to Baku, from Baku by rail to Rostov, from Rostov to Odessa. Also from Odessa he would have gone directly to Istanbul on a visa received from the Ottoman embassy with the inscription “via Istanbul to Mecca” (Kütükçü 2004: 186). Large and well-equipped ferries ran 5-6 times a week (Sibgatullina 2014: 34-35). It was about 23 hours between Odessa and Istanbul, as well as the opportunity to get to Istanbul from Odessa by rail connecting Vienna (Okutucu 2017: 65).

Pilgrims who arrived in Istanbul on these routes used the following routes to get to Hejaz²:

1. Get from Istanbul to Beirut³ by ferry, the route from Beirut via the Hejaz railway directly to Medina.

2. Get to Yanbu and Jeddah via Suez by steamship from Istanbul, hence the route to Mecca further down the road;

3. Get from Istanbul to Alexandria by ferry, arrive from Cairo to Suez by rail from here, get to Jeddah by ferry from Suez, and then go to Mecca (Sibgatullina 2014:36).

For a sea visit to the Hejaz from Istanbul, pilgrims also used the services of Idare-i Mahsusa and Austrian, French and British companies. However, in many cases this opportunity was used by Ottoman pilgrims because of the high cost of the company's activities (Sarıyıldız 1996: 41). There is no data on the use of this service by Kazakh or Uzbek pilgrims.

Steamships transporting pilgrims from the Black Sea ports to Istanbul were forced to wait for sunrise when they arrived at the Bosphorus. Since the Russian ships did not enter the Bosphorus, they stopped a few meters from the bridge. The pilgrims used the services of a small boat at a low price to reach the shore, and were taken to the customs post to check their hand luggage (Smagulova 2015:116).

One of the main needs of pilgrims at customs inspection was to obtain a temporary internal passport from their travel documents. In addition to the presence of a seal in the passport, information was provided on the basis of the journey and the main reason for the trip. This internal passport was one of the temporarily valid documents issued to foreigners to enter Istanbul (Yılmaz 2014: 177). Obtaining this document was compulsory for all foreigners, put in place to regulate the city's peaceful life and public order in order to prevent internal and external conflicts (Yılmaz 2014: 165).

According to the “Pasaport Nizamnamesi” rule for visitors from foreign countries

2 Hejaz (Arabic: الحجاز) is a territory in the west of the Arabian Peninsula, part of Saudi Arabia. The historical place of the origin of Islam — the holy Muslim cities of Mecca and Medina are located here. The administrative center is Jeddah

3 Beirut is one of the most cosmopolitan and religiously diverse cities in Lebanon and the entire Middle East

to Istanbul, a foreigner had to obtain a visa to enter the territory of the Ottoman Empire. The visa received is valid only for one trip and was obliged to get a six-month visa in case you have to cross the border twice a month. In accordance with another article of this provision of the law, a foreigner who does not have a passport and does not have any identity documents was not allowed to enter the territory of the Ottoman Empire, and citizens who did not receive a visa, if they had a passport, the visa was fined at twice the price (Yılmaz 2014: 207-208).

When the pilgrims arrived on the territory of the Ottoman Empire, the officer of the seaport was ordered to check his document and pass control. The arriving passenger was sent to the duty officer for a full examination within twenty-four hours (Yılmaz 2014: 237-238).

After passing the customs inspection, the pilgrims settled in *khanlars*⁴, hotels and caravanserais. This is stated in the memoirs of a pilgrim, written in 1904:

“289 Muslims who came from Batumi to Istanbul and intended to visit the Hejaz settled in hotels and caravanserais (Okutucu 2017: 69).

Long-distance passengers will arrive in Istanbul and again prepare for a long journey by sea, desert, gain physical and spiritual strength and settle in Istanbul for one or two weeks. At that time, they were preparing food and basic necessities to Mecca (Sibgatullina 2014:33), and, according to modern religious traditions, there was a tradition to obtain permission from the leader of the Muslim people, the Sultan of the Caliphate, without making a pilgrimage. The main way to observe this religious tradition is pilgrims who came from afar for pilgrimage, who greeted the Sultan and together performed Friday prayer with the padishah over the *jainamaz* spread around the mosque (Ayyıldız 2008: 42). The participation of pilgrims on Friday with the Ottoman Sultan was considered to be obtaining permission for pilgrimage. This tradition was called “Juma Selamlığı”. (Ulukan 2005: 139). After Friday prayers, the Ottoman Sultan communicated directly with the people, listened to the complaints and wishes of the people. From the point of view of that period, it was considered the dignity and respect of the sultan for his people. Muslims from Russia were at the forefront among the groups welcoming the Caliph. This tradition continued until the revolution of 1917. (Sibgatullina 2009: 933).

The most visited places of pilgrims when visiting Istanbul were mosques, *dergahly*, libraries. In particular, there were Eyup Sultan Mosque, Sultanahmet Mosque, Suleiman Mosque, Sunil Effendi Mosque, Fatih Mosque, Merkez Efendi Mosque, Yusha Ridge and Bayazit Mosque.. These historical sites were among those that made a special impression on them (Sibgatullina 2014: 86-87).

The places most visited by Kazakh pilgrims in Istanbul during the trip were hotels and Uzbek *takiyas*. There were too many hotels catering for pilgrims. In the Mahmutpasha district, Iarim Khan, Iyldyk Khan, Sherif Khan, Finjanji Khan, Tahtaly Khan, Shehh Davud Khan, Tahtaked Kundakshi Khan and Kebapshi Khan were just some of the hotels located in the city center. Irin Khan and Yulduz Khan stayed in these hotels, so they were clean and reliable. The article “Hajji” in the Kazakh newspaper reports as follows:

«...Many of the pilgrims stayed in Istanbul at the Izmir, Yarim Khan, Iyldiz Hotel, Osmanali Hotel, Anatolia Hotel or Hotel. Since the last two hotels are located near the markets, pilgrims have the opportunity to purchase everything they need. Only

4 Places of religious and official holidays in Ottoman times

Russian gold and silver money went abroad, which was replaced only in the “Ottoman Bank”. Nevertheless, the pilgrims were so often confronted with the facts of theft that some scammers stole the pilgrims’ money, promising an exchange for cheaper money (Kazakh newspaper 1913: 23, Smagulova 2015: 115).

If pilgrims couldn’t find room in these hotels, Sheriff Pasha and Kapalysharzhi stayed at Hotel Baltazhi, in areas close to the shopping center. Hotels such as Finjanji Khan, Takhtali Khan, Sheikh Dawud Khan, in many cases, cheated pilgrims and were very high-priced hotels (Sibgatullina 2014: 40). In addition to the hotels mentioned, pilgrims stayed in numerous hotels. Most of them are located in the Emin district. Due to the proximity of these hotels to the railroad, pier and shopping centers, pilgrims also stayed in this area. The following hotels can be found in this district: Hurriet, Izmir, Yildiz, Ottomans, Anatoly, Crimée and Meseret. In 1909, in Kazan, on the guide prepared by the Tatar Gali Reza for Mecca (guide book), pilgrims were advised to stay in Izmir, Uyldyz, Ottoman, Anatoly, Hurieta and in these hotels as well as in the Kyrin hotel opposite (Okutucu 2017: 76).

In addition to these hotels, the pilgrims made purchases in Istanbul and stayed at the house of relatives who settled in this city, had a house, created charity centers. However, Uzbek and Tatar Muslims had such a situation. Because in the writings of Kazakh pilgrims there are no data about guests in a Kazakh family in Istanbul (late 19th-early 20th centuries).

During these periods, there were also Uzbek takias in several districts of Istanbul. At that time, part of takia hosted pilgrims from Central Asia as hotels (Yılmaz 2014: 247-249). Uzbek (Bukhara) takia in Sultanahmet district, Sheikh Suleiman Efendi takia and Sultantepe and Eyup takia in Sinnar district became a hotel, a refuge for pilgrims from Turkestan territory and other merchants. Sultanahmet district, Sheikh Suleiman Efendi takia and Sultantepe and Eyup Takia in Sinnar district became a hotel, a refuge for pilgrims from Turkestan territory and other merchants. In addition, in Nakshiben, which was the second home for passengers throughout Turkestan and Yedil, passengers felt safe, and Turkestan scientists met with Ottoman sheikhs on pilgrimage trips, maintained spiritual relations with them and left their knowledge, impressions, Sufi teachings while back own country.

Uzbek takia Ayub was known by the names Ayub takia, Abdulbaki effendi takia, Uzbek takia and Akyl effendi, since it was built by Lalizade Abdulbaki initiative in the Ayub area in 1733. This hotel, the second of three hotels created in Istanbul, and those who came from Central Asia for pilgrimage, stayed at this hotel on the way back from the pilgrimage, and this hotel was a gathering center for scholars and communication (Kamalova 2012:178).

One of the most visited by Kazakh and Uzbek pilgrims, Sultanahmet Uzbekler takia, was known by the names takia Kadyrga Uzbekler Dergah, Uzbekler Hangakhy. The first of these, founded in Istanbul, was built in the XVII century (1692-93) by the financial head of Istanbul Ismail Efendi (Tanman 2007:121). XVIII ғ. Due to the good Ottoman-Turkestan relations, this takiya was considered one of the leading and advanced at that time.

Another of the most visited takia by pilgrims of Central Asia is takia Sultantepe Uzbekler. Hajji Khoja, known as Kalenderhane, is one of the takias built specifically for Muslims visiting Istanbul from Turkestan. The above-mentioned takia was built in 1752-1753 by the head of the city of Morgaus district in the Uskyudar province of Abdullah Pasha (Beyoglu 2004: 201). Pilgrims who arrived in Istanbul for pilgrimage

from remote cities and Turkestan came and settled in this one. In the article “Zukha Batyr” Madibayevich that the Kazakh Hajis stopped at the named takia:

Have information that “The teacher and uncle of Zuk batyr Mumin Ishan, who was the head of the national liberation uprising in China, until 1900, together with Uzbek relatives, visited the Uzbek takiya in Istanbul and went Hajj (Madibayuly 2016).

Considering that Kazakhs went on Hajj together with Uzbeks and Kyrgyz, this meant that Kazakh pilgrims stayed at takia in Istanbul and continued their trips to Mecca.

According to Turkish historians, most of the pilgrims passing through Istanbul at the same time were pilgrims from the Russian Empire (Turkestan). According to data from the late 19th and early 20th centuries, between eight and twelve thousand Muslims performed their pilgrimage duty each year on the passport of the Russian Empire. One of the main reasons why the number of pilgrims increased over the years was the good development of transport routes, directly linked to the very low prices of the railway (Sibgatullina 2014: 25). In the 1880s, Russia extended its rail network to the Caucasus and Central Asia. Pilgrims from Central Asia could travel from Tashkent to Odessa by train in 8.5 days.

Kazakh, Uzbek and Kyrgyz pilgrims who made the pilgrimage came by the same road through the Russian railway, and since the language and culture were close, they understood each other well and tried to go in groups.

In the late nineteenth and early twentieth centuries, Istanbul became the main gathering center for merchants, pilgrims and intellectuals from the Kazakh, Kyrgyz and Uzbek khanates (Bukhara, Khiva, Kokan). Speaking about his pilgrimage visit, Kazakh poet, philosopher Shakarim Kudaibergenuly noted thirteen days of his stay in Istanbul and talked with scientists from different countries (Turkish, Caucasian-Circassian, Indian, Arab, Bashkir, Iranian countries (Omarov 2015).

2.1. Main Measures to Ensure the Safety of Pilgrims

Istanbul has become a center that unites representatives of different states and different nationalities in one direction. Over the years, the increase in the number of pilgrims has not only strengthened the economy of the Ottoman Empire, but also opened the way to the growth of political influence and the formation of a common empire among Muslims (Kara 2001:163).

Considering that the Hejaz region⁵ was under the rule of the Ottoman Empire for three hundred years, Istanbul, which is the main center of the Caliphate, ensured the safety of pilgrims, realizing the responsibility of the caliphate mission as much as possible, the Ottomans sought to meet all the needs of pilgrims and help them financially if they have insufficient funds. (Çoban 2012: 27). According to Ottoman law, the Ottoman Sultan was directly responsible for all Muslims visiting Mecca without danger. Taking into account their physical condition during the pilgrim’s long journey, he systematized therapeutic measures (Eroğlu 2020).

The Hejaz Railway played an important role in the pilgrimage. On May 2, 1900, the Hejaz Railway was built by order of Abdul Hamid II. Initially, the plan was to extend the railroad from Damascus (Sham) to Mecca-Mecca-Judah, and then on to

5 Hejaz was part of the Ottoman Empire during the time of I Sultan Selim in 1517, Mecca in 1916 and Medina in 1919 withdrew from the Ottoman Empire.

Yemen (Gülsoy 2007: 441). The start of construction of the Eastern Railway was directly linked to the military, political and religious conditions of the time. The Hejaz Railway was conceived as one of the most important routes for ensuring Mecca's external and internal security, and the most effective for military operations. 1,300 kilometers of this road, with a total length of 1,464 km, linked Damascus to Medina (Özkan 2011). Thus, the Hejaz route, which linked Istanbul and Mecca, was put into service for pilgrimages and safe visits to other Islamic states, enabling thousands of Muslims to make the pilgrimage by rail in complete safety and convenience (Hülagü 2008: 26). Pilgrims' 35-day journey between Damascus and Mecca was reduced to 3-4 days, and the 13-day journey between Jeddah and Mecca to 1 day. (Koloğlu 1995: 295).

One of the security measures during the trip was the use of ship services by pilgrims. Ships were often subjected to inspection due to excessive passenger traffic, cleanliness from the point of view of hygiene, and technically completely safe long-distance transportation (Sarıyıldız 1996: 12). First aid measures on long-distance vessels were not ignored either. In order to ensure the safety of the pilgrimage and the preservation of general health, the basic rules that the Ottoman State observes in the pilgrimage in connection with the health sector were approved, which were heavily taxed for the heads of courts that were not serviced in accordance with the requirements of the law. (Sarıyıldız 1996: 46-51).

Jeddah based ferry agencies and some tourism organizations inflated the cost of the boat ticket, claiming that pilgrims who did not pay this fee stayed in Jeddah for a long time and complained to the Ottoman Sultan about a number of cases, such as excessive deterioration of cleanliness and excessive spread of infectious diseases harmful to health. To solve these problems, a special commission was set up and certain provisions were approved. 5% of places on the boats were reserved for low-income pilgrims and, during the same period, due to the spread of cholera among pilgrims and the increase in the price of boat tickets, many pilgrims stayed in Mecca for several days for lack of financial means. These pilgrims received financial assistance from the Sultan and were exempted from the quarantine tax (Sarıyıldız 1996: 51-52). Ottoman archival documents contain information on the use of this aid by Central Asian Muslim pilgrims (Uzbeks, Kyrgyz) and on the allocation of special funds by the state, through the Ottoman Padishah. Moreover, archival documents attest that disadvantaged pilgrims were paid not only to journey from the Hejaz, but also to travel to the Hejaz for certain pilgrims (Ottoman Archives, BOA, HAT, 1418/57993).

Shakir Bey, in his memoirs of his pilgrimage journey, tells that Far Eastern and Asian Muslims who went to the Hejaz together came to the Caliph at Friday prayer, expressed a desire and a request to help with road funds (Şakir Bey 2009: 32).

Another measure in ensuring security in Istanbul was Dellals. A dellal (intermediary) is a person who announces a message from the authorities to people and makes a deal with the goods they sell or buy. The Dellals were one of the most important figures not only in domestic trade, but also for foreign pilgrims. In accordance with the provisions laid down in Ottoman law, the intermediaries between the buyer and the seller, who knew the law well, were the dellals.

Another activity of the dellals was that they served for pilgrims, guides, Muslims on pilgrimage, and this activity was approved by the order of the head of Mecca. Their main goal was to gather pilgrims, find and place a special hotel in the city of Jeddah. one of the dellals who are on such service is reported in the message of the Turkestan

City Police Department dated November 18, 1897.:

According to the information received, a Turkish citizen, a native of Jeddah, named Makhmat Amin, through Samarkand to Kyzylkum, under the guise of collecting money for the establishment of dormitories in Jeddah and Mecca for Turkestan pilgrims a month ago. ... according to the circulating rumor, the dissemination of a proclamation calling on local Muslims to unite in order to maintain Islam and help the Turkish Sultan pursues a completely different goal (TsGARK . F.154. Inv.1. case. 20 A . s.7) .

It follows from these data that during the same period, the activities of a number of tourist companies and pilgrimage companies organizing a pilgrimage trip previously raised funds for the accommodation of Kazakh pilgrims in the city of Mecca. However, due to the political circumstances of that period, Russian leaders claimed that they were Turkish spies sent to create Islamic unity, and banned and deported entry into Russian territory.

Another responsibility of the Ottoman Empire towards pilgrims was to take measures against infectious diseases. The Ottoman Empire, which was spread over a vast geographical area, was exposed to cholera infestations, which rapidly spread intercontinental from India in the 19th century (Yaşayanlar 2023: 479). First appearing in Bengal in 1817, cholera spread around the world in a short space of time and led to the deaths of thousands of people (Sarıyıldız 1996:145). In connection with the spread of this dangerous epidemic on August 19, 1903, in accordance with Russian legislation, changes to foreign documents were considered. On the basis of this decree, Russian Muslims returning from pilgrimage were to be checked at the following points:

a) users of the Black Sea route - from the Feodosiya and Batumi marine medical observation stations,

b) users of the Caspian Sea Route -from the Baku Marine Medical Observation Station,

c) users of the Persian-Transcaucasian route-Karaorgan, Julfakh and Khudofereniyedva medical control points,

d) arrived from the Trans-Caspian border (from the Gadu medical observation point in the Persian (Iranian) region).

On the third sheet of the foreign passport, a certificate of passage of the above-mentioned medical control point and permission to return to the territory of Russia was required. In addition, if the pilgrims are recalled by a quarantine or medical control institution, pages 12 and 13 of the passport must be warned about the need for medical sanitary cleaning and the last sheet is removed from the passport and sent to the Governor (TsGARK F.64.Inv.14.2205. s.68)

We have already said that the city of Mecca was under the rule of the Ottoman Empire, and during the pilgrimage for pilgrims from Central Asia were assisted by the Ottoman Sultan. The pilgrimage of Muslims through the Turkish land, and the assistance of the Ottoman Sultan to the pilgrims, strengthened the respect of a number of Kazakh pilgrims for the Ottoman Turks. Suspecting from such situations, the Russian government took under strict control the pilgrims who went on a pilgrimage trip. The Russian government has banned those who make a pilgrimage to Mecca from importing books with Arabic letters, including publications printed in Turkey. The books brought during the pilgrimage were seized and subjected to inspection

(censorship) (TsGARK. F.73. Inv. 1. case. 13 V. s.3) This is evidenced by the report of the head of the Department of the Vernensky district dated April 23, 1903:

«Shamsutdin Kazitdinov, a resident of Shymkent district, distributes books of political and religious orientation prohibited for sale among the Muslim population (TsGARK. F.44. Inv.1. case. 8452. s.5).

The first concern of the tsarist government was the suspicion that books of unknown content could negatively affect the local population, and secondly, distrust prevailed that the contradictions between the Russian-Turkish at that time led to the fact that the unification of the Muslim religion led to the support of the Turks.

The pilgrimage, which began to disturb the tsarist Russia, was seen as reinforcing Muslim fanaticism, as a political and religious unifying force for Muslims all over the world, and sought to limit and oppress. However, the tsarist Russia is well aware that this journey cannot be banned once and for all. The reason is that in the Russian Empire in 1897 there were 13.9 million, and unofficial data show 20-25 million muslim (Rustemov 2010: 63).

As the colonial policy of the tsarist Russia tightened, the requirements for pilgrimage became more and more difficult. The pilgrimage was considered politically harmful, subjected to as much restraint and strict supervision by the state as possible, and outlined the main conditions of the pilgrimage (Vasiliev 2023: 67)

It is known that the twentieth century is the beginning of difficult periods that brought some changes. The beginning of the First World War, the deterioration of political conditions in Kazakh society, the creation of the Soviet Union could not but affect the cessation of pilgrimage, so that in the 20s of the twentieth century the number of pilgrims decreased, and this tradition ceased.

Conclusion

In Kazakh society, the pilgrimage process began in the 19th century and was fully consolidated in the early 20th century. Pilgrimage is not only the fulfillment of a religious duty, it is also one of the most important factors, one of the main types of religious tourism, directly affecting the international economy and even political and diplomatic relations.

The difficulties and main directions of pilgrimage under tsarist Russia were identified, and a study based on actual data was conducted. It should be noted that the Kazakhs made a pilgrimage along three large routes, and among them we stopped separately on the way to the "Black Sea route to Istanbul".

It was noted that Istanbul, the capital of the Caliphate, became the main transit center for pilgrimage trips and that this visit had a positive impact not only on strengthening the economy of the Ottoman Empire, but also on strengthening political influence.

Pilgrimage is a vast concept, and it's obvious that the term cannot be studied solely in the religious sphere. In this study, we have attempted to explore pilgrimage as a part of the tourism industry, using historiographical methods. We've tried to make it clear that pilgrimage is the main factor in religious tourism, and in what way this process developed in Kazakh society in the late 19th and 20th centuries, on the process of handling the documents required for a journey, on the pilgrimage to Istanbul and its challenges.

References

- Ayyıldız Nigar. II.Abdülhamid Dönemi Saray Merasimleri, İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2008.
- Belgelerle Osmanlı-Türkistan İlişkileri (XVI-XX Yüzyıllar), Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Gen., 2005.
- Beyoğlu S. “Milli Mücadele ve Özbekler Tekkesi”, Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003 Bildiriler, Haz.Zekeriya Kurşun ve Diğerleri, İstanbul, Üsküdar Belediyesi, 2004.
- Çoban Dilek. “II.Abdülhamid Dönemi Osmanlı Arşiv Belgeleri ve Basınında Türkistan”, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Gülsoy Ufuk. William Ochsenwald, “Hicaz Demiryolu”, TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Eleukenov Sh ve Shalgynbayeva Zh. Kazak kitabynyn tarihiy. Almaty: Sanat.1999.
- Eroğlu Ş.M. Ottoman Pilgrim-Stations in the 17th Century: The Sample of Tuhfetü'l-Huccâc as the Booklet of Hajj Ali Beg, Chamberlain of Clerk of the Daybooks Ibrahim Effendi. Akademik Bakış, Cilt 13, Sayı 26 Yaz, 2020.
- Hüseyin, Kaya. Uluslararası Politik Derinliklerde Anadolu. Bursa: Özsan Matbaacılık, 1999.
- Hacıoğlu, Necdet. Turizm Pazarlaması, Bursa: Vipaş Yayınları, 2000.
- Hacılar. Turkestan Ualayatynyn gazetii. 19.03.1871. №13: 58-58
- Litvinov V. P. Historical experience of the Russian State in organizing and regulating the pilgrimage of Muslims in Central Asia (1865-1917). [Istoricheskiy opyt Rossiyskogo Gosudarstva v organizatsii i regulirovaniy palomnichestva musul'man Sredney Azii (1865-1917 gg.)] Abstract of a dissertation for the degree of Doctor of Historical Sciences. Moscow, 2019.
- Litvinov V.P. The pilgrimage (hajj) of Central Asian Muslims before joining to the Russian Empire. Kulturní studia (22) 1/2024.
- Madıbayulu Zh. Zuha batyrdyn kajılık saparı jane Turkıstandağı ulu kurultai [Zuka batyr's pilgrimage and the great kurultai in Turkestan]. 7. 03. 2016 <http://kerey.kz/?p=8793>
- Mukhtarova G.R. İslam in Kazakhstan: pilgrimage (XIX-beginning of XX century)] // Collection of materials. Almaty: Baspalar Uyi, 2009.
- Metin Hülâgü. Bir Umudun İnşası Hicaz Demiryolu, İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2008.
- Mehmet Ulukan, “Özbek Tekkeleri ve Eyüp Özbekler Tekkesi”, Tarihi Kültürü ve Sanatıyla: Eyüp Sultan Sempozyumu IX-Tebliğler, İstanbul: Eyüp Belediyesi Yayınları, 2005.
- Kazhylyar haty [Pilgrim's letter] // Kazakh gazetii. – 1913. 9 october. №23: 32- 41
- Kamalova H. “Orta Asya'dan İstanbul'a Tarihi ve Kültürel Bir Mekan: Özbekler Tekkesi”, 7. Uluslararası Türk Kongresi Türk ve Dünya Kültüründe İstanbul Bildiriler IV, Konya: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2012.
- Kara İsmail. İslamcıların Siyasi Görüşleri I Hilafet ve Meşrutiyet. İstanbul: Dergah Yayınları, 2001.
- Kütükçü M. “Rusya'da Haccın Tarihi Serüveni”, Karadeniz, Yıl: 3, Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler Ve Edebiyat Fakültesi, 2004: 12.
- Kazakhstan kazhylyary. Almaty: İslam alemi. 2002
- Koloğlu Orhan. “Hicaz Demiryolu (1900-1908) Amacı, Finansmanı, Sonucu”, Çağın Yakalayan Osmanlı – Osmanlı Devleti'nde Modern Haberleşme ve Ulaştırma Teknikleri, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, Mustafa Kaçar, İstanbul: IRCICA, 1995.
- Smagulov S.O. “Kazakh gazetyndegi kazhylyk maselesy”. Otan tarikhyy. 2015, № 3 (71): 110-117.
- Omarov A. Shakarımın kajılık saparı turalı [About the pilgrimage trip of Shakarım]. 07.09.2015 <http://asyldin.kz/article/view/id/337.html>
- Okutucu N. Hac Güzergahı Olarak İstanbul'un İnanç Turizmine Konu Çekim Unsurları (19.

- Yüzyıl Sonu Ve 20.Yüzyıl Başı). İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2017.
- Rustemov S. Qazaqtar men Resey Imperiasyndagy ozge turki-musylman kalıktarının azattık kozgalıstığı ozara baylanystary [Relations between Kazakhs and other Turkic-Muslim peoples of the Russian Empire in the liberation movement] (1905-1907) // Otan tarihiy, 2005. №1: 61-75.
- Sibgatullina E. “Tatarca Hacnamelerdeki İstanbul”, I.Uluslararası Türk Edebiyatında İstanbul Sempozyumu Bildirileri (3-5 Nisan 2008 İstanbul) , Ed. Erol Ülgen, Emin Özbaş, İstanbul, T.C Beykent Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, 2009.
- Sibgatullina A. İki İmparatorluk Arasında Rusyalı Müslüman Türkleri, İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2014.
- Sarıyıldız G. Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914), Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996, s. 41.
- Şakir Bey. Halife II. Abdülhamid’in Hac Siyaseti: Dr. M. Şakir Bey’in Hicaz Hatıraları, Haz. Gülden Sarıyıldız, Ayşe Kavak, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- TsGARK- The central state archive of the Republic of Kazakhstan.
- The Ottoman State Archives (BOA, HAT, 1418/57993)
- Tanman B. “Özbekler Tekkesi”, TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yılmaz İlkay. II. Abdülhamid Döneminde Güvenlik Politikaları, Mürur Tezkereleri Pasaportlar ve Otel Kayıtları: Serseri, Anarşist ve Fesadın Peşinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Yaşayanlar İ. The Cholera Epidemics of 1894 and 1910 and Quarantine in Samsun. Rotterdam: Ridderprint, Alblasterdam, 2023.
- Yaşayanlar İ. Hicaz Yolunda Kolera: Rusya Müslümanlarının Kullandığı Karadeniz Hac Yolu ve Koleranın Yayılımına Etkisi. Avrasya İncelemeleri Dergisi - Journal of Eurasian Studies (AVİD), IV/2 (2015), 178-203.
- Özkan A. Kutsal Bölgelerdeki Osmanlı İzleri. <http://www.ozlenenrehber.com.tr/tr/dergi/97/kutsal-bolgelerdeki-osmanli-izleri-1579.html>
- Vasiliev A. D. Central Asia in the Politics of Russia and Turkey in the XIX – First Half of the XX Century [Tsentral’naya Aziya v politike Rossii i Turtsii V XIX – pervoy polovine XX v]. Dissertation for the degree of Doctor of Historical Sciences. Moscow, 2023.

AZERBAIJAN'IN KÜLTÜR TAŞIYICISI: İSMAİLİYYE SARAYI VE AĞA MUSA NAGİYEV THE CULTURAL CARRIER OF AZERBAIJAN: ISMAILI PALACE AND AGA MUSA NAGİYEV

ZEYNEP AKARSLAN*

Sorumlu Yazar

Öz

19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında Ağa Musa Nagiyev tarafından inşa ettirilen ve bugün hâlâ Azerbaycan'ın en özel yapıları arasında yer alan İsmailiyye Sarayı sadece mimari güzelliği ile değil, aynı zamanda taşıdığı tarihi anlam ile de dikkat çekmektedir. Azerbaycan'ın bağımsızlık fikrinin ilk kez dile getirildiği mekânlardan biri olma özelliği taşıyan İsmailiyye Sarayı ülkenin kültürel ve tarihî belleğinde önemli bir yere sahiptir. 1907 yılında Azerbaycanlı ünlü zengin Ağa Musa Nagiyev tarafından genç yaşta hayatını kaybeden oğlu İsmail'in anısını yaşatmak amacıyla inşa ettirilen bu bina, Azerbaycan'ın tarihine tanıklık eden birçok önemli olaya ev sahipliği yapmıştır. 20. yüzyılın başlarında Azerbaycan'ın en zengin insanlarından biri olan Ağa Musa Nagiyev bu eserle oğluna duyduğu sevgiyi ve Azerbaycan'a olan bağlılığını göstermiştir. Sarayın inşası, dönemin tanınmış Polonyalı mimarı Jozef Ploško tarafından gerçekleştirilmiş ve yapı kısa sürede Bakü'nün en ihtişamlı binalarından biri hâline gelmiştir. İsmailiyye Sarayı, sadece fiziksel bir yapı olmanın ötesine geçerek Azerbaycan'ın millî ruhunu ve bağımsızlık arzusunun yansıtan bir simge hâline gelmiştir. Bu çalışma, Azerbaycan kaynaklarına dayanarak Azerbaycan'ın 20. yüzyıldaki önemli simalarından biri olan Ağa Musa Nagiyev'in yaşamına, Azerbaycan'ın kültürel gelişimine yaptığı katkılara ve İsmailiyye Sarayı'nın Azerbaycan tarihindeki yerine odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kültür Tarihi, Azerbaycan, Ağa Musa Nagiyev, İsmailiyye, Bakü.

Abstract

The Ismailiyya Palace, erected by Aga Musa Nagiyev in the late 19th and early 20th centuries, stands as a remarkable testament to Azerbaijani architecture and history. Its distinction is not merely aesthetic, but also historical, making it a significant landmark in the region. The Ismailiyya Palace, a site of significant cultural and historical importance, has a particular resonance in the context of Azerbaijan's struggle for independence. It is noteworthy that this palace served as a pivotal location where the concept of Azerbaijan's sovereignty was initially articulated, underscoring its importance in the nation's historical and cultural memory. Constructed in 1907 by the prominent Azerbaijani tycoon Aga Musa Nagiyev to honor the legacy of his deceased son, Ismail, this edifice has served as a venue for numerous significant events that have shaped the historical landscape of Azerbaijan. Aga Musa Nagiyev, a prominent figure in the Azerbaijani economic landscape at the dawn of the 20th century, demonstrated profound affection for his offspring and unwavering allegiance to his homeland through this artistic endeavor.

Araştırma Makalesi / Künye: AKARSLAN, Zeynep. "Azerbaycan'ın Kültür Taşıyıcısı: İsmailiyye Sarayı ve Ağa Musa Nagiyev". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 367-380. <https://doi.org/60163/tkhcbva.1623876>

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara University, E-mail: zynpakarslan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3134-2332

The construction of the palace was overseen by the renowned Polish architect of the era, Jozef Ploshko, and the edifice swiftly emerged as one of the most opulent structures in Baku. The Ismailiyya Palace served as more than merely a physical structure; it functioned as a symbol reflecting Azerbaijan's national spirit and aspiration for independence. This study, grounded in Azerbaijani sources, chronicles the life of Aga Musa Nagiyev, a seminal figure in 20th century Azerbaijani history. It explores his profound contributions to the cultural landscape of Azerbaijan and the historical significance of the Ismailiyya Palace in the nation's annals.

Key Words: Cultural History, Azerbaijan, Aga Musa Nagiyev, Ismailiyya, Baku.

Giriş

XIX. yüzyılın başlarından itibaren yaşanan ekonomik, siyasi ve toplumsal dönüşümler, Çarlık Rusya'sına bağlı olarak varlığını sürdüren tüm milletleri derinden etkilemiştir. Bu dönemde, Sanayi Devrimi'nin etkisiyle hız kazanan teknolojik yenilikler ve üretim sistemlerindeki değişimler, dünya genelinde enerji üretiminin temel maddesi olarak görülen petrole yönelik talebi giderek artırmıştır. Özellikle enerji kaynaklarına duyulan bu ihtiyaç, Azerbaycan ekonomisine büyük bir ivme kazandırmış ve ülkenin uluslararası arenada stratejik bir konuma yükselmesini sağlamıştır. Kafkasya, Anadolu ve İran üçgeninde Asya ve Avrupa'ya açılan stratejik bir noktada bulunan, zengin yer altı kaynakları, verimli toprakları ve sanayileşmeye elverişli alt yapısıyla dikkat çeken Azerbaycan, XX. yüzyılın başından itibaren başta petrol olmak üzere temel ham madde zenginlikleri sayesinde dönemin küresel güçlerinin ilgisini çekmiştir. Dünyadaki endüstriyel üretim için temel maddelerden birinin merkez sahalarından olmak, sadece ekonomik değil, aynı zamanda siyasi ve kültürel etkileşimlere de zemin hazırlayarak Azerbaycan'ın bölgesel ve uluslararası düzeydeki önemini artırmıştır.

XIX. yüzyılın ilk yarısında Azerbaycan'da yaşanan ve "petrol alanında devrim" olarak adlandırılan yenilikler sadece bölgesel değil, küresel ölçekte de etkilere neden olmuştur. Bu durum, bir yandan sanayi ve ticaretin hızla gelişmesine öncülük ederken, diğer yandan Bakü'nün Kafkasya'nın en stratejik liman şehirlerinden biri olarak öne çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bakü, petrol kaynaklarıyla birlikte ekonomik merkezlerden biri hâline gelirken, şehrin limanı bölgenin ticaret ağıının temel taşlarından olmuştur. Özellikle Çarlık Rusya açısından Hazar Denizi, Kafkasya ve Türkistan'a açılan stratejik bir kapı olarak ön plana çıkmıştır. Hazar Denizi, kısa sürede güvenilir ve düşük maliyetli taşımacılığın merkezi konumuna gelmiş, bu bağlamda denizcilik sektörü büyük bir dönüşüm yaşamıştır. Petrol ticareti ve diğer yük taşımacılığı için geliştirilen geniş filolar, yalnızca bölgesel ticareti değil, aynı zamanda Çarlık Rusya'nın ekonomik ve siyasi gücünü pekiştiren bir unsur olmuştur. Bu süreçte deniz taşımacılığı altyapısının modernleşmesi, Azerbaycan'ın bölgedeki konumunu daha da güçlendirmiş ve ülkeyi küresel ticaretin kritik noktalarından biri hâline getirmiştir. (Yergin, 1991: 58; Pajitnov, 1940).

1828 yılında Çarlık Rusya tarafından işgali tamamlanan ve kuzey ve güney olmak üzere ikiye ayrılan Azerbaycan topraklarındaki (Yeşilot, 2008: 187-199) petrol kuyuları iltizam usulüyle şahıslara verilmiş, iltizam sistemi 1 Şubat 1872'de yayımlanan 42 maddelik kanun ile lağvedilmiştir. Bu dönemde, Azerbaycan petrollerinin iltizam sahipleri dışında satışı yasaklanmış ancak bu politikanın bölgedeki petrol satışlarını olumsuz yönde etkilemesini önlemek adına yeni petrol kuyularının açılması teşvik edilmiştir. Böylece, üretim kapasitesinin mümkün olan en üst seviyeye çıkarılması hedeflenmiştir. (Mirbabayev, 2007: 12). Aslında Bakü petrollerinin bu döneme kadar ki gelişimi peyderpey olmuştur. Bakü'deki ilk petrol rafinerisi 1847 yılında açılmış ve oldukça kısa bir sürede bölgedeki rafineri sayısı 23'e ulaşmıştır. İltizam usulünün

kaldırılmasından sonra ise bu alanda önemli bir artış yaşandığı görülmüş, 1875 yılına gelindiğinde Bakü'deki rafineri sayısı 62'ye ulaşmıştır. Bu durum Azerbaycan ekonomisinin Bakü merkezli olarak gelişmesine olanak sağlamış ve Azerbaycan kısa sürede dünya petrol üretiminde ilk sıraya yükselmiştir (İsmayılov, 2007: 6; Bayrakdar, 2020: 3391). Bakü'nün Azerbaycan'ın yeni merkezi olmasının bir diğer sebebi ise 1859 yılında yaşanan ve büyük bir yıkıma sebep olan Şamahı depremidir. Bu deprem sonrasında Guberniya merkezi olarak Bakü belirlenmiş, petrol ile siyasi merkez statüsü birbirini desteklemiştir ("Şamahı", X, (1987): 457-460; Aşurbeyli, 2006).

İltizam usulünün kaldırılmasının ardından Kafkasya Genel Valiliği, Azerbaycan'da bulunan petrol sahalarının daha verimli işletilmesi ve ekonomiye kazandırılması amacıyla kapsamlı bir rapor hazırlamıştır. Bu rapor doğrultusunda 48 gruba ayrılan petrol sahaları açık artırma yöntemiyle satışa sunulmuştur. Söz konusu düzenleme, sadece ekonomik yapıda bir dönüşüme yol açmakla kalmamış, aynı zamanda bölgenin sosyal yapısında da değişikliklere neden olmuştur. Kafkasya Genel Valisi Grandük Mihail Nikolayeviç'in (1862–1882) öncülüğünde atılan bu adım, petrol ticaretinden elde edilen büyük gelirlerin belirli bir kesimin elinde toplanmasını sağlayarak Azerbaycan Türkleri arasında "petrol zenginleri, petrol zadeganları ya da petrol baronları" olarak tanımlanan yeni bir sınıfın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu kesim hem ekonomik hem de toplumsal statüleriyle öne çıkmış, zamanla Azerbaycan'ın ekonomik kalkınmasında ve modernleşme sürecinde etkin bir rol üstlenmiştir. Ayrıca bu gelişme, Azerbaycan'ın uluslararası arenada petrol üretimi ve ticaretiyle tanınan bir bölge hâline gelmesinin de başlangıcı olmuştur. Azerbaycan'ın kültürel uyanışı ve ekonomik kalkınmasında rol oynayan Azerbaycan zenginleri sahip oldukları imkânları Azerbaycan halkı için kullanmayı tercih etmişlerdir (İlkin, 2006: 106-108). Hacı Zeynelabidin Tagiyev, Şemsi Asadullayev, Murtuza Muhtarov ve Ağa Musa Nagiyev gibi petrol zengini kimseler hem Azerbaycan'ın kültürel ve ekonomik kalkınmasında rol oynamış hem de bu dönemde bölgede yaşanan özel teşebbüs girişimlerinde petrol ticaretinin Rus, İngiliz, Alman, Fransız ve Yunanların tekeline girmesine engel olmaya çalışmışlardır (Sariahmetoğlu, 2006: 29).

Bu dönemde yaşayan Azerbaycan zenginlerinin büyük kısmı, yoksul sayılabilecek ailelerde dünyaya gelmiştir. Bu insanları buluşturan bir diğer ortak nokta ise elde ettikleri zenginliğin kayda değer bir kısmını Azerbaycan coğrafyasının Müslüman halkı için kullanmaları olmuştur. Ayakkabıcılık yaparak geçimini sağlayan bir ailede yetişen Tagiyev ve arabacı bir ailede büyüyen Muhtarov, sahip oldukları zenginlikleri toplumun refahı ve kalkınması için kullanmayı tercih etmişlerdir (Yeşilot, 2015; Mirzəyeva, 2013a: 24-27; Mirzəyeva, 2013b: 20-25). XIX. yüzyılın ikinci yarısında Bakü merkez olmakla Azerbaycan'da varlık gösteren petrol zenginlerinin ekseriyeti gibi mütevazı bir aileden gelen ve kısa süre içerisinde Azerbaycan tarihinin önemli bir figürüne dönüşen Ağa Musa Nagiyev, bu çalışmanın esasını teşkil etmektedir. Nagiyev'in yükselişi, yalnızca maddi anlamda olmamış aynı zamanda kültürel bir derinlik de barındırmıştır. Nagiyev'in hamallıktan emlak zenginliğine uzanan hayat hikayesinde genç yaşta kaybettiği oğlu İsmail önemli rol oynamış, Nagiyev'in oğlu İsmail'in anısını yaşatmak için yaptırdığı İsmailiyye Sarayı Azerbaycan tarihi açısından kritik olaylara şahitlik etmiştir. Bu çalışma Azerbaycan'ın önemli zenginlerinden Nagiyev'in Azerbaycan'ın sosyal, kültürel ve siyasi yaşamındaki etkilerini, hayatını ve Bakü'ye hediye ettiği İsmailiyye Sarayı'nın önemini ele almaktadır.

1. Ağa Musa Nagiyev

1849 yılında Bakü'nün Bileceri köyünde saman satan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Nagiyev, Bakü'nün ünlü zenginlerinden Hacı Zeynelabidin Tagiyev ile aynı dönemde yaşamış ve birlikte Azerbaycan'ın ekonomik ve kültür hayatına yön vermişlerdir. Sahip olduğu topraklarda petrol çıkmasından önce birçok farklı işte çalışan Nagiyev, 1893 yılında Azerbaycan'ın petrol merkezlerinden biri olan Sabuncu'da daha sonra ise Ramana'daki ilk madenlerini satın almıştır. Nagiyev'in çalışarak sırtında taşıdığı kesede biriktirdiği paralarını önce petrol tabakasının sığ ve kuyu açmanın kolay olduğu Balahani'da değerlendirmesi ön görüşünün örneği olarak kabul edilebilir. Bu dönemde aldığı topraklarda gerçekleştirilen kazma işleminde işçilerle birlikte çalışan Nagiyev, kısa sürede Azerbaycan'ın önemli zenginlerinden birine dönüşmüştür (Süleymanov, 1994: 3). Nagiyev, topraklarından petrol çıkarılmasından kısa süre sonra Bibiheybet ve Neftalan Körfezi kıyılarındaki madenleri satın almıştır. Petrol sahalarını ihtiva eden bu alanları satın almasının hemen ardından ise Kardeşir'de özel bir petrol rafinerisi kurmuştur. Kendi topraklarından çıkarılan petrolün işlenmesi konusunda avantaj sağlayacak bu rafinerinin Nagiyev'e bir katkısı daha olmuştur. Nagiyev, söz konusu petrol rafinerisinde yalnızca kendi madenlerinde çıkan petrolü değil aynı zamanda bölgedeki diğer maden sahiplerinin petrolünü de rafineri ederek gelir elde etmiştir ("Nagiyev", *Azerbaycan Xalq Cümhuriyeti Ensiklopediyası*, II, 2005: 245; Akarslan, 2025: 63.)

Nagiyev, 1871 yılında Ümmüselme Kerbelayi Cafer'in kızıyla evlenmiş, 1879 yılında oğlu İsmail, 1881 yılında ise kızı Ümmülbanu dünyaya gelmiştir. Çağdaşlarına göre oldukça akıllı, cömert ve iyiliksever olarak tanımlanan Nagiyev'in oğlu İsmail sanata düşkünlüğü ile ön plana çıkmış ve oyuncular, şairler, ressamlarla yakın ilişkiler kurmuştur. İsmail'in sanata olan bu düşkünlüğü oğlu yerine koyduğu yeğeni Ferec'de de kendini göstermiştir. İsmail, uzun ve ağır bir hastalık döneminden sonra 26 Mart 1902 yılında vefat etmiş bu durum başta Ağa Musa olmak üzere tüm Nagiyev ailesini derinden etkilemiştir. Nagiyev'in kızı Ümmülbanu bir başka Azerbaycan zengini olan hayırsever Şemsi Asadullayev'in oğlu Mirza Asadullayev ile evlenmiştir. Bu evlilikler önde gelen aileler arasındaki dostluğu pekiştirmekle kalmamış aynı zamanda ekonomik güçlerini de birleştirmelerini sağlamıştır (Nagiyeva – Muxtarova, 2011: 38-39).

Nagiyev ile Asadullayev'in ilk iş birliği Ramana'da satın aldıkları meyve bahçeleri ile başlamış, kısa sürede yeni ticari ilişkilerin kurulması ve sanayi atılımlarının gerçekleştirilmesiyle büyümüştür. Nagiyev, bu dönemdeki arkadaşları tarafından "doğası gereği titiz, dakik ve her şeyi ölçüp biçen" bir kimse olarak tanımlanmıştır. Gece-gündüz işçileriyle birlikte çalışan Nagiyev'in talihi sahibi olduğu topraklarda petrol bulunmasıyla değişmiştir. Bu gelişme kendisinin henüz genç sayılabilecek yaşta kayda değer bir iktisadi güce ulaşmasını sağlamıştır. Rusya Devlet Bankası'nın bu dönemdeki verilerine göre henüz 30 yaşında olan Nagiyev'in toplam mülklerinin değeri yaklaşık 30 milyon Ruble idi. 1880 yılında Nagiyev, sahip olduğu ticaret ağı ve mülkleri sayesinde yüksek tüccar statüsü kazanmıştır (Nagiyeva – Muxtarova, 2011: 40).

Nagiyev'in 1887 yılında "Musa Nagiyev" adıyla kurduğu petrol rafineri şirketi kapitalizmin hâkim olmaya başladığı bir dönemde bireysel aile şirketi olarak hareket etmiş yerel nitelikte bir girişimdi. Şirketini kurduktan sonra petrol üretim alanlarını artırmak için harekete geçen Nagiyev, 1890'ların sonunda Balahani, Sabuncu, Emircan ve Ramana'da yeni yerler kiralamış ve 1898-1899 yılında bir petrol rafinerisi inşa ettirmiştir. Bu son girişimiyle emri altında çalışan kişi sayısını iki yüzün üzerine çıkaran Nagiyev'in şirketi Asadullayev ve Muhtarov'un işletmelerinden büyük hale gel-

miştir. Petrol sahalarını genişletmesine paralel olarak kendi rafinerisini kuran Nagiyev, şirketini sağlam bir ekonomik büyüme ile güçlendirmiştir. XX. yüzyılın başında Nagiyev'in petrol sahalarından çıkan güçlü petrol akışı şirketin üretim faaliyetlerinde oldukça olumlu bir etki yaratmıştır. Çar II. Nikola tarafından "Petrol Kralı" olarak adlandırılan Nagiyev, kısa sürede sahip olduğu servetini Azerbaycan halkının eğitim ve kültür seviyesini yükseltmek için kullanmıştır. (Nağıyeva – Muxtarova, 2011: 40-43).

Yaptığı hayırseverlik işleriyle de isminden sıklıkla bahsedilen Nagiyev'in tarihi açıdan bir diğer önemi ise kendisine Osmanlı nişanı verilmiş olmasıdır. Nagiyev'in Osmanlı nişanına sahip diğer Azerbaycan Türklerinden farkı bir değil iki nişan almasıdır. Bilal Dedeyev konuyla ilgili yaptığı ayrıntılı çalışmasında Nagiyev'e verilen nişanlardan ilkinin Mecidi ikincisinin ise Osmani olduğunu tespit etmiştir. Nagiyev, Osmanlı Devleti'nin birbiri ardına savaflara girdiği 1912 yılı ve sonraki süreçte Cemiyet-i Hayriye'nin başkanı idi ve bu dönemde Osmanlı Devleti'ne tam 9 defa yardım toplamıştı. Ayrıca Nagiyev, Osmanlı-Rus Savaşı sırasında Erzurum'da bulunan bir Kur'an-ı Kerim'i satın almış ve Osmanlı Padişahına hediye etmiştir. Bunun üzerine Sultan V. Mehmet Reşad kendisini Mecidi Nişanı ile taltif etmiştir. Nagiyev, daha öncesinde Çar II. Nikola'dan da Andreyev Şeridi ile Altın Madalya ve Mukaddes Stanislav Nişanı almıştır (Dedeyev, 2024: 1642-1643; Ağamusa Nağıyeva – Muxtarova, 2018: 284).

Nagiyev'in ölümünde 1918 yılında Ermeniler ile Azerbaycan Türkleri arasında yaşanan gerilimlerin büyük bir rolü vardır. Bu dönemde yaşanan kanlı olaylar sırasında zarar gören İsmailiye Sarayı, Nagiyev'in ilerleyen yaşı sebebiyle ruhsal ve fiziksel olarak çökmesine neden olmuştur (Oktay, 2012: 15). 4 Mart 1919'da hayatını kaybeden ve mezarı dört kez yer değiştiren Ağa Musa Nagiyev'in arkasından yazılan şu yazı onun Azerbaycan halkı tarafından ne kadar önemsendiğini gözler önüne sermektedir: "doğanın kendisine bahşettiği olağanüstü enerji, kararlılık ve yeteneklere sahip, en özgün insanlardan biri, sahneden indi. Merhum gibi bu kadar büyük kitlelere ulaşan insanlar daha normal yaşam koşullarında doğup büyümüş olsalardı hem kendi halkları hem de yüzyılları için değerli bir varlık olurlardı. Bilinmeyen, hatta okuma yazması bile olmayan merhum Musa, kendi gücüyle hayat yolunu, geniş ve kararlı bir şekilde çizdi. Büyük bir servete sahip olan Nagiyev, halkının bütün ihtiyaçlarını karşıladı. Merhumun cömert katkısının temel taşı olmadığı hiçbir hayır amaçlı kamu girişimi yoktur" (Rüstəmli, 2014: 20; https://www.youtube.com/watch?v=EYIOq82y_PA).

Nagiyev'in ölümünden hemen sonra mirasçıları, mirasının paylaşılması için harekete geçmiştir. Nagiyev'in Şii mezhebine mensup olması nedeniyle servetinin onda birinin mescide verilmesine talep eden manevi cemaat de dava açmıştır (Oktay, 2012: 15). Bakü tarihine toplam 98 bina bağışlayan, 35 yoksul ailenin vasiyetini yerine getirip onların Kerbela'da defnedilmesini sağlayan, eski Bakü mimarisine önemli katkılar sağlayan Nagiyev, kazandığı paranın önemli bir kısmını gayrimenkule yatırmayı tercih etmiştir. Bu sebeple Bakü'de 100 bina yapmak için harekete geçmiş ilk olarak İsmailiye Sarayı ile Realnı Mektebini inşa ettirmiştir. Hemen ardından içtimai toplantılar düzenlemek amacıyla Hakani ve S. Vurgun binalarını, Yeni Avrupa Otelini, günümüzde Azerbaycan'ın İletişim ve Bilgi Teknolojileri Bakanlığı olarak kullanılan binasını ve daha birçoğunu inşa ettirmiştir. Azerbaycan'da Ağa Musa Nagiyev tarafından yaptırılan binaların önemli bir kısmı günümüzde hâlâ kullanılmaktadır. SOCAR ve LUKOIL petrol şirketleri, Zabıtlar Evi, AMEA, Azerittifak, İktisad Üniversitesi, ÜNS Tiyatrosu, dört hastane ve eski yüksek mahkeme binaları Bakü'nün ruhunu yansıtan ve Nagiyev tarafından yaptırılan binalardır (Ağamusa, 2010: 12; Rüstəmli, 2024: 7).

Nagiyev'in Azerbaycan'ın gelişimi için sağladığı imkânların arasında Uzak Doğu'ya giden yolların onarımı, Tiflis'te bir medresenin inşası, Bakü Politeknik Üniversitesi'nin yapımı, sponsorluğunu üstlendiği toplantılarda katılımcılara hediye ettiği kıymetli eşyalar, işçileri için yaptırdığı düğünler, eğitim görmek isteyen kimseler için sağladığı burs gibi sayısız yardım vardır. Tüm bunların yanında Nagiyev, Bakü'de balıkçılık sektörünün gelişmesinde de rol oynamış, balık mezatına büyük miktarda sermaye yatırarak balıkçılık sektörünün önemli bir kısmını elinde tutmayı başarmıştır (Nagiyeva – Muxtarova, 2011: 47). Nagiyev, Tagiyev ve Asadullayev gibi isimleri Azerbaycan tarihi açısından önemli kılan bir diğer nokta millî eğitim ve kültür için yaptıkları çalışmalar olmuştur. XIX. yüzyılın başında yaşanan gelişmeler Azerbaycan'da "aydınlar kesimi" olarak adlandırılan kişileri ortaya çıkarmış, bu kimseler maddi imkanlarını yerli halk için kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu sayede Azerbaycan Türklerinin eğitim ve kültür seviyesi artmış, milli bilincin oluşmasına katkı sağlamıştır (Musabeyov, 2002: 108).

Nagiyev'in torunu Dilara Nagiyeva, Ağa Musa'nın mal varlığının büyük bir bölümünün İngiltere ve İsviçre'deki bankalarda bulunduğunu belirtmektedir. Dilara Hanım'a göre Nagiyev parasını Bakü ve Rus bankalarında muhafaza etmek istemiş ancak bu talebi Çar hükümeti tarafından reddedilmiştir. Şifrenin bilinmemesi nedeniyle bu durum çözümsüz kalmıştır. Dilara Hanım, Nagiyev ailesinin temel talebinin yurt dışındaki bankalarda bulunan mal varlıklarının kendilerine iadesi ve Ağa Musa'nın Bakü'de inşa ettirmeyi planladığı 100 binadan eksik kalan 2 yapının tamamlanması olduğunu ifade etmektedir (İsmayıl, 2018: 3).

2. Ağa Musa Nagiyev ve İsmailiye Sarayı

Petrol sayesinde kısa sürede zengin olan Nagiyev, sermayesinin önemli bir kısmını gayrimenkule yatırmıştır. Bu durumun esas sebebi gayrimenkulün daha az kârlı ama daha güvenilir bir kaynak olmasıdır. Nagiyev bu alana yönelmesindeki sebebi babasının vasiyetiyle de açıklamaktadır: "Kim ev yaparsa Allah onun ömrünü uzatır, unutmama oğlum, ne kadar çok inşa edersen ömrün o kadar uzun olur." Nagiyev'in Bakü için yaptırdığı binalar "Kasimov Kardeşler ve K" şirketi tarafından inşa edilmiştir. Nagiyev ailesi ilk büyük trajedisini 1900 yılında kızları Ümmülbanu'yu kaybederek yaşamıştır. Doğum yaptığı sırada hayatını kaybeden Ümmülbanu, Bakü'nün bir diğer zengin ailesi Asadullayevlerin gelini idi. Nagiyev, Ümmülbanu'nun ölümünden kısa süre sonra oğlu İsmail'i kaybetmiştir. İsviçre'de verem tedavisi gören İsmail, 27 yaşında vefat etmiş, mezarı 1908 yılında Kerbela'ya taşınmıştır. Nagiyev, öldüğünde oğlunun yanına gömülmeyi vasiyet etmiştir (<https://modern.az/news/29551/>).

Nagiyev'in oğlunun hayatını kaybetmesinden sonraki ilk adımı Mimar Józef Ploško'yu İsmailiye Sarayı'nın yapımı için görevlendirmek olmuştur. Ploško 1867 yılında doğmuştur. Başlangıçta İmparatorluk Sanat Akademisi'nde eğitim görmüş ancak kısa süre sonra buradan ayrılarak St. Petersburg İnşaat Mühendisleri Enstitüsü'ne girmiştir. Mimar Ploško, 1895 yılında mezun olduktan sonra Kiev'e gitmiştir. Burada iki yıl çalıştıktan sonra Yuzef Goslavski'nin daveti üzerine Bakü'ye taşınmış ve Bakü şehir yönetiminin inşaat departmanında bölge mimarı olarak göreve başlamıştır. Takip eden dönemde ise Bakü şehir mimarı olarak görev yapmıştır. Ploško, büyük yeteneği ve çalışkanlığı sayesinde Bakülü mimarlar arasında önemli bir yer edinmiş ve kısa sürede olağanüstü anıtsal ve güzel inşa edilmiş binalarıyla Bakü'yü tabir-i caizse fetretmiştir. Ploško'nın inşa ettiği yapılar konut, kamu, sivil ve dini binalardı. Mimarın müşterileri, onun yaratıcı hayal gücüne hayran olan ünlü yerel milyonerlerdi. Ploško,

milyoner Ağa Musa Nagiyev'in yakın mimarıydı, ancak müşterileri arasında Murtuza Muhtarov, Nuri Amiraslanov, Polonyalı zengin Rılskiy ailesi ve başkaları da vardı. Mimar Ploşko'nun çalışmaları büyük ve çok yönlüdür. Ploşko, Azerbaycan'ın başkentinin mimari ve planlama yapısında önemli bir yere sahiptir. Ploşko'nun Bakü'deki ilk anıtsal eseri olan "İsmailiye" onun kısa sürede şehrin mimarı olarak ön plana çıkmasını sağlamıştır. Ağa Musa Nagiyev, 1907 yılında şehrin merkezinde bulunan Nikolaevskaya Caddesi üzerinde bir arsa satın alarak erken yaşta kaybettiği oğlu İsmail'in anısına bir hayır kurumu binası inşa etmesi için mimar Ploşko'ya başvurmuştur. Oğlunun hatırasını yaşatmak isteyen Nagiyev, şehrin merkezinde onun adını taşıyan bir bina yapılmasını arzulamıştır. Polonyalı mimar Ploşko'nun Venedik Gotik tarzında inşa ettiği İsmailiye Sarayı estetik yapısı ve mimari uyumuyla kısa sürede şehrin en değerli eserlerinden biri haline gelmiştir. İsmailiye'nin büyüklüğü 1920'lerin başında, yakınında yapılan "Sabir Bağ" ile tam olarak ortaya çıkmıştır. Bugün, "İsmailiye Sarayı" Azerbaycan Milli Elmler Akademisi Başkanlığına ev sahipliği yapmaktadır ("İsmailiya Srazu Vidvinula Ego v Pervie Ryadı v Gorodskoy Arhitekturnoy Srede", 2023: 11; Fatullaev, 1963: 63; Bulay, 2004: 47; Fetullayev-Fiqarov, 2013: 238-269).

Bu dönemde Azerbaycan'ın yerli sermayedar ve aydınları milli bilincinin gelişmesi, halkın eğitilmesi için cemiyetler kurmuş, okullar açmış, gazeteler yayınlamış ve gençleri sağladıkları burs imkanlarıyla Rusya ve Avrupa'da bulunan yüksek öğrenim kurumlarına göndermişlerdir. Bahse konu dönemde öne çıkan isimlerin başında gelen Hasan Melikzade Zerdabi, Türklere ait bir hayır cemiyeti kurmak için girişimlerde bulunmuştur. Ancak Zerdabi'nin öncülük ettiği bu hayır cemiyeti 1905-1906 yıllarında Azerbaycan Türkleri ile Ermeniler arasında yaşanan çatışmalarda zarar görmüştür (Yeşilot, 2012). Bunun üzerine harekete geçen Tagiyev'in maddi desteği ile Kafkasya'nın Müslüman yardım derneği olan Bakü Müslümanları Cemiyet-i Hayriyyesi açılmıştır. Bakü'de bulunan muhtaç durumdaki Müslümanlara yardım etmek için faaliyete başlayan cemiyet, I. Dünya Savaşı'ndan itibaren bütün Müslüman alemine yardım etmek için çalışmıştır. Tagiyev, bu cemiyete yıllık gelirinin %25'ini bağışlayarak katkı sağlamıştır (Şeyhzamanlı, 1997: 154; Aslan, 200: 53-55). Nagiyev'in Bakü Cemiyet-i Hayriye'sine en büyük katkısı İsmailiye Sarayı olmuştur. İsmailiye Sarayı, Nagiyev tarafından Cemiyet-i Hayriye'ye bağışlanmıştır (<https://musanagiyev.az/az/buildings/ismailiye/44>).

Gerçekte Nagiyev'in oğlu İsmail anısına bir bina yaptırması fikri Tagiyev'den gelmiştir. Tagiyev, her yıl Nevruz Bayramı münasebetiyle kız okulunun "Arabkarı salonunda" sofralar kurdurarak davet vermiştir. İsmail'in vefatından sonra Tagiyev, aralarında Mir Muhammed Kerim ve Ahund Hacı Turab'ın bulunduğu kişiler ile istişareler gerçekleştirmiştir. Bu istişarelerin neticesinde Cemiyet-i Hayriyye için bir bina inşa edilmesi işinin Nagiyev'e verilmesi konusunda söz birliğine varılmıştır. İsmailiye Binasının temeli 21 Aralık 1908 tarihinde atılmıştır. Binanın inşa edildiği ve "Kaplan Altı" olarak bilinen sokak yerel ihtiyaçların satıldığı ve Çarlık Rusya döneminde Türklerin yapı inşa etmesinin yasaklandığı bir bölgeydi. Ancak uzun süren çabalar sonucunda bölge imara açılmış ve Müslüman cemaat bu fırsatı değerlendirerek büyük ve gösterişli bir cami inşa etmeyi planlamıştır. Bakü'deki Rus cemaati ise sokakta bulunan yaldızlı kilisenin yanına cami yapılmasını kabul etmemiştir. İsmailiye Sarayı'nın temel atma töreninin gerçekleştirilmesinin ardından Müslüman Cemaat söz konusu araziye bir şehir parkı yapılmasını istemiş ancak bu istek kabul edilmemiştir. Halkın bu isteği üzerine konuşma yapan dönemin Şehir Duma üyesi Muhammed Rıza Bekirov arazinin "Müslüman Cemiyet-i Hayriyyesine" verildiğini ifade etmiştir

(Sultanova, 2011: 6). İsmailiyye Sarayı'nın temel atma törenine Bakü'nün çok sayıda ileri geleni katılmıştır. Bu kimseler arasında Bakü Belediye Başkanı, Bakü Valisi, çok sayıda sivil ve askeri yetkili, iş insanları, Ermeni ve Rus din adamları bulunmaktadır. Bakü'nün eski kadısı Mir Muhammed Kerim İsmailiyye Sarayı'nın inşası için hayır duaları etmiş ve bu duadan sonra binanın ilk taşı Ağa Musa Nagiyev tarafından konulmuştur. Törene katılan herkes İsmailiyye Sarayı'nı onurlandırmak için temeline taş bırakmıştır (*Azərbaycan*, N 256, 20 August 1919).

İsmailiyye Sarayı'nın inşası sırasında harcanacak para miktarı ve olası masraflar Nagiyev'e bilinçli olarak az gösterilmiştir. Ancak bu durum inşaatın ileri safhalarında bazı sorunların çıkmasına neden olmuştur. Tagiyev'e konuyla ilgili şikayetlerini dile getiren Nagiyev "Ey Hacı bana ne yaptın? Beni iflas ettirip sokağa mı atmak istiyorsun? O bina birkaç yüz manata mâl olacak. Ben o kadar parayı nereden bulurum?" Nagiyev'in bu şikayeti üzerine harekete geçen Tagiyev 2 milyon Manat karşılığında inşaatı satın almak istemiş ancak bu teklif Nagiyev tarafından kabul edilmemiştir. Bunun üzerine binanın mimarı Ploşko ile görüşen Tagiyev tahmini maliyeti öğrenmiş ve Nagiyev'e yarısının söylenmesini istemiştir. Bunun üzerine Nagiyev binanın toplam maliyetinin yarısını ödemiş ve binanın inşasına başlanmıştır. Ancak inşaat henüz yarısına ulaşmışken eldeki paranın tükenmesi üzerine Mimar Ploşko Tagiyev'e giderek bir miktar para almıştır. Bu paranın da kısa sürede tükenmesi üzerine yeniden Tagiyev'e giden Ploşko bu defa Nagiyev'e gönderilmiştir. Nagiyev bu duruma sinirlenmiş olsa da parayı vermiş ve İsmailiyye'nin inşasını tamamlamıştır (Sultanova, 2011: 6). İsmailiyye Sarayı'nın yapımı tam 4 yıl sürmüş, binanın inşasının tamamlanmasının ardından İsmailiyye'nin kurumsal hayatı başlamış ve Cemiyet-i Hayriye başta olmak üzere Bakü'de mevcut tüm hayır ve maarif cemiyetleri merkezlerini İsmailiyye'ye taşımışlardır (*Azərbaycan*, N 260, 25 August 1919).

Mimar Ploşko'nun da en önemli eserlerinden olan İsmailiyye, dönemin eşsiz yapılarından ve Bakü mimarisinin incisi olarak kabul edilmektedir. İsmailiyye üzerinde yapılan mimari incelemelerde binayı diğer yapılardan ayırt eden özelliği farklı mimari stilleri bir araya getirmesiyle ilişkilendirilmiştir (Tahirli ve Demirarslan, 2021: 82-100).

İsmailiyye Sarayını yakından görme fırsatı bulan ve Millî Mücadele'ye de iştirak etmiş kişilerden Fahrettin Erdoğan, Bakü'de bulunduğu zamanlarla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır (Erdoğan, 1998: 151):

Bakü'de ilk iş olarak Cemiyet-i Hayriye'ye gittik, orada şehrin ileri gelenleri ile tanıştık. Burada istiklal aşkıyle cemiyetler kurulmuş, durmadan çalışıyordu. O oturduğumuz İsmailiyye binasında Musa Nagiyov'un 50 yataklı misafirhanesi vardı ki; her gelen Türk yolcusu burada aylarca kalır, yiyecek ve yatakları temin edildiği gibi, çamaşırları yıkanır, bütün masraf Nagiyov'un kasasından ödenir, misafirlerden bir tek kuruş bile alınmazdı. 3000 sabit koltuğu olan büyük bir salon vardı, kadınlara ait yukarıda localar mevcuttu. Bakü Türkleri bütün yıkıncıklarını burada topluyorlardı. Bu muhteşem binayı Musa Nagiyov Cemiyeti Hayriye'ye bağışlamıştı. Nagiyov'un İsmail adında genç yaşta vefat eden bir oğlu varmış. Binasının sekizinci katında oğlunun heykelini bir odaya yaptırıp koydurmuş ve buna İsmailiyye denmesi buradan ileri gelirdi. Bundan başka 200 yataklı bir de yetimhanesi vardı. Buraya cepheden toplanan kimsesiz çocuklar getirilerek bakımları sağlanmıştı.

Mehmet Emin Resulzade, İsmailiyye Sarayı hakkında "belki de İslam aleminde bu maksatla yapılmış binalar arasında ilk sıradadır" ifadesini kullanmaktadır (Paşasoy, 2018: 13). Azerbaycan'ın bağımsızlık tarihi açısından kırılma noktası olan 1918 yılı kanlı olaylara sahne olması açısından da önemlidir. Azerbaycan Türkleri ile Ermeniler

arasındaki mücadelelerin ilk kanlı yansıması 1905-1906 olayları sırasında yaşanmış, bu dönemde birçok kişi hayatını kaybetmiştir. Mart 1918’de yaşanan olaylar ise Bakü başta olmak üzere Azerbaycan’ın pek çok şehrine sıçramıştır (Rustemova Togidi, 2009). Bu dönemde yaşanan olayların temelinde Ermenilerin Azerbaycan Türklerine karşı yürüttüğü düşmanca siyaset, Azerbaycan Türklerinin Azerbaycan’ın Çarlık Rusya’nın hakimiyeti altına girmesinden sonra kendi topraklarında geri planda kalması, askeri, siyasi ve ekonomik anlamda hor görülmesi yatmaktadır (Abışov, 2007, 2017). Tagiyev’in oğlunun kendi silahından çıkan kurşunla ölmesinden sonra cenazeyi Bakü’ye getiren gemide Türk askerlerin bulunmasını fırsat bilen Ermenilerin “Türk askerlerinin bölgedeki Rus-Malakan köylerini yok etmeye geldiklerine dair” yaydığı asılsız söylem askerlerin silahlarına el konulmasıyla sonuçlanmış bu durum ikili ilişkileri germiştir (Hacıyev, 1996: 13; Mustafayev, 2014: 806). 31 Mart-2 Nisan arasında yaşanan olaylar sırasında yaklaşık 20 bin kişinin hayatını kaybettiği düşünülmektedir (Arzumanlı vd., 1995: 10; Sariahmetoğlu, 2010: 30). 31 Mart olayları sırasında şehirde Azerbaycan Türklerine karşı üstünlük kurmayı başaran Ermeniler, İsmailiyye Sarayı’nı ateşe vermişlerdir. Çıkan yangında yapı büyük hasar görmüş ayrıca içerisinde bulunan arşivde yanarak yok olmuştur (Paşasoy, 2018: 13). *Azerbaycan* gazetesinde “Hazin Bir Hatıra “İsmailiyye” yazı dizisini kaleme alan Seyid Hüseyin [Sadık] İsmailiyye’nin yanışına şahit olduktan sonra hissettiklerini şu şekilde ifade etmiştir:

Ben de bu ızdırap içinde, yüreğim kırık, ruhum çökmüş bir halde, yanmış İsmailiyye’nin karşısında duruyordum ve yıkıntılarını seyretmekten zevk alan Rus ve Ermeni seyircilerin gülümseyen yüzlerini görüyordum. Onun önünde eziliyordum. Bu durumda, her zaman mesleki çatışmalar yaşadığım sosyalist bir arkadaşım, daha doğrusu sosyalist bir tanıdığım karşılaştım. Beni karşıladı ve üzgün bir tavırla, “Nasılsın, iyi misin?” diye sordu. Zaten o günlerin konusu buydu. Dişlerini göstererek bana gülümsedi. İsmailiyye binasından hâlâ çıkan hafif dumandan çekinmeden bir şeyler söyledi. Hayatımda hiç bu kadar acı sözler duymadım ve hiç bu kadar üzülmедim. “Evet, yenilmez gücümüzü nasıl gördünüz?!” Beni etkileyen bu söz değil aynı zamanda onunla yakından ilişkili olan ve istemsizce aklıma gelen ikinci bir olaydı. İsmailiyye’nin önünde Hümmet ve Musavat taraftarı iki çiftin tartışmasına şahit olmuştum. İçlerinden biri elini “İsmailiyye’nin” duvarına vurarak yüksek sesle “Bu bina burjuva parasıyla inşa edildi.” Bundan fakir ve muhtaç olanlar için kötülükten başka bir hayır gelmez. “Fakir adam mutluluğunu istiyorsa, önce bu binayı yıkmalıdır” (*Azerbaycan*, N 261, 26 Avgust 1919).

Azerbaycan tarihinin önemli olaylarına şahitlik eden İsmailiyye Sarayı, Azerbaycan’ın bağımsızlık tarihinde bir kırılma noktası olarak addedilebilecek Kafkas Müslümanları Kurultayına ev sahipliği yapmış, ülkede kurulan birçok siyasi ve sosyal teşkilat bu binada yerleşmiştir. İsmailiyye, Birinci Dünya Savaşı sırasında Kafkas Cephesi’nde yaralanan Rus askerlerine hizmet etmek için Rusların kontrolüne girmiş, bu dönemde binanın duvarlarına Hz. İsa’nın resmi asılmıştır. Azerbaycan’da Sovyet hakimiyetinin tesis edilmesinden sonra adı Türk Medeniyet Sarayı olarak değiştirilmiştir (*Azerbaycan*, N 260, 25 Avgust 1919; Hekimoğlu, 2022: 5; Səmədzadə, 2022: 20). İsmailiyye, 1926 yılında gerçekleştirilen Birinci Türkoloji Kurultayı’na da ev sahipliği yapmıştır (Məmmədov, 2024: 10). İsmailiyye Sarayı, günümüzde Azerbaycan Milli Elmler Akademisine ev sahipliği yapmaktadır (İbrahimov, 2014: 13; Mədəniyyət, 2009: 16).

Sonuç

İsmailiyye Sarayı, Azerbaycan'ın kültürel, sosyal ve mimari tarihindeki eşsiz yerini koruyan bir yapı olarak, toplumun geçmişteki zenginlikleri nasıl anlamlandırdığını ve bu zenginliklerin milli kültüre kattığı faydayı gözler önüne sermektedir. Bu bina, yalnızca bir mimari şaheser değil aynı zamanda Azerbaycan'ın modernleşme yolculuğunun, toplumsal dayanışmanın ve hayırseverlik kültürünün somut bir sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır.

XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başları, Azerbaycan için hem ekonomik hem de kültürel bir yükseliş dönemi olmuştur. Petrol sanayisinden elde edilen zenginlikler, yalnızca bireysel servet sahiplerinin sayısını artırmakla kalmamış aynı zamanda toplumun eğitim ve kültür başta olmak üzere çeşitli alanlarda gelişimini temin edecek yatırımların da önünü açmıştır. Bu dönemde, Ağa Musa Nagiyev, Hacı Zeynelabidin Tagiyev, Şemsi Asadullayev gibi petrol devleri ile diğer iş insanları, elde ettikleri maddi imkânları eğitime, sanata ve sosyal projelere aktararak Azerbaycan toplumunun genel refah düzeyinin ve kültürel aydınlanmanın artırılmasını hedeflemişlerdir. Ağa Musa Nagiyev'in oğlunun anısını yaşatmak amacıyla inşa ettirdiği İsmailiyye Sarayı, bu hayırseverlik geleneğinin en çarpıcı örneklerinden biridir.

İsmailiyye, XX. yüzyıl Azerbaycan zenginlerinin sahip oldukları imkânları toplumsal değerler ve kültürel kalkınma için kullandığını kanıtlaması açısından farklı bir noktada durmaktadır. Bu bina, Azerbaycan ileri gelenlerinin servetlerini halkın eğitimine, sanatına ve geleceğine yatırım yaparak ulusal kimlik oluşumuna sağladıkları katkının en açık göstergesidir. Bunun yanı sıra, bina, Azerbaycan halkının tarih boyunca kültür ve sanata verdiği değerın somut bir örneği olarak geleceğe bırakılmış önemli bir miras olarak değerlendirilmelidir. İsmailiyye, Azerbaycan'dan kazananların Azerbaycan'a kazandırdığı değerli bir eser olarak milli kültürdeki yerini korumaktadır. İsmailiyye'nin I. Dünya Savaşı yıllarında kimsesizlere, yetim çocuklara ve muhtaçlara yuva olması bu yapının milli benlikteki kıymetini arttırmaktadır.

Dünyanın petrol ile kaderi değişen coğrafyaları arasında önemli bir yerde olan Azerbaycan'da ortaya çıkan yerli sermayedarlar bölgenin zenginliğinin halka yansıtılması konusunda da örnek bir sorumluluk ile hareket etmiştir. Bakü'nün imza niteliğindeki mimari eserlerinden birisinin hayır faaliyetleri için inşa ettirilmesi bu durumun en önemli örneği olarak kabul edilebilir. XIX. yüzyılın sonlarında hemen hemen tamamı yoksul ailelerden gelen Azerbaycan'ın yerel zenginleri elde ettikleri varlığı Azerbaycan Türkleri'nin eğitimden sanata, ticaretten endüstriye her alanda gelişmesi için kullanmıştır. Bu denli önemli bir yapıyı Azerbaycan'a kazandıran Nagiyev, şansı, yüksek öngörüsü, kabiliyeti ve çalışkanlığı ile yükselmiştir. Nagiyev'in ticari başarısı Rus Çarı'ndan nişan alacak derecede mühim bir noktaya ulaşırken, milli bilinç ve vicdan ile yaptığı yardımlar Osmanlı'dan iki ayrı nişan almasını sağlamıştır. Azerbaycan'ın petrol endüstrisinde önemli bir yere sahip Nagiyev'in erken yaşta kaybettiği evladının hatırasını yaşatmak üzere yaptırdığı İsmailiyye Sarayı, Bakü'de Azerbaycan Türklüğünün sembolü niteliğinde olan değerli bir yapıdır ve günümüzde de önemini korumaktadır.

Ekler

Ek 1. İsmailiyye Sarayı



Kaynak: <https://musanagiyev.az/az/buildings/ismailiyye/44>

Ek 2. Ağa Musa Nagiyev



Kaynak: <https://musanagiyev.az/az/about/heyati>

Kaynaklar

- Abişov, V. (2017). *Bakıda Azərbaycan xalqına qarşı 1918-ci il mart soyqırımı*. Bakı: Elm Nəşriyyatı.
- Ağamusa, D. (2010, 26 Şubat). İgidlik, müdriklik səltənətinin məşhur milyoncusu - Ağə Musa Nağıyev. *Rabitə dünyası*, 12.
- Akarşlan, Z. (2025). *Azərbaycan siyasi tarixində Fethali Han Hoyski (1875-1920)*. İstanbul: Tesam Yayınevi.
- Arzumanlı, V., Həbiboglu, V., & Muxtarov, K. (1995). *1918-ci il qırğınları*. Bakı: Öyrətmən.
- Aslan, B. (2000). I. *Dünya Savaşı esnasında "Azərbaycan Türkləri"nin "Anadolu Türkləri"ne "Kardaş Kömeği (Yardımlı)" ve Bakü Müslüman Cəmiyyət-i Hayriyesi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Aşurbeyli, Sara. (2006). *Bakı şəhərinin tarixi: orta əsrlər dövrü*. Bakı.
- Azərbaycan*, N 256, 20 Avgust 1919
- Azərbaycan*, N 260, 25 Avgust 1919.
- Azərbaycan*, N 261, 26 Avgust 1919.
- Bayrakdar, O. K. (2020). Bir dönüşüm dinamiği olarak petrolün Bakü şəhir kimliğıne ve şəhirleşmesine etkisi. *Turkish Studies - Social*, 15(8), 3387-3402.
- Bulay, M. (2004). Palmı na prospekte neftyanikov. *Jurnal Novaya Polşa*, 6, 47.
- Dedeyev, B. (2024). Osmanlı nişanları ile taltif olunmuş Azərbaycanlı ünlüler. *XIX. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler (III. Cilt – III. Kısım): Osmanlı Tarihi* (ss. 1631–1659). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Erdoğan, F. (1998). *Türk ellerinde haturalarım*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Fatullaev, Ş. S. (1963). *İlilə doma v zastroyke gorodov Azərbaycan ana rubeje XX-XX vekov*. Bakı: İzdatelstvo Akademii Nauk Azerbaycanskoy SSR.
- Fetullaev-Fiqarov, Ş. (2013). *Bakı memarları XIX esrin sonu – XX esrin evvelinde*. Bakı: Gerb Nəşriyyat Evi.
- Hacıyev, H. (1996). *İstiqlalın azablı yolu: Azərbaycan Demokratik Respublikasının tarixi bəzi səhifələri*. Bakı: Boz Oguz-Nicat.
- Həkimoglu, İ. (2022, Mart 4). "İsmailiyyə" azad edilsinmi? *Yeni Azərbaycan*, 5.
- İbrahimov, R. (2014, February 23). Azərbaycanın memarlıq incilər. *Bizim yol*, p. 13.
- İlkin, Q. (2006). *Bakı və Bakılılar* (3. nəşr). Bakı: Nurlar Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi.
- İsmailiya Srazu Vıdivinula Ego v Pervıe Ryadı v Gorodskoy Arhitekturnoy Srede. (2023). *Stranitsı İstorii*, 11. Vışka-95.
- «İsmailiyyə»- müstəqilliyimizin ilk ünvanı. (2009, October 7). *Mədəniyyət*, p. 16.
- İsmayıl, M. (2018, 7 Temmuz). Musa Nağıyevin İngiltərə və İsveçrədə 413 milyonu qalıb. *Şərq*, 3.
- İsmayılov, İ. (2007). *Azərbaycan Nefti XX Əsrdə (Hərbi-Siyasi Baxış)*. Bakı: Azərbaycan Dövlət Neft Akademiyası Mətbəəsi.
- Məmmədov, Q. (2024, July 28). Birinci Türkoloji Qurultay - türk əsrinin təməl daşı. *Azərbaycan*, p. 10.
- Mirbabayev, M. (2007). *Azərbaycan Neftinin Qısa Tarixi*. Bakı: Azərneşr.
- Mirzəyeva, Ü. (2013). Nobel qardaşlarının qənimi Şəmsi Əsədullaev. *Maraqlı Həyat Finansist*, 24–27.
- Mirzəyeva, Ü. (2013). "Diplomsuz mühəndis" Murtuza Muxtarov. *Finansist*, 20–25.
- Musabəyov, R. (2002). Azərbaycan politik elitinin oluşumu ve tarixsel özellikleri (A. Aslanlı, Çev.). *Stratejik Analiz*, 2(23).
- Mustafayev, B. (2014). Arşiv belgelerine göre 31 Mart Bakü soykırımı. *Turkish Studies*, 9(4),

797-815.

- Nağıyeva-Muxtarova, D. (2011). *Ağa Musa Nağıyevin xeyriyyəçilik və ictimai fəaliyyəti*. Bakı: Elm.
- Nağıyeva-Muxtarova, D. A. (2011). *Zamanın sorağında: milyonçu Ağa Musa Nağıyevin fəaliyyəti və xeyriyyəçiliyi haqda*. Bakı: Elm.
- Nağıyeva-Muxtarova, D. A. (2018). *Hər ömür bir tamaşa: Bakı gecələri Ağa Musa Nağıyevin keçirdiyi məclislər* (Bakı Gecələri). Bakı: Elm.
- “Nağıyev”, (2005). *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası*, II, 245-246.
- Oktay. (2012, Yanvar 11). “Neftin kralı – Ağa Musa Nağıyev”. *Xalq Cəbhəsi*, 15.
- Pajitnov, K. A. (1910). *Neftyanaya protışlennost i torgoblya zimoy 1909-1910 goda*. Bakı: Tipografiya Trud Berladıra.
- Pajitnov, K. A. (1940). *Oçerki po istorii bakinskoy nefteдобывауşey promışlennosti*. Moskva: Gostoptehizdat.
- Paşasoy, E. (2019, January 31). “Cümhuriyyət İli”ndə “İsmailiyə binası üzərindəki SSR - araşdırma”. *Yeni Müsavat*, 6.
- Rüstəmli, A. (2014, 25 Ekim). Ağa Musa Nağıyevin vəfatı. *525-ci qəzet*, 20.
- Rüstəmli, R. (2024, 3 Mart). Neft milyonçusu Ağa Musa Nağıyev. *Respublika*, 49, 7.
- Rustemova Togidi, S. (2009). *Mart 1918g. Baku: Azerbaydjanskie pogromı v dokumentah*. Baku.
- Sariahmetoğlu, N. (2006). *Azeri-Ermeni İlişkileri (1905-1920)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Sariahmetoğlu, N. (2010). Azərbaycan tarixçiliğinde Bakü Mart olaylarının yeniden değerlendirilmesi (31 Mart 1918). In Q. Şükürov & V. Qafarov (Eds.), *Büyük devletler kıskacında bağımsız Azərbaycan (1918-1920)*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Səmədzadə, K. (Ed.). (2022). *Neft milyonçusu, tacir və məsənət-xeyriyyəçi Musa Nağıyev*. Uşaq Kitabxanası.
- Sultanova, P. (2011, 13 Mayıs). “İsmailiyə” binası: Bir gənc xatirəsi üçün, bir millətin iftixarı naminə. *525-ci qəzet*, 6.
- Süleymanov, M. (1994). *Azərbaycan milyonçuları: Ağa Musa Nağıyev*. Bakı: Gənclik.
- “Şamahı”, (1987). *Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası*. X, 457-460.
- Şeyhzamanlı, N. (1997). *Azərbaycan istiglal mücadelesi hatireləri*. Bakı: Azərbaycan Neşriyyatı.
- Tahirli, Z., & Demirarslan, D. (2021). Azərbaycan tarixində önəmli yeri olan İsmailiyə Sarayı'nın eski və güncel durumunun incelenmesi. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(30), 82–100.
- Yergin, D. (1991). *The Prize: The Epic Quest for Oil, Money, and Power*. New York: Simon & Schuster.
- Yeşilot, O. (2010). Türkmençay Antlaşması. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 14(36), 187–199.
- Yeşilot, O. (2012). *Hasan Melikzade Zerdabi ve İkinci Gazetesi*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Yeşilot, O. (2015). *Hacı Zeynelabidin Tağıyev*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- <https://modern.az/news/29551/> Erişim Tarihi: 02.01.2025.
- <https://musanagiyev.az/az/buildings/ismailiyye/44> Erişim Tarihi: 02.01.2025
- https://www.youtube.com/watch?v=EYIOq82y_PA Erişim Tarihi: 18.04.2025

Extenden Abstract

The economic, political and social transformations that have occurred since the beginning of the 19th century have had a profound impact on all nations that have continued to exist within the context of Tsarist Russia. During this period, technological innovations and changes in production systems, which gained momentum under the influence of the Industrial Revolution, have gradually increased the demand for oil, which is regarded as the fundamental substance of energy production on a global scale. This need for energy resources has had a significant impact on the Azerbaijani economy, enabling the country to assume a strategic position in the international arena. Azerbaijan's potential as a site for industrial development has attracted the attention of global powers since the early 20th century, due to its abundant natural resources, particularly oil. Azerbaijan's strategic importance has increased due to its position as a central area for a vital substance for industrial production on a global scale. This has led to increased regional and international importance, paving the way for economic, political and cultural interactions. A common characteristic of the wealthy Azerbaijani population of this period is that almost all of them were born into families that can be considered poor. A further commonality that binds these individuals is that they have chosen to allocate a substantial proportion of the wealth they have accumulated to the benefit of the Azerbaijani populace, particularly in regions where they have accumulated their wealth. Exemplifying this commitment to philanthropy are prominent figures such as Tagiyev, who was raised in a family engaged in shoemaking, Asadullayev, whose background was that of a farmer, and Mukhtarov, whose background was that of a coachman. These individuals have demonstrated a remarkable commitment to utilising their wealth for the betterment and advancement of their communities. Born in 1849 in Bilajeri village of Baku to a family selling hay, Nagiyev lived in the same period with Haji Zeynelabidin Tagiyev, one of the famous rich men of Baku, and together they shaped the economic and cultural life of Azerbaijan. Prior to the extraction of oil in the lands he owned, Nagiyev undertook a variety of occupations. He purchased the first mines in Sabuncu in 1893 and later in Ramana, demonstrating his foresight and financial astuteness. Utilising the funds saved in a pouch carried on his back while working, Nagiyev first invested in Balahani, where the oil layer was shallow and drilling wells was straightforward. Working in conjunction with the labourers in the digging process carried out in the lands he purchased during this period, Nagiyev soon became one of the most prominent and affluent individuals in Azerbaijan. Nagiyev's most significant contribution to the architecture of Baku was evident in his preference for investing a substantial portion of his earnings in real estate. Following the death of his son, Nagiyev commissioned architect Józef Ploško to construct the Ismailiyya Palace. This edifice has a rich historical significance in the context of Azerbaijan, having played host to momentous events that have shaped the nation's trajectory. A notable example is the Congress of Caucasian Muslims, a pivotal event that signalled a critical juncture in the quest for Azerbaijan's independence. The Palace of Turkish Civilisation, as it was subsequently named following the advent of Soviet rule in Azerbaijan, has also served as the headquarters for numerous political and social organisations in the country. Moreover, it has played a significant role in the history of Turkology, hosting the inaugural Turkology Congress in 1926. Presently, the Ismailiyya Palace stands as the seat of the Azerbaijan National Academy of Sciences.

İLENMENİN ETNOGRAFİSİ: GAZİANTEP’TE BEDDUA KÜLTÜRÜ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

ETNOGRAPHY OF CURSING: A RESEARCH ON THE CURSE CULTURE IN GAZİANTEP

SEDA DİLEK GÖĞÜŞ*

Sorumlu Yazar

MEHMET TOPLU**

Öz

Beddualar Güneydoğu coğrafyasında erkekler ve sıklıkla da kadınlar tarafından söylenen kötü dileklerdir. Özellikle ataerkil düzende eril tahakküm karşısında bir tür kendini rahatlatma biçimi olarak yorumlanabilir. Hayata karşı direnişin bir biçimi olarak karşımıza çıkan ilenme kültürü maruz kalınan kötü muamelenin cezasını ilahi bir güçten beklemekle açığa çıkmaktadır. Türlü muhatapları olan bedduaların genel olarak konusu ölüm üzerinedir. Fiili olarak bir tepki veremeyince sözlü olarak tepki vermenin bir türüdür. Toplumsal sistem açısından kişilerin özellikle de kadınların yaşam dünyalarında sözlü kültürün önemli bir ögesi olarak var olan beddualar ontolojik bir olgudur, sosyolojik bir vakiadır ve kültürel bağlamında önemli bir toplumsal yükü sırtlanmaktadır. Bu çalışma Gaziantep özelinde kullanılan bedduaların özellikle X ve Y kuşağının hayatındaki yerini söylem analizi yöntemiyle incelerken Z kuşağının dünyasında neden karşılık bulmadığı ile de ilgilenmektedir. Çalışma derinlemesine görüşme tekniğinin kullanıldığı verilere dayalı etnografik bir araştırmadır. Farklı kuşaklardan 11 kişiye yöneltilen sorular ile elde edilen Gaziantep’te kullanılan beddualar söylem analizi yoluyla incelenmiştir. Yerinde gözlem ve duygu durumlarını anlayabilmek için sonrasında yedi katılımcı ile beddualar üzerine fiziki ortamda da görüşmeler sağlanmıştır. Sözlü ve yazılı kültürün farkları bağlamında ele alınan bu durum ilenmenin etnografisine dair bir harita sunmayı amaçlamış, bedduaların sözlü iletişimdeki durumunu ortaya koymayı hedeflemiştir. Sonuçta toplumsal yaşamda gündelik hayatın kolektif biçimde yaşandığı dönemlerde aile içerisindeki ataerkil hiyerarşik yapının ilenme kültürünün yaygınlığını arttırdığı düşünülmektedir. En nihayetinde kuşaklar gençleştikçe bireysel yaşamın daha görünür olduğu günümüz Gaziantep toplumunda beddua kullanımının çeşitliliği ve yaygınlığının azalması bu düşünceyi destekler niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Halk Bilimi, Etnografi, Beddua, İlenme Kültürü, Gaziantep

Abstract

Cursing is a form of ill-wishing practiced by men and often by women as well in the Southeastern geography. Especially in the patriarchal order, it is a form of self-soothing against masculine domination. The culture of cursing, which appears as a form of resistance against life, is revealed by expecting punishment from the divine power. The curses, which have various interlocutors, are generally centered on death. It is a state of pretending to do something

Araştırma Makalesi / Künye: GÖĞÜŞ, Seda Dilek, TOPLU, Mehmet. “İlenmenin Etnografisi: Gaziantep’te Beddua Kültürü Üzerine Bir Araştırma”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 381-399. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1566969>

* Doktora Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, E-mail: sedagogus@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0783-5188

** Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, E-mail: mtoplu09@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1777-9829

when one cannot actually do anything. In terms of the social system, curses, which exist as an important element of oral culture in the life worlds of people, especially women, are an ontological phenomenon, a sociological fact and undertake an important burden in the cultural context. This study examines the place of the curses used in Gaziantep, especially in the lives of Generation X and Y, through discourse analysis, and is also interested in why they do not find a response in the world of Generation Z. The study is an ethnographic research in which data was obtained through in-depth interviews. The curses used in Gaziantep, obtained through questions directed to 11 people from different generations, were analyzed through discourse analysis. In order to understand the on-site observation and emotional states, interviews were also conducted with 10 participants in a physical environment. This situation, which is handled in the context of the differences between oral and written culture, aimed to provide a map of the ethnography of cursing and to reveal the status of curses in oral communication. As a result, it is thought that the patriarchal hierarchical structure within the family increases the prevalence of the curse culture in periods when daily life is lived collectively in social life. Finally, the diversity and prevalence of the use of curses in today's Gaziantep society, where generations are getting younger and individual life is more visible, supports this idea.

Key Words: Folklore, Ethnography, Cursing, Curse Culture, Gaziantep.

Giriş

Beddualar karşı tarafın kötü duruma düşmesini yürekten isteme, ilenme ve ilenç anlamına gelmektedir. Beddualar bir haksızlığa uğradığını düşünen kişilerin o durum karşısında duyduğu üzüntü ve acıları hafifletmek için kullanılmaktadır. Az söz ile çok duygu ve düşünceyi ifade eden içinde bulunduğu kültürün değerlerini normlarını yansıtan sembolik ve kalıplaşmış söz dizileridir.

Nesilden nesile aktarılan beddualar Türk kültür yaşamının maddi ve manevi değerlerini, geleneklerini barındıran özlü söz, kalıp ifadelerden oluşmaktadır. Zamana ve mekâna göre kullanılışları değişiklik göstermiş sevilmeyen birinin kötü duruma düşmesini ilahi güçten canı yürekten isteme olarak da tanımlanmaktadır. İstenilen şey ise çoğu zaman ölüm, hastalık, düşmanlık, güçsüzlük gibi temalarla sarılıdır (Atmaca, 2019, 42).

1. Beddua, Kargış, İlenç

Beddua, Farsçada “kötü” anlamındaki *bed* ile Arapçada “dileme, isteme” gibi bazı anlamlara gelen *dua* kelimelerinden oluşmuş birleşik isimdir (Telli ve Yavuz, 2020, 427).

Kargışlar, çaresiz olan, acı çeken, kötülüğe maruz kalan bir insanın rahatlamak için dile getirdiği kalıp sözlerdir. Söylendiği andaki duyguları ifade etmesi, o andaki ruh halini yansıtmaya açısından önem taşıyan bu sözler, insanın karakteristik yapısına, zamana, çevreye, şarta ve olaya göre değişir. Çoğunlukla toplum tarafından hoş karşılanmayan hareketleri yapan insanlar için söylenir (Harmancı, 2012, 10).

Beddualar duanın tam zıttı olan lanet, inkisar bela ve gazap belirten olumsuz sözlerden oluşmaktadır. İnsanların kendilerine, ailesine ve topluma zararı olacak muhataplara karşı oluşturduğu bir tepkidir (Elçin, 2004, 662-663). Kargış kötü dilek anlamına gelmektedir. İlenç ise kargıştan daha uzun süreli olan çeşididir. Beddua terimi de Türk-İslam kültürünün bir unsuru olarak görülebilir (Dursun, 2012, 436). Beddualar söyleyenleri psikolojik bir rahatlama ile düşünmeye sevk etmektedir. Acı sözlerin etkisinde kalan muhatap farkında olmadan toplumdaki düzen kurallarını çok fazla dikkate almaya başlar. Üzüntü sahibi olan kişi ile empati kurma gerçekleşmektedir (Kaya, 2001, 23).

Kısaca kötü dilek olarak nitelenebilecek beddua, Anadolu'nun muhtelif yörelerinde; ah, bedat, ilenç, inkisar, kargış, karış, lanet, gibi adlarla anılmaktadır. Çaresiz olan, acı çeken, kötülüğe maruz kalan bir insanın rahatlatmak, teskin olmak gayesiyle söylediği, kötü düşünce ve dilekleri kapsayan beddualar, orijinal söylemleri ve ifadeyi güçlendiren anlamsal boyutuyla günlük hayatta en fazla kullanılan kalıplaşmış sözlerdendir. (Kaya, 2007, 146-147).

Gündelik yaşamın içerisinde güzellik ve çirkinlik, sevinme ve üzülmeye, memnun olmak veya olmamak bir arada bulunmaktadır. İnsanların bu durumlarda duygu ve düşüncesini duyusal yolla ifade etmesi estetik bir şekildedir. Bu durum estetik hazzı da beraberinde getirmektedir (Tunalı, 1998, 17). Bedduaların orijinalliği de buradan ortaya çıkmaktadır. Hem muhatabı etkilemekte hem de kötülüğü olabildiğince küçük sanat eserleri olarak ortaya çıkarmaktadır.

İnsanlar kötü kabul ettikleri durumlara karşı her an kargış etmeye hazır olmuşlardır. Halk arasında da ah alan kişinin iyilik görmeyeceği, mutlaka başına bir bela geleceği gibi inanışlar vardır. “Baş edilemeyen güçlere karşı söylenen beddualar; belâ, lânet, kargış [kara alkış], ilenç, inkisâr, gazap, intizâr ifade eden menfî sözlerden oluşur. Birer sözlü kültür ögesi olan beddualar; karşıdaki kişiye (düşmana, sevgiliye, rakibe, kişinin kendisine...), bir nesneye, soyut bir varlığa, kadere, bir şehre, bir felâkete... karşı kızgınlık/kıskançlık/haset ânında söylenebileceği gibi, bir kötülük karşısındaki yenilmişlik duygusu ile ortaya çıkan bir acziyet neticesinde de söylenebilir (Bars,2014, 205).

Her ne kadar kötü bir durumu ifade eden kelime grupları olsa da insanda uyandırdığı duygular oldukça estetik bir haz duyumudur (Tunalı, 1998, 13-15). Söz konusu haksızlık ve kötü durum ortadan kalkarsa ve psikolojik rahatlatma sağlanırsa kargışa başvurma ortadan kalkacaktır (Çevik, 2015, 19). Ancak bu durumun sosyolojik bir olay olduğu unutulmamalı ve devamlılığının olacağı kaçınılmaz gibi durmaktadır.

Sözel kültürler tamamen belleğe bağımlı kültürler olduklarından bilgiyi hafızada tutmak için kolaylık sağlayan bazı biçimsel ve kurgusal nitelikleri tercih etmişlerdir. Genellemeler yerine özel ve öyküsel örnekler kullanarak, sözleri ritmik; benzerlikleri ve uyumları olan seslerle kurgulayarak, bazı nitelikleri mecaz ve benzerliklerle tasvir ederek eklemlenen sözel anlatımlar, bu özellikleriyle belleğe yardımcı olmuşlardır (Erzen, 2016, 39).

Kelimelerin kalıcı ve etkin olması bilincine varan insanlar duygularını ve düşüncelerini belirli kalıplarda biçimlendirmeye ve sembolleştirmeye çalışmışlardır. Gündelik hayatta uzanan çizgiler bilinçli veya bilinçsiz belleklerinde tamamen farklı bir gösterge olmuştur. (İnceoğlu ve Çomak, 2009, 24). Anadolu ağızlarındaki bedduaların çoğunun hem tasarımları çok değişik, aktarmalı anlatımlar ile güçlü bir dil oluşturmuş, hem de hayır dualara oranla daha çok zengin ve çeşitli bir sözcük dağarcığını ortaya koymaktadır. (Aksan, 2001, 76). “Halk, genellikle bilinen beddualar kullanır. Fakat çevrenin durumu, olayın önemi ve kişinin psikolojik yapısı ile, yeni beddualar ortaya çıkabilir” (Kaya, 1997, 99). Bu unsurların zenginliği çok ciddi bir çeşitlilik sunmanın yanı sıra konuya da ışık tutmaktadır. Beddualar da dile geldiği anlardaki duygu ve ruh hâlini yansıtmaları bakımından önemlidir ve insanların karakterleri zaman, çevre ve şartlara göre değişkenlik göstermektedir.

Alkışlar, Türk halk edebiyatında günümüzde sınırları daralmış olan ve belirli bir konteks içerisinde kullanılmakta olan daha da çok nezaket ifadesi olarak kullanılan türlerdendir. Tıpkı atasözleri ve deyimlere benzer şekilde alkışlar da kişilerin konuşmalar esnasında ifade etmekte güçlük çektikleri zamanlarda kullandıkları kalıp sözlerin örnekleridir (akt. Duymaz, 2000, 15).

Beddualar ya da kargışlar da anlam bakımından alkışların zıttı olsa da kişilerin konuşma sırasında ifade ederken zorlandıkları anlarda kullandığı kalıp sözler oluşuyla alkışlarla benzer örneklerdendir.

Anlam bakımından beddualar çeşitli sınıflandırmalar içermektedir:(Atmaca, 2019, 58-68).

- Ölüm içerikli beddualar
- Eziyet ve zulüm içerikli beddualar
- Genel anlamlı beddualar
- Aile ve akraba ile ilgili beddualar
- Hastalık içerikli beddualar
- Muhatabın engelli olmasını dileyen beddualar
- Ölüm ötesi hayat ile ilgili beddualar
- Muhatabın düzeninin bozulmasını temenni eden beddualar
- Evlilikle ilgili beddualar
- Küfür olarak kullanılan beddualar
- Fakirlik temenni eden beddualar
- Yeme içme üzerine yapılan beddualar gibi bazı sınıflandırmalar bulunmaktadır.

2. Sözlü ve Yazılı Etkileşimi Yaklaşımı

Alkış ve kargışlar toplumun değer yargılarını bir tohum veya kapsül gibi ihtiva eden, kolektif bellekteki değerleri canlı tutmak amacıyla bireysel fikirleri, duyguları pekiştirmekte ve bunların yeniden üretimini kolaylaştırmakta önemli bir işleve sahiptir (Terzioğlu, 2007, 37). Ancak sözlü kültürden yazılı kültüre geçişle bazı değişimler görülmektedir. Sözlü kültürün deneyimlenmesi yazılı kültürden farklılık gösterir. Sanders sözlü kültürü şöyle tasavvur eder:

Sözlü kültürde bilgi, bireysel bir deneyim değil toplumsal bir olgudur; o yüzden kimse bir diğerinden daha aptal ya da daha akıllı sayılmaz. Kabilede anlatılan söylenceler ve öyküler, çocuklara anlatılan masallar aracılığıyla, bilgi, herkesin çevresinde ayrı ayrı dokunan ortak bir bilinci oluşturur, bilgiye herkesle birlikte varılır (Sanders, 2013, 13).

Toplumsal katkının külliyen bir kişide toplanmadığı herkesin imece usulü kendisinden bir şeyler kattığı sözlü kültür geleneğinde anlam dünyaları da birlikte inşa edilmektedir.

Ong ise (2013, 61) “Sözlü kültür veya bu kültürün izlerini taşıyan toplumlarda birine sövüp sayma, kabadayıcı isim yakıştırmanın öbür yüzü, sözlü kültürle ilgili her bağlamda bulunan bol bol övme özelliğidir” şeklinde ifade etmektedir. Sözlü kültürde bilgilerin uçucu olduğunu ve bu yüzden tekrarın önemli olduğunu söylemek mümkündür. “..... Sözlü kültürün bir üyesi ya da bir çocuk, kimi gerçekleri öykülerde, şiirlerde ve masallarda tekrar tekrar dinleye dinleye öğrenir ve sözcükler hemen buharlaşıp havaya karışacağı için can kulağıyla dinler.” (Sanders, 2013, 13).

Sanders’in belirttiği bu durum ortak bir belleğin yaratılmasında önemli rol oynar.

Walter J. Ong, Jack Goody ve İan Watt’ın sözlü yazılı kültür etkileşimi paradigmasında; sözlü kültürlerle yazılı kültürleri birbirlerinden ayıran en önemli unsurlardan birinin sözün ve kelimelerin statüsü olduğuna dikkat çekmektedir. Kelimelerin temeli sözlü iletişimde bulunur ama yazı Ong’un deyimi ile (Ong,

2013, 24) “tüm şiddeti ile kelimeleri görsel boyuta hapseder.” kelimelerin mahiyeti değişir, görsel işaretler ve şifre çözen anahtarlar haline gelirler. Burada şunu söylemek mümkündür: sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş bir kayıptır. (Özçetin, 2020, 251). Ong “Sözlü kültürlerin ürettiği, sanat ve insanlık değerleri açısından son derece üstün sözel edimler, insan ruhuna yazının taht kurmasıyla yiter ve bir daha yaratılamaz” demektedir. (Ong, 2013, 27). Sözün ruhu sözlü kültür döneminde özgürken yazılı kültüre geçişte toplumsal yapıdaki değişikliklerle birlikte kelimeler ruhunu yitirecektir.

Goody ve Watt da sözlü iletişimin içsel fonksiyonlarının kültürel repertuarın içeriği ve aktarımı üzerinde çok önemli etkileri olduğunu belirtmektedir. Okuryazar olmayan toplumlarda dilin yapılanış biçiminin toplumsal ilişkilerin oluşumu ve yeniden üretimine bağlı olarak işlevsel bir çerçeveye oturduğunu iddia eden yazarlar soyut dilsel sınıflandırmaların pragmatik amaçlar ile bağıntısını vurgularlar (akt. Özçetin, 2020, 252). Sözlü kültürlerde dil aracılığı ile hatırlama arasında önemli bir bağ vardır. Nesnelerin hatırlanıp hatırlanamayacağı ya da nasıl hatırlanacakları olayı ise güncel ve toplumsal olan ilişkilerle belirlenmektedir (Özçetin, 2020, 252). “Dil topluluğun deneyimi ile göbekten bağlı bir şekilde gelişir. Ve birey tarafından topluluğun diğer üyeleri ile yüz yüze etkileşim içinde öğrenilir.” (Goody ve Watt akt. Özçetin, 2020, 252). Ong sözlü kültürlerde öğrenme ve belleğe kaydetme sürecinin uzun yıllar sonucunda edinildiği ve bunun için büyük bir enerji ve motivasyon gerektiğini söyler. Bunun sonucunda da fikrî denemelere ve yeniliklere karşı tutucu ve gelenekselci bir tavır ortaya çıkmaktadır: “Bilgi güç bela elde edilir ve değerlidir; toplum bunu koruyan ve eski günleri anlatabilen yaşlı ve bilge kadınlara ve erkeklere büyük hürmet gösterir.” (Ong, 2013, 57). Özçetin “yazı sonrasında matbaa, bu kişileri önemsizleştirmiş, onların yerini ise maceraperest genç nesiller almıştır” (2020, 254). Şeklinde bir yorum getirerek sözlüden yazılı kültüre geçişin kayıplarını vurgulamaktadır. Beddualar tıpkı deyimler ve atasözlerine benzer yapılardır. Bu anlamda mitlerin ve efsaneleri yaratımına yardımcı olabilirler. Nitekim Goody (2013, 340) de bu noktaya değinmektedir: “Mit- yaratma gibi bir deyim kullanmanın öncelikle bir yön gösterme fonksiyonu vardır; bu yolla kastedilen belirgin özellikler sözlü iletişimin ürünleridir, bu da genellikle bilinen haliyle ‘düşünce tarzı’ veya ‘düşünce yöntemleri’ çağrışımı yapan bir olgudur” der.

Son olarak bu yaklaşımla ilgili bir değerlendirme yapmak gerekirse sözlü kültürün hâkim olduğu toplumlarda kişiler, her toplumsal hadisede topluluğun düşünce, duygu ve eylem örüntüleri ile temas halinde olmak durumundayken okur yazar toplumlarda kişi okuma yazma faaliyetlerinin bir başınlık ile yapılan fiiller olmasından egemen kültürel geleneklerden kendisini sakınabilmektedir. Bunun yanı sıra yazının soyutluğu ve genelliği kültürel gelenekten kaçınmanın mümkün oluşu bilgi ve tecrübe arasındaki bağları git gide koparmakta ve bu durumda sözlü toplumlarda oldukça rahat sağlanan denge halinin yazılı kültürlerde tesis edilme durumunu zorlaştırmaktadır. Sonuç olarak yazı, Goody ve Watt’ın (akt. Özçetin, 2020, 254). İfadesi ile “kelimeleri nesneleştirme, kelimeleri ve anlamlarını sözlü iletişimde olamayacak kadar uzun ve yoğun incelemeye tutabilmesine olanak tanınması sebebiyle şahsi düşünceyi teşvik eder.” Yapılan bu çalışma da söz konusu insani temasların azalması bedduaların da kullanım biçimlerini değiştirmekte ve dönüştürmektedir. Toplumsal yapıdaki değişiklikler, dijital teknolojilerin gelişimi gibi nosyonlar sözlü ve yazılı kültür arasındaki farkları da ortaya koymaktadır. Anlamlar, imajlar, algılar günden güne değişmekte olduğundan sözlü kültür öğeleri de değişmektedir. Çalışmada yukarıda verilen bilgiler ışığında bireysellik ve toplumsallığın da değişiminin Gaziantep’te ilenme kültürüne yansımalarının gösterilmesi amaçlanmıştır. Nitekim sözlü kültürden yazılı kültüre

geçişin bir kayıp olduğu iddiası katılımcıların yaşlarıyla ilişkilendirildiğinde, beddua kullanımı ve beddua bilgilerine bakıldığında doğrulanabilir.

Kargışlarla ilgili yapılmış bazı araştırmalar bulunmaktadır. Bu araştırmalar kargışlara çeşitli açılardan bakmakta, genel veya daha spesifik alanlar üzerinden bazı değerlendirmeler yapmaktadır.

Keskin'in 2018 yılında hazırladığı çalışma alkış ve kargışları metin ve bağlam merkezli incelemekte, söz konusu bu iki türü halk bilimi açısından ele almaktadır. Çalışma alkış ve kargışların inceleme sahasına dahil edilen diğer türlerden nasıl ayırt edilebileceğini de anlatan işlev merkezli teori ve özellikle iletişimin, konuşmanın etnografyası odaklı, gündelik hayattaki iletişimlerde konuşmanın birer türü biçiminde kullanılan alkış ve kargışları yapı, içerik ve bağlamlarına bakarak hangi özelliklere sahip olduğunu belirlemektedir.¹

Şahiner'in 2014 yılında yapmış olduğu araştırma da Gaziantep kargışlarını detaylı bir biçimde ele almakta, dua ve beddualara halk bilimsel açıdan yaklaşılmaktadır. Kent kimliğinin önemli bir çıktısı olarak görülen dua ve beddualar bu çalışmada şekil-yapı ve içerik bakımından ele alınmaktadır.²

Kuşaklar arasında bedduaların kullanımının genel bir değerlendirmesini yapan ve bedduaları söylem analizi bağlamında inceleyen bu çalışma, güncel durumu anlatması, kuşakların beddua kullanımındaki değişim ve dönüşümüne bakması, öznelere fiziki ortamlarında hangi duygu durumları içerisinde beddua kullandığını kendi ifadeleri ile anlatmasına olanak vermesi, beddua kullanımının azalmasını sözlü ve yazılı etkileşimi bağlamında tartışmaya açması ve bu gözlemleri belirli bir bölgede (Gaziantep özelinde) kullanılan beddualar üzerinden mikro yaşamlarda araştırması yönüyle diğer çalışmalardan ayrılmakta ve özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

3. Yöntem

Bu araştırmadaki temel sorunsal; X ve Y kuşağı olarak adlandırılan jenerasyonun sözlü kültürün bir unsuru olan beddualar konusundaki yüksek düzeydeki farkındalığının Z kuşağı jenerasyonunda neden karşılık bulamadığıdır. X ve Y kuşağında oluşan bu anlam dünyasının Z kuşağında karşılık bulamamasının yazılı kültür ve dijitalleşme ile organik ya da inorganik bir bağı olup olmadığı, sözlü ve yazılı kültür etkileşiminde bireysellik ve kolektifliğin etkileri de sorgulanmaktadır. Gaziantep özelinde ataerkil, geleneksel aile yapılarında belirli bir dönem oldukça popüler bir şekilde kullanılmakta olan bedduaların gündelik yaşam, pratikler ve tutumlara nasıl yansıdığı söylem analizi ile çözümlenecek ve hangi değişimler ve dönüşümleri getirdiği incelenecektir.

Yapılan bu araştırmanın evreni Gaziantep ilinin kent merkezindeki sınırlar içerisinde yaşayan Gaziantep'li kadın ve erkekleri kapsamaktadır. Bu araştırma grubundaki kadınlar ve erkekler amaçlı örnekleme yolu ile tercih edilmiştir. Amaçlı örneklemede tercih edilen örneklemin araştırmanın evrenini hangi ölçüde temsil ettiği ile ilgili değerlendiren kişinin objektif bir ölçütü bulunmaz. Bu örneklem türünde seçim, araştırmacının tamamen kendi tercihinine göre seçim yapması ile olmaktadır. Araştırmacı kişi kendi araştırmasındaki amacına en iyi biçimde ulaştıracak olan kişileri seçmektedir (Kozak, 2014, 118). Toplamda 18 katılımcı ile yapılan görüşmelerin tamamı kent merkezinde ikamet etmektedir. Genel olarak Gaziantep'te doğmuş ve büyümüş olan bu katılımcıların ekonomik gelir seviyeleri üst ve orta seviyededir.

1 Araştırma ile ilgili daha ayrıntılı bilgi ve detaylar için bkz. (Keskin, 2018).

2 Araştırma ile ilgili daha ayrıntılı bilgi ve detaylar için bkz. (Şahiner, 2014).

Katılımcıların yaş ve cinsiyetleri ile ilgili daha fazla bilgi ekte sunulmuştur. Araştırma temel özellikleri itibari ile niteliksel bir araştırmadır. Araştırmacının veriyi elde etme süreçlerinde çalışmanın ana kuramsal çerçevesi ile alanında uzman olan şahısların, fikir ve önerilerine de başvurularak yapılandırılmış görüşmeler yapılarak ihtiyaç duyulan veriler edinilmiştir. Bu görüşmelerde sorulan sualler ve muhataptan alınmış olan cevaplar kişilerin kendi rızası ile araştırmaya dâhil edilmiştir. Katılımcılara zihinlerinde hatırladıkları ya da gündelik yaşamda kullandıkları bedduaların hangileri olduğuna dair birtakım sorular yöneltilmiş ve hatırladıkları beddua cümleleri kaydedilmiştir. Korona virüs pandemisi nedeniyle online olarak gerçekleştirilen görüşmelerin katılımcıların bedduaları kullanırken yaşadığı duygu durumları ve fiziki ortamının yeterince iyi anlaşılmasına sebep olabileceği düşünüldüğünden bu durumu bertaraf etmek ve verileri zenginleştirmek amacıyla sonradan yüz yüze görüşmeler de görüşmecilerin kendi doğal ortamında gerçekleştirilmiş ve öznelere kendi dilinden anlatılara da çalışmada yer verilmiştir. Görüşmecilerden elde edilen veriler Gaziantepli olan tüm kadın ve erkekleri kapsayan bilgiler değildir. Bu bakımdan sadece görüşme yapılan kişilerin kendi iç dünyalarındaki inşa ettikleri anlamlara karşılık gelen izleklerdir. Bu açıdan bir genelleme yapmak doğru olmayacaktır. Görüşmeciler kaynak kişi kısıltması ile KK1, KK2, ... şeklinde ifade edilmiştir.

Söylem analizi bireyin dünyasını anlamlandırma yolunda dili nasıl kullandığına odaklanır. Çünkü dil aslında dünyayı yapılandırma ve anlamlandırmada önemli bir araçtır (Eliot akt. Baş ve Akturan, 2008, 26). Bu analiz yönteminin temelinde “değişkenlik” hakimdir. Çünkü söylem kullanılma şekline bağlı olarak düzenli ve sistemli bir şekilde değişkenlik gösterir (Baş ve Akturan, 2008, 25). Bireyler söylemi kendileri yaratmaz. Çünkü söylemler sosyal düzeyde zaten mevcuttur. Söylemin yaptığı anlamı inşa etmektir. Bu sayede toplum mevcut sembol ve anlamlar arasında ilişki kurmaktadır. Bu yolla da toplumlar fenomenler ile olgular üzerinde neyi nasıl düşüneceklerini veya iletişimi nasıl kuracaklarını söylemler yoluyla belirlerler (Potter akt. Çelik ve Ekşi, 2008, 100).

Van Dijk söylemlerin, inanç ve ideolojilerin toplumsal yeniden üretiminde ve gündelik yaşamda kullanılan dilde çok kritik bir rol oynadığını ifade etmektedir (Dijk, 2003, 13). Fairclough söylemi, “toplumsal pratiğin bir biçimi olarak dil” şeklinde tanımlamaktadır. Söylemin toplumsal bir pratik olarak tanımlanması ile aktarılacak istenenler şöyledir: Dil;

- “Toplumdan bağımsız değildir, toplumun bir parçasıdır;
- Toplumsal bir süreçtir;

Toplumsal olarak koşullandırılmış bir süreçtir, toplumun dilsel olmayan diğer bölümleri söylemi koşullandırmaktadır.” (Fairclough, 2001, akt. Ercan ve Daniş, 2019, 533). Buradan hareketle, görüşmecilerden elde edilen “beddualar” söylem çözümlemesi yöntemi kullanılarak anlamlandırılacaktır. Çünkü Gaziantep özelinde beddualar toplumsal sistemin ve bireylerin yaşam dünyalarında önemli bir yer tutmaktadır. İlenme sosyolojik bir fenomen olarak ardında toplumsal bir yükü taşımaktadır. Bu bağlamda söylem analizi yöntemi kullanarak incelenecek olan bedduaların etnografik bir toplumsal harita sunacağı düşünülmektedir. Çünkü sözlü kültür öğeleri tarihsel bağlamdan, toplumdan, kültürden ayrı düşünülemez.

Teun A. van Dijk kendi çalışmalarında, tematik ve şematik yapılardan söz etmektedir. Haber çözümlemelerini bahsettiği bu iki yapı üzerinden kurmaya çalışır. Tematik anlayışta makro “*macrostructure*” ve mikro “*microstructure*” yapılar oldukça önemlidir. Tematik çözümlemede en önemli unsur olan hiyerarşik “*hierarchical*”

structure” yapılar ön plandadır. Van Dijk, şematik çözümlemeyi açıklarken çoğunlukla durumsallığa ve yorumlara değinmektedir. Dolayısıyla anlatı veya olayın örgüsü ve yapısının değerlendirilmesi kritiktir. Durumsallıkla ilgili bilgi verilir ve artalan bilgileri de ele alınıp öyle değerlendirilmektedir. Van Dijk mikro yapı çözümlemeleri için ise, haberin cümle yapılarında yoğunlaşmaktadır. Cümle yapılarında, çoğunlukla basit cümleler ve karmaşık cümleler, çatısı bakımından da etken çatılı/edilgen çatılı cümleler, haberin kip ve zaman olarak incelenmesinde (-di’li geçmiş zaman veya -miş’li geçmiş zaman gibi) cümlelerin uzun/kısa yapıları, sözcükler ve sözcük öbeklerinin tercihi, sistematik ve hiyerarşik olarak şekillendirilmektedir. (Van Dijk, akt. İnceoğlu ve Çomak, 2009, 32). Van Dijk’a göre söylem çözümlemesinin kesin bir şekilde ayrılmış hatları bulunmamaktadır fakat bazı noktalara mutlaka dikkat edilmelidir:

- Söylemin bağlamına bakmak
- Hangi grup ya da grupların, güç ve iktidar ilişkilerinin, ihtilafların bulunduğunu çözümlemek
- Biz ve onlar ile ilgili müspet ve menfi fikirleri ortaya koymak
- Ön varsayımları ve ima edilen söylemleri açığa çıkarmak
- Kutuplaştırılmış grup kanaatlerini vurgulayan bütün biçimsel yapıya bakmak oldukça önemlidir (Van Dijk, akt. Çomu ve Haliqa, 2015, 50).

Van Dijk’ın söylem çözümlemesi tür odaklı değil metin odaklıdır. Katı kural ve kaidelerden uzak oluşu, çözümleme yönteminin haberler dışındaki başka metinler üzerinde uygulanabilmesini de mümkün kılmaktadır (Çomu ve Haliqa, 2015, 51).

4. Görüşmeler Sonucunda Elde Edilen Bulgular

- Ekmek atlı sen yaya olasin (KK1).
- Köküne sumak suyu sıkıla (KK1).
- Han evin harab ola, yurdun yuvan dağıla (KK1).
- Yaşın yerde sayıla (KK1).
- Dilenemez dilenci olasin (KK1).
- Canından ciğerinden bulasin (KK1).
- Delik delik olasin da saraç süzek olasin (KK1).
- Yüzüne yüz evin karası çekile (KK1).
- Yağlı makaslara gelesin (KK3).
- Ulum ulum ulayasın, lep lep dökülesin (KK4).
- Ayın bayın olasin (KK2).
- Ağzına sapan daşı deye (KK3).
- Yüzün gülmeye (KK2).
- Germece gerilesin, çarmağa (çarmih) gerilesin (KK1).
- Başını bargını (barkını) yiye (KK4).
- Başına him daşı (evin temel direği) dikile! (KK4)
- Mirazın (derdin) karnında gala (KK11).
- Eling ayaang gırıla da dös (göğüs kısmı) cöbüne gona (Elin ayağın kırılınsın da dös cebine konsun) (KK4).
- İçini dışını boyuya (KK2).
- Ömrüne doymuyasın (KK2).

- Para pençik olasın (KK5)
- Yaşın ömrün gara (kara) gele (KK6).
- Geberi galasıng (Geberip kalasın.) (KK3).
- Ciğerin ağzından gele (KK11).
- Ayağına kör mılh batasıca (Ayağına kör çivi batsın) (KK4).
- Kepeen (kepeğin) kesile. (Bu dünyadan kısmetin kesilsin) (KK5).
- Gerili serili galasın gelin. (Yataktan kalkamayasın) (KK3).
- Bedence Fransız topu deye (bedenine Fransız topu değsin) (KK2).
- Ganın içine aka! (Kanın içine aksın) (KK5).
- Allah gannıga vere eline vermeye (Allah karnına versin, eline vermesin) (KK2).
- Gara gara dert (kara kara dert) (KK4).
- Kuzzulkurt (KK4).
- Yiğidiken yıhılasın, dal ıhan devrilesin (yiğit iken yıkıl, dal iken devril) (KK5).
- Halın harap ola (Halin harap olsun) (KK4).
- Başaa daş düşe (Başına taş düşsün) (KK11).
- Çenen çekile (KK5).
- Gabir gabir gezesin de sininde yatamıyasın! (Mezarında bile rahat olama) (KK11).
- Gıran gire (bedenine dert girsın) (KK6).
- Yüzüne bastık (sıcak üzüm sırası) serile (ölesin) (KK1).
- Küçük küçük mezar olasın (parçalanarak öl) (KK11).
- Şu memeden emdiğin irin ola şu memeden emdiğin kan ola! (KK11).
- Dilin dependen (tependen) çekile (KK1).
- Gara (kara) yerin dibi (KK1).
- Oyum oyum oyulasın, samsak (sarımsak) gibi soyulasın (KK4).
- Gızıl gızıl bişesing, gızıl ataşlara düşesing (KK1).
- Allah sana bi zembil küncü (susam) vere, sayısınca sancı vere (KK3).
- Öllüğün körü (KK2).
- Şiş çakıla (KK11).
- Ağzına yuyucu (gassal) barma (parmağı) gire (KK11).
- Tekerin (tekerlek) ters döne (KK14).
- Kanlı gömleğin gele (KK14).
- Tekerler altında kalasın (KK14).
- Allah canımı ala da kurtulam (KK17).

Görüşmeciler arasındaki 2000 sonrası doğanlara sorulan beddualar genel olarak bir yöreye ait beddualar değil çoğunlukla dijital medyada, Hollywood film çevirilerinde sıklıkla rastlanan kötü dileklerdir. Dört katılımcıya sorulan beddualara verilen cevaplar ise şöyledir:

- Kahrolası (KK7).
- Allah seni kahretsin (KK7).
- Allah belanı versin (KK8).
- Allah'ından bulasın (KK9).
- Canın çıksın (KK9).
- Allah cezanı versin (KK10).

5. Makro Yapı

5.1. Tematik Yapı

Sıradan bir topluma atfedilen pratikler, simgeler, semboller ve de temsiller, toplumun dil, gelenek, norm ve değer gibi unsurları o toplumun kültürü biçiminde değerlendirilmektedir (Yaylagül, 2006, 111). Kültür kavramının herkesçe kabul edilen genel geçer bir tanımının olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Fakat bu kavram toplumlar hakkında bir şey söyleyebilmek, onları anlayabilmek, pratiklerini anlamlandırabilmek adına da oldukça önemlidir. Bedduaların geneline bakıldığında kötü dilekler ölüm üzerinden ilenmeye varmaktadır. Bu kötü dilekleri kullananların genel olarak kadın olduğu düşünüldüğünde ataerkil düzende toplumsal bir sıkışmışlık yaşayan kadının bir nevi katarsis yaşamak amacı ile ilendiği düşünülebilir. İçerisinde “ölüm” kelimesi kullanılmasa da ölüm dileği etkili ve orijinal bir biçimde sunulmaktadır. Bedduaların genel olarak ana fikri ilahi güçten kötülük dilemektir. Buradan bakıldığında söylenen sözler ana fikirle uyumlu görünmektedir. Her ne kadar muhatap belli olmasa da türlü kişilerin muhatap alındığı düşünülmektedir. Muhatabın belli olmaması durumu enformasyon eksiltimi olarak düşünülebilir. Ancak beddualar kesin ve belirli olan kişilere yöneltilmek zorunda değildir. Bazen bir nesneye, bazen dolaylı olarak bir bireye yöneltiler. Bu yüzden içeriklerde muhatap ismi geçmemektedir. Ancak bazı istisnalar da bulunmaktadır. Katılımcılardan elde edilen “yiğit iken yıkılasın, dal iken devrilesin” bedduası aralarında istisna olarak kabul edilebilir. Anadolu’da yiğitlik genç erkeğe atfedilen bir özellik olarak bu bedduanın muhatabının bir erkek olabileceği söylenebilir. Beddua eden kişinin karşısındaki kişiye ilenirken istediği şey, genç yaştaki erkeğin ölmesidir. Yine “Allah gannıga vere eline vermeye (Allah karnına versin, eline vermesin)” (KK2) ilenci de kadına yönelik bir söylemdir. Söz konusu kişinin yeni evli ya da doğurganlığını henüz kaybetmemiş, çocuğu olmayan bir kadın olduğu düşünülebilir. Beddua eden kişi karşısındaki kadının çocuğunun olmamasını dilediği anlaşılmaktadır. Bedduaların genel teması her ne kadar ölüm olsa da farklı temenniler de içermektedir. Ancak genel olarak muhatabın canının yanması türlü şekillerde istenmektedir. Genel olarak bu ilençler geleneksel aile yapısı içerisinde hiyerarşik yapının (anne-çocuk, kaynana-gelin, gelin-görümce vs.) birbirlerine kullandıkları etkili sözlerdir. Ancak bazen ise birbirinden hoşlanmayan ve aralarında bir hiyerarşik ilişki olmayan iki kişi arasında da kullanılmaktadır. Katılımcılardan birinin erkeklere özgü yapılan beddualardan bahsetmesi de ilencin muhatabına bir örnektir:

“Erkeğe derler kanlı gömleğin gele, tekerin ters döne. Allah! tekerler altında kalasın” (KK17). Yine çocuklara ya da farklı muhataplara da belirli ilenme biçimleri olduğunu aktarmaktadır: “Çocuklara da Allah seni büyüttmeye, bastık serilsin, bastık sıcak ya bilmiyorum yani. Bak söylüyorsun ama mana olarak farkında değilsin bile. Aynı stres topu gibi sinirleniyorsun bir şey diyemiyorsun ancak beddua veriyorsun” (KK17).

Katılımcının kullanılan bedduaların içeriğini düşünmediğini, ne anlama geldiğine dikkat etmediğini ifade etmesi beddua kullanımının anlık, gelişigüzel bir tepki olarak da söylendiğini düşündürülebilir.

Bedduaların konuşma dilinde sadece karşıdaki kişiye ilenme şeklinde olmadığı bilinmektedir. Hedef kişi ve bağlam bu noktada çok önemlidir (Ersöz, 2011, 1112). Eğer ilenen kişi karşısındaki kişiye beddua ediyorsa tam bir ilenme söz konusudur. Örneğin “yüzün gülmeye (KK2), ömrüne doymayasın (KK2)” gibi. Bazen de hedef kişi konuşanın bizzat kendisi olarak görünmektedir. Örneğin “Allah canımı ala da

kurtulam” (KK17) gibi. Bir başka biçim ise hedef kişinin hiç kimse olmadığı sinirli bir anda küfür gibi kullanılan beddualardır. Örneğin: “kuzzul kurt” (KK4). Buna örnek gösterilebilir. Bir katılımcı bu durumu da kadınların toplumsal anlamdaki yüklerine tahammülsüzlüğü durumlarında ortaya çıktığını ifade etmektedir:

E işte bir işle uğraşıyorsun, arkada başka bir iş var yetişemeyince kendine beddua ediyorsun. Bıkmışsın ya hani. Allah canımı ala da kurtulam diyorsun. Çünkü o işlerden kurtuluş olmuyor. Bitmiyor da. Kimseye bir şey diyemeyince kendine söylüyorsun bu sefer. (KK17).

5.2. Şematik Yapı

Beddualar Gaziantep coğrafyasının kendi ağızları ile ifade edilmektedir. Genel olarak şehrin mutfağından, tarihine, geleneksel aile yapısından, ataerkil düzene varıncaya kadar yansımalar bedduaların kullanımına dahil olmuştur.

Genelenin hüküm sürdüğü toplumsal yapılarda genellikle sosyal sınıfların ve birtakım sosyal modellerin pasif hâllerinin kabulü söz konusudur. Ek olarak geleneksel toplum yapıları bireyi belirli rol, değer ve kurallarla sarmalayan bir kimlikle karşı karşıya bırakmaktadır. Bu yüzden de söz konusu toplumlarda kişiler genellikle sert ve katı bir hiyerarşik düzen ve aynı zamanda belirli kimliksel tanımlamalarla karşılaşmaktadırlar (Aktaş, 2013, 58). Kadın ve erkek rolleri de bu bağlamda değerlendirilebilir. Yani bu toplumlarda kadının ve erkeğin keskin ve katı kimlik tanımlamaları görülebilmektedir. Bedduaların kullanıcısı olarak kadınlar toplumsal sıkışmışlığın, olaylar karşısında çaresizliğin bir cevabı olarak, gündelik yaşamlarını katlanabilir hale getirdiği söylenebilir. Nitekim beddualar özellikle insanların sinirli anlarında, çaresiz kaldıklarında, kızgınlıklarını ifade etmede cezalandırmayı kendileri fiilen yapamadıkları durumlarda ilahi bir güç tarafından dilemesi yoluyla ortaya çıkmaktadır. Kadınlar gün içerisinde yaşamış oldukları sıkıntıları sonrasında Beddualarla gösteriyor olabilir. Gaziantep coğrafyasında toplumun hemen her kesiminde kullanılıyor olması kendini ifade etmenin bir biçimi olarak beddualara işaret etmektedir. Bu ilenme doğrudan olmak yerine farklı biçimlerde görünür olmaktadır. Ancak muhatap(lar) ima edilen anlamın karşılığından haberdardır. “Ağzına yuyucu (gassal) barma (parmağı) gire” (KK11) bedduası da ölüm dileminin bir örneğidir. Burada kastedilen İslamî anlayışta ölen kişileri yıkamakla görevli olan gassalın muhatabı yıkaması yoluyla ölmesini dilemek biçimindedir.

Ataerkil aile düzeninin olduğu bir coğrafya olan Gaziantep’te özellikle X kuşağı olarak tanımlanan jenerasyonun gündelik yaşamına bakıldığında kadınlar “Antep evi” olarak bilinen ortasında avlu olan olan birkaç odalı evde kayıncı, kayınpeder, kayın, elti ve bekar çocuklar ile birlikte yaşamaktadır. Birlikte yaşanan aile üyesinin çokluğu bazı sıkıntıları da beraberinde getiriyor olabilir. Nitekim metin dışı elde edilen bedduaların öğrenildiği katılımcılar arasında evlendiği dönem bu evlerde yaşamış kadınlar bulunmaktadır. Gaziantep kaynana-gelin çekişmelerinin yaygın olduğu Anadolu yerleşimlerinden birisi olarak düşünülebilir. Bu bağlamda bedduaların bir kısmı gelinlerin kayıncıvalidelerine, kayıncıvalidelerin de gelinlere söylediği ilenmelerdir. Örneğin “Şu memeden emdiğin irin ola şu memeden emdiğin kan ola” (KK11) bedduası eve gelin olarak gelmiş kadının annesinden emdiği sütün vücudunda dertler olarak ortaya çıkmasının bir isteği şeklindedir. Yine aile çekişmelerin sonucunda ilenmeye varan beddualardan biri de “Gerili serili galasın gelin. (Yataktan kalkamayasın)” (KK3) dir. Genellikle tembel üşengeç kişilerin gündelik yaşamda işlerin yürütmesine yardımcı olmadığı durumlarda kullanılan

beddualardandır. Burada güç ve iktidar ilişkilerinden söz edilebilir. Otorite olarak kaynanalık müessesesi gelinine ilenmektedir. Bu ilenme kimi zaman bir fikir ihtilafı oluştuğunda kimi zamansa iktidarını ortaya çıkarmak istediğinde ortaya çıkmaktadır.

Beddualar sözlü kültürün bir ögesi olarak toplumsal bağlamdan ve tarihten ayrı düşünülemez. Nitekim Gaziantep'linin halk arasında "Antep Harbi" olarak ifade ettiği Kurtuluş Savaşı döneminde Fransızlar tarafından işgal edildiği herkes tarafından bilinmektedir. Şehrin o dönem toprakla saldırıya maruz kaldığının göstergeleri il merkezindeki kale duvarlarında izler taşımaktadır. Nitekim "Bedenee Fransız topu deye" (KK2) (bedenine Fransız topu değsin) bedduası da yine ölüm dileminin bir biçimi olarak tarihsel geçmişe bir gönderme yapmaktadır. Bu beddua sözlü tarih kaydı olarak da önemli görülmektedir.

Ölüm dileminin farklı bir göstergesi olarak "yüzüne bastık serile" (KK1) bedduası yine bir gündelik hayat pratiğinin ilenç yoludur. Zira bastık Gaziantep'te üzüm şirasından elde edilen kaynatıldıktan hemen sonra toprağın üzerindeki bezlere sıcak bir şekilde dökülen bir yiyecek çeşididir. Buradaki beddua da yine toprak altında yatmaya bir gönderme yaparak ölüm dilemektedir. Yine bir mutfak unsuruna gönderme yapan "köküne sumak suyu sıkıla" (KK1) ilenci de toprak altında yatmaya yani ölüme bir göndermedir. Aynı zamanda sumak suyu kentte yemeklerde sıklıkla kullanılan bir gıdadır.

Söylem analizinde ön varsayımları ya da ima edileni açığa çıkarmak oldukça önemlidir (Van Dijk, akt. Çomu ve Haliqa, 2015, 50). Beddualarda doğrudan değil ama dolaylı şekilde söylemenin yani ima yoluyla ifade etmenin en yaratıcı şekillerinden biridir. Ölüm dileminin bin bir türlüünü ima yoluyla göstermektedir. Örneğin "başına him daşı dikile" (KK4) kargışı da bunlardan biridir. Mezar taşının sağlam olmasını ima ederek ölüm dileminin türlü yollarından biri olarak görünmektedir.

Anlaşılabacağı üzere beddualar toplumsal bağlamdan ayrı düşünülemez. Çünkü söylemin bağlamı mutlaka incelenmesi gereken noktalardan biridir.

6. Mikro Yapı

İlençler sadece konuşma dilinde kötü dilek anlamında değil başka işlevlerle de kullanılabilir. Bunlar bazen gerçekten beddua işlevi iken bazen bir hayıflanma, yemin etme ya da küfür etmek biçiminde kendisini gösterir. Bahsedilen bu işlevlerin tespiti için ilk önce beddua içerisindeki kötü dileğin hedefteki kişiye göre bir tasnifi yapılmalıdır. Genel olarak Antep beddualarındaki hedef kişi "sen (konuşanın dışındaki kişi)" olarak kendini gösterir. "Yüzüne yüz evin karası çekile" (KK1), "canından ciğerinden bulasın" (KK1) gibi ilençler buna örnektir. Görüşmecilerden 50 yaşındaki KK16 da hedef kişi ile ilgili görüşlerini bildirmektedir:

Aslında genelde kadınlar karşısındaki kişiden korkmuyorsa sesli bir şekilde söylüyor, ama mesela kaynanasına sessizce söylüyor. Biraz da korkmakla alakalı bence. Yani karşısındaki kişinin hismından korkuyorsa duymamasını tercih ediyor. Karşıdaki kişi duymasa da ona hitap eder şekilde söylüyor işte.

Gaziantep'te kullanılan beddualar genel olarak kurallı yapılardır. Yani yüklemi sonda olan cümlelerdir. "Aydın bayın olasın", "yağlı makaslara gelesin" (KK3) gibi ilençler bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Ancak bazen devrik yapı cümleler de beddualarda görülebilmektedir. Özellikle Antep beddualarında bedduanın sonuna şöyle "şeyle" kelimesi sıklıkla eklenebilir. Örneğin. "Dilin dependen çekile şeyle" (KK1). Şeklinde bir kullanım söz konusu olabilmektedir.

Yüklemi olmayan yapıları da bu beddualarda görmek mümkündür. “Gara gara dert” (KK4), “kuzul kurt” (KK4) gibi.

Kip eklerinin kullanımı sıklıkla aynı biçimde kullanılmaktadır. Hemen hemen bütün cümleler üçüncü tekil kişi kip ekleri (-asın, -sın, -a) ile çekimlenmiştir.

Beddualar duaya benzer bir şekilde de kullanılabilir. Hedefteki kişi konuşanın karşısındadır. Konuşan kişi bazen kültürel ya da psikolojik duruma göre ağzından çıkan ilenci yumuşatma eğilimine girebilir. Bu da şu şekilde yapılır. Beddua cümlesinin içindeki olumsuz anlam korunur ama cümle biçimsel olarak olumsuz bir yapı haline getirilir (Ersöz, 2011, 1120). Mesela, “çenen çekile” (KK5) yerine “çenen çekilmeye” şeklinde kullanılır. Genelde bu durum örneğin, sınırlı bir anda anne kişinin kendi çocuğuna beddua ederken bedduayı yumuşatması biçiminde değerlendirilebilir.

Beddualarda aslında söylenmek istenen istek dolaylı yollarla ve daha etkili bir şekilde ifade edilmektedir. Bazen ardışık kelimeler ya da cümleler birbiriyle sadece söz ahenk katmak amacıyla ilişkilendirilmiştir. İki kelimeye sıklıkla yer verilmektedir. “Ulum ulum uluyasın” (KK4) ve “oyum oyum oyulasın, samsak gibi soyulasın” (KK4) gibi. Cümleler genel olarak kısa fakat metaforik anlatımlara sıklıkla rastlanmaktadır. Örneğin; “Ekmek atlı sen yaya olasın.” (KK1) gibi. Yine bazı beddualarda neden sonuç ilişkisi ilişkilerine dair de yapılar görülmektedir. Genellikle basit cümle yapılarına sahiptir. Bazı fiiller pasif yapıda iken “Köküne sumak suyu sıkıla, Yaşın yerde sayıla, Yüzüne yüz evin karası çekile” (KK1), bazıları aktif fiil yapılarına sahiptir. “Dilenemez dilenci olasın, Canından ciğerinden bulasın (KK1). vb.”

Gaziantep beddualarında genel olarak neden sonuç ilişkisi cümlelerde görülmemektedir. Ancak toplumsal bağlamda düşünülünce bedduaların yaşanan olaylardan ötürü ortaya çıktığı düşünülmektedir. Nitekim katılımcılar arasında kadının Gaziantep'teki toplumsal yüklerle tahammül edilemediği için ilençlere başvurduğunu ifade edenler de bulunmaktadır:

“Çaresizlikti, sıkıntıdan işte sıkıntılı aile. Ailede yükün hepsi annede. Erkekler çok para getiremediğinden daha bu yükün altında fıstık kırma, ip sarma, daha başka işler var mesela” (KK14). Katılımcı kadının toplumsal yüklerle baş edememesi üzerinden bir değerlendirmeye gittiği görülmektedir. Özellikle X kuşağından olan bu katılımcı kendi çocukluk ve gençlik dönemlerinde ev kadınlarının ekonomik kaygılarla ev dışı ağır işlerde çalıştığını ve zorlandığını vurgulamaktadır. Bundan mütevellit yardımı bekledikleri mercii olarak ilahi güce yönelmektedirler:

Komşularımız fıstık kırarlardı, N. bacılar ip sarardı genelde, badem kırarlardı o bademin fıstığın kabuğu da kendilerine kalırdı. Kışın yakarlardı. Onun etkisi zaten; kadınlar çocuğa ulaşamıyor, evin geçimine ulaşamıyor, temizliğine ulaşamıyor bu sefer her sıkıntı kendine. Başlıyor bedduaya...(KK14).

Beddualarda işlevsel ilişki bazen zıtlıklar üzerinden bazen örnekler üzerinden götürülmektedir “Oyum oyum oyulasın, samsak gibi soyulasın, Ekmek atlı sen yaya olasın” (KK1).

Beddualarda kelime seçimlerinde çok fazla yananlam ve metaforik anlatım görülmektedir. “Ciğerin ağzından gele” de kast edilen anlam muhatabın bir hastalığa yakalanmasıdır. “Kepeen kesile” (kepeğin kesilsin) (KK5) ile muhatabın gelirinin kesilmesi yönünde bir istektir. Kepek burada ekmek anlamında da kullanılabilir saçtaki kepek anlamında da. Eğer saçtaki kepek anlamında kullanılıyorsa muhatabın ölmesi istenmektedir. “Yüzüne yüz evin karası çekile” deki anlam da utandırılacak

işlerin muhatabın başına gelmesi isteğidir. Yine “Çenen çekile” (KK5) ilenmesinde de bir mecazi anlam söz konusudur. Çok konuşan bir insanın artık susması için zikredilen bir bedduadır. Genel anlamda bedduaların büyük bir çoğunluğu mecazi anlam içermekte, metaforik anlatım yapılmakta ve söylenmek istenen kargışlarda yan anlamlar bulunmaktadır.

Bedduaların söylem biçimlerine bakıldığında genel olarak etkiyi artırmak için pekiştirme cümleleri kullanılmaktadır. Bu durum muhatabın daha üzerinde daha etkili olabilir. Örneğin “küçük küçük mezar olasin” (KK11) da ikileme kullanılarak kişi hem kendisini hem de muhatabı arzuladığı şeyde ısrarcı olduğuna inandırmak isteyebilir. Yine ölüm dileminin farklı bir biçimi olarak “Delik delik olasin da saraç süzek olasin” (KK1) ilenci ile istek pekiştirilmekte karşıdaki kişinin süzek gibi delik delik olması istenmektedir. Bu tarz ikilemeler beddualarda çok sık görülmektedir. Böylece anlatım karşıdaki kişiyi daha çok etkilemekte, ruhsal olarak bir rahatlamaya varılması da mümkün olabilmektedir. Katılımcılardan biri kadınların beddua ederken içerisinde olduğu duygu durumu ve motivasyonunu şu şekilde anlatmaktadır:

E tabii psikolojik olarak rahatlaması lazım kadının rahatlatır mı rahatlatmaz mı bilmem ama bir yerde patlaması lazım veya Ne diyelim o vücutta biriken İrini akıtmak gibi sivilceyi patlatmak lazım. Evet kendisini rahatlatıyor. Psikolojik olarak rahatlatma boşaltma yani. (KK13).

Bedduaların söylemi genel olarak değerlendirildiğinde çoğunlukla kadınların gündelik hayatta kendilerini ifade etmelerinin bir biçimi olarak ilenmeye vardıkları, bunu yaparken de çeşitli pekiştireçler kullanmak yoluyla etkiyi arttırdıkları, genel olarak istek ve emir kipleri ile kargışları kullandıkları, benzetme, mecaz ve metaforik yollarla bedduaları küçük birer sana eserine dönüştürdükleri, bu ilençlerin estetik olarak duyulara hitap edebildiği, toplumsal sıkışmışlığın bir göstergesi olarak beddualara başvuranların cezayı ilahi güçten bekledikleri ve bu noktada ontolojik bir suç birliğine gittiklerini söylemek mümkündür. İlenme toplumun tarihi, pratikleri, inançları, değerleri, gelenekleri, tutumları, normları ile doğrudan ya da dolaylı olarak organik bir ilişki içerisinde.

Z kuşağı olarak tanımlanabilecek jenerasyonun sorulan beddualara daha evrensel boyutta bilinen cevapları ataerkil geleneksel aile yapısından uzak bir yaşam deneyimleri olmasından kaynaklanabilir. Aynı coğrafyada aynı kültürde yaşadığı düşünülse de sözlü kültürün etkinliği ve sosyal aile yapılarında değişiklik olduğu düşünülebilir. Yazılı kültürün sözlü kültürde oluşturduğu değişim ve dönüşüm de bu bağlamda etkili olabilir. Z kuşağı dijital dünyayla oldukça sıkı bir bağ oluşturmuştur. Aile nüfus sayıları geçmişe nazaran daha az sayıda ve akrabalık ilişkilerinde değişiklikler meydana gelmiştir. Gaziantep beddualarını bilmiyor oluşları bu durumdan kaynaklanıyor olabilir. Nitekim 23 yaşındaki katılımcı bu konuyla ilgili:

“Artık hepimiz kendi odalarımızda izlemeler yapıyoruz, ailelerimiz akraba ziyaretlerine gitseler de biz gitmemeyi tercih ediyoruz. Hayatı internetten takip ediyoruz” (KK12) diyerek gündelik yaşamdaki pratiklerin değişim ve dönüşümüne işaret etmektedir.

Beddualar olumsuz etki yaratan kaynağa yönelik olarak ortaya çıkmakta olduğundan her ne kadar unutulmaya yüz tutmuş olsa da bugün küresel boyutta bir saldırı olduğunda bile kitle iletişim araçları yoluyla ilenme kültürü sıklıkla ortaya çıkmakta çaresizliğin dışavurumu olarak olay sosyal medyada ilahi güce havale edilebilmektedir. Çünkü dönemler değişse toplumsal yapı dönüşüme uğramış olsa da insanın içinde bulunduğu acizlik durumu çeşitli durumlarda ortaya çıkabilmektedir. Z

kuşağı katılımcılardan biri de bu durumla ilgili şunları söylemektedir:

Bazen öyle bir durum oluyor ki, elimiz yetmiyor bir zulmün olduğu yerde mesela elimizden bir şey gelmiyor. Etiketlerle paylaşımlar yapıyoruz. İşte orada failerin kahrolması için kötü dileklerde bulunabiliyoruz. Çünkü başka yapacak bir şey yok, bari diyoruz bu şekilde sesimizi duyuralım. Kimin yanında olduğumuz da bilinsin. (KK15).

Kitle iletişim araçlarında görülebildiği gibi toplumun genelinin kültürüne ve halk bilimine ait değer ve normlardan faydalanarak kitleleri etkisi altına almak; ortak değerler, ortak bir bilince daha basit ulaşabilmek ve topyekûn bir toplumsal psikolojisi oluşturmak amaçlanabilir. Bu durum da toplum kültürünün ve değerlerinin kuşaklar arasında aktarımına katkı sağlayabilir ya da yeni bir iletişim dilinin ve kültürünün oluşmasına neden olabilir (Topçu Temelli, 2021, 221). Nitekim bugün yerel kültürün taşıyıcı temsilleri olarak Türk televizyon dizilerinde de bu tarz örnekleri görmek mümkündür.

X ve Y kuşağı olarak adlandırılan kitlenin hâkim olduğu geleneksel kalıplara ve sözlü kültür öğelerine beddualar özelinde Z kuşağı ya da 2000 sonrası doğan grup pek fazla vakıf değildir ya da bu kültürel kodlara gönderme yapan söz öbeklerinin değişmiş ve dönüşmüş biçimleri gençlerce kullanılmaktadır:

Beni sinirlendiren bir durum olduğunda Allah belanı versin diyorum. Veya sosyal medyada bir kötü olay olduğunda bunu telefonda da yazdığım oluyor. Aslında anne babamdan duyuyorum değişik beddualar fakat ben kullanamıyorum, telaffuz bile edemediğim oluyor. Sonuçta biz onlar gibi de bir hayat yaşamadık ki kullanalım. (KK12).

Sözlü kültürden elektronik ve teknolojik kültürel alana doğru giden bir süreçte geleneksel unsurların söz konusu bu kültürel alanlardan varlığını hangisinde sürdürüyorsa onun belirli özelliklerini yansıtacağı düşünülmektedir. Sözün temelde bir iletişim aracı biçiminde kullanıldığı geleneksel alanlarda çok fazla örneği olan bedduaların elektronik ortamda da var olduğu bilinmektedir (Kasımoğlu, 2018, 48). Bu konuyla ilgili Y kuşağı bir katılımcı sosyal medyada gençlerin kullandığı bedduaların evrensel olduğuna dikkat çekmektedir:

Bence gençler bunları kullanmıyor, onlar klişe herkesçe bilinen bedduaları biliyor. Biz de çok kullanmıyoruz aslında ama bizim büyüklerimizden çok duyardım. En ufak bir olumsuz olayda bile beddua. Şimdilerde bölgeleri konu alan dizilerde bazen gördüğüm duyduğum oluyor. Onların da ne kadar yansıttığı tartışılır tabi. (KK18).

Geleneksel olan sözlü kültür öğeleri teknolojinin gelişimi ile varlıklarını nasıl sürdürebilirler ya da sürdürebilirler mi? Barry Sanders teknoloji ile yazılı ve sözlü kültürün zarar gördüğü ve buna bağlı şiddetin de arttığını öne sürdüğü Öküzün A'sı eserinde şu tavsiyede bulunur:

Okuryazarlığa giden yol, yeni doğmuş bir bebeğin ilk hareketinde, nefes almada yatar. İnsan sesi, bir çılgılık halinde yazılı kültürün yolunu gösterir. Ancak bu yol tıkalı. Televizyondan sinemaya, plaklardan CD'lere, bilgisayarlara, video oyunlarına kadar uzanan, aklınıza gelebilecek her türlü elektronik aygıtlarla tıkanmış durumda. Öğretmenler ve anne babalar, çocukları okuryazar insanlar olarak yetiştirmeyi düşünmeye başlamadan önce onları birer sözlü kültür varlığı haline getirmeliler. (Sanders, 2013, 6).

Alkışlar, bireylerin sosyo-psikolojik açıdan tabiattaki olaylara büyü bir hükmetme isteklerinde kullanılmaktadır. Nazım özellikli sözler olarak meydana gelmiş oldukları da söylenebilir. Zamanla bazı sözlerde kısalma ve kalıplaşma gerçekleşmiş, daha uzun olanlar ve bellekte kalabilen poetik metinlerse bağlı

oldukları konteks ya da uygulamada yaşamaya devam etmiş, başka isimler almıştır (Duymaz, 2000, 21). *İçerik olarak benzemeseler de yapı olarak alkışlara benzeyen kargışlar da uzun süre hafızada kalabilen*, bazı kısaltmalarla açıklanan ve bağlı oldukları kontekslerde yaşamaya devam eden yapılardır. Her ne kadar günümüzde yazılı kültürün ve teknolojik gelişmelerin etkisi ile yerel dilde kullanımı konusunda azalmalar olabileceği düşünülse de kötü dilekte bulunmak gereksinimi bedduanın bir şekilde farklı bir formda sosyo-psikolojik bakımdan ilahi bir hükmetme isteği ile *öznelerce kullanılabileceğini akla getirmektedir*.

Sonuç

Ataerkillikteki toplumsal söylemler erkek egemen yapıların oluşumunda önemli bir etkidir. Kültürel anlamda erkeklerle ilgili bir üstünlük söylemi kasıtlı bir biçimde yaratılmaktadır. Erkeğin esas olarak kabul edildiği, kadının ise erkek üzerinde hakimiyet kurabileceği bir varlık olarak tasavvur edildiği toplum yapıları tam olarak böyledir. Erkek kadın karşısında başat olmaktadır ve bu çeşit toplumlar da çoğu alanda erkekler kadınlardan daha güçlüdür, yıkıcıdır ve her konuda güç sahibi kudretli bir varlıktır. Bilhassa ataerkil toplum yapılarında erkeğe biyolojik bir üstünlük atfedilmektedir. Erkeklik genelde şiddet içerikli olgularda daha fazla pekiştirilir. Savaşmak, kavga etmek ya da küfretmek gibi eylemler bunlara örnek olarak gösterilebilmektedir (Demren, 2008, 325). İlenme kültürü yüzyıllar içerisinde çevreye, coğrafyaya, sosyal yapılara göre değişkenlik gösteren pek çok değişime rağmen farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır. İnsanın doğaya, hastalığa, sıkıntıya ve daha çok farklı dinamiğe bağlı olarak ortaya çıkan bir dışavurum şeklidir. Burada dışavurumun biçimi beddualardır. İçerdiği anlamlarla kültürün taşınmasında estetik bir unsur olarak göze çarpmaktadır. Çoğunlukla kadından devrolunan bedduaların kadın sözüyle oluşturulmuş söz sanatları gibi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Eril tahakkümü cezalandırmanın başka türlüünü tasavvur edemeyen kadının bir şey söyleme ve cezalandırma gerekliliğini ilençlerle yapmasının gündelik yaşama katlanmanın tahammül edilebilir bir biçimi olduğu söylenebilir. Özellikle geleneksel aile yaşamında duyduğu öfkeyi açığa çıkararak rahatlama yaşamı daha makul bir düzeye getirmektedir. Hiçbir şey elinden gelmediğinde ilahi olana havale ederek kendini garantiye alma ve sorunu ilgili makama iletme hâli her ne kadar bir rahatlama unsuru olsa da aynı zamanda sıkıntıların yekununu sırtlanarak üzerinden atma hâli gibi de görünmektedir. Beddualar bir nevi kendini emniyete alma ve sigortalama işlevini üstlenmektedir. Öte yandan bedduaların yeni kuşak tarafından çok fazla tercih edilmiyor oluşu, toplumsal düzende meydana gelmekte olan sosyokültürel değişim ve toplumsal dönüşümü de akla getirmektedir. İnsanların topluluk ve cemaatler olarak var olması durumunun yerini bireyselliğe bırakması, küresel evrensel kültürün dünya genelindeki hakimiyetinin artması, kültürler arası farkların yerini egemen tek bir global kültürün almaya başlaması, kültürün tekipleşmesi gibi fenomenlerin bedduaların işlevini kaybetmesine neden olduğu düşünülmektedir. Küreselleşmenin de etkisiyle bilginin makro bir evrende hemen herkesçe kitle iletişim araçları yoluyla erişilebilir olması yerelde ve belirli bir bölgeye ait olan sözlü kültür öğelerini aşındırmış olabilir. Diğer bir açıdan kadınların toplumsal yaşamdaki görünürlüklerinin artmasının ve daha dinamik bir alanda var olmaya başlamalarının kendilerini ifade etme biçimlerinde yeni yollara sapmasına, farklı araçlarla eyleme geçebilmelerine zemin hazırladığı sonucuna da varılabilir. Kültürün yitip gitmeye başlaması ise bedduaların yerini ruhsuz tek düze global boyutta kullanılan klişe sözlerle bırakmasına sebep olmaktadır. Çalışma Gaziantep'teki mikro yaşamların anlam dünyalarının inşasına değinmesi

ve öznelerinin dilinden bedduaların kuşaklararası durumunu incelemesi bakımından biriciktir. Bedduaların kullanımı, yaygınlığı ve biçimleri her ne kadar değişiyor olsa da bu kültürün devamlılığını sağlayacak bir öneri olarak somut olmayan kültürel mirasın bir unsuru olarak bedduaların gelecek nesillere kullanım işlevini yitirmiş de olsa yazılı hâle getirilerek aktarılmasını sağlamak tavsiye edilebilir.

Kaynaklar

- Aksan, Doğan. *Türkçenin Gücü*, İstanbul: Bilgi Yay. 2001.
- Aktaş, Gül. “Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak”. *Edebiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Faculty of Letters Cilt/Volume 30, Sayı/Number 1, (2013), 53-72.*
- Akturan, Ulun. “Söylem Analizi”, *Nitel Araştırma Yöntemleri* ed. Türker Baş ve Ulun Akturan, 25-40 Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.
- Atmaca, Emine. “Antalya Ağzılarında Dua ve Beddualar”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi 7/19, (2019), 42-80.*
- Bars, Mehmet Emin. “Manas Destanı’nda Alkış ve Kargışlar”. *Asos Journal*, s2, (2014), 200-213.
- Çelik, Hilal-Ekşi, Halil. “Söylem Analizi”, *Eğitim Bilimleri Dergisi*, 27/27 (2008), 99-117.
- Çevik, Mehmet. “Bedduanın Estetik İfadesi: Mânilerde Kargışlar. *Türkbilig/ Türkoloji Araştırmaları Dergisi 30, (2015), 1-21.*
- Çomu, Tuğrul-Halaıqa. İslam. “Web İçeriklerinin Metin Temelli Çözümlemesi”. *Yeni Medya Çalışmalarında Araştırma Yöntem ve Teknikleri* ed. Mutlu Binark. (26-87). İstanbul: Ayrıntı yay, 2. Basım, 2015.
- Demren, Çağdaş. Ortadoğu’da Ataerkillik ve Erkeklik İlişkileri, *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi Cilt: 32 No:2, (Aralık 2008), 321-329.*
- Dursun, Aysun. Bedduaların Estetiği, 4. *Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildirileri 22-24 Aralık 2011 Muğla*. ed. Mehmet Naci Önal, 2/435-442. Ankara: Ofset Yayıncılık 1. Baskı, 2012.
- Duymaz, Ali. Sihir Şiirlerinin Bir Türü Olarak Alkışlar, *Milli Folklor Dergisi*, Yıl:12 S:45, (2000), 15-21.
- Elçin, Şükrü. *Halk Edebiyatına Giriş*, Ankara: Akçağ Yay., 8. Baskı, (2004).
- Ercan, Gülsüm Songül-Danış, Pınar. “Söylem, Söylem Çözümlemesi ve Eleştirel Söylem Çözümlemesi: Tanımları ve Kapsamları”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2019), 527-552.
- Ersöz, Serpil. “Türkiye Türkçesinin Doğu Grubu Ağzılarında Bedduaların İşlevleri ve Cümle Yapıları Arasındaki İlişki.” *Turkish Studies* 6. (2011), 1111-1128. DOI:<http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.1953> .
- Erzen, Jale Nejd. *Çoğul Estetik*, İstanbul: Metis Yay. 2016.
- Goody, Jack. *Yazılı ve Sözel Arasındaki Etkileşim Okur-Yazarlık, Aile, Kültür Ve Devlet Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Pinhan yay. 2013.
- Harmanlı, Meriç. Dede Korkut Hikâyelerindeki Alkış ve Kargışlara İşlevsel Bir Yaklaşım. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 23 (2012), 1-17.
- İnceoğlu, Yasemin G. Çomak, Nezahat A. *Metin Çözümlemeleri*, İstanbul: Ayrıntı yay., 2009.
- Kasımoğlu, Seval. Elektronik Kültür Ortamında Bedduaların Dönüşümü, *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*, C: 11, S:24, (2018). 47-58.
- Kaya, Doğan. *Folklorumuzda Beddua Söyleme Geleneği ve Türk Halk Şiirinde Beddualar*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay. 2001
- Kaya, Doğan. “Dualar ve Beddualar”. *Türk Bilimi Araştırmaları*. 4/4, (1997). 99-121.

- Kaya, Doğan. *Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007
- Keskin, Ahmet. *Türk Kültüründe Alkışlar (Dualar/İyi Dilekler) ve Kargışlar (Beddualar/ Kötü Dilekler): Metin ve Bağlam Merkezli Bir İnceleme*, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Kozak, Metin. *Bilimsel Araştırma: Tasarım, Yazım ve Yayımlar Teknikleri*, Ankara: Detay Yay, 2014.
- Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözlük Teknolojileşmesi*. İstanbul: Metis yay. 4. Basım. 2013.
- Özçetin, Burak. *Kitle İletişim Kuramları Kavramlar, Okullar, Modeller*. İstanbul: İletişim yay. 4. Baskı. 2020.
- Sanders, Barry. *Öküzün A'sı Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi*. İstanbul: Ayrıntı yay. 3. Basım. 2013.
- Şahiner, Ahmet Emin. *Gaziantep Halk Kültürüne Dua (Alkış) ve Bedduaların (Kargış) Halkbilimsel İncelemesi*, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep, 2014.
- Telli, Burak ve Yavuz, Serdar. Adıyaman Ağzı Söz Varlığına Katkılar: Beddualar, *Journal of History School*, 44 (2020), 427-439 DOI No: <http://dx.doi.org/10.29228/Joh41869>
- Terzioğlu, Öykü. Alkış ve Kargışların, Sözlü Kültürdeki Yerleşik Kodların Aktarımını ve Yeniden Üretimini Kolaylaştıran Biçimsel Özellikleri, *Milli Folklor Dergisi*, Yıl:19, S. 75, (2007), 34-37.
- Topçu Temelli, Nazmiye. Günlük İletişimde Kargışlar ve İletişimsel İşlevleri, *Türkbilig*, S.42, (2021), 211-222.
- Tunalı, İsmail. *Eстетik*, İstanbul: Remzi Kitabevi. 1998.
- Van Dijk, Teun. Söylem ve İdeoloji: Çok Alanlı Bir Yaklaşım, *Söylem ve İdeoloji Mitoloji, Din, İdeoloji* ed. Barış Çoban- Zeynep Özarslan. 13-112. İstanbul: Su yay. 2003.
- Yaylagül, Levent. *Kitle İletişim Kuramları*. Ankara: Dipnot yay. 1. Baskı. 2006.

Kaynak Kişiler

- KK1: F.Ç. (55 yaşında ilkököl mezunu, ev kadını)
- KK2: E.G. (60 yaşında ilkököl mezunu, ev kadını)
- KK3: N.K. (29 yaşında ön lisans mezunu, ev kadını)
- KK4: Y.S. (30 yaşında ön lisans mezunu, ev kadını)
- KK5: M.Ç (40 yaşında, yüksek lisans mezunu, devlet memuru, erkek)
- KK6: M.G. (41 yaşında, lisans mezunu, esnaf, erkek)
- KK7: H.Ç. (21 yaşında, lisans mezunu, mühendis, erkek)
- KK8: E.H. (20 yaşında, lisans mezunu, beyaz yakalı çalışan, erkek)
- KK9: D.A. (20 yaşında, lisans öğrencisi, kadın)
- KK10: Z.H. (18 yaşında, lisans öğrencisi kadın)
- KK11: N.G. (64 yaşında, ilkököl mezunu, ev kadını)
- KK12: G. Y. (23 yaşında, lise mezunu, mavi yakalı çalışan, kadın)
- KK13: M.S. (43 yaşında, lise mezunu, esnaf, erkek)
- KK14: H. Y. (62 yaşında, ortaokul mezunu, emekli, kadın)
- KK15: D. A. (24 yaşında, lisans mezunu, beyaz yakalı çalışan, kadın)
- KK16: T. A. (50 yaşında, lise mezunu, ev kadını)
- KK17: T. E. (61 yaşında, ilkököl mezunu, ev kadını)
- KK18: N. Ç. (38 yaşında, ön lisans mezunu, ev kadını)

Extended Abstract

Curse, are a form of retribution and demanding justice from the divine power against masculine domination, which is frequently expressed by women in the Southeast Region of Turkey, especially in Gaziantep. It is the reactions of people, sometimes against themselves and sometimes against various interlocutors. To be reproached is to make a bad wish. This concept can be seen not only as an Anatolian tradition but also as an element of Turkish-Islamic culture. It would not be wrong to state that curses are also used for the psychological relief of the speaker. The curses, which also emerge as a result of social solidarity and empathy, are also an indication of taking on the distress of the upset person together with him. It is to take a stand together against evil or evil. In addition to having a widespread social usage, they are composed of very original and creative words. While it is known that they are frequently used especially in patriarchal societies and times when oral culture is dominant, the use of curses today manifests itself in forms that are far from the unique forms and patterns of a region. In terms of social structure, curses, which are an important element of oral culture, especially in the way women make sense of life, are a sociological fact.

In terms of meaning, curses can be classified in various ways. In general; subjects such as death, persecution, oppression, family, relatives, illness, hereafter, marriage, cursing, poverty, eating and drinking can constitute the content of the curse. Of course, this situation may vary with the changes in the dynamics of the person's own life world, social norms, values, traditions, pressure factors, in short. However, especially in Gaziantep, the epithets that include these topics are quite common.

This study examines the place of the curses used in Gaziantep, especially in the lives of the generation called Generation X and Y, through discourse analysis, and at the that time, it is also interested that why they do not find a response in the world of meaning of Generation Z, which is characterized as the "new generation". This issue, which is addressed in the context of the differences between written and oral culture, aims to map the ethnography of cursing and to reveal the form of curses in oral communication. In this direction, the study looks at the macro and micro structures of the data (curses) obtained from the participants and examines their thematic and schematic structures under the title of macro structure. At the same time, the study is also interested in the participants' emotional states and motivations for using curses in their own words. At this point, it is emphasized that curses cannot be considered separately from society and that context and background information are very important. In the micro structure, some analyzes such as vocabulary and rhetoric are emphasized.

It is not a coincidence that in Gaziantep, where women are less present in social life and the public sphere, and where Generation X and partially Generation Y live, the use and variety of curses is more common and coincides with this time when the pressure of masculine domination is felt more. Curses actually materialize as the indirect and most effective expression of feelings that cannot be expressed. As a matter of fact, the fact that today's new generation of Gaziantep is not familiar with these phrases and sentences can be displayed as a result of that situation. Although it is thought that the culture of Beddua will not completely disappear and its transmission to generations cannot continue orally as it was in the past, preserving it in written form may be a reasonable way to at least prevent its disappearance. After all, language, like society, is a changing and transforming phenomenon, and it is likely that this movement is occurring. However, it is also important to record these oral culture values in order to describe the richness and style of the language.

HÜSNÎ VE HZ. ALÎ'NİN AHİDNÂMESİNİN SULTAN ABDÜLAZİZ İÇİN YAPILAN BİR TERCÜMESİ

HÜSNÎ AND A TRANSLATION OF THE *AHD-NÂMA* OF HAZRAT 'ALÎ
FOR SULTAN 'ABD AL-'AZİZ

MEHMET YUNUS YAZICI*

Sorumlu Yazar

Öz

Hız. Ali'nin Mısır'a vali olarak tayin ettiği Mâlik el-Eşter'e; *Emirname*, *Ahidname*, *Vasiyetname* adlarıyla anılan bir mektup gönderdiği kabul edilmektedir. Hüseyin Hüsnü Paşa, 19. yüzyıl Türk edebiyatında Hüsnî mahlasıyla şiirler yazarak divan tertip etmiş bir devlet adamıdır. Geleneğimizde yer alan bu eseri Hüsnü Paşa Arapçadan Türkçeye çevirmiştir. Mütercim, söz konusu tercümeyi Selânik'te vali olarak görev yaptığı sırada gerçekleştirmiştir. Tercümesini, Sultan Abdülaziz'e sunmasından ötürü "*Terceme-i Ahd-i Azîz*" adıyla isimlendirmiştir. Mezkûr tercümenin neşri, incelenmesi ve Hüsnü Paşa'nın hayatı çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir. *Terceme-i Ahd-i Azîz*'in yazma eser kütüphanelerinde ikisi ciltli biri evrak hâlinde olmak üzere üç nüshasına ulaşılmıştır. Araştırmamızın amacı, ulaşılan bu nüshalardan hareketle eserin tenkitli metnini ortaya koyup mezkûr tercümenin umumi bir inceleme ile tanıtılması ve Hüseyin Hüsnü Paşa'nın hayatının arşiv belgeleri ve yeni kaynaklarla yazılmasıdır. Bu minvalde ilk olarak okuyucuyu konuya hazırlamak ve *Ahidname* tercümelerinin önemini vurgulamak maksadıyla Türklerdeki siyasetname/ nasihatname geleneğinin ehemmiyeti üzerinde kısaca durulacaktır. Sonrasında makalenin ilk bölümünde Mâlik el-Eşter ve *Ahidname*/ *Emirname* tercümeleri hakkında kısaca bilgi verilecektir. İkinci bölümde Hüseyin Hüsnü Paşa'nın biyografisi yeni bilgi ve vesikalar ışığında yazılacak, ayrıca tertip ettiği *Divan* ve *Manzûme-i Hüsn-i Eser* kısaca tanıtılacaktır. Üçüncü bölüm *Terceme-i Ahd-i Azîz*'in incelemesi hakkındadır. Burada eserin dili, aidiyeti, muhtevası, ismi, sunulduğu kişi üzerinde durulup umumi incelenmesi yapılacaktır. Metin bölümünden hemen önce tespit edilen üç nüshanın tavsifi yapılacak, son bölümde tespit ettiğimiz üç yazma nüshası üzerinden tenkitli metin oluşturulacaktır. Sonuç bölümünde *Ahidname* tercümesinin gerçekleştirilmesinin ardındaki sebepler tarihî açıdan tartışılacak ve eserin bütünündeki kolektif yapı ve ileride yapılabilecek çalışmalar üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, Hz. Ali, Hüseyin Hüsnü Paşa, *Ahidname*, Sultan Abdülaziz.

Araştırma Makalesi / Künye: YAZICI, Mehmet Yunus. "Hüsnî ve Hz. Ali'nin Ahidnâmesinin Sultan Abdülaziz İçin Yapılan Bir Tercümesi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 401-432. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1550587>

* Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, E-mail: mehmetyunusyazici@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3817-931X

Abstract

It is accepted that ‘Alī b. Abī Ṭālib sent a letter also known in Turkish literature as *Amr-nāma*, *Ahd-nāma*, and *Vasiyat-nāma*, to Mālik al-Ashtar, whom he appointed as governor of Egypt. Hüseyin Hüsni Pasha was a statesman and poet in 19th-century Turkish literature who wrote his poems under the pseudonym Hüsni and compiled a *dīwān*. Hüsni Pasha translated this work from Arabic into Turkish. He entitled the translation *Terceme-i Ahd-i Azîz* since he dedicated it to Sultan ‘Abd al-‘Azîz. The critical analysis of the translation mentioned above and the biography of Hüsni Pasha constitute the subject of this study. I have located three copies of the above-mentioned translation in manuscript libraries. The present article aims to create a critical text of the above-cited translation based on these copies and, to present the life of Hüsni through archival documents and some previously overlooked sources. In this context, first of all, the importance of the Turkish tradition of political and advisory texts will be briefly discussed prepare the reader for the subject and to emphasize the importance of *Ahdnāma* translations. Afterward, in the first part of the present work, brief information will be given about Mālik al-Ashtar and the translations of *Ahdnāma* in Turkish literature. In the second part, the biography of Hüsni will be composed in the light of some archival documents that have not been used before and, Hüsni’s works will be summarily introduced. The third part is devoted to the analysis of *Terceme*, which consists of the main subject of this study. In this part, a general examination of the work will be made via the language of the work, its attribution to the author, content, title, and the person to whom it was dedicated will be analyzed. Just before the text section, the three identified manuscripts will be described. Finally, a critical text will be provided over the three manuscript copies that we have identified. In the conclusion, the reasons behind the translation of the *Ahd-nāma* will be discussed from a historical perspective and the collective structure of the entire work will be pointed out, as well as further studies on literature.

Key Words: Classical Turkish Literature, ‘Alī b. Abī Ṭālib, Hüseyin Hüsni Pasha, Ahdnāma, Sultan ‘Abd al-‘Azîz.

Giriş

Türklerdeki devlet fikrinin çok güçlü ve canlı bir şekilde yaşayagelmiş olmasının arka planında yatan önemli nedenlerden birisi söz konusu fikrin Türk milletinde teorik bir altyapı ve arkaplana sahip olmasıdır. Bu yapı “Din ü devlet, mülk ü millet” söylemi ile formülleştirilmiş; din, devlet, mülk ve milletin birlikteliğine vurgu yapılmış ve bu vurgu özellikle Osmanlı’da “nizâm-ı âlem” kavramlaştırmasıyla adalete; “devlet-i ebed-müddet” düsturuyla da devamlılığa dayanan bir bütünlük ile kendini var etmiştir. Devletin ilelebet ayakta durması; devleti ve toplumu oluşturan tüm unsurların adaletle, nizamlı, düzenle yönetilmesiyle yakından ilgilidir. Bu yönetimin mümkün hâle gelmesi için de bütün bu unsurlara ait bilginin yöneticilerde bulunması gereklidir. Mezûr bilginin üretimi, öğretilip sürdürülmesi ve yaygınlaştırılması çeşitli biçimlerde gerçekleşmekle birlikte söz konusu bilgiye dair elimizdeki en önemli kaynakların başında yazılı metinler yer almaktadır. Geçmişten günümüze çok geniş bir coğrafyada birçok devlet kuran Türklerin İslam’a geçtikten sonra elimize ulaşan ilk metninin (*Kutadgu Bilig*) dönemin devletin yöneticisine sunulan bir siyasetname olması da tesadüf değildir. Adalet, baht, akıl ve akıbet arasında alegorik bir üslupla diyaloglar üzerinden manzum bir şekilde yazılan bu kitap; edebiyat, ahlâk ve siyaset

birlikteliğinin Türk-İslam edebiyatı geleneğindeki yansımaya tipik bir örnektir. Klasik İslam geleneğinde bir ilim dalı olan ahlakın hem teorik alanı hem de aile ve devlet yönetimi gibi konuları kapsayan pratik alanı; pendname/ nasihatname, emirname, menakıbname, atalar sözü, fütüvvetname, siyasetname, layiha, sefaretname ve ahlâk kitapları başta olmak üzere birçok türe sirayet ederek toplumda geniş bir etki bırakmıştır. Mezkûr türdeki örnekler telif edilmiş olmakla birlikte Arapça ve Farsça başta olmak üzere diğer dillerden tercüme yoluyla da literatüre kazandırılmıştır. Bu eserler, İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve hadisten beslenmesinin yanında kadim felsefe kültürünü de tevarüs etmiş, darb-ı mesellerle zenginleşmiş, Arap, Fars, Türk edebiyatlarının felsefi ve edebî temel eserlerini de kullanarak büyük bir külliyyat oluşturmuşlardır. İşte bu gelenek zincirinin halkalarından biri de Hz. Ali'nin Malik el-Eşter'e (ö. 37/ 657 [?]) gönderdiği kabul edilen *Emirnâme* veya *Ahidnâme* adlarıyla anılan ve bir siyasetname/ nasihatname örneği olarak addedebileceğimiz eserdir. Bu eser özellikle Osmanlı'nın son döneminde birçok kez çevirilere konu olmuş ve iki tercüme devrin padişahı ve şehzadesine sunulmuştur. Bunlardan bazıları matbu şekilde hem Cumhuriyet öncesi hem de Cumhuriyet sonrasında müstakillen veya bazı eserler içerisinde basılmıştır. 19. yüzyılda özellikle yoğunlaşan tercüme hareketi devletin o günkü durumuyla doğrudan alakalıdır. Bundan dolayı Hz. Ali'den çağımıza kadar gelen ve siyasetname/ nasihatname geleneğine eklenen *Ahidname* tercümeleri literatürünü tasvir etmek, Hüsnü Paşa ve eserini anlamak için faydalı olacaktır.

1. Mâlik el-Eşter ve *Ahidnâme/ Emirnâme* Tercümeleri

Mâlik el-Eşter, Yermük Savaşı, Cemel Vakası, Sıffin Savaşı gibi tarihî olaylara bizzat katılmış ve Hz. Ali'nin yanında yer alarak çeşitli askerî vazifeler üstlenmiştir. Bunun üzerine Hz. Ali tarafından Mısır'a vali olarak tayin edilmiştir (Özaydın, 1995, 486- 487). *Ahidname*, Eşter'in Mısır'a vali olması üzerine Hz. Ali tarafından valiye gönderildiği kabul edilen bir metindir. Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) tarafından düzenlendiği kabul edilen ve Hz. Ali'ye nispet edilen metinlerin toplandığı *Nehcü'l-belâga*'da çok çeşitli emirnameler, ahidnameler, vecizeler ve mektuplar bulunmaktadır (Durmuş, 2006). Söz konusu metin klasik geleneğimizde çeşitli vesilelerle dolaşıma girmiş olan ve bilinen bir eserdir. Bu minvalde defalarca Türkçeye çevrilmiş, çeşitli eserlerde iktibaslar yapılmıştır. Bu tercümeler umumiyetle mensur olarak yapılmışsa da manzum bir örnek de literatürde mevcuttur. Bahis konusu metnin bilinen Türkçe tercümeleri şunlardır:

1- Araştırmacılar Münşî mahlasını taşıyan bir mütercimnin eserinden bahsetmektedirler. Medine'de Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey'in metrukâtından kurulan Mektebetu Melik Abdülaziz'de görülen nüshadan hareketle mezkûr kişinin Akhisarlı Mehmed Münşî (ö. 1591/92) olabileceği tahmin edilmektedir (Ceyhan-Kayaokay, 2018, 53).

2- Eserin başka bir çevirisi, Muhammed el-Feyyûmî el-Buldânî tarafından yapılmıştır. Mütercimnin. Hanefî-Maturidî olduğu ve son dönem İstanbul

medreselerinde müderrislik yaptığı zahriyedeki kayıtlarda mevcuttur. Tercümenin yapılış tarihi 18 Aralık 1826'dır. Eserin girişinde "Emîrû'l-mü'minin ve halîfet-i resûl-i Rabbû'l-âlemîn 'Alî bin Ebî Talib -Kerrema'llâhu vechehu radiya'llâhu 'anh ve 'an cemi'i's-sahâbeti ecma'in- zamân-ı hilâfetlerinde diyâr-ı Mısır'a vâli nasb u ta'yîn ve ol savba tevcih ve irsâl buyurdıkları Mâlik bin el-Hâris el-Eşter en-Nehâî rahimehu'llâh hazretlerine bir mikdâr evâmir-i 'aliyye ve nevâhî-i seniyyelerini muhtevî vasiyyet ve 'ahdnâmeleridir ki lisân-ı Türkî ile terceme olunur, nâfi' ola." ibaresi bulunmaktadır (Buldânî, Osman Ergin Yazmaları, 259, 2a, 30b). Yazmada Arapça cümlelerin üstü kırmızı keşidelerle çizilmiş ve hemen ardından Türkçe tercümesi verilmiştir.

3. Hüseyin Hüsnü Paşa'nın tercümesi makalemizin konusunu teşkil ettiğinden hakkında ileride bilgi verilecektir.

4- Yenikapı Mevlevihanesi şeyhlerinden olan Osman Selâhaddîn Efendi (ö. 1886) de anılan *Ahidnâme*'yi tercüme etmiştir. Eser, Şehzade Mehmed Reşad için kaleme alınmıştır. Eserin nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Mehmed Reşad bölümünde 759 numaradadır (Ceyhan 10 Ekim 2021; Ceyhan- Elgeren, 2017, 39-42). Söz konusu eser bir yüksek lisans tezine konu olmuştur (Öztürk, 2023). Buldânî tercümesi gibi bu tercüme de Arapça aslı ile birlikte çevrilerek hazırlanmıştır.

5- Mehmed Celâleddîn, aynı metni *Şerh-i Ahd-nâme-i Alî Kerrema'llâhu Vechehu* adıyla tercüme etmiş ve bu çeviri 1304/ 1886 yılında İstanbul'da basılmıştır. Eserin tespit edebildiğimiz yazma nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi Haşim Paşa Koleksiyonu 51/1 numaralı yazmanın derkenarında, aynı kütüphanenin Esad Efendi 3831/1 ve Süleymaniye Yazma Bağışlar 5355/9 numaralarında bulunmaktadır.¹

6- Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde yaşamış velûd bir yazar olan Abdülgani Seniyy Yurtman (ö. 1952) da *Minhâc-ı Hikmet-i İdâre- Ahdnâme-i İmâm Alî* ismiyle *Ahidname*'yi çevirmiş ve mezkûr eser birkaç defa basılmıştır (Ceyhan- Elgeren, 2017, 54).

7- Hüseyin Şevket Efendi (ö. 1952), *Emirname*'yi nazmen ve mealen tercüme ettiğini belirtmiştir. 39 beyit hacminde kaside nazım biçimiyle ve aruzun "mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün" kalıbı ile yazılan ve *Ahidnâme*'nin bilinen tek manzum tercümesi olan bu eser yayımlanmıştır (Avcı, 2015).

8- Mütercimi bilinmeyen bir tercüme Feridun Bey (ö. 991/ 1583)'in *Münşeatü's-selâtin* adlı eserinde Arapça aslı ile birlikte verilmiştir. Eser basma ve üç yazma nüshası tanıtılarak yayınlanmıştır (Ceyhan- Kayaokay, 2018). Tanıtılan nüshaları haricinde eserin tespit edebildiğimiz kadarıyla Beyazıt Kütüphanesi B 3308 numarada ve Süleymaniye Kütüphanesi; Süleymaniye Koleksiyonu 1057/1, Nuruosmaniye Koleksiyonu 791/6 ve 3727/1 numaralarında dört nüshası daha bulunmaktadır.

9- Mehmed Akif Ersoy, Abdülaziz Çaviş'in (ö. 1929) aslen Arapça yazdığı metni *Anglikan Kilisesi'ne Cevap* adı altında çevirmiştir. Bu eserin "İslam Siyaseti" adlı

¹ Bazı araştırmacılar Mehmed Celâleddîn'in Osman Salâhaddîn el-Mevlevî'nin oğlu olabileceğini düşünmektedirler (Ceyhan- Elgeren, 2017).

bölümünde *Ahidnâme*, Çaviş tarafından alıntılanmıştır. Bunun yanında Akif'in bu çevirisi hem mezkûr eserin içerisinde hem de ayrı olarak değişik isimlerle (*Hazreti Ali Diyor Ki: Hazreti Ali'nin Mısır'a Vali Nasbettiği Malik Bin El-Eşter'e Yazdığı Emirnamedir*, Hz. Ali'nin Bir Devlet Adamına Emirnamesi, *Anglikan Kilisesine Cevap*, Hz. Ali'nin Bir Emirnamesi: *el-Evcine fî'l-İslam 'an Es'ileti'l-Keniseti'l-Anglikiyye Anglikan Kilisesine Cevap İsimli Eserden*) ve farklı tarihlerde (1954, 1963, 1987, 2015) basılmıştır.

Ayrıca geleneğimizde bazı yazarlar *Ahidnâme*'den alıntılar yapmıştır. Mesela Gelibolulu Mustafa Âlî (ö. 1600) *Nasihatü's-Selâtin* adlı eserinde kâtipler hakkındaki öğütleri eserine iktibas etmiştir (Tietze, 1979, 139). Ahmed Rif'at Efendi (ö. 1312/1895) *Lugat*'ında, Ali Haydar Bey (ö. 1915) *Nilüfer* mecmuasında, Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914) *Hikmet* gazetesinde alıntılar veya muhtasar tercümelemler yapmışlardır (Ceyhan- Kayaokay, 2018).

2. Hüseyin Hüsnü Paşa ve Eserleri

Hüsnü Paşa'nın doğum yılı bilinmemektedir. Babasının adı Abdülkerim olup aslen Moralıdır. Feshânede kâtiplik yapmış; Erzurum'da defter-i hâkanî müdürlüğünde iken azledilmiş ve sonrasında vefat etmiştir (Süreyya, 1996, 731). Eşinin ismi Zeyneb (MB.İ, 123, 123), kayınpederinin ismi Ahmed'dir (A.}MKT.UM, 412, 30). Kızı, Fatma Seniye Tunalı'dır ve damadı olan İzzeddin Tunalı meclis-i eytam reisliği ve Meclis-i Mebusan'da Kastamonu mebusluğu yapmıştır (Kuntay, 1944, 241; Kandil, 2020, 81).

Hüsnü Paşa, ilk olarak Pepe Mehmed Paşa'nın (ö.1867) yanında kâtip olarak vazifeye başlamış ardından Zaptiye Meclisi kâtipliği görevinde bulunmuştur. Pepe Mehmed Paşa, Yanya ve Tırhala valiliğine geçince o da paşanın maiyetinde Tırhala kaymakamı olmuştur. Daha sonra terfi ederek mîrimîran olup Tırhala'ya mutasarrıf olarak atanmıştır (Süreyya, 1996, 731). Pepe Mehmed Paşa'nın yanında yetişmesi özellikle onu “meslek-i haff” açısından geliştirmiştir. Vakanüvis Lütfü Bey (ö. 1907), Pepe Mehmed ve Hüsnü Paşa gibi insanların zaptiyede görev almasının beldenin asayişinin sağlanması cihetinden mühim olduğunu dile getirmiştir (İnal, 2000, 979). Kısa zamanda bürokraside yükselmiş; tarih Ağustos 1858'i gösterdiğinde vezirlik tevcihi ile Yanya valiliğine getirilmiştir (A.}MKT.MHM, 138, 52). Ocak 1859'da Girit valisi olmuştur (İ. MTZ.GR, 7, 164). Ocak 1860 tarihinde Selânik valisi, Ocak 1863'te ise Akif Paşa (ö. 1893) ile becayiş yaparak bu sefer ikinci kez Yanya valisi olmuştur (İ.MMS, 17, 712; İ.MMS, 25, 1115). Selânik valiliği sırasındaki birkaç olayı Ali Canip Yöntem (ö. 1967), Hüsnü Paşa'nın maiyetinde çalışan Limnili Mehmet Efendi'den dinlemiş ve bir yazısında bu olayları anlatmıştır. (Sevgi- Özcan, 1995, 158-159) Söz konusu hadiseler Hüsnü Paşa'nın iki ayrı hırsızlık vakasının keskin zekâsıyla çözmesi üzerine aktarılmıştır. Ağustos 1864 tarihinde bu görevinden azledilmiş ve yerine Derviş Paşa getirilmiştir (İ.MMS, 27, 1117). Mehmed Süreyya ve İnal, Ocak 1864 yılında Sami Paşazade Subhî Paşa tarafından yapılan teftiş neticesinde görevinden alınıp bir yıl süreyle mazuliyette kalmasına dair hüküm

verildiğini söylemiştir (M. Süreyya, 1996, 731; İnal, 2000, 979). Ağustos 1864- Ocak 1865 tarihi arasında Rumeli/ Manastır valiliği görevinde bulunmuştur (A.}MKT.MHM, 138, 42; Kunalalp, 1999, 80).² Aralık 1866'da Cezayir-i Bahr-i Sefid, Haziran 1867- Şubat 1868 arasında Hüdavendigâr valisi (A.}MKT.MHM, 371, 30; Kunalalp, 1999, 80), Mart 1868- Eylül 1871 tarihleri arasında Zabtiye Müşiri olmuştur ve bir süre sonra azledilmiştir. Görevinden alınmasıyla yeni müşir olarak Ferik Arif Paşa atanmıştır. Kendisiyle birlikte zabtiye yoklamacısı Arif Efendi 1286 senesi hesaplarında yapılan usulsüzlüklerle alâkalı olarak suçlu bulunmuştur. Hüsnü Paşa sorguya alınmış ve sürülmüştür (Ahmed Lütfi, 1990, 22, 33, 39; Kunalalp, 1999, 80; ŞD., 1279, 31).

Özellikle İstanbul'da zabtiye müşiri olduğu sırada dönemin siyasi- bürokratik çekişmeleri sebebiyle birçok hadisenin içerisinde yer almıştır. Ali Canip, onun İstanbul'u tir tir titrettiğini belirtir. Bu minvalde *Basiret* adlı süreli yayın organına ve oradaki Ali Efendi'ye yaptıklarını *İstanbul'da Yarım Asırlık Vekâyi-i Mühimme* adlı eserinden yazısına aktarmıştır (Sevgi- Özcan, 1995, 156- 157). Ancak bu dönemde daha meşhur bir hadise Ziya Paşa'nın (ö. 1880) *Zafername* adlı eserini kaleme almasıyla gerçekleşmiştir. Kaside nazım şekliyle yazılan bu eser, Ziya Paşa'nın hem toplumsal bir eleştirisi hem de bir mizah ve hiciv metnidir. Ziya Paşa bu metni, dönemin sadrazamı Âli Paşa'yı (ö. 1871) hedef alarak yazmıştır. Daha sonra mezkûr kasideyi tahmis etmiş; ardından da şerh etmiştir. Ancak bütün bu kademeli yazım faaliyeti esnasında eserleri üç farklı kişi yazıyormuş gibi göstermiştir. Bu üç kişi; kaside müellifi olarak Bosnalı Fazıl Paşa (ö. 1882), tahmis eden kişi olarak Hayri Efendi, şarih olarak da Hüsnü Paşa'dır. Ziya Paşa'nın bu üç ismi müellif olarak göstermesi, Âli Paşa'nın yakın çevresini de hedef alarak hiciv dairesini genişletmek istemesindendir. Böylece mezkûr üç isim kendilerine ait olmayan üç ayrı metinle pek hoş olmayan bir münasebet içerisine girmişlerdir. Zira metinler çok hızlı bir şekilde Osmanlı coğrafyasının her yerine yayılmıştır. Hatta Ebuziyya Bey (ö. 1913) *Zafername*'nin birkaç yüz bin nüsha dağıtıldığından bahsetmiştir. Ziya Paşa, Ebuzziya Tevfik, Namık Kemal (ö. 1888) gibi isimlerin bulunduğu Yeni Osmanlılar'a karşı sert tedbirlerinden dolayı Hüsnü Paşa, Ziya Paşa'nın hicvine dâhil olmuştur. Zira Hüsnü Paşa, mezkûr isimlerin kalem oynattıkları *Muhbir* ve *Hürriyet* gibi gazeteleri toplatmak için özel çaba sarfetmiştir. Namık Kemal, Hüsnü Paşa hakkında "Zabtiyede müşir olacak nâ-sezâ teres" ifadesini şiirinde kullanmıştır. Hüsnü Paşa, Namık Kemal'i yurda döndürmek için uğraşmış, Âli Paşa'dan özür dilemesini istemiştir. Hüsnü Paşa'nın mektuplaşmaları neticesinde Namık Kemal yurda dönmüştür ve döndükten sonra Âli Paşa hakkında eleştiri yapmamıştır. Hüsnü Paşa ve Namık Kemal arasında zaman zaman iyi, zaman zaman kötü ve sert bir münasebet husule gelmiştir (Ebuziyya Tevfik, 2019, 165-170; Budak, 2013, 88-89; Özer, 2019).

Sadrazam Âli Paşa'dan sonra Hüsnü Paşa görevinden alınmıştır. Aralık 1871 yılında rütbesi sökülerek Akka'ya gönderilip kalebent olmasına karar verilmiş, Mart 1873'te rütbe iadesi yapıp maaş tahsisi gerçekleşmiş ve Nisan 1874 yılında yeniden Zabtiye Nezareti'ne tayin edilmiştir (İ.MMS, 42, 1735; İ.DH, 664, 46241; İ.DH, 683,

² Fazıl Paşa, Hüsnü Paşa'nın Rumeli valiliği münasebetiyle tarih düşürmüştür. (Duman, 2005, 143).

47574). Mayıs 1873- Nisan 1874, Temmuz- Kasım 1875 arası ikinci kez Hüdavendigâr valisi, Kasım 1875- Nisan 1877 arası üçüncü kez Yanya valisi olmuştur (Kuneralp, 1999, 80). Yanya valisi olduğu sırada 1877 yılında vefat etmiştir. Ali Canip, Hüsnü Paşa'nın Arnavutlar elinden telef olduğunu aktarmaktadır (Sevgi-Özcan, 1995, 158). Fizikî özellikleri tasvir edilirken güler yüzlü, şişman ve orta boylu olduğu dile getirilir (M. Süreyya, 1996, 731). Hüsnü Paşa sert mizacının yanında tasavvufî bir kişiliğe de sahiptir. Rufâî tarikatına mensubiyetini “*Ki zîrâ ben Rufâ'îyim Rufâ'îyim Rufâ'î*” mısraıyla ve “*Cenâb-ı seyyidin cânûb-keş-i dergehidir Hüsnî/Olupdur çün bana ol yâr hazer eyle Rufâ'iden*” beytiyle şiirlerinde dile getirmiştir (Genç, 2022, 203-205). Emîn Hilmî (ö. 1884) ve Osman Âgâh müşterek bir kaside yazıp Hüsnü Paşa'ya sunmuşlardır. Ayrıca Emîn Hilmî 49 beyitlik, Osman Âgâh ise 34 beyitlik birer kaside daha sunmuşlardır. Bunlara ilaveten Osman Âgâh, Hüsnî için iki kıta sunmuş ve üç tahmis yapmıştır. Mezkûr isimler Hüsnü Paşa ile çeşitli bürokratik yakınlıklar kurmuşlardır (Genç, 2022, 16-17).

Hüsnî bir divan tertip etmiştir. Vakanüvis Lütfü Efendi ve Mehmed Süreyya gibi isimler şiirlerini görüp beğenmiştir (İnal, 2000, 979). İnal, Hüsnî'nin *Divan*'ını gördüğünü söylemiş, nüsha özelliklerinden bahsetmiştir. İnal'ın gördüğü söz konusu nüsha yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır (Genç, 2022). Divanda 99 kaside, 39 gazel, 16 musammat, 4 müseddes, 5 tesdis, 3 muhammes, 4 tahmis bulunmaktadır (Genç, 2022, 30- 38). 14 adet kıta nazmeden Hüsnî, hepsinde çeşitli vesilelerle tarih düşürmüştür. Sultan Abdülaziz için 6 adet kıta yazmış, Rüştü, Avnî, Reşit paşalar için de tarih düşürmüştür (Genç, 2022, 39). Tespit edebildiğimiz kadarıyla divanında yer almayan iki tarih kıtası mevcuttur. Bunlardan birisi Hüseyin Avni Paşa'nın ölümüne düşülen tarihtir. Mezar taşına da kazınan bu tarih şöyledir:

“Sipehdâr-ı ulüvvü'l-kadr-i devlet ekrem-i millet

Cenâb-ı Avni Paşa hemdem oldu şâh-ı merdâne

Büyük hizmetler etdi devlet ü dîne bu âlemde

Kıyâsım böyledir kim misli az geldi bu devrâne

Sebât ü istikâmetle olup meşhûr-ı ser-efrâz

Cihân içre geçirdi ömrünü gâyetle merdâne

İdüp fenn-i celîl-i harbde bir hayli eser tedvîn

Delîl-i hayr u nusret oldu elhak sınıf-ı şüc'âne

Bu zâtı tâ ilâ-yevmi'l-kıyâm hayr ile yâd etmek

Hakikat vâcibâtandır cemî'-i ehl-i imâne

Egerçi nâ'il-i aksa'l-murâd oldu velâkin âh

Sürûrî az zamânda oldu tebdîl fart-ı ahzâne

Hüseyin ismindeki sırr-ı azîm âhir olub zâhir

Ana bir Şimr-i sâni-i la'in kâsd etti zulmâne

Bi-hakkı Seyyidü'l-ebrar ilahi eyle lutfunla

Anı Firdevs-i a'lâda sezâ her nev'i ihsâne

Sadîkî Hüsnî eşk-i mâtemiyle yazdı târihin

Şehîden Avni Paşa erdi izz-i vasl-ı cânâne” (Pakalın, 1941, 68).

Divanında yer almayan başka bir kıtası hicrî 1292 (m.1875) tarihini taşımaktadır. Günümüzde Sokullu İlköğretim Okulu olarak hizmet veren bina dönemin Üsküdar Askerî Rüşdiye Okulu (Toptaşı Askerî Rüşdiyesi)'dur. Aziz Bey (ö. 1918)'in talik hatla yazdığı kitabe şöyledir:

“Hazret-i Abdülazîz Hân-ı ma'ârif-pîşenin

Mülkün istikbâlini te'mîndir ümniyyesi

Anın için açdı yer yer muntazam rüşdiyyeler

Ne Sitanbul u ne Bâğdâd kaldı ne Sûriyyesi

Nakd-i vakti sarf idüp gel cem'-i zâd-ı dâniş it

Harc-ı âlemdir ucuzdur şimdi vezni kıyyesi

Hâme-i tâz-ı vatan Hüsnî didi târihine

Feyz ü sa'yün menba'idır askerî rüşdiyyesi” (Haskan, 2001, 931-932).³

Hüsnî'nin başka bir manzum eseri mesnevî nazım biçimiyle yazılan ve tamamen ahlâki- didaktik bir muhtevaya sahip olan *Manzûme-i Hüsn-i Eser*'dir. Eser, Ak ve Durmaz tarafından yayınlanmıştır (Ak, 2018; Durmaz 2018). Hüsnî, eserini birkaç kısma ayırarak kurgulamıştır. İlk 119 beyitte her beytin ilk mısraı “Bir kişi ki” ifadesiyle başlamaktadır. Bu ifadenin sonrasında aynı mısradaki insanın bir hasleti, ahlâkî durumu, davranışı zikredilmiştir. Beytin ikinci mısrasında ise bu durumun neticesi verilir. Müellif, bu bölümden birkaç beyit sonra hangi davranışın beğenilen, övülen, hangisinin beğenilmeyen olduğunu sıraladığını söylemiştir. Bundan sonraki kısmın başında Hz. Âdem'in yaptığı hata sonucunda cennetten sürülmesinden bahsedilir ve söz yine ahlak mevzuuna getirilir. İnsanın sahip olması gereken ahlâki meziyetler sıralanır. Böyle bir kimse varsa ona hürmet göstermek ve ondan himmet beklemenin doğru olduğu söylenir. Ardından peygambere bağlılık ve dua bölümü ile eser sona erer.

3. *Terceme-i Ahd-i Azîz*

3.1. Eserin Genel Özellikleri

Hüseyin Hüsnü Paşa eserinin girişinde Selânik valisi olduğu sırada tercümeyle gerçekleştirdiğini; “...hâlâ Selânik vâlîsî Hüseyin Hüsnî kulları” ifadesiyle söylemiş ve tercümesinin isminin *Terceme-i Ahd-i Azîz* olduğunu; “...ikmâl-i emr-i cemîl-i tercemesine ve *Terceme-i 'Ahd-i Azîz* nâmıyla tesmiyyesine” ifadeleriyle dile

³ Kaynaklardan iktibas edilen her iki şiirde de bazı okuma hataları giderilmiştir.

getirmiştir (Hüsnî, AE Şerhiye, 632, 3b). Bu ifadelerin öncesinde ise eseri Sultan Abdülaziz'e sunduğunu belirtmektedir. Yukarıda da değindiğimiz üzere Hüsnü Paşa Ocak 1860'da Selânik valisi olmuştur ve Ocak 1863 tarihinde görevinden ayrılmıştır. Abdülaziz'in tahta çıkışı ise Haziran 1861'dir. Bu tarihlere binaen Hüsnü Paşa tercümesini Haziran 1861- Ocak 1863 tarihleri arasında gerçekleştirmiş olmalıdır. Hüsnü Paşa, Abdülaziz'e tercümesini sunarken “...*hazret-i hilâfet-penâhîleri olmak üzere tab u neşrine müasade-i maâli âde-i seniyye bî-dirîğ ü şâyân buyurulmak niyâz u temennîsiyle*” ifadelerini kullanmış ve tercümesinin basılması isteğini takdiminde zikretmiştir. Hüsnü Paşa'nın tercümeyi gerçekleştirmesinin iki ana nedeni mevcuttur. Bunlardan ilki Arapçasından herkesin istifade edemeyeceği için faydasını umuma yaymaktır. İkincisi ise bu eserden toplumun hem yönetici hem de yönetilen kesiminin çeşitli yönlerden fayda sağlamasıdır. Tam bu sebepleri belirtirken Hüsnü Paşa burada cümle arasına bir ifade yerleştirmiştir. Söz konusu ifade şöyledir: “*ve milel-i muhtelif-e-i mütenevvi'a üzerine bir müddetden berü hâsıl olan efkâr ve mu'âmelât-i ta'assubîyyenün tahakkuk-ı butlânına hüccet olacağı bedîhî vü 'iyân olmasıyla...*”. Bu ifadeler aslında dönemin en canlı meselelerinden biri olan gayr-i müslimler ve hakları mevzuu üzerine söylenmiş olmalıdır. Zira “*milel-i muhtelif-e-i mütenevvi'a*” terkiibinden kasıt çeşitli azınlıklardır. Bu kesime gösterilen ayrıcalıklar neticesinde toplumda bazı fikirler hâsıl olmuştur.

Abdülaziz dönemine gelinmeden önce Tanzimat ve Islahat Fermanları ilan edilmiştir. Hatta Abdülaziz'in saltanatı yıllarında çeşitli dönemlerde sadrazamlık yapan Âlî Paşa döneminde Islahat Fermanı hayat bulmuştur. Mütercimim hayatı kısmında değindiğimiz üzere Hüsnü Paşa, Âlî Paşa'nın has adamlarındandır ve bu yüzden Ziya Paşa'nın *Zafernâme*'sine dâhil olmuştur. Abdülaziz tahta çıktığında ıslahat programlarına devam ederek bir ferman yayınlamış, eski hükûmeti korumuş, ırk ve mezhep ayrılıklarını gözetmeden adlî eşitlikleri koruyacağı vaadini dile getirmiştir (Küçük, 1998). *Terceme-i Ahd-i Azîz*'de de bu duruma mutabık olarak şu ifadeler dikkat çekmektedir: “*Zîrâ re'âyâ iki sınıfdır. Bir sınıfı dîn karındaşun ve bir sınıfı hilkatde nazîr ü mislindir ve bunlarda zelle vü kusûr çok vukû' bulur ve anlar için 'ilel 'arız olur ve ellerinden kasd u hatâ zuhûr ider. Ancak sen Allahu 'Azîmü's-şân'un 'afv u magfiretinden sana i'tâ olınmasını sevdiğün ve taleb eylediğün kadar 'afv u safhını anlara dahı vir*”. Bu ifadelerde halkın müslim ve gayr-ı müslim olarak ikiye ayrıldığı görülmektedir. Onların hata ve günahlarının hoş görülmesi gerektiğinin vurgusu vardır. Osman Selâhaddin Efendi, Buldânî, Hüsnü Paşa tercümelerini 19. yüzyılda yapmış, Mehmed Celaleddin'in *Ahidnâme* tercümesini de ihtiva eden *Münşeât-ı Feridûn* yine aynı yüzyılda basılmıştır. Bu durum yukarıda bahsettiğimiz ıslahat programlarıyla münasebeti olmasının yanında devletin gidişatına gösterilen bir reaksiyon olarak da okunmalıdır. Bu açıdan bakıldığında mütercimlerin bu eseri bir ıslahat risalesi/ lâyihası olarak görmüş oldukları söylenebilir.

Hüsnü Paşa mukaddimede *Münşeât-ı Feridûn* (*Münşeâtü's-Selâtîn*) adlı münşeât mecmuasını mütalaa ettiğini ve bu okumaları esnasında Hz. Ali'nin Mâlik b. Hâris'i Kahire'ye vali olarak atadığı zaman gönderdiği bir vasiyetname yazdığını söylemiştir. Arapça olan bu eserden herkesin faydalanamayacağını düşünmüş ve onu Türkçeye tercüme etmeye karar vermiştir. Böylece memur ve asker sınıfı bu tercümeden

yararlanabilecektir (Hüsnî, AE Şeriyeye, 632, 3a-3b). Literatür kısmında bahsettiğimiz tercümelerden biri mezkûr münşeatin baskılarının birinde Arapçasıyla birlikte bulunmaktadır. *Münşeâtü's-Selâtin* hicri 1264- 1275 yılları arasında iki baskı yapmıştır (Özcan, 2006, 20-22). İstanbul'da Dârü't-Tıbâati'l-Âmire matbaasında h. 1274 (m. 1857/1858) yılında yapılan baskının derkenarında müellifi belirsiz *Ahidname* tercümesi bulunmaktadır (Feridun Ahmed, 1274, 41-60). Bu tarihler bize Hüseyin Hüsnü Paşa'nın tercümeyi gerçekleştirdiği tarihten önce *Münşeâtü's-Selâtin*'in baskısında (Hüsnü Paşa'nın mütalaa ettiği eser) bir *Ahidnâme* tercümesi olduğunu göstermektedir. Hüsnü Paşa elbette bu *Münşeât*'ı tercümeyi ihtiva etmeyen bir yazma veya basma nüshadan (1264 baskısı) mütalaa etmiş olabilir. Onun bu metni tercümesi etmesi hususunda akla gelen bir başka ihtimal ise 1274 yılında yapılan *Münşeât* baskısını dolayısıyla tercümesini görüp tercümeyi beğenmemesi olabilir. Hüsnü Paşa'nın -tercümeyi görmüş olsun veya olmasın- kaynak metninin *Münşeâtü's-Selâtin*'de bulunan nasihatname sureti olduğu açıktır.

Eser, hem yöneticinin iyi bir ahlâka sahip olması için neler yapması gerektiğine hem de devlet yönetimine dair tavsiyeler taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında *Ahidname* hem bireye dair ahlaki- didaktik öğeler taşıması bakımından bir nasihatname hem de devlet yönetimine dair öğütler barındırmasından ötürü bir siyasetname hüviyetindedir.

Ahidname'de sistematik bir akış ve başlıklandırma yoktur. Eserin muhtevası temas ettiği konulara nispetle şu şekilde başlıklara ayrılabilir: Günahlardan kaçınmak, ibadet, farz ve sünnete uymak, nefsi kontrol; valinin toplumla ilişkisi; idare altındaki Müslüman olan ve olmayan halka iyilikle muamele ve merhamet; karar alırken acele etmemek, karar verirken duygu durumunu kontrol etmek; adaleti sağlarken gerekli araştırmayı yaparak toplum tabakalarını gözetmek; kusurların örtülmesi ve insanlara dair kötü duygular uyandıran şeyler; yöneticinin kimlerle münasebet kurması gerektiği; halkla valinin ve toplumdaki tüm sınıfların birbirleriyle münasebetinin nasıl olması gerektiği; valinin yakın olduğu kişilerde bulunması iktiza eden özellikler; valinin maiyetindekilerin nasıl davranması gerektiği ve bunların (asker, hâkim, vergi tahsildarı) seçimi; verginin miktarı ve gayesi; kâtip seçimi ve kâtiple olan münasebet; tüccarlarla olan münasebet; muhtaç olan halk kesimi ile olan münasebet ve bu kesimin hakları; idare altında bulunan insanların gözetimi; kamu malının adaletli kullanımı; savaş ve barış durumunda ne yapılması gerektiği ve haksız kan dökmenin mahzuru; kibir, övgü, başa kakma, işi zamanında yapmak, eline, beline, diline sahip olmak. *Ahidname*'de konu akışı ahlaki öğütlerle başlamış ve yine ahlaki nasihatlerle sona ermiştir. Bu öğütler arasında ise -metnin büyük bölümünü teşkil eden- devlet yönetimine dair talimat ve uygulamaların nasıl olması gerektiğine dair tavsiyeler bulunmaktadır.

3.2. Yazarın Üslubu ve Seci Kullanımı

Eserin genel olarak dili basittir fakat Arapça, Farsça kelime ve terkiplerin yoğun olarak kullanıldığı mukaddime kısmında secili ifadeler ve terkiplere çokça yer

verilmiştir. Örneğin eserin hamdele bölümünde Hüsnî pek çok yazarın yaptığı gibi “bî-hadd ve lâ- yu‘ad” kelimeleriyle sec‘-i mutarraf yapmıştır: “*Farîza-i hamd-i bî-hadd ve şükr ü senâ-yı lâ-yu‘ad*”. Devamındaki ifadelerde ise “mahbûb, mergûb, matlûb, mashûb, mensûb” kelimeleriyle sec‘-i mütevâzî yapmıştır. Aynı zamanda bu ifadeye yedi kelimeye çıkan Farsça izafet kesresiyle yapılan tamlama mevcuttur: “*ol hubb-ı hakîk-i hazret-i Mevlâ ile mahbûb ve izz-i vesîk-i mukârenet-i celîle-i zât-ı pâk-i Kibriyâ ile mergûb ve... vücûd-ı Mahmûd-ı ind-i Sübhânide gâyet matlûb ve sunûf-ı esrâr ve kemâlât-ı cüz‘iyye ve külliyye-i Rabbâniyyeyi mashûb ve her bir cevher-i ferd-i nutk-efsah ve eblagı lutfen ve ma‘nen gencîne-i hükm-i gaybiyye-i İlâhiyyeye nisbet-i şahiha ile mensûb*”. Hüsnü Paşa’nın yaptığı seci türlerinden birisi ise sec‘-i mütevâzîdir. Aşağıdaki örnekte söz öbeklerinin sonunda bulunan “tahfif ider- tahsîs idüp” ifadelerinde sadece vezin birliği bulunmaktadır: “*kavmin ağırlıklarını Cenâb-ı Allâh bî-şekk tahfif ider ve ashâb-ı hâcât için dahı sana bedel bir meclis tahsîs idüp...*”.

Mukaddimeden sonraki bölümde tercüme kısmı başlamaktadır. Bu kısım mukaddimeye nazaran daha sade bir dille kaleme alınmıştır. Hüsnü Paşa burada da Türkçe fiiller ve ekler vasıtasıyla bazı yerlerde seci bazı yerlerde ise aliterasyon yaparak metnine ahenk katmıştır: “*Ba‘dehu nâs beyninde hükm etmek için kendüsine umûr-ı müzâyaka virmeyen ve muhâsamada gazaba gelmeyen ve mütemâdî zillet çekmemiş olan ve hakkı fark itdiği vakte haksızlığa haml itmeyen ve nefsinî tamâ‘a meyl itdirmeyen ve gâyet-i umûrî anlamaga sa‘y eyleyen ve şübehâtı hakka tevfiğ ile hakikat-ı hâlî istihrâc idebilen ve hüccec üzerine hükm-i umûr iden ve mürâca‘at-ı hasmda maglûb olmayan ve hakâ‘ik-ı umûrî zâhire çıkarmakda sabr idici bulnan ve beyân-ı hükmde ziyâde toğrı olan ve kesret-i teşvîk ü terğibe meyl eylemeyen ve re‘âyâ beyninde ve kendi nefsinde efdal olan zâtı hükme ihtiyâr eyle*”. Eserin giriş bölümünde özellikle bir kişiye övgü yapılacağı zaman terkipler uzamıştır. Sultan Abdülazîz’in övüldüğü bölümde ve Farsça usulüyle birleşik sıfat yapılmış ve bunlarla ses uyumu sağlanmış Arapça ve Farsça terkipler birlikte kullanılmıştır: “*mihr-i cihân-efrûz-ı bî-mânendi ve bedr-i münîr-i ‘adîmü’n-nazîr-i kudsiyân-pesendi*”. Eserin diline genel olarak bakıldığında tercümenin Osmanlı’nın yönetici sınıfının yararlanabilmesi maksadıyla yapıldığı söylenebilir.

4. Terceme-i Ahd-i Azîz Nüshalarının Tavsifi

4.1. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyeye Koleksiyonu, Numara 632.

Dijital katalog bilgilerine göre 248x148- 165x78 mm boyutlarındadır ve 22 varâğa 19 satırla sülûs harfle istinsah edilmiştir. Eserin zahriyesinde “Hazret-i ‘Alî efendimizin Mısır’a vâlî ta‘yîn buyurdukları Mâlik İbn Hâris nâm zâta yazdıkları emrnâme-i âlî-i nesâ‘ih-âminin tercümesidir ki Selânik vâlî-i esbakı Hüseyin Hüsnî Paşa tarafından Sultân ‘Abdülazîz Hân nâmına yazılıp ‘*Terceme-i Ahd-i ‘Azîz*’ tesmiye eyledikleri kitâbdır.” ifadesi bulunmaktadır. Bu kaydın ardından talik hatla yazılmış ve Hz. Ali’yi öven Farsça bir şiir bulunmaktadır. Eserin sonuna eserle aynı hatla (sülûs) yazılmış Hüsnî’ye ait on iki bendlik bir müseddes eklenmiştir ki bu müseddes

Hüsnî'nin divanında da mevcuttur. Müseddesin onuncu bendinde “Eyledim *Terceme-i ‘Ahd-i ‘Azîz’e cür’et*” mısraı bulunmaktadır. Bu şiirden sonra yine Hüsnî'ye ait rika hatla yazılmış Farsça Hz. Ali'yi öven bir şiir bulunur. Kitabın başı ve sonunda Ali Emiri'ye ait vakıf mühürleri bulunmaktadır. 1b ve 2a sayfasında duraklar altın yaldızlıdır. Eserin tamamı altın yaldız cetvel içerisinde. 1b'deki serlevhada altın yaldızlı adi tezhip vardır. Nüshada rabita ve sah kayıtları mevcuttur. Hicri 27 Şevval 1281 (25 Mart 1865) tarihinde istinsah edilmiştir. Tenkitli metinde “A” remiziyle gösterilmiştir.

4.2. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, Numara 2684.

Dijital katalog bilgilerine göre 236x137 mm boyutlarında 22 varağa 13 satırda talik hatla istinsah edilmiştir. İstanbul Darülfünunu Kütüphanesi ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi mühürleri vardır. Kahverengi cilt içerisinde. “İ” remiziyle gösterilmiştir.

4.3. Süleymaniye Kütüphanesi, Hoca Ali Rıza Bey Koleksiyonu, Numara 95.

81x56 santimetrelilik iki büyük yaprağa istinsah edilmiştir. İlk varak çift sütunlu, ikinci varak tek sütunludur. Ali Emiri nüshasındaki müseddes bu nüshanın da sonunda kayıtlıdır. Rika hatla istinsah edilmiştir. İlk varanın ilk sütunu 79, ikinci sütun 82 satırdır. “R” kısaltmasıyla gösterilmiştir.

5. Metin

Bi'smi'llāhi'r-Rahmāni'r-Raḥīm

[A 1b] [İ 1b] [R 1] “الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ”⁴ ve mā tevḥīkī ve i'tişāmī fi-küllī ḥālīn illā bi'llāh. Farīza-i ḥamd-i bī-ḥadd ve şükṛ ü senā-yı lā-yu'ad ol mükevvin-i kā'ināt ve müzeyyin-i arzīn ü semāvāt bi-mā şun'ia fihimā min envā'i 'acāibi'l-mašnū'at ellezī lā-yukadderu en yetahayyele keyfiyyete şun'ihī eḥadun mine'l-maḥlūkātī ve mufaḍḍilī'l-insāni sevā'un kāne 'alā-sā'iri'l-mevcūdātī ev beynehum ba'dihim fevka ba'zin derecātī ve mu'īni's-subulu'r-ruşdi ve's-sedād li-'umūmihim ve ḥuşūşihim bi-tenzīli āyātī'l-beyyinātī ḥazretlerine kemāl-i luṭf ü iḥsāniyla lā'ik-ı kabūl olacַk derecede taḳdīm ü ifā ve tuḥfe-i [İ 2a] dūrūd-ı maḡfired-nümūd-ı nā-ma'dūd şalāt ü selām ol ḥubb-ı ḥaḳīk-i ḥazret-i [A 2a] Mevlā ile maḥbūb ve 'izz-i veşīk-i muḳārenet-i celīle-i zāt-ı pāk-i Kibriyā ile mergūb ve şeref-şudūr-ı emr-i daḳīk-i “kūn”de mücerred vūrūd, vücūd-ı Maḥmūdī⁵ 'ind-i sübhānide ḡayet

⁴ Araf Suresi 43. ayetten kısmi iktibas: “(Cennette) onların altından ırmaklar akarken, kalplerinde kinden ne varsa hepsini çıkarıp atarız. Ve onlar derler ki: “Bizi bu nimete kavuşturan Allah'a hamdolsun! Allah bize bahşetmeseydi biz kendiliğimizden elde edemezdik. Hakikaten rabbimizin elçileri gerçeği getirmişler.” Onlara, “İşte size cennet. Yapmış olduğunuz iyi amellere karşılık o sizin oldu” diye seslenilir.”

⁵ vücūd-ı Maḥmūdī: Muhammedi İ.

maṭlûb ve şunûf-ı esrâr ve kemâlât-ı cüz’iyye ve külliyye-i Rabbâniyyeyi maşhûb ve her bir cevher-i ferd-i nuṭk-efşâh ve eblağı lutfen ve ma’nen gencîne-i hükm-i ğaybiyye-i İlâhiyyeye nisbet-i şaḥîḥa ile mensûb olan cenâb-ı şâri’-i şer’-i mübîn ellezî yağlibu satvetu şer’atuhu ‘alâ-kâffeti’l-ḥâlifine. Mâ dâme ummetuhu yetemessukûne me’a şidki niyyetin bi-hablihe’l-metîn ve yahkumûne bihâ kulle emrin ba’de mâ ḥaşale lehumu’l-yaḳîn. A’nî bihi Muḥammedi’l-Muştafa’l-Emîn efendimiz ḥazretlerinin rūḥ-ı vuzûḥ-ı pür-fütûḥ-ı aḳdes ü muḳaddes ü münevverlerine ve bi’t-tebe “أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم”⁶ ḥadîs-i şerîfiyle mevşûf olan âl ü evlâd ve aşḥâb-ı ṭâhirîn ve muḳtedâ-yı ‘ibâd-ı müslimîn ellezînehum ‘inde Rabbihim [A 2b] maḳbûline ve fî sa’yihim [İ 2b] meşkûrine ve bi-tekrîmihi mübeşşirine efendimiz ḥazretâtının ervâḥ-ı ḳudsîyyelerine ‘arz ve ihdâ kılındıktan sonra şu vechle tezyîn-i zeyl-i dîbâce-i risâle-i merâma ibtidâr olunur ki sipihr-i ḥilâfet-i İslâmiyye vü ‘Osmâniyyenin mihr-i cihân-efrûz-ı bî-mânendi ve bedr-i münîr-i ‘adîmü’n-naẓîr-i ḳudsiyân-pesendi şevketlü ḳudretlü ‘azametlü mehâbetlü velîni’met-i bî-minnetimiz, ḳurre-i ‘uyûn-ı iftiḥârımız es-Sultân İbnü’s-Sultân İbn es-Sultân⁷ü’s-Sultân ‘Abdü’l’azîz Ḥân eyyede’llâhu Meliku’l-Mennânu ve enâlehu’l-ḥayra ve’n-nuşrete ve’t-tevfîḳa fî külli ḥînin ve ân efendimiz ḥazretlerinin ‘aşr-ı ma’delet-ḥaşr-ı mülkdârleri duḥûr u ezmân-ı sâlifeniñ güzîde-i nâdîdesi olduğı ve kâffe-i bendegân-ı şıdḳ-nişân-ı ḥazret-i tâc-dârîlerinin mevkûl-i ‘uhde-i ḥamiyyet ü dirâyetleri olan⁸ umûr-ı cüz’iyye ve külliyye-i mülkiyye ve şunûf-ı ra’iyyeniñ vefḳ-ı rızâ-yı Cenâb-ı Aḥmedî ve tıbaḳ-ı hüdâ-yı necât-intimâ-yı ḥazret-i yârân-ı Muḥammedî⁹ üzere idâre ve temşîyyeti ğâyet-i âmâl ve ümniyye-i celîle-i [A 3a] ḥazret-i¹⁰ pâdişâhîleri bulunduğı ma’lûm-ı ‘âlem ü ‘âlemiyân ve mecmû’a-i nefîse-i [İ 3a] Münşe’ât-ı Ferîdün’uñ bi’d-defa’ât mütâla’asına şarf-ı ba’z-ı evḳât itdikce bâb-ı ḥikem-me’âb-ı medîne-i ‘ulûm-ı Rabbânî¹¹ ve me’ânî-i¹² nokṭa-i aşl-ı kemâlât-ı ledüniyye-i Sübhânî ve ‘ayn-ı laḥm ve ‘ayn-ı dem¹³ ve ibn-i ‘amm-ı cenâb-ı a’zam ve ekrem-i ḥulḳ-ı Raḥmânî, şîr-i dilîr-i ‘adüvv-tedmîr-i Şamedânî a’nî bihi Cenâb-ı ‘Alî İbn Ebî Tâlib en-Nûrânî efendimiz ḥazretlerinin Mâlik İbn el-Ḥârîs’i belde-i cesîme-i Mısr-ı Ḳâhire-i ma’rûfeye vâlî naşb u ta’yîn ve tab’iyyetleri hengâmında ‘ahden ve ta’lîmen ve tenbîhen taşîr ü i’tâ buyurdıkları vaşîyyet-nâme-i maḥşûs u hidâyet-manşûs-ı cenâb-ı Ḥayderânelerine ‘arîz u ‘amîḳ ve ber-vech-i tedḳîḳ ḥaşr-ı nazar-ı şamîmiyy-i diḳḳatle ekşer luġât-ı nâdireyi, belâġat-ı bâhireyi ‘Arabîyyesiniñ ḥall-i eşḳâl-i me’ânî ve nikât-ı cemîle-i ḥikmet-şâmilesi tettebbu’-ı kütüb-i keşîre-i luġâta mevkûf olmaḳdan nâşî herkes ḥaḳḳıyla müstefîd olamayacağı mişillü [A 3b] tercemesi ḥâlinde kâffe-i ḳavânîn-i mevcûde-i ezmîne-i sâlife vü ḥaliyye, mülkiyye vü cünüdiyye¹⁴

⁶ Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarırsanız hidayeti bulursunuz: Acluni, “Keşfü’l-Hafâ”, 1/141 (HADİSVERİTABANI, 22.08.2024).

⁷ İbn es-Sultân: -İ.

⁸ Olan: evân İ.

⁹ ve tıbaḳ-ı hüdâ-yı necât-intimâ-yı ḥazret-i yârân-ı Muḥammedî: -İ.

¹⁰ celîle-i ḥazret-i: ḥazret-i celîle-i İ.

¹¹ Burada; “Ben ilmin şehriyim, Ali onun kapısıdır.” mealindeki hadis hatırlatılmıştır. Hadisin edebiyatımıza yansımaları hakkında bk. (Sarıkaya, 2004, 46-50).

¹² ma’nâ-yı me’ânî-i İ.

¹³ Bu kısımda “Senin etin etim, kanın kanımdır.” mealindeki hadis hatırlatılmıştır. Hadisin edebiyatımıza yansımaları hakkında bk. (Sarıkaya, 2004, 50- 54).

¹⁴ cünüdiyye: -İ.

taqdîmen ve tercîhan **[İ 3b]** infâz-ı¹⁵ ahkâm-ı mes‘adet-encâmına i‘tinâ olunacak memâlikîñ her şıñf-ı me‘mürin ve ‘askeri ve sekene ve arzîsi min-küllî’l-vücûh hüsn-i sülûk ve terbiyet ve istikâmet ve emniyyet ve ma‘muriyyet kesb idecegi ve milel-i muhtelif-e-i mütenevvi‘a üzerine bir müddetden berü¹⁶ hâşıl olan efkâr ve mu‘âmelât-i ta‘aşşubiyyeniñ taḥaḥḥuk-ı butlânına hüccet olacağı bedîhî vü ‘iyân olmasıyla bu ‘abd-i ednâ vü ‘âciz ve kıllet-i bidâ‘a vü ehliyyeti bâriz ḥalâ Selânîk vâlîsi Hüseyñ Hüsni kulları, mücerred şiddet-i şıdk u ‘ubûdiyyet ü ğayretle ‘avn ü ‘inâyetü’l-İlâhiyye ve himmet-i rûḥâniyyet-i Ḥazret-i Ḥayderiyyeye tevessül ve istinâd ile te‘diben ve ta‘zîmen elfâz-ı kâtibânenen berî olarak bu kerre ber-vech-i âtî bi-‘ibâretihâ¹⁷ bed‘en ve ikmâl-i emr-i cemîl-i tercemesine ve *Terceme-i ‘Ahd-i ‘Azîz* nâmıyla tesmiyyesine teyessür-i¹⁸ [A 4a] mufaḥḥıyyet-i ‘âcizânemden tolayı dergâh-ı icâbet-penâh-ı Cenâb-ı Rabb-i ‘Azîz-i Zül-Kerem ve bârgâh-ı ‘âlem- **[İ 4a]** penâh-ı Ḥabîb-i Ekrem ve Cenâb-ı Ḥayder-i Muḥterem’e mütezarri‘âne ‘arz-ı mezîd-i şükrâniyyet ve nişâne-i yegâne-i zamân-ı ‘adâlet-beyân ḥazret-i ḥilâfet-penâhîleri olmak üzere ṭab‘ u neşrine müsâ‘ade-i ma‘âlî-‘ade-i seniyye bî-dirîğ ü şâyân buyurulmak niyâz u temennîsiyle min-ğayri ḥaddin taqdîme cür‘et ü cesâret eyledim.

Minke’l-hidâyetu yâ Hâdî ve yâ Kerîmu

İhdinâ bi-faḍlike ilâ-sirâṭike’l-mustakîmi

Cenâb-ı Ḥaḥḥ’ın kullı emîrû’l-mü‘minîn ‘Alî ḥarâcını cibâyet ve düşmeniyle cihâd ve ahâlîsini işlâḥ ve bilâdını i‘mâr için Mâlik İbn el-Hâriş’i belde-i Mısr’a vâlî ta‘yînlerinde anıñla itdiği ‘ahdde emr eyledi ki: “Taḥvâ ve ṭâ‘at-ı İlâhiyyeyi ihtiyâr ve Kitâbu’llâhda hıç eḥad anlara ittibâ‘ itmeksizin sa‘îd ve anları inkâr ve idâ‘a itmeksizin şaḳî olmadığı ferâ‘iz ve sünenden emr olındığı şeylere imtişâl eyle. Yed [A 4b] ve ḳalb¹⁹ ve lisânıyla Cenâb-ı Ḥaḥḥ’a nuşret ya‘nî **[İ 4b]** ‘ibâdu’llâha yed ü ḳalb ve lisân-ı şıdkla mu‘âvenet ide. Zîrâ Cenâb-ı Ḥaḥḥ celle ismuhu zâtına nuşret eyleyene nuşret ve i‘zâz eyleyene ‘izzet itmege kefâlet-i ḥaḳîkiyye ile tekeffül buyurmuşdur ve nefsinin ḥîn-i ğalebe-i shevâtında kesr ü teskînine ve ḥavf u ḥaşyeti ḥâlinde rifḳ ü ri‘âyetine dıḳḳat eyleye. Zîrâ nefis, Cenâb-ı Ḥaḥḥ’ın rahmet itdiği zâtıdan ğayrısını isâ‘ete emr idicidir.”²⁰

Bundan soñra “Yâ Mâlik! Bil ben seni şol bilâda gönderdim ki senden evvel taḥḳîḳ ol bilâda cüd u ‘adl ile muttaşîf devletler gelmiştir. İmdi nâs seniñ umûrına naẓar iderler. Senden evvel gelen vâlîleriñ umûrına sen²¹ naẓar ider olduğuñ gibi ve saña daḥı seniñ anlarıñ ḥaḳḳında didiğini dirler. Eger sen nâsıñ ‘âdet-i ‘ibâd üzerine Cenâb-ı Ḥaḥḥ’ın anları me‘lûf itdiği aḥvâle şalâḥ ile²² naẓar ider iseñ muḳâbele-i bi’l-mişle [A 5a] nâ‘il olursun. Bu taqdîrce seniñ **[İ 5a]** ‘indinde ser-mâyenin her şeyden ziyâde ‘azîz ve sevgilüsü ‘amel-i şâlih olmak gerekdir. Bunlarla ber-â-ber hevâna mâlik olup

¹⁵ infâz-ı: infâzan İ.

¹⁶ bir müddetden berü : bir müddeden berü İ, -R.

¹⁷ bi-‘ibâretihâ: bi-‘ibâretihi R.

¹⁸ teyessür-i: müyesser İ.

¹⁹ ḳalbı: ḳalb İ.

²⁰ Tırnak içerisindeki ilk hitapta Muhammed Suresi 7. ayet ve Yusuf Suresi 53. ayete işaret vardır.

²¹ sen: -R.

²² ile: -İ

nefsini saña helâl olmayan şeyden men' idesin. İşbu men'-i nefis maddesinden murād; gerek maḥabbet ve gerek ikrāh itdigiñ ef'āl ü a'mâlde inşâfla mu'âmeledir ve qalbiñi re'âyâ üzerine rahmet ü maḥabbet ü luṭfla me'lûf idüp muṭlakâ yırtıcı arslan gibi anlarıñ ekliyle iğtinām idici olma. Zîrâ re'âyâ iki sınıftır. Bir sınıfı dîn karındaşın ve bir sınıfı hilkatde nazîr ü mişliñdir ve bunlarda zelle vü kuşûr çok vukû' bulur ve anlar için 'ilel 'arız olur ve ellerinden kaşd u ḥaṭâ zühûr ider. Ancak sen Allahu 'Azîmü's-şân'ın 'afv u mağfiretinden saña i'tâ olunmasını sevdiğin ve taleb eylediğın kadar 'afv u şafhını anlara daḥı vir. Zîrâ sen anlarıñ fevkinde ve seniñ fevkinde ulu'l-emr [A 5b] ve ulu'l-emriñ fevkinde daḥı kudret-i **[İ 5b]** İlâhiyye olmağla muḥakkak seni anlarıñ işlerine kifâyet itdirir ve seni anlar ile imtiḥân ider. Sen nefsinı elbette ğaḏabu'llâh için naşb itme. Zîrâ seniñ için taḥammül-i 'ukûbet-i İlâhiyyeye iktidâr olmadığın mişillü 'afv u merḥamet-i Rabbâniyyeye daḥı ğinâ yokdur ve 'afva nâdim olma ve 'ukûbete sevinme ve sence icrâsında suhûlet olan emr-i ğaḏabda sür'at itme ve ben emîrim²³, emr iderim ve maḥall-i itâ'atim dime. Zîrâ bu şeyler qalbe fesâd ve dîne za'f îrâsıyla Ḥakk'ın ğayrıya taḥarrubı mücib olur ve saña salṭanatdan übbehet yâḥûd bir sū-i ḥâṭıra ḥâdiş olduğı hâlde fevkinde olan Allâhu 'Azîmü's-şân'ın 'azîm mülkine ve kudret-i bâhiresine nazar-ı dikkatle bakup sen nefsinde kâdir olamadığın şeylere Cenâb-ı Ḥakk'ın kâdir olduğın iz'ân eylediğın şürette seniñ bu vaktiñ seni sū-i ḥâṭıradan ve nefsinı mağrûr olduğı sey'lerden men' ider **[İ 6a]** [A 6a] ve senden ya'nî 'aklından giden şeyi saña i'âde ider.²⁴ Cenâb-ı Ḥakk'a maḥşûş olan 'azamet ve ceberût şıfatlarına teşebbûhden ḥazer eyle. Zîrâ Ḥakk Te'âlâ ehl-i ceberûtü zelîl ve mütekebbirini ḥor u ḥakkîr ider ve sen mütâla'a-i kibriyâ ve 'azamet-i İlâhiyyede inşâf ideceğın gibi nâsiñ ḥakkında daḥı gerek kendi nefsinde ve gerek ḥavâşş ehliniñ ve re'âyâdan kendülerine maḥabbet itdikleriniñ nefislerinden inşâfla mu'âmelede ol. Zîrâ sen eger men' olındığın şeyleri işleyüp inşâf eylemez iseñ zulm itmiş olursın ve ḥâlbuki her kim 'ibâdu'llâha zulm ider ise aña kullarından mâ'adâ Cenâb-ı Ḥakk daḥı ḥuşûmet ider ve Cenâb-ı Ḥakk celle ve 'alâ ile muḥâşama ideniñ ḥücceti bâṭıldır ve bu hâlde olanlar ḥakkında tevbe ve nedâmet idinceye kadar mu'âheze-i İlâhiyye vardır. Zulm üzerine olmak gibi ni'met-i İlâhiyyeyi tağyîr ve naḳmetini ta'cîl ider bir şey yokdur. Zîrâ Cenâb-ı Kibriyâ **[İ 6b]** mazlûminiñ [A 6b] du'âlarını işidici ve zâlimleri görıcüdür. Sence ihkāk-ı ḥakk'a tavassuṭ umûruñ ziyâde sevgilüsü ve 'adâletiñ ta'mîmen icrâsıyla re'âyânıñ rızâsını cem' idicisi olmak lâzımdır. Zîrâ 'ammeniñ gücenmesi ḥavâşşın rızâsını maḥv ider ve eger ḥavâşşa ḥiddet ü ğaḏab ḥâşıl olur ise 'ammeniñ rızâsı anı setr eyler ve ra'ıyyeden bir kimesne ḥavâşş-ı ahâliye nisbetle bolluk zamânında vâlî üzerine me'ûnet cihetinden ziyâde ağırlık verici ve vakt-i ihtiyâcda pek az mu'âvenet eyleyici ve inşâfa ziyâde kerre ile bakıcı ve talebinde ziyâde cebr ile kendüsine bir şey virildiğı vaktde az şûkr idici ve bir şeyden men' olındığın hâlde 'özü dilemekde çok²⁵ ağır tavrancı ve dehrin fenâlığı vaktinde ziyâde şabr itmeyici olamaz. Zîrâ 'amûdu'd-dîn ve cümme'u'l-müslimîn ya'nî ehl-i dîniñ re'ts ü müdîri ve ḥaşımları üzerine re'y ü tedbîr **[İ 7a]** idicisi ümmet tarafından şıfat-ı 'amme ile muṭṭaşıftır. Seniñ dikkat ü meylin anlarıñ tarafına olsun. Re'âyânıñ

²³ emîrüm: âmirüm İ.

²⁴ ider: eyler A, R.

²⁵ çok: ḥavf İ.

senden [A 7a] uzak olanları ziyāde fenāları seniñ yanında nāsı ta'yīb eylemegi isteyenlerdir.²⁶ Gerçi nās için 'ayblar vardır. Ancak vālī anları setre eḥaḳdır. Saña zāhir olan aḥvāl-i mestüre-i nāsı seniñ için taḥhīr itmek lāzım olduğındañ senden 'aybları mestūr olanlarıñ sırlarını muṭlaḳā keşf eyleme. Çünkü Cenāb-ı Vācibü'l-vücūd seniñ üzerine ḡā'ib olan aḥvāle senden bedel-i ḥükm eyler ve kudretiñ olduğu merete setri- 'uyüb eyle ki Cenāb-ı Ḥaḳḳ daḥı seniñ de re'āyādan mestūr olmasını istediğini aḥvālī setr eylesün ve nās beyninde olan ba'zı ve kīn ve 'uḳdelerini ḥall ve senden ḥuṣūmet-i aḥz-ı intikāma sebep viren şeyleri ḳaṭ' eyle ve 'indinde sıḥḥatı taḥaḳḳuḳ itmeyen her bir şeyden **[İ 7b]** mübā'adet üzre olup ḡammāz u nemmāmın ilḳā'atını taṣdīḳde 'acele itme. Zīrā ḡammāz u nemmām olanlar ḥaḳḳı setr iderler. Velez zāhirde ehl-i naṣīḥat şüretinde olsalar bile ve meclis meşveretine baḥtıl olanları idḥāl eyleme.²⁷ [A 7b] Seni faẓldan²⁸ döndürür ve faḳr ile ḳorḳudur ve ḳorḳaḳ olanları daḥı meclis meşveretine getürme. Zīrā umürünü taṣ'īb eylerler ve ḥarīṣi daḥı meclisine alma. Zīrā cevri ile ḥarīṣ olduğu şeyi saña tezyīn eyler. Ḥaḳḳ bu ki buḥl ve cebīn ve ḥırṣ muṭlaḳa ḥaḳḳ üzerine sū'-i ḡannı mücib olan şıfāt-ı ḥabīşedendir. Vezīrleriñ ziyāde şerīri senden evvel olan eṣrāra vezīr olanlar ve anlara ḡünāḥda şirket eyleyenlerdir. Bu ḥālde bulunanlar saña yār olmaz. Zīrā anlar ḡünāḥıñ 'avenesi ve zālimleriñ ḳarındaşlarıdır. Sen anlarıñ yerine ḥayrlusını bul. Re'y ve nüfūzda, anlar gibi olsun. Ancak meyl ve ef'āl ve ḡünāḥdan bunlarıñ üzerine anlar gibi bir şey²⁹ **[İ 8a]** bulunmasun ve zālimle zulmi ve ḡünāḥkāra ḡünāḥı irtikābı vaktinde anlara mu'āvenet eylemiş olmasun. İşte bu ḳabīlden olanlarıñ idāresi seniñ üzerine ḥafīf ve i'āneleri ziyāde laṭīf olup ḥaḳḳıñ ḳulūbını saña celb ile ḡayrıdan ziyāde seniñle³⁰ [A 8a] ülfet iderler. Bu ḥālde olanları ḥalevāt ve meşverātına maḥşūş ḳıl ve bunlardan ṣoñra bunlardan seniñ 'indinde ḥayrlusı icrā-yı ḥaḳda iḳdām ideni ve Cenāb-ı Ḥaḳḳ'ın evliyā için mekrūḥ ḳıldığı şeylerden hevā sebebiyle vāḳi' olıcı ḥālleriñ ḥīn-i vuḳū'ında saña müsā'ade itmeyüp ḥaḳḳı beyān eyleyen olsun ve ehl-i vera' u şadāḳatdan olanlara yakın olup seni işlemediğini şeyi bātıl ile medḥ ü ṣenā itmemeleri için kendülerini irzā eyle. Zīrā keşret-i medḥ ü ṣenā te'aẓzuma sebep olarak insānı 'izzetden düşürür ve seniñ 'indinde a'māl-i ḥasene şāḥibiyle ḡüneḥkār **[İ 8b]** bir olsun. Zīrā bu ḥāl, ehl-i iḥsānı iḥsāndan teb'īd ve ehl-i isā'eti isā'ete terḡīb eyler ve anlarıñ her birerlerini³¹ nefsleriñ ilzām eyledükleri 'amelleriyle ilzām eyle ve bilmiş ol ki vālī üzerine re'āyāyı muḳaddemā nā'il olmamış oldukları iḥsāna nā'il ḳılmaḳdan [A 8b] ve tedārik-i me'ūnet esbābını taḥfīfden ve anlarıñ ḥaḳḳında olan istikrāḥı terkden ziyāde da'vet idici şey yokdur. Bu taḳdīrce seniñ üzerine re'āyānıñ ḥüsn-i ḡannını cem' idici ḥālīñ sende ḥuṣūlī lāzım bilinsün. Zīrā ḥüsn-i ḡann senden³² büyük şū'ubeti ḳaṭ' u def' ider. Taḥḳīḳ seniñ ḥüsn-i ḡannına eḥaḳḳ olan seniñ yüzinden mübtelā olduğu ḥāle taḥsīn iden ve sū'-i ḡannına müsteḥaḳ olan daḥı seniñ yüzinden mübtelā olduğu ḥālī fenā ḡörenlerdir.³³ Sen bu ümmetiñ şudūrına ve anlarda ülfetiñ ictimā'ına ve anıñ

²⁶ isteyenlerdir: isteyenlerde İ.

²⁷ eyleme: eyle İ.

²⁸ faẓldan: faẓlından İ.

²⁹ bir şey': -R.

³⁰ ḡayrıdan ziyāde seniñle: ḡayrıdan seniñle ziyāde İ.

³¹ birerlerini: birbirlerini İ.

³² senden: -R.

³³ ḡörenlerdir: ḡörendir R.

üzerine re‘āyânîñ huşûl-i şulhına bâ‘iş olan **[İ 9a]** ‘amel-i şâlihî bir lahza nokşân eyleme ve sünen-i³⁴ sâlîfe-i mezkûreyi bir şey ile bozacak bir sünnet ihdâs eyleme. Çünkü şevâbî o sünneti ihdâs idene ve günâhı andan nokşân itdigin için seniñ üzerine olur. Nâsîñ senden evvel bulunduğı **[A 9a]** hâli te’yîd ve bilâdının emr-i şalâhını teşyîd için medâris-i ‘ulemâ ve maḥabbet-i ḥukemâyı teksîr eyle ve ma‘lûm ola ki ra‘iyye ṭabaḳât-ı ‘adîde üzerinedir. Anların ba‘zısı dîger ba‘zıları olmaduḳça şalâḥ ḥâşıl olmayacağı gibi yek dîgerine ihtiyâcdan daḥı berî olmazlar ve Cenâb-ı Ḥaḳḳ’ın ‘askeri ve ‘avâmm u ḥavâşşîñ kâtibleri ve kuzâtın ‘adilleri ve müdürlerin ehl-i rıfḫ u inşâfı ve İslâm ve ehl-i zimmetin cizye vü ḥarâc virenleri ve ticâret iden ve şan‘atları işleyenleri o re‘āyâdandır ve bir ṭabaḳası daḥı faḳr u ihtiyâcda olanlarıdır ki bunların her birerlerinin³⁵ ešhâm-ı muḳaddere ve maḥdûde **[İ 9b]** ve farîzalarını Cenâb-ı Ḥaḳḳ Kitâbında ve peygamberi şallâllâhu ‘aleyhi ve sellem kendülerinden ‘ahd olarak ‘indimizde maḥfûz bulunan sünnet-i şerîfelerinde taḥşîş ü ta’yîn buyurmışlardır. ‘Asker, Cenâb-ı Ḥaḳḳ’ın izniyle ra‘iyyenin muḥâfızı ve memâlik ve vülâtın zîneti³⁶ **[A 9b]** ve dîniñ ‘izzeti ve ṭarîḳ-i emânetidir. Ra‘iyye bunlarsız kâ‘im olmadığı gibi ‘asker daḥı kâ‘im olamaz. Ancak Cenâb-ı Ḥaḳḳ’ın anlar için iḥrâc itdigi ḥarâc ile kâ‘im olurlar³⁷ ve düşmenleri üzerine kuvvet bulurlar³⁸ ve anlara lâzım olan şeye aña i‘timâd ile ihtiyâcdan berî olurlar. Ba‘dehu bu iki şıñf daḥı kâ‘im olamaz, illâ anların umûrdan ḥûkm eyledükleri şeyden cem‘ itdikleri menâfî‘ ve onların üzerine cüz’î ve küllî umûrlarında emîn oldukları üçüncü şıñf olan kuzât ve kitâb ve müdürân ile ḥâşıl olur ve bunların cümlesi kâ‘im olamaz, illâ muḥtâc oldukları şeyi cem‘ ile **[İ 10a]** soḳaḳlarında oturup gayrıların ḥâşıl idemedigi kesb ve şan‘atlarıyla anlara mu‘âvenet iden tüccâr ve aşḫâb-ı şan‘at ile olur. Bundan soñra i‘ânet ve inâyete muḥtâc olan şol ehl-i ḥâl ü meskenetdir ki³⁹ onların her birerleri⁴⁰ için gerek Cenâb-ı Ḥaḳḳ’dan vüs‘at ve gerek vâlî tarafından muḳadder **[A 10a]** olduğu kadar ḥaḳḳ-ı i‘ânet vardır. Vâlî, me‘mûrun min-‘indi‘llâh olduğu şeylerin ‘uhdesinden gelemmez. Cenâb-ı Ḥaḳḳ’dan isti‘âneye ihtimâm ve ḥaḳḳı icrâda nefsinı mecbûr-ı ikdâm ve kendüsine ḥafîf ve yâḥûd şaḳîl gelen umûrda şabra kıyâm itmedükce ve ‘askerden seniñ ‘indinde Cenâb-ı Ḥaḳḳ’a ve resûline ve muḳtedâ-‘aleyh olduğuñ imâmıña kalben eñ ziyâde nâşih olan ve ḥilme efdall olup ḡazabda ‘acûl olmayan ve ‘özrleri kabûl iden ve zu‘afâyâ merḥamet eyleyen ve mu‘âmele-i ‘unfiyye ile şiddeti zâ‘il olmayan akvîyâyâ nazar-ı ḥaḳâretle baḳan zâtı vâlî naşb eyle ve ba‘dehu muḥâsebe **[İ 10b]** ve büyü-ı şâlihâ ve ḥıyâm-ı ḥüsn⁴¹ ve kudret ü şecâ‘at u seḫâvet ü semâḥat aşḫâb u ehline muḳârin ol. Zîrâ anlar kerem ü murû‘et şu‘beleridir ve soñra vâlidin evlâdının ḥâlini su‘âl ider gibi onların ḥâlini su‘âl idüp istinâd eyledükleri kuvvetden tolayı **[A 10b]** anları tekdîr ve mu‘âhede itdigin şeylerden tolayı daḥı lutfen azucuk taḥḳîr eyleme. Bu ḥâl anları saña bezl-i naşîḥat ve ḥüsn-i zanna celb ider. Umûr-ı külliyyelerinden yorılup umûr-ı cüz’iyyelerini tefakḳuddan el çekme. Zîrâ umûr-ı cüz’iyyede seniñ lutfuñdan anlara

³⁴ sünen-i: sen İ.

³⁵ birerleriniñ: birileriniñ: A, R.

³⁶ zîneti: -R

³⁷ olurlar: bulurlar R.

³⁸ ve düşmenleri üzerine kuvvet bulurlar: -R.

³⁹ ki: -İ.

⁴⁰ birerleri: birileri: A, R.

⁴¹ ḥüsn: ḥasene A, R.

menfa‘at hâşıl olıcağ umûr-ı cesîmede anlarca ğınâ gelmeyecek mahall u mevķī‘ vardır. Velâkin rû‘esâ-yı ‘askerîni anlara ziyâde mu‘âvenet iden ve efrâd-ı ‘askeriyye ile girüde kalan ‘iyâlleriniñ tevst‘-i⁴² dâ‘ire-i ta‘ayyüşlerine sa‘y ve diğķat eyleyenlerden ihtiyâr ve ta‘yîn eyle ki cihâd-ı a‘dâda himmetlerini birleşdirsinsinler. Zîrâ [İ 11a] seniñ anlara merħamet idişin anlarıñ ħalblerini saña⁴³ ‘atf ider. Bunlarıñ toğrılığ vâfîlerinin üzerine itâ‘at ve devletlerinin umûr-ı cesîmesini teshîle himmet ve me‘mûr oldukları ħıdmetleri müddet-i maħşûşasında ikmâle ğayret eylemeleriyle şahîh olur ve anlarıñ emellerini teķşir eyle ve şenâya lâ‘ik olanlarını senâ [A 11a] ve cezâyâ müsteħağ olanlarının cezâsını ta‘yîn ve icrâ eyle. Zîrâ ‘askerleriñ ef‘âl-i ħasenesini keşret üzre zikr eylemek şecâ‘at ehlini şevķ ve⁴⁴ düşmeni ħahr idicileri ğayrete getirir. Bundan şoñra her ferdiñ cürmini bilüp ve anıñla aña mücâzât idüp bir şahşın töhmeti için âharını mu‘âheze eyleme ve her müttehemiñ töhmetine lâ‘ik olan cezâyı icrâda kuşur itmeyüp bir şahşın şerefi dahı seni anıñ cezâ-yı şağırını büyük görmege da‘vet eylesün ve töhmet-i ‘azîme cezâsını müttehemi vikâyeten tahfîf eyleme ve saña güçlük [11 b] viren ve şübhe getüren umûri Cenâb-ı Ħağķ ve resûline redd eyle. Çünkü ‘âlî olan Allâh irşâdını murâd eylediğ kavm için buyurmuşdur. Este‘îzu bi’llâh

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ“⁴⁵

Cenâb-ı Ħağķ’a reddiñ ma‘nâsı Ħur‘ân-ı Kerîm’den ve resûline reddiñ ma‘nâsı sünen-i câmi‘a-ı ğayr-ı müteferriķasından [A 11b] ahz ile ħükm eylemek dimekdir. Ba‘dehu nâs beyninde ħükm itmek için kendüsine umûr müzâyâķa virmeyen ve muħâşamada ğazaba gelmeyen ve mütemâdî zillet çekmemiş olan ve ħağķı farķ itdiğ vaktde ħaksızlığa ħaml itmeyen ve nefsini tãma‘a meyl itdirmeyen ve ğâyet-i⁴⁶ umûri anlamaga sa‘y eyleyen ve şübheñi ħağķa tevfiķ ile ħağķikat-i ħâlî istihrâc idebilen ve ħüccec üzerine ħükm-i umûr iden ve mürâca‘at-ı ħaşmda mağlûb olmayan ve ħaķâ‘ik-ı umûri zâhire [İ 12a] çıkarmakda şabr idici bulınan ve beyân-ı ħükmd e ziyâde toğrı olan ve keşret-i teşvîķ ü terğîbe meyl eylemeyen ve re‘âyâ beyninde ve kendi nefsinde efďal olan zâtı ħükme ihtiyâr eyle. Bu ħabîlden olanlar az bulınur. Ancak bunlarıñ ħîn-i naşbında mu‘âhedâtı teķşir ve ‘illet-i muzâyâķasını def‘ idecek ve nâsa kendüsini muhtâc eyleyecek nafaķasını tevfir ile ber-â-ber [A 12a] muķarribleriniñ rûtbe ve ħayřıyyetlerine kendülerini tãma‘a düşürmeyecek mertebeye nâ‘il eyle ki yanında olan sâ‘ir ricâliñ i‘tibârına aldanmadan emîn olsunlar. Bu emre ziyâde nazar-ı diğķat lâzımdır. Zîrâ bu dîn hevâ ile ‘amel ider ve anıñla taleb-i dünyâ eyler eşrâr elinde pek kolay oldu. Bundan şoñra me‘mûrlarınıñ umûrına nazar-ı diğķatle baķup anlarıñ ħâline ittılâ‘ kesb iderek istiħdâm eyle. Yoħsa maħabbeten ve ħıdmet-i sâbıķalarına ħürmeten istiħdâm eyleme. Çünkü [İ 12b] bunlar cevır ve ħıyânet cümlesindendir. Teķaddüme istiħķâķı olan ve büyüt-ı şâliħa ve ehl-i ħayâ vü tecrübeden bulınanları

⁴² tevst‘-i: -R.

⁴³ ħalblerini saña: saña ħalblerini İ.

⁴⁴ şevķ ve: şevķe İ.

⁴⁵ Nisa suresi 59. Ayetten kısmî iktibas: “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.”

⁴⁶ ğâyet-i: ‘inâyet İ.

ta'yîn ü istiḥdām eyle. Zîrā bu kabîlden olanlar ziyāde ahlāk-ı kerîme ve mücānebet-i şāḫiḥa ve şeref ü aşâletleri cihetiyle cür'et-i ḳalîle ve 'avākıb-ı umûra dıḳḳat-i balîḡa şāḫıblıdır.

Ba'dehu bunlarıñ me'âşını teḳşîr eyle. Zîrā teḳşîr-i me'âş anların nefslerini [A 12b] ıslāḥa kendülerine kuvvet virir ve yed-i irādelerinde bulunan mâlî eklden ihtiyāclarını def' ider ve emîrine muḥālefetleri veyāḥūd emānete ḥıyānetleri ḥālinde sence icrā-yı ḥükme ḥüccet olur ve bunların ḥarekâtını teftîş için üzerlerine ehl-i şıdk u vefādan zātlar ta'yîn eyle. Her ne kadar kendülerini istiḥdām için re'âyā ḥaḳḳında rıfk ve emāneti ve 'avenelerinden teḥaffuz üzre olmadığı ḥafıyyen ve desîseten saña te'ahhüd itseler daḫı ve eger bunlardan birisi cem'ine me'mûr olduğu mâla [İ 13a] ḥıyāneten el uzatmak töhmetiyle aḥz olunur ise anıñ üzerine nazar-ı dıḳḳatı iḥyā ile bu bâbda saña bir şāhid kâfidir. Anıñ bedenine⁴⁷ ve 'ameline lâ'ik olan mücāzâtı icrāda ve bundan başka mevki'-i siyāsete iḥzār eyle. Üzerine nişāne-i ḥıyāneti ta'lîḳ ve 'ār-ı töhmeti ta'vîḳ eyle. Fe-emmā ehl ü 'iyāliniñ şalāḫını müceb olacak ḥālî daḫı teftîş üzere ol. Zîrā anıñ ve ehliniñ şalāḫında anlarıñ ḡayrıya şalāḫ [A 13a] vardır ve anlarıñ ḡayrıya şalāḫ olamaz, ancak şu mu'āmeleniñ icrāsiyla olur. Zîrā nāsıñ cümlesi maḳām-ı ḥilāfetin ve ehliniñ 'iyālidir ve celb-i ḥarācdan i'mār-ı 'arza daha ziyāde dıḳḳat eyle. Zîrā ḥarāc ancak 'imāret-i 'arzla ḥāşıl olur. Her kim arzı i'mār itmeyerek ḥarāc ṭaleb eyler ise bilādî ḥarāb ve 'ibādî helāk itmiş olur ve şevket-i ḥükümeti mutlakā istikrār itmez ve eger re'âyā [İ 13b] kendilerine 'arız olan şiklet ve 'illet inkıṭā'-ı şîrbden yāḥūd başka ḡuşşadan ve ḥāşılât-ı arzıyyeniñ azlıḡından veyā maḥşûlât-ı arzıyyeyi suyuñ iḥāta ve istilāsından veyāḥūd ḳaḫt-ı maṭar sebebiyle maḥşûlâtın telefiden şikāyet⁴⁸ iderler ise anlarıñ umûrını ıslāḥ için murād itdiğiñ kadar şeyi anlardan taḥfîf eyle ve me'ûnet [A 13b] yüzinden taḥfîf itdiğiñ şey saña şakîl gelmesün. Anlarıñ ḥüsn-i şebâtını celb eylemek lâzımdır. Zîrā kuvvet-i mevcûdeleriyle bilādınıñ i'mārında ve tezyîn-i vilāyetinde saña 'ā'idlerdir ve senden istifāza itdikleri⁴⁹ ve ḥüsn-i ḥimāyetin 'adālet⁵⁰ sebebiyle 'indlerinde ḥāzırladıkları erzākıñ fazl u kuvvetine i'timādlarına ve ḥaḳlarında gösterdiğiñ mu'āmele-i rıfkıyye vü 'adliyyeye ḥāşıl itdiğiñ ve da'vet itdigün⁵¹ şeylerde kendülerine ḥāşıl itdigün vüşûḳ u emniyyete mebnî seni zafer-yāb iderler. Ḥāl böyle ise de çok [İ 14a] kerre ḥadıṣ ü vāḳi' olur ki sen anlarıñ üzerine kendi rızālarıyla ḳabûl itdiklerinden ziyāde şey taḥmîl idersin. Ancak ma'mûriyyet-i mülkiyye bu taḥmîl ideceğiñ şeye taḥammül ider. Arzıñ ḥarābiyyeti ehliniñ faḳrından ve ehliniñ faḳrı arzıñ ḥarābiyyetinden ve vülātın isrāfı⁵² zevāllerini mütāla'a itmeyüp cem'-i māl üzerine nefslerini isrāf eylemelerinden [A 14a] ḥāşıl olur ve kâtibleriñ ḥāline daḫı⁵³ baḳup umûrına ḥayrlılarını ta'yîn eyle ve mekā'id ve esrārını ḥāvî olan mektûbâtı bir zāta taḥşîş eyle ki o zāt ahlāk-ı şāliḥā ile muttasıf olup nazar-ı kerāhetle baḳıcı olmasun ki seniñ üzerine nās içinde ḥilāf-ı

⁴⁷ bedenine: boynına R

⁴⁸ şikāyet: sebebiyyet İ.

⁴⁹ itdikleri: itdiğiñ A.

⁵⁰ 'adālet: -R, -İ.

⁵¹ mu'āmele-i rıfkıyye vü 'adliyyeye ḥāşıl itdiğiñ ve da'vet itdigün: mu'āmele-i rıfkıyye vü 'adliyyeye ḥāşıl itdiğiñ İ: -R.

⁵² isrāfı: -R, -İ.

⁵³ Daḫı: -A.

umūra ve saña gelen mektübâtı irâ'ede ve cevâblarını senden toğrı olarak taħrîrde ve seniñ için aldığında ve seniñ tarafından virdigine kuşur itmesün ve seniñ haqqında i'timâdât-ı hâşılasına za'f getürmeyüp [İ 14b] saña müte'allık olan emri toğrıca ifâde eylesün ve kâffe-i hâlde nefsinin miqdârını bilsün. Zîrâ nefsinin miqdârını bilmede⁵⁴ câhil olan, ğayrının miqdârını bilmede echeldir. Bundan soñra anları ya'nî kâtiblerini sen kendi firâset ve istikâmet ve hüsni-zannın üzerine ihtiyâr eyleme. Zîrâ halk kendi dirâyet ve hüsni-hidmetleriyle vülâtin firâsetlerine [A 14b] kendülerini begendirirler. Beyân eyledigim şeylerden ziyâde naşihat olamaz. Velâkin sen anları senden evvel şâlihîne⁵⁵ itdikleri hizmetlerle tecrübe eyle ve 'âmme içinde eşer-i hüsni üzre gidenlerini⁵⁶ ve emânet yüzünden ma'rûf olanlarını kaşd u ta'yîn eyle. Zîrâ şu beyân olınan hâllerde bulunmaqlığın Cenâb-ı Haqq'a ve seni vâlî iden zâta şıdk, kavlı ü fi'line delîl olur ve umûrından her bir emrin üzerine ekâbir-i nâsdan zâtlar ta'yîn eyle ki mâ-fevkinde olanlar anları taħkîr ve mādûnında [İ 15a] bulunan ricâl-i keşîre dahı terzîl eylesünler⁵⁷ ve kitâbetde sence hâli⁵⁸ müşkil 'ukde vukû'ında sen anı bilmege sa'y eyle. Ba'dehu tüccâr ve ehl-i şinâ'atın hâlini taħkîk iderek anları hayr ile tevşîh eyle. Zîrâ ki anlar herkese menfa'at ve kolaylık hâşıl iderler. Bunların içinde muķîm ve mâlıyla mużtarib olanlar vardır ki her birerleri nâsa menfa'at ve kolaylık için kimesnenin gitmege cür'et idemedigi ve insanların geçemedigi cebellerden⁵⁹ ve ovalardan [A 15a]⁶⁰ ve denizlerden⁶¹ ve karalardan ve kenâr⁶² ve uzak yerlerden celbi mâl iderler. Bunların fenâlığından ve ğâ'ilelerinden havf ve haşyet olunmaz. Sâlim ü şâlih bir tâ'ifedür. Anların⁶³ umûrını sen huzûrında ve etrâf-ı bilâdında ma'lûm olan yerlerde teftiş eyle. Bunıñla ber-â-ber ekşerisinde dîk-i fâhiş ya'nî tam'a-ı fâhiş ve buhl-ı kabîl⁶⁴ ve kendü⁶⁵ menfa'atleri için ihtikârları ve şatdukları şeylerde hîle ve irtikâbları vardır. Bu ise nâsa [İ 15b] mazarrat getirir⁶⁶ ve vâlîlere 'ayb virir. Sen anları ihtikârdan men' eyle. Zîrâ Resûlu'llâh şalla'llâhu 'aleyhi ve sellem men' eylemiş idi. Eşahh-ı bey' mîzân-ı 'adl ile olan bey'dür ve narhı ne alan ve ne şatanın menâfî'ine çekme ve sen ihtikârdan anı men' itdikden soñra her kim anı irtikâbla halkı ızrâr ider ise anı derece-i lâ'ıktan ziyâde ve nokşân olmayarak 'azâb ve te'dîb eyle.

Ba'dehu tabaka-i süflâda olup kendilerinde hîle olmayan ve mesâkîn ü muhtâcînden [A 15b] ve ehl-i mużâyekadan ve bî-mekân zümresinden bulunanlar için Cenâb-ı Allâh'a ilticâ eyle. Zîrâ bu tabakada olanlar şabr u kanâ'at şâhibleridir. İmdi sen anlar için hıfzını taleb eyledigin haqqu'llâhı⁶⁷ Cenâb-ı Haqq dahı hıfz eyler ve

⁵⁴ bilmede: bilen R: bilmekte İ.

⁵⁵ şâlihîne: şâhibine İ.

⁵⁶ gidenlerini: kendinlerini A.

⁵⁷ eylesünler: eylesün İ.

⁵⁸ hâli: hâli.

⁵⁹ cebellerden: cibâl İ.

⁶⁰ Yazmada sehven 16. varak olarak numaralandırılmış ve buradan sonra numaraları aritmetik olarak devam etmiştir.

⁶¹ denizlerden: denizden İ.

⁶² ve kenâr: -İ.

⁶³ anların: anlar R.

⁶⁴ baħıl ü kabîl: buhl-ı kabîl A, R.

⁶⁵ kendü: -A, -R.

⁶⁶ getirir: getirüp İ.

⁶⁷ haqqu'llâh: haqq-ı ilâhîyi İ.

bunları kendü beytû'l-mâlinde ve guzât-ı Müslimîniñ emvâl-i ğanîmetinden her belde de hişşedâr eyle. Zîrâ bunlardan uzakda olanları yakında olanlar gibidir ve her birisi [İ 16a] muhakkağ⁶⁸ hakkını senden⁶⁹ talep eylese⁷⁰ gerekdir. Şevketiñ bunlardan seni ğâfil kılmaz. Çünkü seniñ mühim olan işleriñ çoklığı ile anlarıñ nafaçasını ta'zy'e kâdir olamazsın ve anlardan birine ziyâde himmet idüp dîğlerinden yüzini çevirme ve nâsiñ nazarında hakîr ü zelîl görünenleriñ ahvâlini dahı teftîş eyle ve emniyyet itdigiñ ehl-i haşyet ü tevâzu'dan zâtlar⁷¹ ta'yîn eyle ki⁷² anlarıñ hâllerini tahkîk ve saña ifâde eylesünler. Bundan sonra Cenâb-ı [A 16a] Hakîk'a mülâkât idecegiñ günde i'tizâr idebilecegiñ şürette anlar hakkında mu'âmele eyle. Çünkü bunlar re'âyâ beyninde ğayrılarında inşâf u merhamet talep idici ve her hâlde hakku'llâhî ifâda Cenâb-ı Hakîk'a 'özü eyleyici ol ve eytâm ile⁷³ şeyhûhet sebebiyle kendülerine rıfk gelmiş ve eşer-i hîleden berî olup yañlız irâde-i nefslere muhtâc kalmış olanları [İ 16b] sen ta'ahhüd eyle. Bu emr, vülât üzerine pek ağırdır ve hâlbuki her hakkı ifâ itmek dahı ağırdır.⁷⁴ Ancak 'âkıbeti talep ve nefslere sabr ve Cenâb-ı Allâh'ın haklarında olan va'dini taşdık idici⁷⁵ kavmiñ ağırlıklarını Cenâb-ı Allâh bî-şekk⁷⁶ tahfîf ider ve aşhâb-ı hâcât için dahı saña⁷⁷ bedel bir meclis tahşîş idüp ve sen zâtını dahı anlardan birisi 'add eyleyerek cümlesiyle bu mecliste oturup içlerinde seni halk iden Allâh'ın rızâsı için tevâzu' üze tur ve 'asker ve a'vânından muhâfız ve me'mûrlarıñ ahvâlini anlardan min-ġayrı [A 16b] cebrin tahkîk eyle. Tâ ki ketm itmeyerek saña vukû'âtı saña beyân itsünler. Ben Resûlu'llâh şalla'llâhu 'aleyhi ve sellem efendimizden⁷⁸ çok yerde işitdim ki buyurdılar “لَنْ تَقْدَسَ أُمَّةٌ لَا يَأْخُذُ الضَّعِيفُ فِيهَا حَقُّهُ”⁷⁹ ya'nî cebr olunmaksızın za'îfiñ hakkı kavîsinden [İ 17a] alınmayan ümmet taqdîs olunmaz. Ba'dehu anlarıñ huşûnet ve muhâlefetlerine tahammül idüp mu'âmele-i 'unfiyye vü ta'zyîkiyyeyi ber-ţaraf eyle. Bu hâl ile Cenâb-ı Allâh saña rahmetlerini mebzûl eyler ve tâ'atleriñ sevâbına seni lâ'îk kılar ve saña i'tâ olınan şeyden⁸⁰ sen dahı kolaylıkla virüp ve ifrât u tefrîtten hâzer eyle.

Bundan sonra seniñ umûruñ içinde sür'at-i ifâsı lâzım olan şeyler vardır. Anlardan bir takımı cevâben me'mûrlara yazılmasını kitâba tenbîh ve sipâriş itdigiñ ve bir takımı dahı aşhâb-ı hâcâtıñ saña 'arz itdikleri işlerdir. Bunları kendü a'vânına muhaşşas olan işler gibi [A 17a] tesviyye ve icrâ eylemek lâzımdır ve her günün işini her günde hatm ve imzâ eyle. Zîrâ her gün için iş vardır. Her ne kadar ra'îyye sâlim olduğı ve niyyet-i şâlihâ bulunduğı vaktiñ cümlesi memdûh ise de seniñ ile [İ 17b] Cenâb-ı Hakîk'ın beyninde nefsiñ için şu işler ile iştiğâliñ eşnâsını ve sâ'atleriñ⁸¹

⁶⁸ muhakkağ: senden tahkîk A.

⁶⁹ senden: -A.

⁷⁰ eylese: eyle A.

⁷¹ tevâzu'dan zâtlar: tevâzu' zâtları İ.

⁷² ki: -İ.

⁷³ ile: -A.

⁷⁴ ağırdır: ağır ise de İ.

⁷⁵ idici: -İ.

⁷⁶ bî-şekk: -A, -R.

⁷⁷ Saña: senden A.

⁷⁸ Sellem efendimizden: sellemiñ A.

⁷⁹ İbn Mâce, “Sadakât”, 17 (HADİSVERİTABANI, 22.08.2024).

⁸⁰ şey'den: şey'lerden İ.

⁸¹ sâ'atleriñ: sâ'attiñ İ.

efdali vaktlerin en eşrefi ‘add eyle ve seniñ Cenāb-ı Allāh’a ihlāsı hāşş kıldığını vakt dağı haqqā mahşuş olan borcınıñ farzlarını ifā itdiğin vakt olsun ve gice ve gündüzini Haqq yolına şarf eyle ve Cenāb-ı Haqq’a taqarrüb ideceğini şeyi eksiksiz ve gediksiz kāmilen kendü bedeninden bālīğan mā-belağ i ‘tā eyle ve nās ile namāza kıyām itdiğin vaktde anları tenfir ve tazyık eyleme. Zīrā anların içlerinde ‘illet ve hācet şahibleri vardır. Cenāb-ı fahru’l-enbiyā şalla’llāhu ‘aleyhi ve sellem efendimiz⁸² beni Yemen’e irsāl buyurdıkları vaktde anlar ile naşıl namāz kılmaklığını su’āl itdim. [A 17b] Anların en za’iflerinin şalātu gibi kıl ve mü’minine en⁸³ ziyāde merhamet idici ol diyü irāde⁸⁴ buyurdılar.

Bundan sonra çok vakt re‘āyadan ihtifā eyleme. Zīrā bu hāl [İ 18a] ya’nī vülātın re‘āyāya görünmemesi anları tazyıka ve umūrlarına kesb-i ma’lūmāt itmemege sebep viren şeylerdendir ve anlardan şaklanmaklık seniñ ma’lūmuñ kesb itdiğin şeylerden gayrısına inkiṭā‘-ı ma’lūmātını müceb olup bu tarık ile küçük şeyi ve büyük şeyi; küçük ve çirkīn şeyi; güzel ve güzel şeyi; çirkīn iderler ve haqq bātıla müşābih olur. Zīrā vālī beşer oldığı cihetle nāsın andan ketm itdikleri şeyleri bilemez. Muḳārin-i haqq olan emriñ üzerinde bir nişāne⁸⁵ yokdur ki bu nişāne şıdkı⁸⁶ kizbden tefriḳ itdirsün. Sen şu sıfat-ı ātiye ile muttaşif olan iki zātın birisisin: ya nefsin haqq yolına şarf itmege kaşd idensin. Böyle ise seniñ nāsdan gizlenmekliğin kendülerine haqqı [A 18a] i ‘tā itmekliğin vācib olanları mağmūm ve fi’l-i kerīmi mestūr eyler veyāhūd icrā-yı haqqı [İ 18b] men’ ile mübtelāsın. Nāsı bundan sür‘atli senden huḳūkını istemekden men’ ider ve kendülerine ye’s virir şey yokdur. Hālbuki nāsın sence ekser-i hācātı taleb-i rızk üzerine olmayup ancak ba’zı zulmlerin⁸⁷ üzerlerinden def’i ve mu‘āmele-i inşāfiyyenin celbine dā’irdir. Bundan sonra dağı vālī için bir takım şiddik ve havāşş vardır ki anlar içinde kimisi eyülik ile⁸⁸ ve kimisi zulm ve kıllet-i inşāf ile muttaşıdır. Bunların şüret-i te’ayyüşini tefriḳ eyle ki şu ahvāl-i muhtelifenin esbāb-ı vuḳū‘ı zā’il olsun. Faḳat anlar birisini senden kaṭ‘-ı kaṭ’i ile münkaṭı’ kılma ki saña istinād ile nāsdan müte‘allikini izrār ya’nī iskā-yı arāzī ve şirket-i ticāret gibi bir muḳāvele ‘akdi ile kendi meşakkat-i te’ayyüşlerini gayırlara tahmīle ibtidār itmesünler. Çünkü bu hāl anlar için seniñ derūnında⁸⁹ [A 18b] bir hüsn-i hıdmet olur ise de ‘aybı, dünyā ve āhiretde seniñ [İ 19a] üzerine rāci’dır ve haqq saña yakın ve uzak olanlardan her kime ‘ā’id ise anı iltizām eyle ve bu bābda kemāl-i şabr u tedḳik ile akrabā ve havāşşın⁹⁰ işlerini taharrī⁹¹ eyle. Ber-ā-ber saña hāşıl olan meşakkatın ‘ākıbetini işleyenden taleb kıl. Zīrā bunun ‘ākıbeti maḳbūl olur ve eger re‘āyā bunda saña hayf zannında olurlar ise ‘özrini izhār iderek zannlarını ta’dil eyledigin taḳdīrce bu şüret anları haqqā mutṭālī’ kılup seni hācetine iṣāl ider

⁸² efendimiz: -A, -R.

⁸³ en: -İ.

⁸⁴ irāde: -A, -R.

⁸⁵ nişāne: nişān İ.

⁸⁶ şıdkı: şıdk İ.

⁸⁷ zulmlerin: zālīmlerin İ.

⁸⁸ ile: eyler İ.

⁸⁹ derūnında: dūnında A, R.

⁹⁰ havāşşın: havāşşın A.

⁹¹ taharrī: taharriyāt İ.

Ve seni şulha da‘vet iden düşmenini def’ itme. Zîrâ şulhda Allâh’ın rızâsı vardır ve şulh ‘askerinin huzûrını ve seniñ meşakkatden râhatını ve bilâdının emniyyetini mücib olur ve şulhdan soñra düşmeninden hâzer-i küllî eyle. Hâzer üze ol. Zîrâ düşmen çok kerre igfâl kaşdıyla şulha [A 19a] taķarrüb ider. Dâ‘imâ ihtiyât üze ol ve anlara hüsn-i zann göster ve düşmeniñ ile beyninde muşâlaḥa-i [A 19b] ‘aķd ider yâhûd düşmenine bir zîmmet kayd eyler iseñ ‘ahdine vefâ ve emânet ile ri‘âyet eyle ve nefesine eylediğın ‘ahdiñ⁹² hilâfına hareket-i siper çek⁹³. Çünki nâsın hevâlarınıñ müteferriklığı ve re‘yeleriniñ perîşâniyyeti⁹⁴ üzerine şiddetle cem‘ olmaları Cenâb-ı Hâķķ’ın ta‘zîm ile emr eylediği mu‘âhede ve muşâlaḥa farzlarına ri‘âyete münâfidir ve hâlbuki ‘ahdde vefâyı Müslimîniñ dünında müşrikler daḥı iltizâm eylemişlerdir ve eger anlar nihâyet şulhda ḥaķlarında ğadrden şikâyet iderler ise sen zîmmetine ğadr ve anları ‘ahdiñle mağdûr eyleme ve düşmenine ihtilâl virme. Zîrâ ḥaķķu’llâh üzerine câhil ve şaķiden ğayrısı cür‘et eylemez. Tahķîķ Cenâb-ı Hâķķ ‘ahd ü zîmmetini emîn kılmışdır ve ‘ibâdî beyninde dâ‘ire-i muşâlaḥayı rahmetiyle tevsi‘ [A 19b] ve ehl-i ‘ahdi mâni‘leri ile ber-â-ber iskân içün maḥall-i maḥfûz eylediğinden ve bu dâ‘ire-i ‘ahdiyyeniñ civârında istifâza [İ 20 a] iderek anlar içün ḥavf-ı zulm ü ḥud‘a yokdur ve ‘ahdi ‘illet kabûl iden bir kavî ile takyîd eyleme ve te‘ķid ve tevşîķden soñra daḥı mübhem söyleme ve seni ‘ahdu’llâhı bi-ġayrı ḥaķķın bozmaķlığı lâzım idici emr-i müşkile da‘vet eylesünler. Seniñ o müşkile şabrın nihâyeti saña feraḥı mücib olur ve bunun fażl-ı ‘âķıbeti tâbi‘ olmaķlığı ḥavf itdigiñ ğadrden ḥayrlı olup seni min-ṭarafı’llâh bu bâbda olıcaķ mes‘ûliyyetden ḥalâş eyler⁹⁵ ve bu fesh-i ‘ahd sebebiyle dünyâ vü âhiretiniñ feyzini giderme⁹⁶

Ve ḥelâl olmayarak sefk-i dimâdan⁹⁷ ictinâb üzere ol. Zîrâ bi-ġayrı ḥaķķın kan dökmeķden ziyâde sũ-i ‘âķıbet ve zulm-i ‘azîme ve zevâl-i ni‘met ve inķitâ‘-ı müddete sebep olur şey yokdur. Hâķķ sübhânehu ve te‘âlâ yevm-i kıyâmetde kulları [A 20a] beyninde dökçükleri kanlardan muḥâkemeye mübâşeret idici oldığınan⁹⁸ salṭanatını [İ 20b] ḥarâm kan dökmeķlikle kuvvetlendirme. Zîrâ bu ḥâl salṭanata za‘f ve rikķat getirir. Belki bütün maḥv⁹⁹ [u] izâle ile âḥara nakle sebep olur ve seniñ içün Cenâb-ı Hâķķ’ın ‘indinde ve benim yanumda isteyerek katl-i nefse cür‘etden ṭolayı ‘özr yoktur. Zîrâ bu emrde kışâş vardır ve eger katl bi’l-ḥatâya mübtelâ olur iseñ sen ‘aşâ ve seyf ve yediñle kendü üzerine ‘ukûbetde ifrât eyle. Zîrâ kendü kendüni mu‘âḥazenin fevķinde muķâtele vardır ve salṭanatın ‘azameti¹⁰⁰ seni vereş-e maķtûlin ḥaķķını edâdan igfâl eylesün ve zinhâr nefsin seni kibre ve kibr virici şeylere ve keşret-i temeddüḥe düşürmesün. Çünki bu ḥâller¹⁰¹ iḥşân şâḥibleriniñ iḥşânını maḥv içün şeyṭânın nefsinde eñ ziyâde furşat ‘add itdigi ḥâllerdendir ve re‘âyâna itdigiñ iḥşânı başlarına kaķmaķdan ve yapıdığın şeyi ziyâdelendirmekden veyâḥûd [A 20b]

⁹² ‘ahdiñ: -İ.

⁹³ hareket-i siper çek: harekete ibtidâr itmiş olursın İ.

⁹⁴ perîşâniyyeti: perîşânlığı İ.

⁹⁵ eyler: ider İ.

⁹⁶ giderme: zâyî‘ itme İ.

⁹⁷ dimâdan: dimâ itmeden ziyâde İ.

⁹⁸ oldığınan: oldıgım cihetden İ.

⁹⁹ maḥv: -A, -R.

¹⁰⁰ salṭanatın ‘azameti: ‘azamet ve salṭanatın İ.

¹⁰¹ ḥâller: aḥvâl.

müftehîrâne ta'dād itmekden ittikā [İ 21a] ve va'dinde vefā eyle. Çünkü başa kaçmak itdiğin¹⁰² ihsânı ibtāl ve ziyālendirmek nūr-ı Hakk'ı izāle ve va'dinde vefā itmemek Allāh'ın ve nāsın 'inde şiddet-i buğza bā'is olur. Nitekim Cenāb-ı Hakk āyet-i kerîmede¹⁰³ buyurmuştur "كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ"¹⁰⁴

Ve vaktinden¹⁰⁵ evvel umūrda 'aceleden ve imkānı hālinde¹⁰⁶ te'hîrden ve mübhem olan emri cebr ile izhārdan veyāhūd tebeyün iden emriñ derecesini tahfîfden mücānebet ve her bir emri yerine ve 'ameli mevki'-i lāzımına vaz' ve ikā'a müdāvemet eyle ve nās beyninde 'ādet olan bir şeyi çok görmekten ve gözlere zāhir olup saña meşakkat viren şeyi daḥı setrden hāzer kıl. Zîrā bu hāl senden seniñ gayrıya 'ādet olur ve saña hakkı ile münkeşif olmayan umūrdan daḥı ittikā eyle ve mazlūm senden hişşemend-i inşāf olsun. Hāl-i 'unfuña ve şiddet-i [İ 21b] vechiñe ve satvet-i yediñe¹⁰⁷ ve lezzet-i lisānına mālîk ol ve bunlarıñ cümlesinde [A 21a] hareket ve satvetini men' ve te'hîr vāsıtasıyla kendi zātını muhāfaza eyle. Gāzabın kesb-i sükūnetle kendine mālî olıncaya kadar bunlara nefsin tarafından hūkm eyleme ki Hālîk'dan me'ādını tezekkür etmek¹⁰⁸ tekeşşür eylesün.

İmdi seniñ üzerine senden evvel gelen hükümet-i 'ādile ve sünnet-i fāzılayı ve Peygamberimiz 'aleyhi's-salātu ve's-selām efendimiziñ meslek-i sa'ādetini¹⁰⁹ veyāhūd Kitābu'llāhda olan ferā'iz-i İlāhiyyeyi düşünmek vācibdir. Bizim saña ta'lîm eyledigimiz şeylerden anlarıñ dāhilinde gördüklerine iktidāya ve saña itdigim bu 'ahdime nefsin için ittbā'a sa'y ü gayret eyle. [R 2] Nefsini hevāsına sür'atlendirdiğın vaktde saña 'illete maḥall kalmamak üzere ben nefsim için seniñ üzerine bu 'ahdîmi hūcjet-i kavîyye ittihāz eyledim. Her bir maṭlūb-ı ḥayr ihsân etmek üzerine rahmeti [İ 22a] sâbık ve kudreti 'azîm olan Cenāb-ı Allāh'dan kendi 'inde ve halkı arasında maḥbūl olan 'özrleri ikāmeye ve kulları beyninde hüsn-i şenāya [21b] ve bilād içinde ifā-yı eşer-i cemīle ve ni'met ü kereminiñ ziyādeligine ve beni ve seni sa'ādet ve şehādetle hatme nā'il eylesesini niyāz iderim. Bizler buña¹¹⁰ rağbet idicileriz. Ve's-selāmu 'ale'n-nebiyyi ve ālihi ve aşhābihi't-tayyibîni't-tāhirîn ve'l-ḥamdulî'llāhi Rabbi'l-'ālemîn.

Sonuç

Yapılan neşir, inceleme ve tarih araştırmasından birkaç sonuç çıkmaktadır: Türklerin İslam'ı kabulünden sonra gelişen ve elimize ulaşan metinlerde ahlāk üst çatısının altında siyasetname, ıslahatname, pendname/ nasihatname, layiha, sefaretname, vasiyetname, emirname, menakıp, öğütname gibi birçok isimle anılan ve birbirleri arasında geçişkenlik bulunan türler, Osmanlı Devleti'nde özellikle 17. yüzyıldan itibaren başlayıp Cumhuriyet'e dek süren belli bir amaca matuf, başta

¹⁰² itdiğin: -A, -R.

¹⁰³ āyet-i kerîmede: -A, -R.

¹⁰⁴ Saff suresi 3. Ayetten iktibas: "Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz Allah katında çok çirkin bir davranıştır."

¹⁰⁵ vaktinden: reftinden İ.

¹⁰⁶ imkānı hālinde: mümkün olduğu hālde İ.

¹⁰⁷ satve-i yedine: satvet ki R.

¹⁰⁸ tezekkür etmek: tezekkürin A, R.

¹⁰⁹ ve's-selām efendimiziñ meslek-i sa'ādetini: ve's-selāmın eşerini A, R.

¹¹⁰ buña: bu ḥuşûşāta İ.

devlet bürokratlarının başı çekmesiyle bir yazım geleneğine evrilmiştir. Hz. Ali'ye dayandırılan bir metnin tercüme yordamıyla özellikle 19. yüzyılda yoğunlaşarak dolaşıma girmesi ve devletin en üst kademesine sunulması birkaç açıdan mühimdir: Bunlardan birincisi bu metnin bir layiha, bir ıslahatname olarak görülmesidir. Devlet işlerinin kötü gittiği zamanlarda klasik olana dönüş, geçmişe özlem, iyi örnek olarak addedilen döneme dönmek gibi refleksler, medeniyet kurmuş her toplumda görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber ve dört halife dönemi de Müslümanların büyük bir kısmı tarafından “asr-ı saadet” olarak adlandırılmış ve bir model olarak tarih boyunca örnek alınmıştır. Hz. Ali'nin de doğrudan devlet idaresine dair tavsiyeler barındıran bir eser bırakması, mezkûr zamanda toplumun çeşitli kesimlerinin dikkatini celp etmiştir. Zira bu yüzyıldaki mütercimlerden biri ulema sınıfından bir âlim, biri Mevlevî bir sufi, birisi ise validir. Hüsnü Paşa'nın bu tercümeyi gerçekleştirmesinin bir sebebi de dönemindeki ıslahat hareketlerine birkaç açıdan destek vermek ve söz konusu ıslahatın meşruiyet zeminini güçlendirmektir. Hüsnü Paşa, gayrimüslimlere verilen hakların oluşturduğu tenkit ortamına Hz. Ali döneminden bir cevapla bu meşruiyeti sağlamaya çalışmıştır. Yüzyıllar önce bir valiye sunulan bir metnin yeniden bir vali tarafından tercüme edilmesi de manidardır. Mütercim, *Terceme-i Ahd-i Azîz*'in mukaddimesinde tercümeyi umumun faydasına sunmak için gerçekleştirdiğini söylese de bunun örtük olan başka bir sebebi de devamlı mütalaa ettiğini dile getirdiği metni kendisi için tercüme etmiş olmasıdır. Zira tercüme faaliyeti, kaynak metne nüfuz için mühim bir çalışmadır. Başka bir muhtemel sebebi ise Hüsnü Paşa'nın Hz. Ali ile olan manevi bağı olabilir. Zira kendisi Rufai-meşrep bir sufi olması bakımından Ehl-i Beyt'e bağlılığı mevcut olmakla birlikte kaleme aldığı divanında da Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e olan sevgisi görülmektedir.

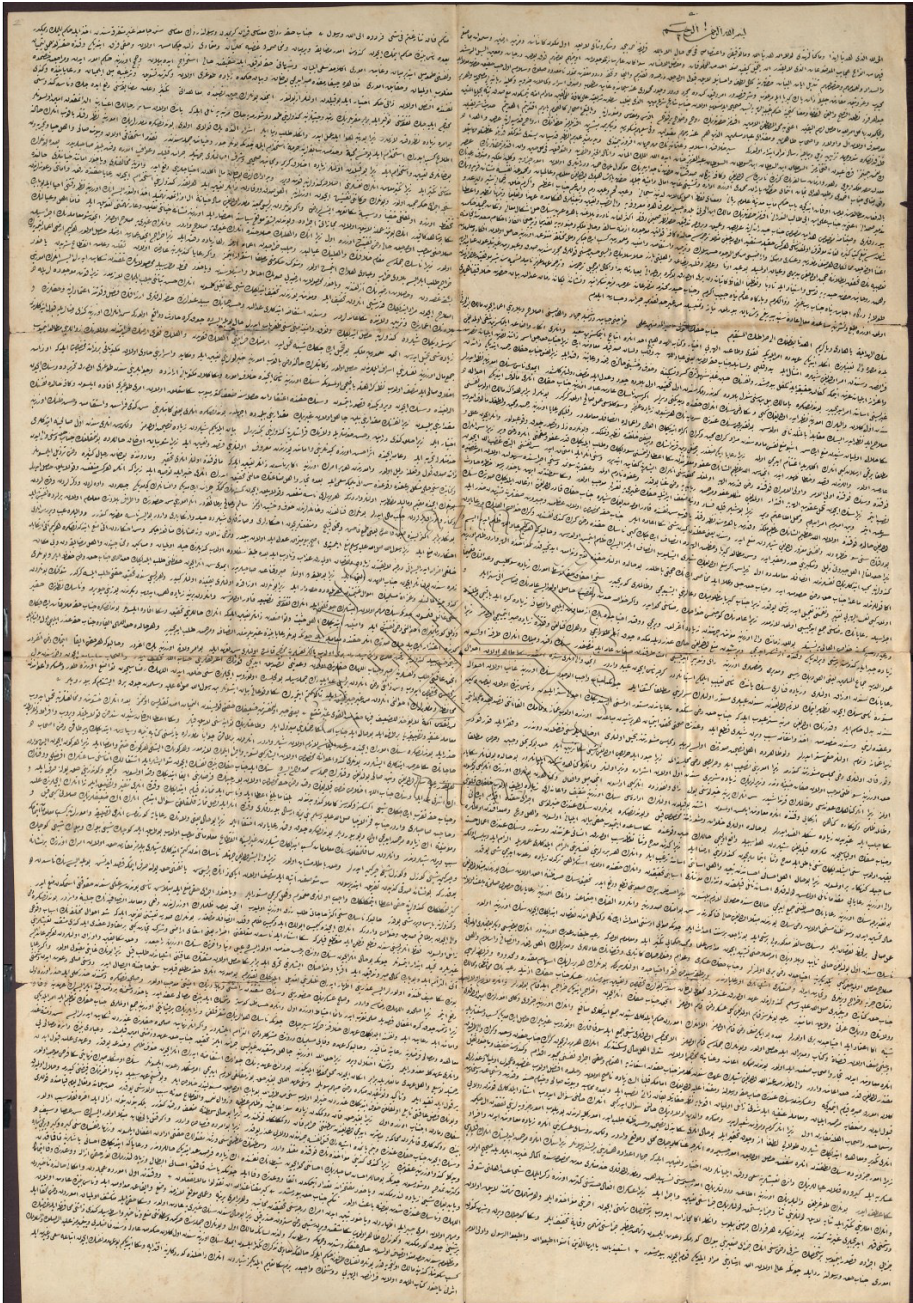
Eser, ilk bakışta sistematik bir yapı barındırmıyor gibi görünse de bütüncül bir okuma yapmak tercümenin iç içe geçmiş konularını birbirine bağlayacaktır. *Ahidname* metninin içerdiği konularda en dikkat çeken husus, toplumu oluşturan her unsurun birbirleri arasındaki münasebeti ve bu münasebetin maddi ve manevi zeminidir. Tüm bunlar organik bir yapı içerisinde birbiriyle bağlantılıdır; ordu için hazine, hazine için vergi, vergi için esnaf ve sanatkâr, bu düzenin yürütülmesi için de memur, hâkim, kâtip gereklidir. Esnaf, sanatkâr, ticaret erbabının rahatça ve düzenli bir şekilde alım satım yapabilmesi demek memur, hâkim ve kâtiplerin adaletli ve düzgün iş yaparak ordunun ayakta kalabilmesine denk düşmektedir. Bütün bu yapının tesisi ve sürekliliği için ise vali hem birtakım ahlâkî özelliklere sahip olmalı hem bazı bilgileri edinmeli hem de seçim ve denetim yapabilmelidir. Vali, iyi ahlaka sahip olmak için nefis mücadelesi yapmalı, salih amel işlemeli, kibirden ve günahlardan kaçınmalı, yönetilene merhamet göstermeli, insanlara eşit muamelede bulunmalı, halkın kusurunu örtmeli, eline-diline sahip olmalı, iyilik ve kötülük edeni birbirinden ayırmalı, toplumun sahip olduğu iyi gelenekleri bozmamalıdır. Vali; hâkimi faziletli insandan, vergi memurunu hayâli ve salih kişiden, kâtipleri emin ve hayırlılardan, kumandanları merhametlilerden seçmeli, bunların geçimini sağlayacak kadar gelirini sağlamalı ve denetimini istihbaratla gerçekleştirmeli ve liyakate dikkat etmelidir. Vali; cimri, korkak, açgözlü kişilerle değil asil, cömert, değerli kişilerle münasebet kurmalıdır. Bütün bu sınıfların dışında kalan muhtaç, yoksul, engellilerin hakkını,

onlara maaş bağlamak suretiyle vermelidir. Böylece eserdeki ideal yönetim; iyi ahlak, doğru seçim, hak ve adalet, denetim konularına bağlı bir şekilde tasvir edilmiş olduğu aşikâr olur.

İleride yapılacak çalışmalar açısından bakıldığında hâlâ yazma hâlinde bekleyen, yayınlanmamış olan ahidname metinleri neşredilmeli, birbirleriyle karşılaştırılmalı, literatürdeki yeri mukayeseli olarak okunarak ortaya çıkarılmalıdır. Bu çalışmalar yapıldığı takdirde söz konusu metinlerin aktüel ve tarihî değerleri ortaya çıkacaktır.

Ekler**Ek 1: Hüseyin Hüsnü Paşa'nın Fotoğrafları**

Ek 2: Süleymaniye Kütüphanesi Hoca Ali Rıza Bey Koleksiyonu Numara 95'teki Nüshanın İlk Vırağı



Kaynaklar

- Ahmed Lûtfî Efendi. *Vak'a-nüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*. nşr. Münir Aktepe. 13 Cilt. Ankara: TTK, 1990.
- Ak, Murat. "Manzum Bir Ahlâk Metni: Hüsn-i Eser". *Sûfî Araştırmaları* 17 (Haziran 2018), 51-78.
- Ali b. Ebî Talib. *Ahidnâme Tercemesi*. İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, B3308, 1a-47a.
- Avcı, İsmail. "Hikmetle Hükûmet Etmek: Hüseyin Şevket'in Hz. Ali'den Yaptığı Manzum Ahidname Tercümesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 74 (Haziran 2015), 151-169.
- Budak, Ali. *Ziya Paşa'nın İroni ve Parodi Şaheseri Zaferâme*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.
- Ceyhan, Adem. "Nesrî'l-Leâlî Tercümesi (Osman Selâhaddin Dede)". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. 07 Ağustos 2024. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/nesru-l-leali-tercumesi-osman-selahaddin-dede>.
- Ceyhan, Adem - Elgeren, Fatma Şükran. "Osman Salâhaddin El-Mevlevî'ye Ait Olduğu Sanılan Bir Eser: Nesrî'l-leâlî Tercümesi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 18/18 (Temmuz 2017), 29-84.
- Ceyhan, Adem - Kayaokay, İlyas. "Hz. Ali'nin Mısır Valisine Nasihatları: Ahd-nâme-i Emîrî'l-Mü'minin İmâm Ali". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 21/21 (Aralık 2018), 49-84.
- Çavîş, Abdülaziz. *Hazreti Ali Diyor Ki: Hazreti Ali'nin Mısır'a Vali Nasbettiği Malik bin el-Eşter'e Yazdığı Emirnamedir*. çev. Mehmed Akif Ersoy. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği, 1954.
- Çavîş, Abdülaziz. *Anglikan Kilisesine Cevap*. çev. Mehmet Akif. sad. Süleyman Ateş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.
- Çavîş, Abdülaziz. *Hz. Ali'nin Bir Devlet Adamına Emirnamesi*. çev. Mehmet Akif Ersoy. İstanbul: Doğan Güneş Yayınları, 1963.
- Çavîş, Abdülaziz. *Hz. Ali'nin Bir Emirnamesi: el-Evcine fî'l-İslam'an Es'ileti'l-Keniseti'l-Anglikiyye Anglikan Kilisesine Cevap İsimli Eserden*. çev. Mehmet Âkif Ersoy. İstanbul: Büyüyenay, 2015.
- Duman, Mehmet Âkif. *Fâzıl Dîvânı (Transkripsiyonlu Metin- İnceleme)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Durmaz, Gülay. "19.Yüzyıla Ait Bir Mesnevi Örneği: Manzûme-i Hüsn-i Eser". *TİDSAD* 5/19 (Aralık 2018), 79- 96.
- Durmuş, İsmail "Nehcü'l-Belâga", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/538-540.
- Ebuziyya Tevfik. *Yeni Osmanlılar Tarihi*. haz: Yakup Öztürk. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.
- Feridun Ahmed Bey. *Mecmûa-i Münşeât*. 1 Cilt. İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1274 (1857/1858).
- Genç, Onur. *Hüseyin Hüsnî Paşa Dîvânı (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin)*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- HADİSVERİTABANI, Hadis Veri Tabanı. Erişim 22 Ağustos 2024. <https://hadisveritabani.info/>

- Haskan, Mehmet Nermi. *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*. 2 Cilt. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2001.
- Hüseyin Hüsnî. *Terceme-i Ahd-i Azîz*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 2684, 1b- 22a.
- Hüseyin Hüsnî. *Terceme-i Ahd-i Azîz*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyeye, 632, 1b- 22b.
- Hüseyin Hüsnî. *Terceme-i Ahd-i Azîz*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hoca Ali Rıza Bey, 95.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri : Kemalü's-Şuara*. nşr. M. Kayahan Özgül. 2 Cilt. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 2000.
- Kandil, İsmail. *Meclis-i Mebusan'ın Çalışmaları (1914-1918)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Kuneralp, Sinan. *Son Dönem Osmanlı Erkan ve Ricali*. İstanbul: İsis, 1999.
- Kuntay, Mithat Cemal. *Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*. 1 Cilt. İstanbul: Maarif Vekaleti, 1944.
- Kur'ân Yolu. Erişim 22 Ağustos 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr>.
- Küçük, Cevdet. "Abdülaziz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1/179-185. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Mehmed Celâleddîn. *Ahidnâme*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Haşim Paşa, 51/1, 1a- 13a.
- Mehmed Celâleddîn. *Şerh-i Ahidnâme-i Ali Kerremallâhu Vecheh*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi, 3831/1, 1a- 30b.
- Mehmed Celâleddîn. *Şerh-i Ahidnâme-i Hazreti Ali*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5355/9, 73a- 81a.
- Muhammed el-Feyyûmî el-Buldânî. *Vasiyetname ve Ahitname*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 259, 1a- 29b. https://katalog.ibb.gov.tr/yordam/?p=1&dil=0&alan=tum_txt&tm=&q=buldani_Yz_000259_Yz_000259_Yz_000259
- Özaydın, Abdülkerim. "Eşter", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özer, Ahmet. *Namık Kemal'in Mektuplarında Sosyal ve Siyasi Meseleler*. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özcan, Abdülkadir. "Münşeâtü's-Selâtin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/20-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öztürk, Ayşe. *Osman Salâhaddin el-Mevlevî'nin Ahd-Nâme-i Hazret-i Ali Tercümesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Pakalın, Mehmed Zeki. *Hüseyin Avni Paşa*. İstanbul: Sait Matbaası, 1941.
- Sarıkaya Yıldırım, Meliha. *Türk-İslam Edebiyatında Hz. Ali*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Sevgi, Ahmet- Özcan, Mustafa. *Prof. Ali Cânîp Yöntem'in Yeni Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri*. Konya: Sözler Basım Yayım, 1995.

Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*, nşr. Nuri Akbayan- Seyit Ali Kahraman, 3 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Tercüme-i Ahidnâme-i Hazret-i Ali. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi: Nuruosmaniye, 791/6, 48b- 67a.

Terceme-i Ahidnâme-i Hazreti Ali. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye, 1057/1, 1b- 18b.

Tercüme-i Ahidnâme-i İmâm-ı Ali. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi: Nuruosmaniye, 3727/1, 1b- 28a.

Tietze, Andreas. *Mustafâ Âlî's Counsel For Sultâns of 1581 (Edition, Translation, Notes)*. 1 Cilt, Viyana: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1979.

Arşiv Belgeleri

BOA, A.}MKT.MHM, No. 371, Gömlek No. 30.

BOA, A.}MKT.MHM, No. 138, Gömlek No. 42.

BOA, A.}MKT.MHM, No. 313, Gömlek No. 95.

BOA, A.}MKT.UM, No. 412, Gömlek No. 30.

BOA, İ.DH, No. 664, Gömlek No. 46241.

BOA, İ.DH, No. 683, Gömlek No. 47574.

BOA, İ.MMS, No. 25, Gömlek No. 1115.

BOA, İ.MMS, No. 27, Gömlek No. 1177.

BOA, İ.MMS, No. 17, Gömlek No. 712.

BOA, İ.MMS, No. 42, Gömlek No. 1735.

BOA, İ.MTZ.GR, No. 7, Gömlek No. 164.

BOA, MB.İ, No. 123, Gömlek No. 123.

BOA, ŞD, No. 1279, Gömlek No. 1279.

Extended Abstract

Hüseyin Hüsnü Pasha was a statesman and poet in 19th-century Turkish literature who wrote his poems under the pseudonym Hüsnî and compiled a dîwân. He served in various positions, especially as governor, in many parts of the Ottoman geography. It is accepted that 'Alî b. Abî Tâlib sent a letter also known in Turkish literature as *Amr-nâma*, *Ahd-nâma*, and *Vasiyat-nâma*, to Mâlik al-Ashtar, whom he appointed as governor (vâlî) of Egypt. Hüsnü Pasha translated this work from Arabic into Turkish. He performed this translation while he was serving as governor in Thessaloniki. He entitled the translation *Terceme-i Ahd-i Azîz* since he dedicated it to Sultan 'Abd al-'Azîz. The critical analysis of the translation mentioned above and the biography of Hüsnü Pasha constitute the subject of this study. I have located three copies of the above-mentioned translation in manuscript libraries, one of them in document form. The present article aims to create a critical text of the above-cited translation based on these copies and, to present the life of Hüseyin Hüsnü Pasha through archival documents and some previously overlooked sources. In this context, first of all, the importance of the Turkish tradition of political (siyâsat-nâma) and advisory (nasihat-nâma/ pand-nâma) texts will be briefly discussed in order to prepare the reader for the subject and to emphasize the importance of Ahdnâme translations. Afterward, in the first part of the present work, brief information will be given about Mâlik al-Ashtar and the translations of Ahdnâme in Turkish literature. The

translations, which increased especially in the 19th century, will be introduced in turn. In the second part, the biography of Hüseyin Hüsnü Pasha will be composed in the light of some archival documents that have not been used before and, Hüsnü Pasha's *Dīwān* and *Manzûme-i Hüsn-i Eser* will be summarily introduced. Thus, Hüseyin Hüsnü Pasha's family, working life and the people he was related to will be revealed. Some information about Hüsnü's literary personality is given. The third part is devoted to the analysis of *Terceme-i Ahd-i Azîz*, which consists of the main subject of this study. In this part, a general examination of the work will be made via the language of the work, its attribution to the author, content, title, and the person to whom it was dedicated will be analyzed. Since *Terceme-i Ahd-i Azîz* is prose, the subject of "seci" (a type of assonance art) has been emphasized. Just before the text section, the three identified manuscripts will be described. Finally, a critical text will be provided over the three manuscript copies that we have identified. In the conclusion, the reasons behind the translation of the *Ahdnâme* will be discussed from a historical perspective and the collective structure of the entire work will be pointed out, as well as further studies on the *Ahdnâme* literature. There were also discussions on what kind of need the translation was based on, how a historical text was seen by an Ottoman bureaucrat, and the relationship between the topics and concepts covered in the translation.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE TILSIMLI HAZİNE EFSANELERİ LEGENDS OF TALISMANIC TREASURES IN TURKISH CULTURE

ESER KARA*

Sorumlu Yazar

Öz

Efsaneler ortaya çıktığı toplumun dünyayı, evreni, doğayı ve doğada yaşanan bazı olayları yorumlarken sahip oldukları duygu ve düşüncelerini ortaya koyarlar. Doğayla iç içe bulunan insanoğlu tarih boyunca gizemli bulduğu olayları açıklama ihtiyacı hissetmiş ve bu amaçla halk muhayyilesi ürünlerinden olan efsaneleri yaratmıştır. Zenginliğin ve refahın habercisi olan hazineler ve bu hazinelerin taşıdığı gizem de birçok efsanenin meydana gelmesinde etkili olmuştur. Özellikle *Tılsımlı* olarak bilinen hazineler Türk halkının da ilgisini çekmiş, Türk kültüründe yer etmiş ve büyük bir merak konusu olmuştur. Dolayısıyla bu merak ve gizem, tılsımlı hazine efsanelerinin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Tılsımlı hazine efsaneleri, Türk halkının hayal gücünü ve yaratım gücünü gösterdiği gibi, kuşaktan kuşağa aktarılan Türk kültür mirasının önemli bir parçası olması özelliğiyle de toplumsal kimliğin, değerlerin ve inanç sistemlerinin korunmasına ve aktarılmasına katkı sağlamıştır. Efsaneler, yalnızca fantastik hikâyeler olarak görülmemeli; toplumun tarihsel deneyimlerini, doğa ile ilişkilerini, dünya görüşünü ve yaşam felsefesini sembolik olarak yansıtan unsurlar olarak değerlendirilmelidir. Bu nedenle özellikle tılsımlı hazine efsaneleri, toplumun inanç yapısını, ritüellerini, psikolojik ve sosyal yönlerini, kültürel sürekliliklerini ve değişimlerini ortaya koyması bakımından önem taşır. Bütün bu ifade edilenler göz önünde bulundurulduğunda, tılsımlı hazine efsanelerinin bilimsel açıdan incelenmesi, tarih, antropoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi disiplinleri de kapsayan zengin bir araştırma alanı sunmakta ve Türk kültürünün derin bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Saha çalışmalarıyla kaynak kişilerden yapılan derlemeler, literatür taramaları, incelenen sosyal ve dijital platformlar tılsımlı hazine efsanelerinin oldukça zengin bir içeriğe sahip olduğunu göstermektedir ki elde edilen veriler ve bu veriler ışığındaki incelemeler bu tespiti doğrulamaktadır. Bu çalışmanın konusunu Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan ve hazine efsanelerinin bir alt başlığı olarak nitelendirdiğimiz *Tılsımlı Hazine Efsaneleri* oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk Kültürü, Efsane, Hazine, Tılsım, Tılsımlı Hazine.

Abstract

Legends reflect the emotions and thoughts of the society in which they emerge, as they interpret the world, the universe, nature, and certain natural phenomena. Throughout history, humankind, living in close connection with nature, has felt the need to explain mysterious events and, for this purpose, created legends as products of the collective imagination. Treasures, which symbolize wealth and prosperity, and the mysteries they carry have played a significant role in the formation of many legends. In particular, treasures known as *Talismanic* have attracted the interest of the Turkish people, become a part of Turkish culture, and sparked great curiosity. Consequently, this curiosity and mystery have laid the foundation for the creation of talismanic

Araştırma Makalesi / Künye: KARA, Eser. "Türk Kültüründe Tılsımlı Hazine Efsaneleri". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 433-453. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1511548>

* Dr., Bağımsız Araştırmacı, E-mail: eserkara44@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6825-0813

treasure legends. The legends of talismanic treasures, while showcasing the imagination and creative power of the Turkish people, have also contributed to the preservation and transmission of social identity, values, and belief systems, as they are an important part of the Turkish cultural heritage passed down from generation to generation. Legends should not be seen merely as fantastic stories; they should be regarded as symbolic elements reflecting a society's historical experiences, its relationship with nature, worldview, and life philosophy. For this reason, particularly talismanic treasure legends are important, as they reveal a society's belief structure, rituals, psychological and social dimensions, and cultural continuity and changes. Considering all these factors, the scientific examination of talismanic treasure legends provides a rich field of research encompassing disciplines such as history, anthropology, sociology, and psychology, and contributes to a deeper understanding of Turkish culture. Field studies, compilations from informants, literature reviews, and examined social and digital platforms demonstrate that the legends of talismanic treasures possess a remarkably rich content, and the data obtained, along with analyses conducted in light of this data, confirm this observation. The subject of this study is the *Talismanic Treasure Legends*, which hold a significant place in Turkish culture and are categorized as a subheading of treasure legends.

Key Words: Turkish Culture, Legend, Treasure, Talisman, Talismanic Treasure.

Giriş

Efsaneler, genellikle antik çağlardan günümüze kadar aktarılan, toplumların inançlarını, değerlerini ve dünya görüşlerini yansıtan anlatılardır. Bu anlatılar, doğaüstü varlıklar, tanrılar, kahramanlar ve evrenin yaratılışı gibi konuları ele alır. Her kültürde farklı biçimlerde ortaya çıksa da efsaneler, insanların dünya ve yaşamın kökenine dair sorularına cevap arama çabasının bir ürünüdür. Aynı zamanda, kültürel kimliğin şekillenmesine katkıda bulunur ve toplumların tarih boyunca kendilerini anlamlandırmalarına yardımcı olur. Halk yaratımlarının diğer ürünlerinde olduğu gibi efsaneler de içinden çıktıkları toplumun kültürel ve inançsal özelliklerini taşıyan kıymetli ürünlerdir. Bu anlatı türünü daha iyi anlayabilmek ve üzerinde düşünebilmek için öncelikle değişik kaynak ve araştırmacıların efsane hakkında verdikleri tanımlara ve bilgilere bakmak gerekecektir.

Efsane kelimesinin kökeni Farsçadır ve aslı *fesane* şeklindedir (Alptekin, 2014, 15; Sakaoğlu'ndan akt. Ergun, 1997, 1; Kaya, 2010, 292; Örnek, 2014, 185). Efsane terimi Batı dillerinde Latince kökenli *legendus* sözcüğünden türetilmiş olup, Almanca'da *sage*, Rusça'da *predaniya*, Yunanca'da *mythe* veya *mythos* şeklinde karşılık bulmaktadır (Sakaoğlu'ndan akt. Ergun, 1997, 1; Ergun, 1997, 1; Çobanoğlu, 2012, 119). Ayrıca belirtmek gerekir ki efsane sözcüğünün yanı sıra Türkiye Türkçesi'nde *söylence* (Alptekin, 2014, 15), Arapça menşeli olarak da *ustûre*, *menkabe*, *esatir* ile *mitoloji* sözcüklerinin de efsane yerine yaygın olarak kullanıldığı (Çobanoğlu, 2012, 119) bilinmektedir.

Efsane sözcüğü Türkiye dışındaki Türklerde değişik adlandırmalarla karşımıza çıkmaktadır:

Efsane terimi; rivayet, epsane (Uygur Özerk bölgesi), anız, anız-engime, epsane, hikâyet (Kazakistan), epsane, legenda, anız, anız-engime (Karakalpakistan), efsane, rivayet (Özbekistan), apsana, rovyat (Türkmenistan), esatir, mif, efsane (Azerbaycan), rivayet, legenda (Başkurdistan), rivayet, legenda, ekiyet, beyt (Kazan Türkleri), efsane (Kuzay Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Balkan Türkleri, Kırım Türkleri), şekillerinde karşımıza çıkmaktadır (Alptekin, 2014, 15).

Bununla birlikte Ergun (1997, 1-2) Türkiye ve Türkiye dışındaki Türklerde efsane ve efsaneyi karşılayan diğer sözcükler hakkında şu bilgileri verir:

Anadolu Türkleri arasında efsane, menkabe, esâtir ve mitoloji terimleri yaygınlık

kazanmıştır. Anadolu dışında yaşayan Türklerden Azerbaycan arasında esâtir; mif, efsane; Türkmenler’de epsana, rovayat; Özbekler’de efsane, rivayat; Karakalpaklar’da epsane, legenda, anız, anız-engime; Kazaklar’da anız, anız-engime, epsane-hikayet; Başkurtlar’da rivayat legenda; Kırım Tatarlar’ında efsane; Kazan Tatarları’nda rivayat, legenda, ekiyet, beyt; Altay Türkler’inde kuuçın, kep-kuuçın, mif-kuuçın, legenda-kuuçın, Hakaslar’da kip-çoo, legenda, çoo-çaah, az da olsa nımah; Tuva Türkleri’nde tool-çurgu çugaa, töögü çugaa, genel ad olarak toolçurgu bolgaş töögü çugaalar; Şorlar’da purungu çook, kep-çook, erbek; Karaçaylar’da aytıv, tavruh; Uygurlar’da rivayet, epsene; Yakutlar’da kepsen, sehen, kepsel, bılrıgı, sehen; Dolganlar’da çukçah; Tofalar’da uleger, Çuvaşlar’da halap, mif, legenda, az da olsa yumah; Kırgızlar’da ulamış, mif, ilakap, comok vb. terimler efsane karşılığı olarak kullanılmaktadır.

Konu ile ilgili olarak Doğan Kaya efsane sözcüğüne çeşitli Türk boylarından olan Başkurtların ve Tatarların *legende, rivayet*, Kazakların *anız*, Kırgızların *ulamış*, Uygurların *epsane* dediğini (Kaya, 2010, 293) belirtir. Çobanoğlu (2012, 119-120) ise Türk lehçe ve şivelerinde efsane karşılığında kullanılan terimleri şu şekilde sıralar:

(...) Azerilerde “esâtir”, “mif”, “efsane”; Özbeklerde “efsane”, “rivayat”; Karakalpaklarda “epsane”, “legenda”, Kazaklarda “anız”, “epsane-hikayet”; Başkurtlarda “rivayat”, “legenda”; Kırım Tatarlarında “efsane”; Kazan Tatarlarında “rivayat”, “legenda”, “ekiyet”, “beyt”; Altay Türklerinde “kuuçın”, “legenda-kuuçın”; Tıva Türklerinde “tool-çugaa”, “töögü- çuga”, “toolçurgu bolgaş”; Karaçaylarda “aytıv”, “tavruh”; Uygurlarda “rivayet”, “epsene”; Yakutlarda “kepsen”, “sehen”, “kepsel”; Kırgızlarda “ulamış”, “mif”, “ilakap”, “comok” (...)

Efsane sözcüğüne anlamsal olarak baktığımızda, Güncel Türkçe Sözlük, Budunbilim Terimleri Sözlüğü, Gösterim Sanatları Terimleri Sözlüğü ve Edebiyat ve Söz Sanatı Terimleri Sözlüğünden hareketle şunlar ifade edilebilir: Efsaneler, eski çağlardan beri aktarılan, olağanüstü varlıkları ve olayları konu edinen hayali hikâyeler olup toplumların inanç ve değerlerini yansıtır. Efsaneler, tanrıların ve kahramanların yaşamları, evrenin yaratılışı, insanlığın ilk günahı gibi konuları destansı bir dille ele alarak, toplumların geçmişteki inançlarını, törelerini ve ritüellerini şekillendiren kutsal öyküler olarak kabul edilir. Aynı zamanda bir halk anlatısı, hikâyesi olarak tarihe dayanmakla birlikte, olağanüstülük ve hayali unsurlar barındırır (Güncel Türkçe Sözlük; Budunbilim Terimleri Sözlüğü; Gösterim Sanatları Terimleri Sözlüğü; Edebiyat ve Söz Sanatı Terimleri Sözlüğü, 7 Mayıs 2024).

Grimm kardeşler efsaneyi şu şekilde tanımlamıştır: “Efsane, gerçek veya hayali muayyen şahıs, hâdisе veya yer hakkında anlatılan bir hikâyedir” (Sakaoğlu, 1980, 4; akt. Sakaoğlu, 2009, 19). Bir diğer araştırmacı Doğan Kaya’nın da efsaneyi benzer şekilde tanımladığını (Kaya, 2010, 292) görmek mümkündür.

Max Lüthi’nin efsane için verdiği tanım şöyledir: “Gerçekte vukua gelmiş hâdiseleri hikâye eder.” (Lüthi’den akt. Sakaoğlu, 2009, 20) Ayrıca Lüthi asıl halk efsanesinin alışılmamış, garip ve özellikle huzursuzluk yaratan şeylerden, şekil ve olaylardan bahsettiğini belirtir (Lüthi’den akt. Sakaoğlu, 2009, 20). Kenneth W.- Mary W. Clarke gibi araştırmacılar da efsane için olmuş ya da olma ihtimali olan inançlarla bezenmiş şahıs, yer ve olay hakkındaki hikâyeler şeklinde tanımlamışlardır ve ayrıca Herman Tillhagen de inanılan içeriği veren halka has hikâyeler olarak efsaneyi tanımlamıştır (Kenneth W.- Mary W. Clarke ve ayrıca Tillhagen’den akt. Sakaoğlu, 2009, 20). Şimdilerde ise efsane bir anlatı, bir kişi, bir yer veya bir olay hakkında

anlatılmış, geleneksel malzemelerle birlikte gerçeğe dayandırıldığı düşünülen bir öykü (akt. Sakaoğlu, 2009, 20) olarak tanımlanmaktadır.

Türk Halk Edebiyatı El Kitabında ise efsaneye şöyle bir tanım getirilmiştir: “Efsane; anlatı türleri içinde, masal, destan ve halk hikâyesine göre daha kısa, içinde abartma ve olağanüstülük bulunan nesir anlatıdır” (Aça, Ekici ve Yılmaz, 2013, 145). Ziya Gökalp efsaneyi tanrılarla ilişkilendirilen maceralar (Gökalp’ten akt. Ergun, 1997, 6) olarak tanımlarken Bahaeddin Ögel de tarihte kayıtlara geçmemiş, artık hatırlanmayan büyük kahramanların öykülerin, mitolojik hikâyeler arasında yer aldığını, ancak tarihsel kişilere ait efsanelerin de destan olarak bilindiğini yani “legende” olarak adlandırıldığını söyler (Ögel’den akt. Ergun, 1997, 6). Şükrü Elçin’in efsaneye verdiği tanımsa şu şekildedir: “İnsanoğlunun tarih sahnesinde görüldüğü ilk devirlerden itibaren ayrı coğrafya, muhit veya kavimler arasında doğup gelişen; zamanla, inanç, âdet, an’ane ve merasimlerin teşekkülünde az çok rolü olan bir çeşit masaldır” (Elçin’den akt. Alptekin, 2014, 15). Ali Berat Alptekin’in efsaneye verdiği tanım ise şöyledir: “Dinî, inandırıcı, kısa, nesir şeklindeki halk anlatımlarıdır” (Alptekin, 2014, 15). Pertev Naili Boratav da efsaneyi benzersiz bir tarza sahip olup, standartlaşmış veya belirlenmiş biçimlere sahip olmayan, sade bir konuşma diliyle aktarılan bir hikâye türü (Boratav, 2016, 112) olarak tanımlar.

Efsane türünün özelliklerine değinmeden önce konunun daha iyi anlaşılması için “Efsanenin işlevi nedir?” sorusunun cevaplanması kanısındayız. Efsanelerin toplumsal işlevleri, *inançları kökleştirme*, *gelenekleri sürdürme* ve *kültürel değerleri genç kuşaklara aktarma* gibi fonksiyonları kapsamaktadır (Çobanoğlu, 2012, 120; Seyidoğlu, 1985, 198-199). Peki, bütün bu işlevleri taşıyan ve bir halk yaratısı olan efsane türü ne gibi özelliklere sahiptir? Efsanelerde gizli, esrarlı bir dünya vardır; olağanüstülükleri ve kutsallıkları kendi içerisinde barındırır; özünde mutlaka bir inanç unsuru bulunur; yapısal olarak masal gibi yarı sabit veya sabit bir şekle sahip değildirler; hacimleri değişiklik gösterebilir; anlatımlık türler içerisinde yer alırlar ve kısa anlatılardır (Çobanoğlu, 2012, 120-121).

Boratav (2016, 111) efsanenin özelliklerinden bahsederken ilk sıraya onun bir “inanış konusunda olmasını” koyar ve daha sonra onun konuşma diliyle anlatıldığını ifade ederek herhangi bir söyleyiş endişesi taşımadığına ve içerisinde kalıp barındırmayan kısa anlatı oluşuna dikkat çeker. Kaya (2010, 294) anlatıcının da dinleyenin de efsaneye inandığını vurgulayarak efsanelerin kişi, yer ve olayları konu edindiğini söyler; anlatılan olayın ya da konunun yakın tarihte veya uzak tarihte yer alabileceğini belirtir; ayrıca efsanelerdeki kişi ve olaylarda doğaüstü özelliklerin görüldüğünü ve efsanelerin günlük dilde aktarılan kısa anlatılar olduğunu ifade eder. Saim Sakaoğlu da efsanelerin özelliklerini şu şekilde belirtmiştir: “1.Şahıs, yer ve hadiseler hakkında anlatılırlar; 2. Anlatılanların inandırıcılık vasfı vardır; 3.Umumiyetle şahıs ve hadiselerde tabiatüstü olma vasfı görülür; 4. Efsanelerin belirli bir şekli yoktur; kısa ve konuşma diline yer veren bir anlatıdır” (Sakaoğlu’ndan akt. Aça, Ekici ve Yılmaz, 2013, 147). Nitekim Örnek (2014, 185) de efsanenin “açıklayıcı” olma özelliğine dikkat çekmiş, buradan hareketle de onu “bilim öncesi bilim” olarak nitelendirmiştir ve ayrıca efsanelerin kutsal ve gerçek olarak kabul edildiklerini dile getirmiştir.

Bununla beraber Alptekin’in (2014, 16-17) efsaneye dair özellikleri sıralarken yukarıda bahsedilenlerden farklı olarak efsanelerde zamanın, geçmiş zamanla şimdiki zaman arasında değiştiğini ve efsanelerdeki söz konusu mekânın dünyamız olduğunu ifade eder. Ayrıca bunlara ek olarak efsanelerin tarihle sıkı bir ilişki içinde olduğunu, efsanelerin oransal olarak çoğunlukla millî karakterde olduklarını fakat bazılarının ise

uluslararası, gezgin olma özelliği taşıdığını ve efsanelerin çoğunlukla tek bir motif üzerinde inşa edildiklerini ifade ettiğini görürüz.

Kapsamlı şekilde tanım ve özelliklerinden bahsettiğimiz efsaneler nasıl sınıflandırılırlar? Bu konuda iki tane sınıflandırmadan bahsetmek gerekir. Birincisi genel olarak kabul görmüş tasniftir. İkincisi ise Pertev Naili Boratav'ın oluşturduğu tasniftir. Genel olarak kabul gören tasnif şu şekildedir:

I) *Yaratılış ve Dünyanın Sonu ile İlgili Efsaneler*

II) *Tarihî Efsaneler ve Medeniyet Tarihi ile İlgili Efsaneler*

- A. Medeniyet ile ilgili yerlerin ve şeylerin kaynağını anlatan efsaneler.
- B. Belli yerlerle ilgili efsaneler.
- C. İlk ve erken tarihle ilgili efsaneler.
- Ç. Savaşlar ve felaketlerle ilgili efsaneler.
- D. Belli ve seçkin şahsiyetlerle ilgili efsaneler.
- E. İsyanlarla ilgili efsaneler.

III) *Olağanüstü Kişiler, Varlıklar ve Güçlerle İlgili Efsaneler*

- A. Kaderle ilgili efsaneler.
- B. Ölüm ve ölümlerle ilgili efsaneler.
- C. Tabiatın ve hayvanların koruyucuları ile ilgili efsaneler.
- Ç. Olağanüstü yaratıklarla ilgili efsaneler.
- D. Tabiatta bulunan ruhlarla ilgili efsaneler.
- E. Hayaletlerle ilgili efsaneler.
- F. Şekil değiştiren yaratıklarla ilgili efsaneler.
- G. Şeytanla ilgili efsaneler.
- H. Hastalık ve sakatlığa sebep olan yaratıklarla ilgili efsaneler.
- I. Olağanüstü güçleri olan yaratıklarla ilgili efsaneler.
- İ. Mitik hayvanlar ve bitkilerle ilgili efsaneler.
- K. Hazinele ilgili efsaneler.

IV) *Dinî Efsaneler* (Çobanoğlu, 2012, 121-122; Sakaoğlu, 2009, 29-30; Kaya, 2010, 294).

Boratav yukarıdaki dört ana başlığı kabul eder fakat bunu Türk efsanelerinin tasnif edilmesinde eksik veya yetersiz bulduğu için yeni bir tasnif teşebbüsünde bulunur (Aça, Ekici ve Yılmaz, 2013). Boratav'ın *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı* adlı çalışmasında belirttiği tasnifin dört ana başlığını şu şekilde görmekteyiz: "I. Yaratılış efsaneleri. -Oluşum ve dönüşüm efsaneleri.- Evrenin sonunu (Mahşer ve Kıyamet günlerini) anlatan efsaneler; II. Tarihlik efsaneler; III. Olağanüstü kişiler, varlıklar ve güçler üzerine efsaneler; IV. Dinlik efsaneler" (Boratav, 2016, 113). Boratav'ın tasnifini alt başlıkları ile şu şekilde vermek mümkündür:

- 1. Dünyanın yaratılışı ve sonu ile ilgili efsaneler
- 2. Tarihî efsaneler
 - a. Sınırlandırılmış tabii yerlerin menşeleri,
 - b. Meskûn yerlerin menşeleri; şehirler, köyler,
 - c. Büyük binaların menşeleri; kiliseler, camiler, köprüler,

- d. Hazineler,
 - e. Milletlerin, hükümdar sülalelerinin ve içtimai sınırların menşeleri,
 - f. Felâketler,
 - g. Tarihî olarak bilinen kahramanların yendikleri tabiatüstü güce sahip canavarlar,
 - h. Savaşlar, fetihler, istilalar,
 - ı. Kurulu düzene baş kaldırmalar,
 - k. Diğer hadiseler ve üstün kişiler, medeniyet getiren kahramanlar, bilginler, şairler,
 - l. Aşk ve aile hayatı,
 - m. Küçük bir cemiyetin tarihinin bir parçasını meydana getirdikleri ölçüde bilinen ortak veya ferdi diğer kişilerle ilgili anlatmalar.
3. Tabiatüstü şahıslar ve varlıklar üzerine efsaneler
 - a. Alinyazısı,
 - b. Ölüm ve ötesi,
 - c. Tekin olmayan yerler,
 - d. Tabiatın bir parçası olan yerler: (orman, göl, vs.) ile hayvanların sahipleri (koruyucuları),
 - e. Cinler, periler, ejderhalar vb. tabiatüstü güçte yaratıklar,
 - f. Şeytan,
 - g. Hastalık ve sakatlık getiren varlıklar (Al karısı),
 - h. Tabiatüstü güçleri olanlar (Falcılar, büyücüler...),
 - ı. “Mythique” nitelikte hayvan ve bitkiler (Adamotu gibi.).
 4. Dinî efsaneler (Boratav, 2016, 112-120; Kaya, 2010, 294-295).

Yapılan tasniflere bakıldığında; Çobanoğlu, Sakaoğlu ve Kaya'nın verdiği, genel kabul gören tasnifte efsaneler dört ana başlık altında toplanmıştır: *Yaratılış ve Dünyanın Sonu ile İlgili Efsaneler*, *Tarihî Efsaneler* ve *Medeniyet Tarihi ile İlgili Efsaneler*, *Olağanüstü Kişiler*, *Varlıklar ve Güçlerle İlgili Efsaneler* ve *Dinî Efsaneler*. Her başlık altında genel temalar verilmiş olup daha fazla alt başlığa yer verilmemiştir. Sadece tarihî ve olağanüstü kişilerle ilgili efsaneler gibi, birkaç başlık altında detaylandırmalar yapılmıştır. Boratav, aynı ana başlıkları kabul eder ancak daha detaylı ve kapsamlı bir sınıflama yapmıştır. Özellikle tarihî efsaneler ve olağanüstü şahıslar üzerine olan efsaneler başlıkları altında alt kategoriler eklemiştir. Boratav'ın tasnifi, *sınırlandırılmış tabii yerlerin menşeleri*, *büyük binaların kökenleri*, *milletlerin ve sosyal sınırların kökenleri*, *felaketler*, *fetihler*, *aşk ve aile hayatı* gibi temaları içerecek şekilde genişletilmiştir. Boratav'ın alt başlıkları, efsanelerin toplumsal, coğrafi ve tarihî unsurlarını daha spesifik olarak ele alır ve böylece daha detaylı bir çerçeveye sunar.

Efsane hakkında verilen bilgilerden sonra özetle şunlar söylenebilir: Efsaneler, insanlık tarihinde derin izler bırakan gizemli ve büyülu öykülerdir. Anonim halk edebiyatının eşsiz ürünleri olarak karşımıza çıkan efsaneler sıkça doğaüstü olaylarla dolu ve olağanüstü güçlere sahip karakterlerle bezelidirler. Efsanelerde mekânlar ve kişiler sıklıkla kutsallaştırılır, bu da onları bir hikâye olmanın ötesine taşır. Efsaneler, zaman içinde dinî motiflerle, tarihsel izlerle yoğrulmuş ve halkın kolektif bilincinde derin izler bırakmıştır. Sözlü kültür ürünleri arasında efsaneler genellikle

konuşma diliyle anlatılır; bu da onların insanlar arasında kolayca yayılmasını sağlayarak evrensel bir nitelik kazanmalarına olanak tanır. Efsaneler kısa ve öz anlatımlarıyla dikkat çekerler. Kalıplaşmış kurallara bağlı olmadıkları gibi, her birinin kökenleri farklılık gösterebilir. Mitolojik, tarihî, dinî ve fantastik kökler, efsanelerin oluşumunda önemli bir rol oynar. Bu köklerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan efsaneler, toplumların inançlarını, korkularını ve umutlarını yansıtır. Efsanelerin toplumsal işlevleri ise oldukça çeşitlidir. Geleneklerin korunmasına yardımcı olurlar ve toplumu yönlendirirler. Aynı zamanda, efsanelerin geçtiği yerlere farklı bir gözle bakmamızı sağlarlar ve o mekânlarda yaşayan insanlara güç ve motivasyon verirler. Bu, insanların kendilerini daha güvende hissetmelerine yardımcı olur ve toplumun dayanışma duygusunu güçlendirir.

Efsane başlığı altında incelenebilecek *Tılsımlı Hazine Efsanelerine* bakıldığında, bu efsanelerin birçok özelliği bünyesinde barındırdığı görülmektedir. Türk halkı tarafından anlatılan hazine efsanelerinde hazine sözcüğünün yanı sıra define ve gömü terimlerinin de kullanıldığını belirtmek gerekir. Bu nedenle ilk önce define, gömü sözcüklerinin anlamına bakmak yerinde olacaktır. Define ve gömü sözcüklerine sırasıyla TDK Güncel Türkçe Sözlük şu anlamları vermektedir: “Toprak altına gömülerek saklanmış para veya değerli şeyler, gömü” (Güncel Türkçe Sözlük, 7 Mayıs 2024), “Toprak altına gömülerek saklanmış para veya değerli şeyler, define” (Güncel Türkçe Sözlük, 7 Mayıs 2024). Defineler çağlardan bu yana bütün insanlığın olduğu gibi Türk halkının da ilgisini çekmiştir. Bu defineler insanların elde etmek istediği zenginlik ve refahın bir sembolü haline gelmiştir. Bununla birlikte bu zenginliğe ulaşmak da o kadar kolay olmamıştır. Definelerin ya da diğer bir adıyla hazinelerin bir koruyucusunun olduğuna inanılmıştır. Çoğu zaman *tılsım* (*talisman*) olarak adlandırılan bu güç hazineyi almaya gelen kişilere karşı hazineyi korumakla görevlidir. Burada tılsım sözcüğünün ne anlama geldiğini ifade etmek gerekir. Tılsım TDK Güncel Türkçe Sözlükte kelime itibarıyla: “1. Doğaüstü işler yapabileceğine inanılan güç; 2. Büyülü olduğuna inanılan muska vb. şey; 3. Çare, önlem” (Güncel Türkçe Sözlük, 7 Mayıs 2024) anlamlarını ifade etmektedir. Buradan hareketle de tılsımlı hazineleri *olağanüstü güce sahip, büyüülü hazineler* olarak nitelendirebiliriz. Başka bir ifadeyle tılsımlı hazineler, geçmişi ve uygulamaları çok eski dönemlere dayanan sihirle/ büyüyle ilişkilidir. Sihir/büyü hakkında Gümüş (2021, 3) şunları ifade etmiştir: Sihir ya da büyü, insanlık tarihi kadar eskiye dayanan psikokültürel bir olgu olarak karşımıza çıkar. Sözcüklerin tılsımlı gücünden ve belirli nesnelerden yararlanarak, doğaüstü varlıklarla iletişime geçip bir dileğin gerçekleşmesini sağlamak amacıyla kullanılmıştır. İlk çağlardan modern zamanlara kadar toplumlar, günlük hayatlarında dileklerini (yağmur yağdırma, şans açma gibi) gerçekleştirmek ya da bazı olumsuz durumlardan (nazar, felaketler vb.) korunmak için sihre başvurmuşlardır. Sihir ve büyü ile ilgili inanç ve uygulamalar, Türk boyları arasında yaygın ve ortaktır. İfade edilenlerden de anlaşıldığı gibi büyü/sihir psikokültürel bir uygulamadır ve kişi olmasını ya da olmamasını istediği şey için sözlerin, duaların gücüne başvurur. Bir büyü/sihir olan tılsım ise kendini defineyi almak isteyen insanlara çok farklı şekillerde gösterir ve defineyi almaya gidenler değişik varlıklar ve olaylarla karşılaşır. Bunun sonucunda da korkan kişiler oradan uzaklaşmış olur. Heyecan, macera, gizem ve korkunun olduğu bu anlatılar zamanla halkın muhayyilesini süslemiş ve gerek olayı yaşayan kişilerce gerekse de olayı yaşayan kişilerden dinleyen kişilerce anlatılarak büyük bir dinleyici kitlesine ulaşmıştır. Tılsımlı hazine efsaneleri söz konusu olduğunda olayı yaşayan kişiye ya da aktaran kişiye olan güven esastır ki bu aynı zamanda anlatıyı gerçeğe yaklaştırmaktadır ve duyulan güvenden dolayı anlatı çoğu

zaman gerçek olarak kabul edilir. Tılsımlı hazine efsanelerinin toplumsal anlatılar içerisinde bu denli yer etmesinin ana sebeplerinden biri de bu olsa gerektir. Bugün Türkiye'nin birçok bölgesinde bu türden anlatılara sıkça rastlanabilmektedir. Bu, tılsımlı hazine efsanelerinin toplumdaki yerinin görülmesi açısından da son derece önemlidir. Türk halkının iletişim dünyasını süsleyen bu renkli anlatıların/efsanelerin incelenmesi Türkleri ve Türk kültürünü anlamada ve meydana gelen birçok ritüel ve uygulamaları anlamlandırmada yardımcı olacaktır.

1- Tılsımlı Hazine Efsaneleri/Anlatıları

Hazineler eski çağlardan beri insanoğlunun ilgisini çekmiş ve onu cezbetmiştir. Bu, insanoğlunun zenginlik ve refah düzeyi yüksek bir yaşama kavuşmak istemesinin tabii bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle hazine ve define arayıcılığı da içinde barındırdığı gizem, merak, macera ve zengin olma duygusuyla beraber çekici bir güç haline gelmiştir.

Hazine ve bu hazineye duyulan ilgi diğer milletlerde olduğu gibi Türklerde de kendini göstermektedir. Hatta Ahmet Edip Uysal'ın (1974, 416) ifade ettiği gibi, Türkiye'de halkın bu konuya, dünyanın diğer ülkelerinden daha fazla ilgi ve alaka gösterdiği de söylenebilir. Öyle ki definecilik ve hazine arayışı barındırdığı gizemle ilgi odağı haline gelmiş, zamanla hobiye dönüşmüş ve belli inanış ve geleneklerin ortaya çıkmasını sağlamıştır (Yolcu ve Karakaya, 2017, 118). Bunun önemli bir nedeni olarak Türkiye'nin sahip olduğu zengin tarihî ve kültürel miras gösterilebilir. Ayrıca Anadolu'da definecilik ve define üzerine anlatılagelen gizemli hikâyeler, Osmanlı döneminde bu bölgede yoğun olarak yaşayan Ermeni ve Rumların sahip oldukları büyük servetler ve sakladıkları hazinelerle ilgili anlatıların da etkisiyle önemli bir yer edinmiştir (Karataş, 2021, 86). Tarihî mekânların çokluğu, arkeolojik kazıların insanlara verdiği heyecan ve hızlı bir şekilde zengin olma hayali bu hazinelere ve hazine arayışlarına olan ilgiyi arttırmıştır. Bununla beraber içinde barındırdığı gizemin hazineler hakkında birçok efsanenin meydana gelmesini sağladığı söylenebilir. Bu denli kıymetli ve paha biçilemez olan hazinelerine ulaşmak ise tabii olarak kolay olmayacaktır. İşte tam da bu noktada halk muhayyilesini meşgul eden ve hazinenin çekiciliği kadar caydırıcı bir güce sahip olan tılsımlar devreye girer. Gerek saha araştırmalarımızda elde ettiğimiz gerekse de bu konuda daha önceden derlenmiş tılsımlı hazine efsanelerine bakıldığında tılsımlı hazine efsanelerinin Türk kültür ve anlatılarında hacimli bir yer tuttuğunu görmek mümkündür.

Tılsımlı hazine efsanelerinde esas konuyu “hazinenin korunmasının” teşkil ettiği görülür. *Caydırıcı / Korkutucu Tılsımlı Hazine Efsaneleri* olarak adlandırabileceğimiz bu efsane örneklerine sık rastlanması bu efsane tipinin Türk halk inancında önemli bir yer tuttuğunun göstergesidir. Nitekim Mehmet Gök adlı kaynak kişinin anlattığı *Kılıçlı Askerler* adlı efsanede bunun izlerini görebiliriz:

Darend'e'ye 6 km uzaklıkta bulunan Beybağı Mahallesi ile Kılıçbağı Mahallesi arasındaki derenin üzerinde yükselen dağın yüzeyinde bir mağara vardır. Rivayete göre, zaman zaman bu mağaradan, bebeğini uyutan bir kadının kulağa hoş gelen ninni sesleri duyulur. Darendeli Osman Efe, içeride ne olduğunu merak ederek bir gün mağaraya girmeye karar verir. Adam dağa tırmanıp mağaradan içeri girince, yerde ağlayan altın bir bebek görür. Bebeği alıp dışarı çıkmaya niyetlenir. Kapıdan dışarı çıkacağı vakit iki tane asker peyda olur. Bu askerler kılıçlarını karşılıklı sallayarak adamın dışarı çıkmasına mani olurlar. Bunun üzerine Osman Efe bebeği götürüp yerine bırakınca askerler kaybolur. Tekrar bebeği alır, dışarı çıkacağı zaman askerler yine peyda olur.

Sonunda Osman Efe, bebeği yerine bırakarak kendi canını kurtarır (Gök'ten akt. Yağbasan, 2013, 180-181).

Efsanede Osman Efe adlı kişinin karşısına nereden geldiği belli olmayan iki askerin çıkması altın bebeği koruyan tılsım olarak karşımıza çıkmaktadır.

Askerin müdafaa etme görevinin, halk muhayyilesi ürünü olan tılsımlı hazine efsanelerinde bu konumuyla yer etmesi şaşırtıcı olmasa gerektir. Bedrettin Ateş adlı kişiden derlenen *Altın Sandık* adlı efsanenin içeriği de halk muhayyilesi hakkında ifade edilenleri doğrular mahiyettedir:

Zengibar Kalesi, Darende'ye 1 km uzaklıktadır. Kalenin altında altın bir sandığın bulunduğu söylenir. Rivayete göre, Darende'de gayrimüslimlerin yaşadığı dönemlerde Ermeni bir adam, yalnız gitmeye korktuğu için yanına Müslüman bir genci alır ve altın sandığı almaya giderler. Kalenin altından girerek aşağıya açılan bir delikten altın sandığa ulaşırlar. Ermeni sandığa yaklaşır, tam sandığı alacağı zaman, sandık tılsımlı olduğu için bir asker karşısına çıkar. Elindeki kılıçla Ermeni adamı öldürür. Adam ölmeden önce: "Eyvah dostum, ben gittim sen kurtar kendini!" diye haykırır. Müslüman genç oradan çıkar ve bir daha kimse yolu bulup içeriye giremez (Ateş'ten akt. Yağbasan, 2013, 182).

Araştırmalarımız sonucunda *Tılsımlı Hazine Efsanelerinin* sanal ortamda da büyük bir yer ettiği gözlemlenmiştir, şu şekilde bir anlatı dikkat çekicidir: "(...) biz köyde kazı yaparken bize 30 metre yakınımda taş sesleri geliyor ve duman şeklinde etrafımızda geziyorlardı (...)" (Derbeder, 2010).

Bekir Sıtkı Karahan'ın verdiği *Zurbahan Dağı (2)* adlı efsanedeysen olaylar şu şekilde gelişir:

Hekimhan yöresindeki Ayrancı Dağları'nın en yükseğine halk, "Zurbahan Dağı" der. Zurbahan'ın 6-7 km güneybatısında, Askar'ya denilen çok sarp bir kaya vardır. Kayanın tepe noktasında, dik bir meyille inilen basamaklı bir tünel vardır. Bu basamaklardan 20-30 m inince, yuvarlak ve dar bir boğaza gelinir. Bu boğaz eskiden açık olup, bugün büyük bir taşla kapatılmıştır. Bu yolda eskiden Maltepesi'ne, Ballıkaya'ya ve Zurbahan'a gidilirmiş. Maltepesi'nde altından yapılmış alet edevat bulunuyormuş. Zurbahan'da da altın ve mücevher deposu varmış. Zurbahan'daki hazineyi almak isteyen birisi, o zamanın en emniyetli aydınlatma cihazı olan gemici feneriyle Ankara'dan yola çıkmış. 2 km kadar tünelin içinde yürümüş, Kuruçay'ın altına gelince, tılsım fenere su damlatarak onu söndürmüştü. Adam can havliyle kendini dışarı atmış (Karahan'dan akt. Yağbasan, 2013, 217-218).

Ali Soylu tarafından verilen *Altın Beşik (1)* adlı efsanedeysen tılsımın insan sesiyle mağaraya giren kişilerle konuştuğu görülür. Efsane şöyledir:

Darende'ye 3 km uzaklıkta bulunan Zaviye Mahallesi, Tohma Suyu'nun üzerinde yükselen yekpare bir kayanın karşısındadır. Karşıdan kayaya bakıldığı zaman ortada bir mağaranın ağızı görülür. Rivayete göre, zaman zaman kayadan ağlayan bir çocuk sesi duyulur. Çok eskiden birkaç Darendeli, o delikte ne olduğunu merak eder ve asma bir merdivene tırmanarak mağaraya girmeyi başarırlar. İçeri girdiklerinde bakarlar ki yerde altın bir beşiğin içinde bir bebek ağlamaktadır. Beşiği almak için bebeği alıp yere bırakırlar. Yere bırakılan bebek taş kesilir. Beşiği alırlar ve tam dışarı çıkacaklarken yukarıdan büyük bir taş yuvarlanarak mağaranın kapısını kapatır. Beşiği yerine koyup bebeği içine bıraktıkları zaman bebek tekrar canlanır ve mağaranın kapısı açılır. Beşiği tekrar alıp dışarı çıkacakları zaman yine aynı olay olur ve içeriden heybeli bir ses yükselerek: "Beşiği bırakmadan bir yere gidemezsiniz." der. Bunun üzerine beşiği yere koyup, bebeği içine bıraktıktan sonra dışarı çıkarlar (Soylu'dan akt. Yağbasan, 2013, 180).

Tılsımın insan şeklinde görüldüğü başka bir efsaneyse şöyledir:

Arkadaşlar ben de bi[r] kaç yer kazdım hep hedefin yerini değiştirdi bi[r] hocayla görüştük bi[r] dua verdi çözülür dedi tekrar hedefin başına gittik okurken son cümlede karşıma çocuk şeklinde çıktı ve bur[a]dan gidin dedi ondan sonra hastanede açtım gözümü bilenler inanır (Umut, 2010).

Bir diğer tılsımlı efsane olan *Altın Beşik (2)* ise A. Vahap Kaygusuz adlı kaynak kişiden şu şekilde aktarılmıştır:

Malatya'da 40 km uzaklıkta bulunan Yaka köyü, Dilek yolu üzerinde, Samanlı köyü ile Dilek arasındadır (...) Ermeni bir kadın, köyden birine burada bir altın beşik bulunduğunu ancak onu çıkarmak isterlerse şu yolu takip etmeleri gerektiğini söyler: "Burayı eşeceksiniz, karşınıza önce bir sal çıkacak Onun altından kırmızı toprak vardır; daha sonra ikinci sal çıkacak. Onun altında ise beyaz toprak vardır. Beşik üçüncü salın altındadır. Yalnız dikkat edin buranın bir bekçisi vardır." Köylüler orayı kazmaya başlarlar. Önce birinci salı bulurlar. Bu masa büyüklüğünde bir taştır. Altındaki kırmızı toprak çıkarıldıktan sonra ikinci sal bulunur. Altındaki beyaz toprak çok serttir. Onu eşerler karşılarına bir ejderha çıkar. Ve onlara saldırır. Orayı beklediği söylenen yılan bölgeye kimseyi yaklaştırmaz (Kaygusuz'dan akt. Yağbasan, 2013, 181).

Yukarıda verilen efsanelerden hareketle Tılsımlı hazine efsanelerinde, koruyucu olarak değişik varlıkların rol oynadığını görmek mümkündür. *Altın Beşik* adlı efsanede yılanın bu vazifeyi üstlendiğini görürüz. Nitekim sahadan derlediğimiz tılsımlı hazine efsanelerinde de tılsım olarak yılanı rastlamaktayız. Ali Kara adlı kaynak kişimizden derlediğimiz efsanede de yılan tılsımını görmek mümkündür:

Moruk Misto denilen bir kişi ile eniştesi Hallo Dayı'nın yaşadıkları yerin civarında bir kale vardır. Bu kale tarihi bir yapıya sahip olduğu için o yörenin insanları ya da bu kalenin varlığından haberdar olan insanlar bu kale ve civarında altın olduğundan şüphelenirler. Kalenin etrafı da defalarca altın arayıcıları tarafından kazılmıştır. O kalenin içinde ya da civarında altın bulan da hiç duyulup görülmemiştir. Moruk Misto ile Hallo Dayı konuşurlar ve bir gün gece o bölgeye giderler. Kendilerince şüphelendikleri yeri eşmeye başlarlar. Eşerken eşerken bir metre kadar kazarlar. Bir metreden sonra kazma demire ya da sert bir taşta değer gibi "tinnn!.." diye bir ses çıkarır. Gecenin de etkisiyle bu ses gayet yankı yapar. Hemen bu sesle beraber kazmanın sapına kol kalınlığında siyah bir yılan sarılır. Bu ikisi korkarlar, kazmayı atıp kaçarlar. Daha sonra kazmaya bakarlar ki kazmada bir şey yok. Kazmayı alıp bir daha vururlar; kazma yere geçmez gibi ses çıkarır ve yine aynı sesle beraber tekrar yılan kazmaya sarılır. Bu sefer kazmayı atarlar ve kaçıp eve giderler. Hallo dayı da öyle korkmuştur ki ölmesi yakındır diye gün bile sayarlar (K1, Kişisel Görüşme, 5 Aralık 2017).

Sanal ortamdan elde ettiğimiz tılsımlı hazine efsanelerinde de koruyucu tılsım olarak yılanın karşımıza çıktığını görürüz. Nitekim *Parhal / Barhal Kilisesindeki Hazine Efsanesinde* ise olaylar şu şekilde cereyan eder:

Çok eski zamanlarda, Parhal kilisesinin olduğu yerde bir Ermeni bakırcı yaşarmış. Bir gün bakırcı, çırağını da yanına alarak kilisenin altındaki mahzene iner. Açılmayan yedi demir kapıyı okuya okuya açıp içeri girerler. Çok büyük bir hazine bulurlar. Ama hazinenin üzerinde kocaman bir yılan yatmaktadır. Bakırcı hazinenin ve yılanın büyütlü olduğunu anlar. Büyütlü bozacak dualar okur; üfler. Bakırcı okudukça yılan küçülür. Sonunda yılan bir kertenkele haline gelir. Artık okumakla küçülmez olur. Bakırcı büyütlü bozamadığı için hazineye el sürmekten korkar. Etrafa bakınırken oradaki rafta altın yaldızlı bir kitap ve bir de altından kayak tabak görür. Onları alır koltuğunun altına koyar.

Arkasına döner ki çırağının ağızı tersine dönmüş. Okuyarak çırağının ağızını düzeltir. Sonra yine okuyarak kapanan yedi kapıyı açıp dışarı çıkarlar. Bu Ermeni oradan aldığı altın tabak ve kitapla Batum'a gider. Bunların sayesinde zengin olur. Yıllar sonra Parhal'lı biri iş aramak için Batum'a gider. Bu zengin Ermeni'ye rastlar. Ermeni, adama nerelisin der. Parhallıyam diye cevap alınca: "Parhal beni abad etti" diyerek (...) (Defineci, 2014).

Parhal / Barhal Kilisesindeki hazine efsanesinde de açıkça görüldüğü üzere koruyucu tılsım olan yılan, hazinenin üstündedir.

Efsanelerin birçoğunda hazine / define koruyucusu olarak yılanın karşımıza çıktığını görürüz. Dolayısıyla akla yılanın tılsımlı hazine efsanelerinde neden bu kadar yer ettiği / varlık gösterdiği sorusu gelmektedir. Burada daha önceden verilen define ya da gömü sözcüğünün tanımında geçen "*toprak altı*" ibaresine dikkat etmek gerekir. Hazine, diğer adıyla define veya gömü toprağın altıyla, yani yer altıyla özdeşleşmiş bir kavramdır. Bu nedenle Türk halk inancında yer altının ve dolayısıyla yer altı canlılarının nasıl tasavvur edildiğinin anlaşılması büyük önem taşımaktadır. İşte tam bu noktada Türk mitolojisi ve Türk şamanlığı büyük başvuru kaynakları olacaktır. Yılanın ne gibi anlamlar ifade ettiğine bakmak tılsımlı hazine efsanelerinde yılanın neden bu kadar çok varlık gösterdiğini, hazineyle yılan arasındaki ilişkiyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Nitekim Hoppál (2014, 234) yılanlar, kurbağalar ve kertenkeleler gibi alt dünyanın tipik varlıklarının, hastalık getiren ruhları koyunlardan uzaklaştırdığını ifade eder ki Hoppál'ın ifade ettiklerinden yılanın yer altı dünyasına ait canlılar sıralamasında ilk sırada olduğu anlaşılır.

Bununla beraber Çoruhlu (2000, 157) yılanın Türk şamanlığında yeraltı tanrısı Erlik ile alakalı bir simge olduğunu dile getirir. A. İnân ise yılanın çoğunlukla kara yılan şeklinde hatırlanmasının Erliğe bağlar ve buna sebep olarak da ak ya da gök rengin Gök tanrıyı, kara rengin ise yeraltını ve buranın hükümdarı olan Erliği temsil ettiğini ifade ederek şaman dualarındaki Erlik tasvirinde Erlik'in elinde kırbaç olarak kara yılan olduğunu söyler (İnân'dan akt. Çoruhlu, 2000, 157-158).

Yine Fuzuli Bayat *Türk Mitolojik Sistemi 1* adlı çalışmasında Potanin'den Erlik tasvirini şu şekilde aktarmıştır: "Kara miik sakaldu (Siyah bıyıklı, siyah sakallı); Kanga çapkan çiraylu (Kırmızı yüzlü) (...) Kara buka minittu (Siyah boğaya binen); Kara cılan kamçılı (Siyah yılan kamçılı)" (Potanin'den akt. Bayat, 2011, 341).

Eliade (2014, 200) şamanın kaftanında bulunan on cm eninde bir metre uzunluğundaki şerit parçalarından bahseder; bu şerit parçalarına *kulin* yani yılan denildiği bilgisini vererek yılanların ve atların, şamanların yeraltına yaptıkları seyahatlerde kullanıldığını ifade eder. Çoruhlu (2000, 158) ise şamanın ritüel zamanında yılanın hareketlerini taklit ettiğini ve bu sebeple de elbisesinde yılanı simgeleyen nesnelerin bulunduğunu ifade etmiştir. Yılan, şaman inanç sisteminin en eski sembollerinden biri olarak kabul edilir; çünkü şaman ile yılan arasında mistik bir bağlantı olduğuna inanılır (Durbilmez ve Tekin, 2020, 310).

Bir diğer araştırmacı Abdülkadir İnân (1986, 107) şamanların temsillerinde yer altına indiklerini, yeraltı diyarında seyahat eden şamanın karanlık tanrıların hüküm sürdüğü dünyada birçok canlıya ve yaratığa rastladıklarını söyler ki var olan canlılar içerisinde yine yılanı görmek mümkündür.

Ayrıca Eliade şaman davulunda yılan resminin olduğu bilgisini verir (Eliade'den akt. Çoruhlu, 2000, 158).

Daha fazla detaya girmeden Türk mitolojisinde ve Türk şamanlığında yılanın yeraltını simgelediğini, yeraltı tanrısı, hükümdarı Erlik'in avnesinden olduğunu,

karanlık dünyaya ait olduğunu çıkarıyoruz. Bu nedenle Türklerde olumsuz bir niteliğe sahip olan yılanın (Çoruhlu, 159) yer altıyla dolaylı olarak da yeraltı zenginliği olan definelerle / gömülerle olan ilişkisi anlam kazanmaktadır.

Yılan ve define ilişkisi bahsinden sonra değinilmesi gereken bir diğer efsane tipi *Şekil Değiştiren Tılsımlı Hazine Efsaneleridir*. Burada tılsımın etkisiyle hazinenin değişik hayvanların donuna girip bulunduğu yerden uzaklaştığı görülmektedir. A. Vahap Kaygusuz adlı kişinin anlattığı “*Altın*” adlı tılsımlı hazine efsanesinde definenin şekil değiştirerek genellikle kendisinin koruyucusu konumunda olan yılanın donuna girip uzaklaşması söz konusudur, definenin “kara yılan” donuna girdiği efsanede olaylar şu şekilde gelişir:

Yıllar önce Yaka köyünden bir kadın, köyün girişindeki çeşmenin yanında kuzularını otlatırken üzerine bir ağırlık çöker ve oturduğu yerde uyuklamaya başlar. Uyuduğu yerde rüya görür. Aksakallı bir yaşlı adam yanına gelir. Yaşlı adam: “Kızım uyan, şurada altın var, onu al evine götür.” der. Kadın uyanır, rüya olduğunu anlayınca tekrar uyuyakalır. Kadın ikinci defa yine aynı rüyayı görüp uyanır ama yine emin olamayıp uyur. Üçüncü defa aksakallı ihtiyar rüyasına girerek: “Kızım kalk, o altınları al evine götür. Yarısını kaynanana yarısını beyine ver. Besili olan koçunuzu da getirip burada kesin.” diye ikaz eder ve kadına bir tokat atarak kaybolur. Kadın tokadın etkisiyle uyanarak çevresine bakınmaya başlar. Oturduğu yeri elindeki çöple eşeler ve bir küple içindeki altınları görür. Altınları peştamalının içine boşaltır ve evinin yolunu tutar. Yolda kocasına rastlar. Adam karısının eteğindeki tazelek sanarak: “Ver onları ben taşıyayım.” der. Kadın altınları kocasına vermez ve eve götürüp takaya saklar. Niyeti altınları kardeşine vermektir. Ama kocasından altınları gizlediği ve koçu kesmediği için altınlar siyah bir yılanla dönüşerek takadan (eski evlerde bir tür gömme dolap) süzülüp giderler (Kaygusuz’dan akt. Yağbasan, 2013, 181).

Definenin şekil değiştirme efsanesi Türk halk inancında genişçe bir yer etmiştir. Öyle ki bu efsane örneğine Türk sinemasında dahi rastlamak mümkündür. Yılmaz Güney’in başrol oynadığı *Umut* adlı filmde de bu efsaneye dair bir inancın izlerini görmek mümkündür. Filmde define aramaya giden üç kişiden biri olan hoca define hakkında bilgi verirken definenin her kılığa girip kaçabileceğini söyler. Karınca, böcek, yılan veya kuş olabileceğini, defineyi kaçarken görüp ona dokunulabilirse de derhal altına, aslı neyse ona döneceğini anlatır. Filmin devam eden kısmında ise kazı sonucu ortaya çıkan yılan definenin şekil değiştirmiş hali yani tılsımı sanılır ve ona dokunmaya çalışılır (Yılmaz ve Gören, 1970). Karşımıza tılsım olarak yılan çıkar fakat yılan burada koruyucu görevde değildir. Yılanı bizatihi şekil değiştiren definenin kendisi olduğu inancıyla bakılır.

Define ve define üzerinde bulunan yılan inancı ve bu inanç doğrultusunda meydana gelen anlatılar Türklerin dışındaki halklarda da kendini açıkça göstermiştir. Define ve yılan ilişkisine Fars şairi ve İslam âlimi Sadi-i Şirazi’nin *Bostan ve Gülistan* adlı eserinde de rastlanmaktadır. Şirazi bu eserindeki birçok hikâyesinde define ve yılan ilişkisine atıfta bulunmuştur. Eserde yılan ve define ile ilgili anlatı kısımlarını sırayla şöyle vermek mümkündür: “(...) dedim: Evvelce benim nasihatimi kabul etmedin. Ben demiştim ki, padişah işi deniz yolculuğu gibidir. Hem faydalı hem korkuludur. O, tılsımlı hâzineyi açmak için uğraşmağa benzer ki ya hâzineyi elde edersen yahut tılsımın tesiriyle ölürsün” (Şirazi, 344). “Gül yağmaya gitti (kapışıldı), diken kaldı, define götürüldü, yılan kaldı” (Şirazi, 450). “Definenin yanında yılan, gül yanında diken, sevinç bulunan yerde keder bulunmak tabiidir” (Şirazi, 490). Bir sonraki kısım ise şöyledir:

Kadı bizim kılığımızı gördü, mantığımızı dinledi, düşünceye daldı. Birçok düşündükten sonra başını kaldırdı. Şöyle dedi: «Ey zenginleri öven, fakirlere cefâyı revâ gören zat: Bilmiş ol ki gül bulunan yerde diken, şarap bulunan yerde humar; define bulunan yerde yılan, inci bulunan yerde adam yiyen timsah bulunur. Dünya hayatının lezzetinin arkasında ecel lokması vardır. Cennet nimetlerinin önüne hilekâr şeytân dikilmiştir.» (Şirazi, 490).

Şirazi'nin söylemlerine bakıldığında definenin olduğu yerde yılanın olması doğal, olması gereken gibi karşılanmıştır. Tabii olarak bu söylemlerde mecazi anlamlar da söz konusudur. Her güzellik ya da lezzet, yanında büyük bir tehlike barındırır mesajı verilmek istenmiştir. A. Vahap Kaygusuz adlı kaynak kişinin anlattığı efsanede, Yılmaz Güney'in *Umut* adlı filmi ve son olarak Fars şairi ve İslam âlimi Sadi-i Şirazi'nin *Bostan ve Gülistan* adlı eserinden örnek verilen kısımlarda define ve yılan ilişkisi, bu ilişkiye dayalı inanç açık bir şekilde görülmektedir.

Definenin, yılanın haricinde, diğer hayvanların şekline girmesi de söz konusudur. Bu duruma *Parhal Kilisesi Sinek Efsanesi* örnek olarak verilebilir:

Çok eski zamanlarda Parhal'lı bir adam Batum'a gider. Orada eskiden Parhal'da yaşamış bir Ermeni ile tanışır. Ermeni, Parhal'lı dostuna bir sırrını açar: - Hemen Parhal'a dön. Parhal kilisesinin mahzeninde eski bir dolap var; der. Onun kapısını aç, içi sinek doludur. Sinekler kaçışırken sakın onlara el sürme, el sürersen ya da onlardan birini öldürürsen büyü bozulur. Hepsi kaçtıktan sonra dolaba bak, hazine bulacaksın. Adam Parhal'a döner ve bu işi yapar. Dolabın kapağını açınca o kadar çok sinek boşalır ki, köylü elinde olmadan sinekleri kovmak ister. Üstüne hücum eden sineklerden birkaçına eliyle dokunur. Öbürleri bir anda kaçır yok olurlar. Adam eliyle dokunduğu sineklerin yere düşüp birer altın olduklarını görünce şaşkına döner. Bir de dolaba bakar ki hiçbir şey yok. Meğer hazinedeki altınlar büyü ile sinek şekline sokulmuş. Kapı açılınca sinekler uçup gitmişler Batum'daki Ermeni'ye. El dokunarak büyü bozulan birkaç altın kalmış adama. Adam aldatıldığını, kendisi sayesinde Batum'daki Ermeni'nin zengin olduğunu anlar. Birkaç altınla boynu bükük mahzenden çıkar (Defineci, 2014).

Bir sonraki efsane Bekir Sıtkı Karahan'ın (Karahan'dan akt. Yağbasan; 2013, 215-216) anlattığı *Altın Arılar*'dır. Efsane şöyledir:

Bir Türk, savaşta düşmanlara esir düşmüş. Esir bulunduğu yerde gâvurlar nereli olduğunu sormuşlar: O da Güzünyurtluym (Güzelyurt) demiş. Gâvur: Yurduna döndüğünde köyün etrafındaki çeşmenin başına var. Bir pire tut, kayanın üzerine öldür, demiş. Esirlik bitip köyüne dönünce bu konuşmayı unutmayan köylü, çeşmenin başına gelmiş, gâvurun dediğini yapmış. Pire ölür ölmez bir yığın arı başına üşüşmüş. Adam arılardan korunmak için abasını başına çekip yere uzanmış. Arıların vızıltısı kesildikten sonra ayağa kalkmış. Abasının içinden üç altın yere düşmüş. Meğer o kayada bir hazine varmış. Hazineyi koruyan tılsımın bozulmasıyla altınlar arı olup uçmuşlar. Adam korunmak için başına çektiğinde üç tane arı içinde kalmış, tekrar altın olmuş. Eğer korkmasaymış arıların hepsi altın olacaktı.

Bir diğer şekil değiştiren tılsımlı hazine içinse kaynak kişi şunları aktarıyor: “Ben altını gözümle gördüm ama eline aldın mı kum oluyor geri yerine koydun mu altın oluyor” (Dağların Efsanesi, 2010).

Bununla beraber *Yer Değiştiren / Yeri Değişen* Tılsımlı Hazine Efsanelerinden de bahsetmek gerekecektir. Bu efsane tipinde tılsımın etkisiyle definenin yer değiştirmesi ya da definenin bulunduğu yerin şekil değiştirmesi söz konusudur. Define ya bulunamaz ya da onun bulunduğu yer bütün çalışmalara rağmen kısa bir sürede eski halini alır:

Bizim de dedemin tarlasında var ama bir insan kurban istiyor[r] bi[r] de kuran hatmi. Biz de bu yüzden alamıyoruz kazanlar oldu fakat sabah geldiklerinde hiç kazılmamış gibiydi. Üç kez tekrarlanınca bu durum ayakları ters dönmüş biri geziniyormuş orada ole [öyle] görülmüş... yani tılsım var (Tılsimli Kız, 2014).

Hazinenin / definenin yer değiştirmesinde, kaçırılmasında veya korunmasında cinler veya periler gibi doğaüstü varlıkların rol oynadığı inancı da yaygındır:

(...) amcamın başından geçmiş bir olaydır. Amcam o zamanlar 30 yaşında imiş. Bir gün bir kadın ve kocası yarıcı olmak istemişler. Amcam da onlara eskiden kullanmadıkları bir yeri, evi göstermiş (açıkçası benim bile geceleyin kalmak istemediğim acayip ıssız bir yer yani adam korkmasa da tedirgin oluyor nedense) burada kalın tarlayla bahçe ile ilgilenen demiş bir süre sonra o kadın geceleri kötü rüyalar görmeye ve cinlerin ona seslendiğini duymaya başlamış. Amcama ve kocasına 500 metre ilerideki 3 tane 100 yaşından büyük olduğu söylenen çınar ağacının orda define var demiş. Amcam ve arkadaşları toplanmış. Kazma kürek gitmişler kazmaya başlamışlar. Bir süre sonra kazdıkları bir yerden kırmızı suya rastlamışlar yani kan renginde su akıyormuş belki de kandır. Kazmaya devam etmişler sonra kömür bulmuşlar. Sabah başladıkları için öğle yemeği için eve dönmüşler geri geldiklerinde ise ne ortada kazma kürekleri ne de kömür ve kırmızı suya rastlamışlar kazdıkları yer böylece duruyormuş. Amcama göre cinler hazinenin yerini değiştirmişler (Giresunlu, 2011).

Cinler, periler vs. gibi doğaüstü varlıkların hazineyi / defineyi kaçırma inancı daha önce bahsi geçen *Umut* filminde de görülmektedir. Define bulmaya giden üç kişiden biri olan hoca diğer arkadaşına ne yaptığını sorar. O da cinler, periler defineyi kaçırmassın diye defineyi beklediğini söyler (Yılmaz ve Gören, 1970).

Bu efsane tipinde defineden ziyade definenin yerinin de değiştiğini görmek mümkündür: “Bahçemizde bir yer kazdık getirdiğimiz hoca gösterdi yeri ama önce ben rüyamda gördüm o yeri 4 kişi kazdık hocanın sakın konuşmayın dediğini tamamen unuttuk konuştuk kazdığımız yer küle döndü çok korktuk oradan kaçtık bir daha kazmaya cesaret edemedik (...)” (Beyaz Ay, 2010).

Yine yukarıda verilen *Umut* (2010) adlı kişinin anlattığı efsaneye döndüğümüzde anlatıdaki “hep hedefin yerini değiştirdi” ibaresi göz önünde tutulduğunda Korkutucu / Caydırıcı unsurun yanı sıra Yer Değiştiren / Yeri Değişen Tılsımlı Hazine özelliğine de rastlamak mümkündür.

Bütün bunların yanında Çözümlemeli Tılsımlı Hazine Efsaneleri de mevcudiyetini korur. Bu yapıyla (çözümleme) meydana gelmiş efsanelerde kodlama / şifreleme durumu söz konusudur. Tılsım ancak bu şifre çözüldükten sonra ya da tılsımın kalkması için gereken şeyin gerçekleştirilmesi durumunda ortadan kalkmaktadır. 2015 yılında yaptığımız derleme çalışmalarımızda Mahmut Kara adlı kaynak kişimizden elde ettiğimiz bir tılsımlı hazine efsanesinde tılsımın, ancak bir ana ile oğulun hazinenin bulunduğu yerde çiftleşmesiyle ortadan kalkacağından bahsedilir. Bunu, insanlar bir inekten doğan ve zamanla gelişimini tamamlayan erkek dana ile anası pozisyonunda olan ineği çiftleştirerek çözerler; arşivimizdeki efsane şöyledir:

Savaşta Rusya'ya esir düşen (Anadolu'dan) biri esir kampında esirlerin içindeyken bir gün bir tane adam çıkagelir. Çıkıp gelen bu adam artık oranın zengini mi, tüccarımı, bir komutanı mı bilinmez. Bir şekilde o kampa girmiştir. Bu kişi esirlerle konuşur. Bütün esirlere nereli olduğunu, nereden geldiğini vs. sorar. Esirlerde anlatabildikleri kadarıyla anlatırlar. Sıra esir olan o kişiye gelir. Esir kişiyle de konuşur. Onun nereden geldiğini, yaşadığı yeri vs. köyüne kadar sorar. Esir kişiye tarif eder ve bu özellikleri taşıyan mağaranın onların köyünde olup olmadığını sorar. Esir kişi de evet öyle bir mağara var der. Esir kampına gelen adam tamam der ve ben gelir yarın öbür gün seni

görürüm diyerek oradan ayrılır. Birkaç gün geçtikten sonra bu adam tekrar kampa gelir. Bu adamı çıkarır ayrı bir yere. Ona sen yemin şart edeceksin der ve en büyük yeminleri ettirir; kitaba el bastırır. Daha sonra ona, ben seni esirlikten azat edeceğim, özgür bırakacağım ama sen dediklerimi harfiyen yapacaksın, der. Esir kişi de özgürlüğüm verilecekse ne olsa onu yaparım diye düşünerek tamam, der. Daha sonra adam esire, konuştuğumuz o mağaranın oraya gideceksin ve annenle orada çiftleşeceksin, der. Adam yemin şart ettiği için ve özgür olacağı için yapamam da diyemiyor ama böyle bir şey de kabul edilecek, olacak bir şey değildir. Kendi içinden bunu o şekilde olmasa da bir şekilde halledeceğini düşünür. Adamı bırakırlar adam birkaç ay sonra yayan bir şekilde köyüne, evine ulaşır. Birkaç sene geçiyor. Ortalık düzeliyor. Yiyorlar içiyorlar ama verdiği söz, yemin aklından çıkmaz. Bu düşünce onu kemirir. Nasıl edem diye düşünürken din adamlarına ilim adamlarına danışır. Bir tanesi çıkar ve der ki o iş çok kolay sen gidersin bir inek alır beslersin. Onun erkek bir danası olur. O inek tekrar boğaya gelirse dana da tosun oldu mu tosunu ineğe çekersin olur biter. Bunun usulü odur. Adam inek alır besler, danası olur besler. Dana tosun olur. İnek tekrar boğaya gelir. Adam mağaranın önünde ineğin kendi danasını, tosununu ineğe çeker. Çekince bakar ki mağaradan bir arı sürüsü çıktı ve kendisini daladı (başına üşüştü). Adam da arılardan yüzünü sakınmak için şapkasını başına çeker. Bu sırada elinin değdiği, şapkaya birkaç arı girer. Adamın eline değen ve şapkasına değip düşen arılar altın olur. Adam bakar ki yerde iki üç tane altın var. Aklına gelir ki o altınlar, elini salladığında eline değip de düşen arılardır. Diğer arılar da uçup gitmiştir. Adam da çok pişman olmuş bilseydim elimi sallarsan hepsine vururdum diye. Daha sonra o iki üç altını alır ve üzgün bir şekilde çekip evine gider (K2, Kişisel Görüşme, 25 Ekim 2015).

Mahmut Kara'dan derlediğimiz bu efsanede aynı zamanda arıların şekil değiştirip altın donuna girdikleri görülür. Bu nedenle bu efsanede “çözümleme” unsurunun yanında “şekil değiştiren tılsımlı hazine” özelliğini de görmek mümkündür. Efsanenin bu yönüyle iki özelliği de bünyesinde barındırdığı söylenebilir.

Şifreleme inancı ile ilgili olarak dile getirilenler Çözümlemeli Tılsımlı Hazine Efsanelerini anlamak ve yorumlamak açısından önemlidir:

Cinlerin bekçi olarak bırakılması inanışlar[ın]dan biri[si] de [şöyledir]: Hz. İsa'nın çarmıha gerilip öldürüldüğü yerden bir ağaç çıkar. Bu ağacın salgıladığı zamk, ağacın ağıladığı simgeler. Bu, tütsü olarak yakıldığında, cinler, çıkarılan kokuyu çok seviyorlar. Nerede yanıyorsa bölge olarak hepsi oraya toplanırlar. Bunlar hazır olunca, defneyi gömerken cinleri musallat edecek kişi devreye girer. Gömülen bu hazinenin korunmasını ister. Cinler, ne zamana kadar sorusuna, devreye giren kişi, saat, tarih, zaman belirtmez. Şifreyi söyler; yani örneğin “Felçli biri gelecek ya da 7 kişi gelecek, şunları yapacak, ya da şunlar oluncaya kadar.” der. Daha sonra oradan ayrılır. O denilen gerçekleşmediği müddetçe, o para oradan alınamaz. Hiç mi alınamaz, tekrar aynı ayın gerçekleştirilir. İşin ehli, tütsü yakar, şifreyi öğrenir ve yapar (İbrahim, 2017).

Bekir Sıtkı Karahan adlı kişinin anlattığı “Hazine” adlı efsanede de tılsımın çözülmesi için gereken bir durumun yapılması gerekliliği görülmektedir:

Bir köylü ilçeden evine giderken, yolda kulağına toprağın altından gelen sesler çalınır. Eğilir, kulağını toprağa yapıştırır dinler ki davullar çalıyor, sular çağlıyor, ninniler söyleniyor. Bundan sonraki günlerde adam gelip bu sesleri dinlemeyi zevk edinmiş. Bunun üzerine merak konusu olmuş. Hükümete ihbar etmişler. Hükümetten gelen adamlar orayı akşama kadar kazdırıp, akşamleyin gitmişler. Sabahleyin bakmışlar ki bir önceki gün kazdıkları toprak yerine dolmuş, üzerine de bir insan resmi çizilmiş. Hocalar kitaba bakmışlar, oranın

tılsımlı olduğunu, tılsımın bozulması için bir insan kurban etmek gerektiğini söylemişler (Karahan'dan akt. Yağbasan, 2013, 215).

Bütün bu efsanelerin yanında *Bildirmeli Tılsımlı Hazine Efsaneleri* örnekleri de dikkate değerdir. Bu tip efsaneleri, rastlantı sonucu yaşandığı varsayılan bir olay ya da durum üzerine olduğu düşünülerek meydana getirilen, yerin, zamanın ve karşılaşmanın vurgulandığı efsaneler olarak niteleyebiliriz. Bu efsanelerde yer, durum ve olay ile ilgili bilginin, mesajın dinleyiciye aktarılması, dinleyiciye bilgi verme, o yerle ilgili yaşanmışlığın bilinmesi gerekliliği inancı ağır basmaktadır. Nitekim A. Vahap Kaygusuz'un anlattığı “*Samanlıköyü Efsanesi*”nde bunu görmek mümkündür:

Adı geçen yer Malatya'ya 40 km uzaklıkta bulunan bir merkez köydür. Köyün tam ortasında bulunan höyüğe Kale denir. Höyüğün tepesinde bulunan delik şimdi kapanmıştır. Fakat eskiden yukarıdan bakıldığında alttan suların aktığı görülürmüş. Rivayete göre, bir gün yakınlarda koyun otlatan bir çoban bir kapıdan içeriye girer. İçeride bir yığın altın görür. Altınları eteğine toplar. Dışarı çıkacakken kapıyı bulamaz ve yolunu kaybeder. Bunun üzerine çoban elindeki malzemeyi yere bırakır ve yol kendiliğinden açılır. Eskiden höyüğün tepesinden aşağı bakıldığı vakit bir gelinin bulaşık yıkadığı görülürmüş. Gelinin yıkadığı altın tava, altın kaşık gibi eşyalar zaman zaman çok aşağıda toprak üzerine çıkan suyla beraber akar gelirmiş (Kaygusuz'dan akt. Yağbasan, 2013, 182).

Bir diğer efsane olan “*Yeşilyurt Yöresi Atmalı Kalesi*”nde ise yaşanan olayın vurgulandığı görülür:

Atmalı Çayı (İnek Çayı), Yeşilyurt ilçesinden beş kilometre uzaktadır. Bu çay güneyden kuzeye doğru akar. Kaynaktan, yani İnek Çayı'nın çıktığı yerden üç kilometre kadar aşağılarda vadi oldukça genişler; yer yer düzlükler hâlini alır. Buralarda, Yeşilyurt yönüne düşen küçük derenin içerisinde “Şaban Dede” denilen bir ziyaret, gezinti yeri bulunur. Buranın üç yüz metre ilerisinde, yığma bir tepe vardır. Tepenin üzeri düzlüktür. Batı yönü çok diktir. Etrafta küp ve çömlek kırıkları göze çarpar. Ayrıca büyük taşlarla örülmüş duvar kalıntılarına rastlanır. İşte bu toprak (yığma) tepenin adı “Atmalı Kalesi”dir. 1930'lu yıllarda yabancı bir heyet burada kazılar yapmıştır. Define arayıcıları zaman zaman, kazdıkları topraktan, bir fırın ile havuzu meydana çıkarmışlardır. Şaban Dede mevkiinde bulunan Yığma Tepe'de vaktiyle küçük bir devlet mevcuttmuş. Kralın karısı, krala ihanetten dolayı beşikteki erkek çocuğuyla sarayın zeminindeki zindana hapsedilmiş. Kral, kadını daha da cezalandırmak amacıyla çocuğunu emzirmesine engel olmak için beşiğin bulunduğu yere elinde kılıcı olan zebani şeklinde bir bekçi tayin etmiş. Altın beşikte yatan çocuk ağlayınca, annesi süt vermek için çocuğa yaklaşır; ancak bekçi buna engel olur. Çocuğun ağlayışları, annenin feryadı, günlerce, aylarca devam eder (akt. Yağbasan, 2013, 216).

Bildirmeli Tılsımlı hazine efsanelerinde tılsımın birebir yaşayan kişiye etkisinden pek söz edilemez. Yukarıdaki örnekler de göz önünde bulundurulduğunda bu efsanelerde genellikle tanık olma, şahit olma durumu söz konusudur. Ahmet Şentürk adlı kişinin verdiği *Altın Beşik Efsanesinde* de bu durumu görmek mümkündür:

Asi Pınarı Yaylası'ndan davarla dönen Kiliflerin İbrahim'in dedesi, geceyi kalenin, Atmalı Kalesi'nin (Kale Tepe) yanında geçirmeye karar verir. Karanlık basınca çoban bir tarafa, kendisi bir tarafa uzanırlar. Vakit ilerleyince bir gürültü duyarlar derinden derine. Dikkat ederler; kaleden gelir bu gürültü. Kalenin güneybatı tarafında bir kapısı varmış o zamanlar. Dalarlar içeri... Usul usul yürürler dururlar; bir yandan da merakları büyür de büyür... Yüzlerine bir ışık vurur, vurur ve kaybolur. Biraz daha ilerlerler. Oda gibi bir yere ulaşıncaya dururlar. Genişçe bir yermiş burası. İşte orada görürler ne görürlerse... Anlarlar ki ışık da oradan vururmuş yüzlerine. Geri çekilmek isterler; bir adım geri gidemezler; adeta kanları kurur ve damarlarından çekilir. Korka korka

kalırlar oldukları yerde... Olacakları seyretmek zorunda kalırlar. Orada bir altın beşik görürler; Pırıl pırıl sallanıp duran bir beşik... İçinde uyuyan nur topu gibi bir çocuk... Yanında güzel mi güzel bir kadın... Saçları dağınık, gözleri buğulu... Üstelik etrafa alev renginde ışıltı saçıyor bu beşik. Kadın bebeği almak için beşiğe yaklaşıncaya, alev kayboluyormuş. Kadın beşiğe yaklaşmış elini beşiğe değdirmiş değdirmemiş, öbür tarafta elinde kılıç bulunan biri hücumla geçiyormuş kıyasıyla... Kadın gerisin geriye çekilince, beşikten yükselen alev araya girip, bu sefer Siyahi'nin geriye çekilmesine sebep oluyormuş. Hep böyle başlayıp biten manzaranın dehşeti karşısında donakalan İbrahim'in dedesi ile arkadaşı zor bela yolu bulup güçlükle çıkmışlar korkudan... Yatmakta olan davarı derhal toplayıp oradan uzaklaşırlar (Şentürk'ten akt. Yağbasan, 2013, 216-217).

Bahsedilen efsanelerden hareketle tılsımlı hazine efsanelerinde tılsımın farklı şekillerde mevcudiyet gösterdiği görülmektedir. Ayrıca tılsım ile tecrübe eden, yaşayan arasındaki olaylar ve etkileşimler farklılık kazanmaktadır. Caydırıcı / korkutucu yönden ziyade akıl çeldirmenin, kişiyi bulunan yerden (definenin olduğu yerden) uzaklaştırmanın ön plana çıktığı efsaneleri de görmek mümkündür. “Aldatıcı / Çeldirici Tılsımlı Hazine Efsaneleri” olarak adlandırabileceğimiz bu efsanelere Zeynep Kara adlı kaynak kişimizden derlediğimiz efsaneyi örnek olarak verebiliriz:

Güllü kirvegil daha çocukken oğlak gütmeye gitmişler. Ormanın içinde oğlakların yanında çiğdem sökerken bir tane zincire rastlarlar. Bu zincirin yarısından fazlası yerin altındadır. Bunlar zincir bulduk diye seviniyorlar ve zinciri çekmeye başlıyorlar. Zinciri çektikleri zaman yakışıklı, güzel, bin bir donlu bir tane kuş yanlarına konar. Bunlar da daha o zaman çocuklar; çocukluğun hevesiyle kuşu tutalım kuşu tutalım diye kuşun ardından ormanın içine giderler. Ha yakaladık, ha yakaladık derken gittikçe kuş önlerinde kaybolur, yakalayamazlar. Bunlar tekrar dönüp gelirler zinciri buldukları yere ama ararlar ararlar zincir yok, zinciri bulamazlar. Döne döne ararlar, her yere bakarlar zincir ortada yok. Daha sonra biraz zaman geçer ve eve dönerler. Anasına babasına söylerler. Olan olayları ve kuşu anlatırlar. Bu sefer çocukların ailesi gelir, o yerde zinciri ararlar ararlar ama bulamazlar (K3, Kişisel Görüşme, 7 Aralık 2017).

Bekir Sıtkı Karahan'ın verdiği Zurbahan Dağı (1) adlı efsanede ise olaylar şu şekilde gelişir:

Eskiden çok derin bir hoca varmış. Dua gücüyle tılsım bozup Zurbahan'ın kapısını açmak istemiş. Dağa varmış, bir daire çizmiş. İçerisine girip başlamış duaya... Dua okudukça gözünün önüne çok korkunç varlıklar geliyormuş. Bunlar, hoca duasını unutsun diye türlü türlü davranışlarda bulunuyorlarmış. Korkar, dargınlık [dalgalılık] eder de okumayı şaşırırsa, tılsım kendini çarparmış. Hoca okumuş, okumuş, bir de bakmış ki kapı yavaş yavaş açılıyor. Kalkmış içeriye girmiş. Bir de ne görsün, dünya güzeli bir kız, altınların üzerinde pırıl pırıl parlıyormuş. Hoca kıza bakmamış, cebini, koyununu altınla doldurup çıkmak istemiş. Fakat kapı kapanmış. Üzerindeki altınları bırakınca kapı açılmış da kendini güçlükle dışarı atabilmiş (Karahan'dan akt. Yağbasan, 2013, 217).

Bu efsanede aldatıcı / çeldirici konumunda altınların üzerinde oturan parlaklığıyla, çekiciliğiyle göz kamaştıran bir kız görülmektedir. Altınları bulan kişinin (hocanın) ilgisini farklı yöne çekmeye çalışmaktadır fakat efsanede kişi (hoca), bunun farkında olduğu için olsa gerek ki kıza bakmamıştır.

Sonuç

Gerek derlemelerimizden gerekse de yazılı kaynaklardan elde ettiğimiz efsanelerden yola çıkarsak *kesin ve net çizgilerle ayırmamak koşuluyla* tılsımlı hazine efsanelerini şu şekilde tasnif edebiliriz:

- A- Aldatıcı / Çeldirici Tılsımlı Hazine Efsaneleri
- B- Bildirmeli Tılsımlı Hazine Efsaneleri
- C- Caydırıcı / Korkutucu Tılsımlı Hazine Efsaneleri
 - I. İnsan Görünümlü Tılsımlı Hazine Efsaneleri
 - II. Hayvan Görünümlü Tılsımlı Hazine Efsaneleri
 - III. Olağanüstü Varlık Görünümlü Tılsımlı Hazine Efsaneleri
- D- Çözümlemeli Tılsımlı Hazine Efsaneleri
- E- Şekil Değiştiren Tılsımlı Hazine Efsaneleri
- F- Yer Değiştiren / Yeri Değişen Tılsımlı Hazine Efsaneleri

Elde edilen tasnife göre bahsi geçen efsaneleri sınıflandırdığımız zaman *Aldatıcı / Çeldirici Tılsımlı Hazine Efsaneleri* başlığı altında Zeynep Kara (2017) adlı kaynak kişimizden derlenen efsaneyi ve Zurbahan Dağı (2) adlı efsaneyi; *Bildirmeli Tılsımlı Hazine Efsaneleri* başlığı altında Samanlı Köyü efsanesini, Yeşilyurt Yöresi Atmalı Kalesi efsanesini ve Altın Beşik efsanesini; İnsan Görünümlü Tılsımlı Hazine Efsanelerine Kılıçlı Askerler, Altın Sandık, Zurbahan Dağı (1), Altın Beşik (1) efsanelerini ve Umut (2010) adlı kişinin anlattığı efsaneyi; *Hayvan Görünümlü Tılsımlı Hazine Efsanelerine* Parhal / Barhal Kilisesindeki Hazine efsanesini, Ali Kara (2017) adlı kaynak kişimizin anlattığı efsaneyi ve Altın Beşik 2 adlı efsaneyi; *Diğer Varlıklarla İlgili Olan Tılsımlı Hazine Efsanelerine* Derbeder (2010) adlı kişinin aktardığı efsaneyi; Çözümlemeli Tılsımlı Hazine Efsanelerine Hazine adlı efsaneyi ve Mahmut Kara (2015) adlı kaynak kişimizin anlattığı efsaneyi; Şekil Değiştiren Tılsımlı Hazine Efsanelerine yine Mahmut Kara (2015) adlı kaynak kişimizin anlattığı efsaneyi, Parhal Kilisesi Sinek efsanesini, Altın ve Altın Arılar adlı efsaneleri ve son olarak da Dağların Efsanesi (2010) adlı kişinin anlattığı efsaneyi; son başlığımız olan *Yer Değiştiren / Yeri Değişen Tılsımlı Hazine Efsanelerine* de Tilsimli Kız (2014), Giresunlu (2011), Umut (2010) ve Beyaz Ay (2010) adlı kişilerin anlattığı efsaneler gösterilebilir.

Tasnifte yer alan efsaneler her ne kadar içeriklerine göre farklılık gösterse de hepsinde ortak unsur olarak gizem, merak, korku, heyecan ve macera gösterilebilir. Ayrıca bir efsane tasnifte yer alan diğer bir başlıktan özellikleri içinde barındırabilir. Örneğin Mahmut Kara (2015) adlı kaynak kişimizin anlattığı efsanede hem “Çözümleme” hem de “Şekil Değiştirme” örneklerine rastlanmaktadır. Yine başka bir örnek olarak Umut (2010) adlı kişinin anlattığı efsanede hem Korkutucu / Caydırıcı özelliği (Tılsımın insan şekline bürünmesi) hem de Yer Değiştiren / Yeri Değişen Tılsımlı Hazine unsurunu görmek mümkündür. Nitekim tasnif yapılırken efsanelerdeki ağır basan, çarpıcı ve belirleyici unsurların gözetildiği, bu unsurların tasnifin yaratımında etkili olduğu unutulmamalıdır.

Sonuç olarak halk muhayyilesinde önemli bir yer tutan, zengin bir anlatıma ve hacme sahip olan *Tılsımlı Hazine Efsanelerinin* Türk kültüründe ve Türk halk inancında önemli bir yere sahip olduğu görülmüştür.

Kaynaklar

- Aça, Mehmet., Ekici, Metin., & Yılmaz, A.Müge. “Anonim Halk Edebiyatı”. *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. ed. M. Öcal Oğuz. 133-238. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Alptekin, Ali Berat. *Efsane ve Motifleri Üzerine*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
- Bayat, Fuzuli. *Türk Mitolojik Sistemi I*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2011.
- Beyaz Ay (2010, Temmuz 16). Tılsımlı Defineler.
<https://gizliilimler.tr.gg/T%26%23305%3Bl%26%23305%3Bml%26%23305%3B-Defineler.htm> adresinden alınmıştır.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2016.
- Budunbilim Terimleri Sözlüğü*. Erişim 7 Mayıs 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Çobanoğlu, Özkul. *Halk Edebiyatına Giriş-I*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.
- Dağların Efsanesi (2010, Haziran 1). Tılsımlı Defineler.
<https://gizliilimler.tr.gg/T%26%23305%3Bl%26%23305%3Bml%26%23305%3B-Defineler.htm> adresinden alınmıştır.
- Defineci (2014, Ağustos 14). Efsaneler ve Rivayetler.
<http://hazinelirim.blogspot.com.tr/2014/08/efsane-ve-rivayetler.html> adresinden alınmıştır.
- Derbeder (2010, Kasım 4). Tılsımlı Defineler.
<https://gizliilimler.tr.gg/T%26%23305%3Bl%26%23305%3Bml%26%23305%3B-Defineler.htm> adresinden alınmıştır.
- Durbilmez, Bayram & Tekin, Fatma. “Kazan-Tatar Türklerinin Halk Anlatılarında ‘Yılan’, ‘Ejderha’ ve ‘Yuha’”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 124/245 (Mart-Nisan 2020), 307-326.
- Edebiyat ve Söz Sanatı Terimleri Sözlüğü*. Erişim 7 Mayıs 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Eliade, Mircea. *Şamanizm*. İstanbul: İmge Yayınları, 2014.
- Ergun, Metin. *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi*. 1. Cilt. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.
- Giresunlu (2011, Temmuz 27). Yaşanmış define hikayesi [Mesaj 13].
<http://www.defineharitasi.com/yeniforum/viewtopic.php?t=2253> adresinden alınmıştır.
- Gösterim Sanatları Sözlüğü*. Erişim 7 Mayıs 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Gümüş, Şule. “Türk Kültüründe Sihir/Büyü ve Fal: Türk Destanlarından Örneklerle”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 50 (Yaz 2021), 1-20.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 7 Mayıs 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Güney, Yılmaz. & Gören, Şerif. *Umut*. (Film, 1970). https://www.imdb.com/title/tt0066500/?ref_=ttrel_ov_i
- Hoppal, Mihály. *Avrasya’da Şamanlar*. çev. Bülent Bayram, H. Şevket Çağatay Çapraz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- İbrahim (2017, Nisan 18). Tılsım Nedir Nasıl Çözülür?.
<https://www.defineisaretleri.gen.tr/tilsim-nedir-nasil-cozulur/#comment-8149> adresinden alınmıştır.
- İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 3. Baskı, 1986.
- Karataş, Hicran. “Azıcık suçlu”: *Defnecilik Folkloru*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2021.
- Kaya, Doğan. *Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.
- Örnek, Sedat Veyis. *100 soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2014.

Sakaoğlu, Saim. *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tıp Kataloğu*. Ankara: Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1980.

Sakaoğlu, Saim. *Efsane Araştırmaları*. Konya: Kömen Yayınları, 2009.

Seyidoğlu, Bilge. *Erzurum Efsaneleri, Erzurum'da Belli Yerlere Bağlı Olarak Derlenmiş Efsaneler Üzerinde Bir İnceleme*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

Şirazi, Sadi. *Bostan Gülistan*, çev. Kilisli Rifat Bilge. İstanbul: Meral Yayınevi, 1980.

Tılsimli Kız (2014, Ağustos 24). Tılsımlı Defineler.

<https://gizliilimler.tr.gg/T%26%23305%3Bl%26%23305%3Bml%26%23305%3B-Defineler.htm> adresinden alınmıştır.

Umut (2010, Kasım 26). Tılsımlı Defineler.

<https://gizliilimler.tr.gg/T%26%23305%3Bl%26%23305%3Bml%26%23305%3B-Defineler.htm> adresinden alınmıştır.

Uysal, Ahmet E. (1974). Türkiye’de Halk Defineciliğinde Folklor Unsurları. I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri, Başbakanlık Basımevi: Ankara, 416-424.

Yağbasan, Kudret. *Malatya Efsaneleri*. İstanbul: Malatya Kitaplığı Yayınları, 2013.

Yolcu, Mehmet Ali & Karakaya, Hüseyin. “Definecilik Folkloru”. *Karadeniz Araştırmaları* 14/54 (Yaz, 2017), 117-133.

Kaynak Kişiler

K1: Kara, Ali. 1963 Doğanşehir doğumlu, lise mezunu, çalışan, kaynak kişi ile 5 Aralık 2017 tarihinde görüşülmüştür.

K2: Kara, Mahmut. 1938 Doğanşehir doğumlu, İlkokul mezunu, emekli, kaynak kişi ile 25 Ekim 2015 tarihinde görüşülmüştür.

K3: Kara, Zeynep. 1940 Doğanşehir doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, kaynak kişi ile 7 Aralık 2017 tarihinde görüşülmüştür.

Extended Abstract

Legends are significant folk creations where people interpret the world, universe, and nature, expressing their emotions and thoughts, and often containing extraordinary beings and events. Throughout history, humans have created legends to satisfy their curiosity about the mysterious events of nature. Legends are typically filled with supernatural occurrences and characters endowed with extraordinary powers. In these stories, places and individuals are often revered, setting them apart from ordinary tales. They are usually conveyed in colloquial language, making them easily circulated among people and universal in nature. Legends captivate attention with their concise and succinct narratives, and their origins can vary, blending mythological, historical, religious, and fantastical elements to reflect the beliefs, fears, hopes, and societal attitudes towards events in the culture they belong to. In the context of our discussion, it can be said that the creation of many legends is spurred by the symbolism of wealth and prosperity. Within Turkish culture, treasure legends, especially those involving “talismanic treasures”, have garnered significant interest and become ingrained in the collective consciousness. These tales have attracted not only various nations throughout the ages but also captured the attention of the Turkish people with their elements of excitement, mystery, puzzle-solving, adventure, and fear, thus establishing a prominent place in Turkish culture. These treasures have become symbols of wealth and prosperity that many aspire to possess, yet obtaining them has never been easy. Often, the “talismans” believed to guard these treasures take various forms to deter treasure hunters, instilling fear and creating a sense of adventure. These adventurous tales have embellished the imaginations of the populace over time, spreading through oral tradition to reach a wide audience. In this regard, talismanic treasure legends hold a significant place in societal narratives. Notably, in Turkish folk narratives, particularly in legends and memorate, the principle of convincing the listener or reader, often through personal

experience or witness accounts, is fundamental. The closer the narrative aligns with reality, the greater the respect and credibility the storyteller earns within the community, elevating them to respected figures, akin to storytellers of fairy tales. Trust in the individuals who experience or recount these extraordinary events is essential for the acceptance of the narrative as truth. Moreover, when individuals with certain age, status, position, or specific skills recount such tales, they lend further credibility to the narrative, bringing it closer to reality and enhancing its impact and longevity. Fulfilling all these conditions facilitates the significant presence of such legends and narratives in the collective societal memory. Treasure narratives, especially those involving talismanic treasures, can be encountered in various regions of Turkey. It is noteworthy that with the advancement of technology and the proliferation of mass media, these narratives and legends have reached many people through different platforms. In conclusion, the examination of talismanic treasure legends, with their elements of excitement, fear, mystery, and secrets, which have carved out an important place in Turkish culture and storytelling, holds great importance in understanding the Turkish people and culture, as well as interpreting the beliefs and practices that manifest in such narratives.

AKHİT ÜLİMJOĞLU’NUN ESERLERİ VE EDEBİ FOLKLORİSTİK ENTEGRASYON

AKHİT ÜLİMJOĞLU’S WORKS AND LITERARY FOLKLORISTIC INTEGRATION

DAULETKEREY KAPULY*

Sorumlu Yazar

GULNAZ SAGYNADİN***

KARLYGASH KHAVAY***

Öz

Modern Kazak edebiyatının ana meselelerinden biri, tarihî anavatanın ötesinde doğmuş, gelişmiş ve evrimleşmiş olan edebiyatın, geçmişiyle bugününün ve gelişim eğilimlerinin analizinin yapılması, geleceğinin araştırılması ve değerlendirilmesi, ana temsilcilerinin belirlenmesi meselesidir. Kazak edebiyatının derin tarihî köklere sahip bir hayat ağacı olduğunu düşünürsek, bu hayat ağacının, nerede olursa olsun, kendi yerel ve bölgesel özelliklerine sahip dallarla budaklardan ibaret olduğu kabul edilebilir. Dolayısıyla, geniş coğrafyaya sahip olan bu edebiyatın, bir an önce, yurtiçi yurtdışındaki zengin kültürel ve edebî mirasının derlenmesi ve incelenmesi, ulusal bir ihtiyaç hâline gelmiştir.

Akhıt Ülimjoğlu, Şakarım Kudayberdişöğlü ve Abay Kunanbayşöğlü gibi büyük bir şair ve düşünürdür.

Akhıt Ülimjoğlu’nun yazıları, yirminci yüzyılın ilk çeyreğindeki Kazak halkının geleneğini, edebiyatını, kültürünü, dinini, tarihini, felsefesini ve zihniyetini kaydetmesi açısından önemlidir. O dönemki siyasî ve tarihî nedenlerle bağlantılı olarak şair, Çin’in Sincan bölgesiyle Moğolistan’ın Bayan-Ölgii bölgesinde yer değiştirerek yaşamıştır. Eserleri bu iki bölgede yaşayan Kazak halkının yaşamını, zihniyetini, ahvâlini, varlığını, gelenek ve görüşlerini yansıtmaktadır.

Bu çalışmada Kazak Edebiyatının büyük şairi, eğitimci, öğretmen, sosyal ve dinî açıdan önemli bir figür olan, yazılı edebiyatın kurucularından biri Akhıt Ülimjoğlu’nun yaşamı ve eserleri incelenmektedir. Şairin zengin edebî mirasının, ulusal edebiyattaki konumunun analiz edilmesi, Akhıt’ın eserlerinin folkloristik yönünün değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Çalışmada A. Ülimjoğlu’nun eserlerini incelemek ve bu eserlerde yer alan halkbilimi unsurlarını tespit etmek ön planda tutulacaktır. Halkbilimi, halkbilimindeki genelleme ve folklor motifleri tezahürünün incelenmesi, araştırmanın amaç ve hedeflerinin temelidir.

Bu bağlamda, A. Ülimjoğlu’nun Kazakistan, Çin, Moğolistan vb. farklı ülkelerde yayımlanan eserleri ve bu eserlere yönelik yapılan araştırmalar esas alınacaktır. Araştırmalar ön planda tutulacaktır.

Araştırma Makalesi / Künye: KAPULY, Dauletkerey, SAGYNADİN, Gulnaz, KHAVAY, Karlygash. “Akhıt Ülimjoğlu’nun Eserleri ve Edebî Folkloristik Entegrasyon”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 455-466. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1483722>

* Öğr. Gör., L.N.Gumilyov Eurasian National University, E-mail: sahar.0@mail.ru, ORCID: 0000-0002-8741-0269

** Dr., L. N. Gumilev Eurasian National University, E-mail: gulnaz86.08@mail.ru, ORCID: 0000-0002-5970-8527

*** Doktora Öğrencisi, L. N. Gumilev Eurasian National University, E-mail: karlygaaaa.sh@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2221-6200

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Halkbilimi, Halkbilimi Unsurları, Folklor Geleneği, Edebi ve Folkloristik Entegrasyon.

Abstract

One of the main issues of modern Kazakh literature is the analysis of its past, present, and developmental trends, as well as the exploration and evaluation of its future and the identification of its primary representatives. Considering Kazakh literature as a tree of life with deep historical roots, it can be accepted that this tree consists of branches with local and regional characteristics, regardless of where they are found. Therefore, it has become a national necessity to compile and study the rich cultural and literary heritage of this literature, which spans a vast geography, both domestically and internationally.

Akhit Ülimjioğlu is a great poet and thinker, along with Shakarim Kudayberdioglu and Abay Kunanbayoglu.

Akhit Ülimjioğlu's writings are significant for documenting the traditions, literature, culture, religion, history, philosophy, and mindset of the Kazakh people during the first quarter of the 20th century. Due to the political and historical circumstances of the time, the poet lived and relocated between the Xinjiang region of China and the Bayan-Ölgii region of Mongolia. His works reflect the lives, mindset, conditions, existence, traditions, and perspectives of the Kazakh people living in these two regions.

This study examines the life and works of Akhit Ülimjioğlu, a major poet of Kazakh literature, an educator, teacher, and a significant figure in social and religious spheres, who is also one of the founders of written Kazakh literature. The aim is to analyze the poet's rich literary heritage, evaluate his position within national literature, and assess the folkloric aspects of Akhit's works. The study prioritizes the examination of A. Ülimjioğlu's works and the identification of folklore elements within them. Folklore, as well as the generalization and manifestation of folklore motifs in folklore studies, forms the foundation of the research's objectives and goals.

In this context, the research will primarily focus on A. Ülimjioğlu's works published in various countries such as Kazakhstan, China, Mongolia, and the studies conducted on these works.

Key Words: Literature, Folklore, Folklore Elements, Folklore Tradition, Literary and Folkloristic Integration.

Giriş

Akhit'ın şiirlerinin derlenme ve yayınlanma aşamasında bilim adamlarının izlediği yol, onları tematik ve tür bakımından gruplaştırmaktır. Yeni mizamda şairin ilk kitabını organize eden Bayan-Ölgii'li araştırmacılar, Çin'de kitaplarını oluşturan yayıncılar, Kazakistan'da yayımlanan "Jihanşah" (Cihanşah) kitabının yayıncıları da bu ilkelere dayalı olarak çalışmışlardır. 1991 yılında Bayan-Ölgii'de şair, araştırmacı Kakey Jangjungoğlu'nun önderliğiyle yayımlanan «Qajıbayan» (Hacı-Beyan) kitabı hikâye, destan, nazım şeklinde sıralanmış, şiirler de bu sıralamaya göre tasnif edilmiştir. 1994 yılında filoloji bilimleri araştırmacısı Prof. Dr. Qabidaş Qaliaskaroğlu tarafından derlenen "Akhit Ülimjioğlu" adlı kitabı ise «Jır, Tolğauw, Qissa» (Şiir, Destan, Hikâye) şeklinde okurlara sunulmuştur. Aynı yıl içerisinde yayımlanan «Gahılıya» (Nasihat) şiirler koleksiyonu da, aynı şekilde "jır, tolğauw, qissa, destandar" başlıkları altında sınıflandırılmıştır. Üstelik şairin Çin'de yayınlanan iki ciltten oluşan kitabının yapısal bakımdan bu geleneği sürdürdüğü görülmektedir. Derlemecilerin şairin eserlerini tür esası ayrı başlıklar altında değerlendirilmesini amaçladıkları farkedilmektedir. Çin'de basılan bu kitap dört bölümden oluşmakta: 1. bölüm "Kazanama" (Konu bakımından benzerlik gösteren 18 tane hikayeden oluşur), 2. bölüm "Qissa-Roman" (Duygusal

tarzda yazılan 2 şiirden oluşur), 3. bölüm “Tolğauwlar” (15 destandan oluşur), 4. bölüm “Ölengder men Jırlar” (37 şiirden oluşur).

Kazakistan’da 2007 yılında Dünya Kazakları Birliği’ne ait “Atajurt” (Dede Yurdu) yayınevi tarafından basılan “Jihanşah” şiir kitabında da şairin mirası, destanlar, şiirler ve hikâye-destanlar şeklinde bir araya getirilmiştir. Yayınları karşılaştırdığımızda, Akhıt’ın edebî eserlerini yeterince kapsamlı ve eksiksiz bir şekilde ortaya koyan çalışmanın Sincan’da yayımlanan kitaplar olduğu görülmektedir. Kapsam bakımından, bu kitapların birincisi 21, ikincisi 23 baskı sayfasından oluşmaktadır. Bayan-Ölgii’de yayınlanan üç kitabın tamamı 27 adet baskı sayfasından ibarettir. Şairin Kazakistan’da basılan kitabı ise 14 baskı sayfasından oluşmaktadır. 1991 yılında şairin kitabının Moğolistan’da yayınlanmasını sağlayan Kakey Jangjungoğlu, “Qajıbayan’ ile “Kerey İşan Muhammed Mümin” eserlerinin her ikisinin de hikâye-destan sınıfından olduğu görüşünü savunmaktadır. Kendi fikrini: “Şairin “Şolaq Qol Qatın” (Eli kesilmiş kadın), “Kerey İşanı Muhamet Mümin” (Kerey Mollası Muhammed Mümin), “Qobda Kenges” (Hobda Sohbeti), “Qajıbayan” (Hacı-Beyan), “Muhammed –Qanafiya”, “Jeti Qajı” (Yedi Hacı), “Qırıq Tört Nazım” (Kırk Dört Nâzım”, “Muğıracı”, “Kerey Turalı” (Kerey Hakkında), “Alpıs Altı Jasım Bar” (Altmış Altı Yaşım Var), “Bismilla Tangirim Bir Bolar” (Bismillah Tanrım Bir Olur), “Qalam, Siya – Kız Jası” (Kalem, Mürekkep – Göz Yaşı), “Jer – Suw Sipatı” (Yer ve Suyun Görünüşü), “Ösiyetim Jurtıma” (Vasiyetim Halkıma), “Qurbılarğa” (Arkadaşlara), “İntımaqsız El Azar” (Birlik olmadan halk yıpranır), “Ösyetnama” (Vasiyetname), “Barıp Qayttım Bisantauw” (Ziyaret ettim Bisandağ’ı), “Nasihatım Jurtıma” (Nasihatım Halkıma), “Janga Mizam” (Yeni Mizam) tarzı hikâye-destanları ile yoğ töreni, düğün başlar, yüzgörme gibi milli törenler için yazdığı geleneksel şiirleri, erkeklerle kadınların doğası hakkında yazdığı düşünceleri, mektuplarıyla yazılarının da dahil edildiği bin satırlık eserleri bugüne dek halkla birlikte yaşadı” şeklinde açıklamıştır (Kapuli, 2018, 94). Akhıt’ın adı geçen eserlerinin hikâye-destan şeklinde yazıldığını filoloji alanında araştırmalar yapan bilim insanı Prof. Dr. Düken Masimkhanovlu da kendi çalışmasında doğrulamaktadır (Masimkhanovlu, 2001, 143). Şairin Bayan-Ölgii’de yayınlanan ikinci kitabı “Gaqliya”da ise (Nasihat) (Ülimjioğlu, 1994, 12) bu eserlerin “Uzun destan” olduğu fikri savunulmaktadır.

Destan hakkında Kazakistan’ın XX. yüzyıldaki en büyük şahsiyetlerinden biri olan şair, aynı anda dil ve edebiyat araştırmalarında büyük katkılarda bulunan A. Baytursunoğlu: “Destan, kapsam ve ölçü bakımından şiirden daha büyük daha uzun olur. Destandaki söylevleri şair dış dünyadan değil iç dünyasından ortaya çıkartır. Destan söyleyen kimse, ilk olarak, kendi iç duygularını, hüznünü, hasretini, sevgi ve övgülerini dile getirmekle başlar. İkinci olarak, kendi iç dünyasında yaşadığı duygularını dışa vururken bunların nedenlerini de açıklamakla birlikte okurlarla dinleyicilerin de bu duyguyu, ruh halini kendisi kadar hissedebilmesini sağlar. Kısaca, destan (Tolğauw) dediğimiz şey, söyleyicinin veya yazarın iç dünyasında biriken ve artık orada kalması tehlikeli bir hale gelen duygularının birden bire dışa vurulması, dökülmesinden oluşur. Gönül kuşunun şarkısı, ruhun çaldığı melodi, sadece şairin kendi ruh halini yansıtmaması değil, dinleyici ile okurun hissedeceği bir biçimde yansıtabilmesiyle anlam kazanır. Öylece destan (tolğauw), bir halkın iç dünyasının, ruh halinin şarkısına dönüşür” şeklinde kendi fikrini dile getirmiştir (Baytursunoğlu, 1991, 274).

Akhıt’ın edebî eserlerinin tür bakımından halk bilimi disiplini kapsamında incelenen metin türleriyle büyük bir oranda benzerlik göstermektedir. Şairin şiirleri halkbilimi unsurları olarak görülen şiirlerin doğasıyla uyumludur. Halk edebiyatında

yer alan şiir ve destan geleneği veya destansı şiir geleneği gibi tür bakımından epik şiire dâhil edilen yazı stili, Ülimjioğlu'nun eserlerinde bir kere daha karşımıza çıkmaktadır. Destan, hikâye-destan türleri, şairin eserlerinin altyapısını oluşturmamakla kalmaz, aynı zamanda onun kişiliğine de yansımıştır.

Genel olarak Akhıt'ın eserlerinin halkbilimi poetikası denilen aslınızca kompozisyon, imge, resimsel araçlar, sembolizm, melodi, ritim, boyut gibi ölçülerin sanatsal bir bütünlük oluşturmamasından ibaret olmadığı; aynı zamanda folklor türlerinin gerçeği yansıtmı ilkelerini ve yöntemlerini de içerdiği görülmektedir.

Bu bakımdan bilim adamı B. Uahatov'un "Şiir (Poetika), edebiyatın ve folklorun en karmaşık ve gizemli alanlarından biridir. Sonuç olarak, herhangi bir eserin sanatsal ifadesinin ve dilsel grafiğinin, yani şiirselliğinin incelenmesi, her kelimenin içsel duygusal inceliklerinin derinlemesine incelenmesini gerektirir. Poetika kelimesinin kökü, Yunanca "poietine" kelimesinden gelmektedir ve "şiirsel bir sanattır" anlamını taşır" şeklindeki, görüşü dile getirilebilir (Uahatov, 1983, 59).

İdeolojik ve estetik bir bütünlük çerçevesinde edebî-folklorik entegrasyonun temeli folklorizm sürecinde kendini gösterir. Folklorizmin bilimsel kavramını dünya çerçevesinde araştıran ve tanımlayan vb. gibi pek çok bilim insanı vardır.

Çağdaş halkbilimciler, folkloristik terimini geniş anlamda değerlendirmek gerektiğini düşünmektedirler. Bu bağlamda, sadece yazarın belirli bir folklor metniyle doğrudan entegrasyonunu değil, aynı zamanda folklorun senkretik doğasını göz önünde bulundurarak, halk kültürü olgusuyla kurgudaki bilginin bütünsel kümülatif etkisinin de araştırılmasını amaçlamaktadırlar. Sadece folklor ile edebiyatın dışsal kavşak açısından gerçekleşen ilişkilerini değil onların "değiştirilmiş" bir biçimde gerçekleşen bağlantılarını ortaya çıkarmaya çalışmak gerekmektedir (Folklor ve modern Kazak edebiyatı, 2011, 14).

Akhıt'ın duygularını etkileyen tek bir düşüncesi mevcuttur. Bu, halkının bugünü ile geleceği ile ilgilidir. O dönemki Kazakların bir yere, bir toprağa sığmadan param parça olup ayrı ayrı bölgelerde topluluk hâlinde yaşamak zorunda kalması, şairin eserlerinde milli bir trajedi olarak görülmektedir. Şairin şiirlerinde, anlamsal bakımdan, tüm halkı tek bayrağın altında birleştirmeyi, bir bütünlük altında tutmayı arzulayan ideolojik bir amaç bulunmaktadır. Yaşamı zorluklarla dolu bir döneme denk gelen şairin, beslenme kaynağının halk edebiyatı, ağızdan ağıza dolaşarak asırlardır bozkırlarda hayatını kaybetmeden kendi değerlerini koruyan millî destanlarla sözlü edebiyat olması son derece doğal bir durum olarak karşılanabilir. Çağdaş edebiyat biliminde "Zar Zaman" (Izdırap Dönemi) olarak adlandırılan XV.-XVIII. asırlara ait millî edebiyattaki jırşı ve jirauwların¹ Akhıt'ın edebî bir birey olarak yetişmesinde büyük katkılarının olduğu yadsınamaz. Akhıt'ın yaşadığı yrminci yüzyılın ilk yarısında Çin'deki Kazaklar ile Kazakistan arasındaki sınır tamamen kapatılmış durumda olsa da Aset Naimanbayoğlu, Tangjarık Joldıoğlu, Jusipbekqoja Şayqısilamoğlu, Ziyat Şakarimoğlu gibi seçkin şairlerin Çin topraklarına geçişi ile iki ülke arasındaki edebi manevi bağlar derinleşmiştir.

Bu şairler kendileriyle birlikte Kazakistan'da oluşan ve kalıplaşan yeni edebî tarzlarla en zengin sözlü edebiyat örneklerini ve halk şiirlerini de oraya götürmüşlerdir. Özellikle komunizm siyaseti nedeniyle Kazakistan'da isminin anılması bile yasaklanan Mağjan Zhumabayoğlu, Şahkerim Qudayberdioğlu, Mirjaqip Dulatoğlu gibi Alaş Şairlerinin edeb mirasını Sincan Kazaklarına ulaştırdıkları bilinmektedir

¹ dombırayla şiir, destan söyleme geleneğini yürüten kimselere denir

(Halk arasında Ospan Batır'ın Sovyetlerden Altay Dağlarına gelen Alaş temsilcisi Rayımjan Marsekov'le görüşüldüğü hakkında bilgiler bulunur).

Kadis Janabıloğlu'na göre Akhıt'ın edebi alanlarından biri ve yeteneklerinin temeli millî edebiyatın halkbilimi unsurlarıydı. Şairin oğlu Gazez hacı «Şairin anısına» adlı makalesinde onun 8, 9, 11 vezinli şiirler yazdığını belirtir. “Ülimji degen atım bar, Qos kindik botam bar”² şeklindeki şiir alıntısından da bunu açıkça görebilmekteyiz. Ülimjioğlu, onun eserlerinin 1. cildinde yer alan “Betaşar” (Yüz görme), 2. ciltteki “Betaşar” (Yüz görme, yüz açma), “Sarin” (Tarz), “Aujar” (Kız evlenip evinden ayrılırken yakınları için söylediği veda şiiri), “Sarıp Kızben Aytıs” (Sarıp isimli Kızla tartışma) başlıkları altındaki şiirlerinin hem tür bakımından, hem içerik bakımından şairin milli folklorla derin bağlar içerisinde olduğunu bir kanıt olduğunu ifade eder. (Ülimjioğlu, 1999: 23). Filoloji bilimleri araştırmacısı Dr. Zufar Seytjanov, Akhıt'ın yaratıcılığının, manevi gelişiminin temelini oluşturan kaynağın halk bilimi olduğunu belirtmiştir (Kapuli, 2018, 96).

Folklorizmi tanımlarken, folklorik unsurların edebi bağlamda bilinen büyük değerlere sahip olduğuna inanan U. B. Dalgat'ın görüşünü dikkate almak önemlidir. Araştırmacıya göre folklorizm, dil ve üslubun yanı sıra birer ulusal ve estetik kategori olarak edebi eserlerin içeriğinin oluşumunda da derin etkilerde bulunur (Dalgat, 1981, 14-15).

Y.M. Lothman, Z.G. Mintz, E.M. Meletinsky tarafından sanatsal metinde mitolojik arketiplerin ve motiflerin bilinçsiz bir şekilde çoğaltılmasına izin verilir: “Edebiyatın arketipsel fenomenleriyle olan ilişkisi, yazarın bilinçli yaratıcı tutumuna, öznel niyetine değil, “hafızayı koruyan türün” bilinçdışı alanına bağlıdır” (Ahundova, 1998, 15).

Akhıt'ın tüm hayatının geçtiği Çin'in Sincan bölgesi ile Moğolistan'ın Kazakistan'la karşılaştırdığımız zaman tarihi ve kültürel durum açısından tamamen farklı olduğu ve kendilerine özgü farklı tarihî gelişim süreçlerine bağlı kaldıkları daha önce de dile getirilmişti. Bununla birlikte, yirminci yüzyılın başlarında yaşanan tarihi siyasi olayların tüm dünya halklarında olduğu gibi, bu bölgede yaşayan Kazaklar'ın üzerinde de kendi etkisini gösterdiği, değiştirilmez bir gerçektir. Jeopolitik çıkarlar çatışmasının doğurduğu sonuçlar neticesinde Kazak bozkırları ikiye bölünmüş haldeydi. Çin topraklarında yaşayan diğer Kazak toplulukları da Moğolistan ve Çin coğrafyası olmak üzere ikiye ayrılma durumunda kaldığından bu durumun şairin şiirlerini derinden etkilediği de görülmektedir.

Gelenekçilik ve yenicilik, edebiyat bilimi için en önemli konulardan biridir ve edebiyatın elde ettiği yön düzeyi ile gelişim sürecini, bu iki terim yansıtır. Bu ikisi, birbirinin özünü açığa çıkaran ve biri olmadan diğerinin de yaşamını yitiren iki kutup gibidir. Üstelik sadece birlikle bir bütünlük içerisinde tezahür eden kategorilerdendir. Gelenegin kökeni yeniliktir, “modernizmin” özü ise geleneğe dönüşmektir. Tıpkı yenilik olmadan bir gelenek olamayacağı gibi, bir geleneğe dönüşme kuvvetine sahip olmayan yenilik de, ancak geçici bir olgu olarak tanımlanır. Bu bağlamda, Akhıt Ülimjioğlu'nun eserlerinin folklorik unsurları, geleneksel tarzları takiben tematik ve ideolojik özüne geri döndüğü ve sonrasında ise kendi yazı stiline sahip bir edebiyatı ortaya çıkarttığı düşünülebilir.

Böylece, Akhıt'ın eserleri, tür ve tematik özellikleri bakımından dinî hikâye ve destanlardan, nazım stilindeki şiirlerden, didaktik hikâye-destanlardan ibaret

2 Ülimji denilen ismim var, Adeta ikiz ikiyavrum var.

olduğu sonucuna varılabilir. Doğu Türkistan araştırmacıları, Akhıt Ülimjioğlu'nun set halindeki anlamsal bağlara kurulu (döngüsel) hikâye-destanlar yazdığını değerlendirmektedirler:

Yıllardır Akhıt'ın eserlerinin yayınlanmasına katkı sağlayan araştırmacı Kaliolla Nurtazaoglu, Akhıt'ın yazdığı “Kazanama” (Kazaname) olarak adlandırılan anlamsal bir bütünlük içeren hikâye-destanlar dizisinin bulunduğunu belirtmiştir. Bu eserler, olayları örnek olarak gösteren ve olaylar örneğiyle benzer olayları yargılayan hikâyelerdir. Akhıt'ın bu eserleri 1907, 1908 yıllarında hac yolculuğu sırasında yazılmış ve aynı dönem içerisinde bazıları yayına gönderilmiştir. Sonuncu eserin yazılımları 1924, 1925 yılından şairin hayatının sonuna kadar sürmüştür (Ülimjioğlu, 1999, 17). Adı geçen hikaye-destanlar dizisine “Gadıl Hanning Hükümü” (Gadıl Hakinin Hükümü), “Müsa Payğambardıg Moyındauwı” (Musa Peygamberin İtirafı), “Qazı Patşa” (Hakim Padişah), “Takappar Patşa” (Kendisini Üstün Gören Padişah), “Hikayat Üş Jigit” (Üç Yiğidin Hikâyesi), “Üş Auwız Söz” (Üç Çift Laf), “Eki Wazir Hikayası” (İki Vezirin Hikâyesi), “Danışpan Bala” (Bilge Çocuk), “Kerim Kerbez Hikayası” (Zilli Kız Hikâyesi), “Şolaq Qol Qatın” (Kolu Kesilmiş Kadın), “Musa'ning Qızırğa Joldas Boluwı” (Musa'nın Hızır'la Arkadaş olması), “Jauwız Patşanın Jangılısı” (Acımasız Padişahın Hatası), “Smağul Qissası” (Smağul'un Hikâyesi), “Süleymen men Payğambarding Hikayası” (Suleyman ile Peygamberin Hikâyesi), “Ulıqpan Qissası” (Ulıqpan'ın Destansı Hikâyesi), “Eskendir Zulqarnayın” (İskender Zulqarnayın Hikâyesi) destanları da dahil edilir. Destanların isimlerinden yola çıkarak, bunların dinî hikâyeleri temel alarak nazira geleneğiyle yazılan eserler olduğu sonucuna varılabilir.

Genel olarak, Akhıt'ı Kazak okurlarına ilk tanıtan ve Akhıt'ı Akhıt yapan eserlerin destanları olduğu kabul edilebilir. Üstelik “Kazak Şairleri Antolojisi” kitabında yayınlanan XX. asrın ilk yarısında yaşayan yazılı edebiyat temsilcilerinin arasında Akhıt'ın isminin de bulunmasını sağlayan ve o antolojide yer alan şiirsel destanlar, Kazan şehrinde basılan ve yukarıda bahsi geçen destanlardır.

Bu destanlar, uzun süre edebi dolaşımda bulunmalarına rağmen, şairin eseri olarak ayrı ayrı araştırılmamışlardır. Bir tek U. Subhanberdina'nın makalesinde, Bolşevik ihtilâlinden önceki dönemde basılan sayılı Kazak kitaplarının bir örneği olarak geçmektedir. Ord. Prof. Dr. Seyit Kaskabasov, hem sözlü olarak doğan ve sözlü biçimde yaşamını sürdüren epik eserleri, hem de “Seyfûlmalik” tarzında gelen acaip eserleri de destanlara dâhil etmektedir (Kaskabasov, 2015, 314). Doğu'yu konu edinen milli Kazak destanlarının ilki olan “Kıssa-i Gabdulmalik”, “Kıssa-i Seyfûlmalik”in “Gabdulmalik” şeklinde alınan bir biçimidir.

Akhıt'ın bu destanlarının dili, benzer konudaki bazı destanların dili gibi basit ve çıplak değildir. O dönemki diğer eserlerde olduğu gibi Arapça-Farsça kelimelere ağırlık verme yöntemi Akhıt'ın eserlerinde görülmez, şair Bozkırlarda gelişen saf Kazakça'yı kullanır.

Edebiyat tarihinde, doğu hikâyesinin stilinde yazılan bir kıssanın birden çok yazılı edebiyat şairlerinin eserlerinde konu olarak alınması, sık karşılaşılan bir durumdur. Doğu şiirindeki bu geleneğe nazire stili denir. Ord. Prof. Dr. Rımgali Nurgali, «Kazak Edebiyatının Altın Çağı» adlı araştırmasında, halk hikâyelerinin eskiden bilinen motiflerinin yeni zamana uygun estetik bir biçimde yeniden yazılması, realizm poetikasında sık karşılaşılan bir durum olduğunu belirtir (Nurgali, 2002, 186). Adı geçen “Kıssa-i Seyfûlmalik”, Kazan'da 1807 yılında Kazan lisesi matbaasında 115 sayfa şeklinde yayınlanmıştır. “Yayınlayan: Yusuf İsmâğiloğlu Apanay'ın tasrifleri”

olarak verilmiştir. Kazak kitaplarının önde gelen mücevherlerinden biri de adı geçen “Seyfülmelik” kıssasıdır. Temel olarak bu kıssa Orta Asya’da oldukça yaygın olan “Jeti Gaşıq” (Yedi Çift / Yedi Sevgili) destanının bir parçasıdır. “Batırlar Jırı” (Kahramanlar Destanı) kitabını derleyen araştırmacılar (M. G. Gumarova, O. A. Nurmagambetova, T. Sidiqov, B. Uahatov, vs.) “Seyfülmelik” destanının konusunu Babur’un ünlü şairlerinin oluşturduklarını iddia ederler. B. Azibayeva, “Jeti Gaşıq” (Yedi Çift / Yedi Sevgili) destanının ilk ortaya çıkış zamanı 14. -15. yüzyıllar aralığı olduğunu düşünmektedir. Destanda Akhit, Seyitkerey, Mahmudi Han’ın isimlerinin birkaç yerde geçmesine dikkat çeken B. Azibayeva, Seyitkerey ile Mahmudi Han’ın Babur’un şairleriyle sultanlarından biri olduğu görüşünü öne sürmüştür (Kapuli, 2018, 117). Ancak şair Akhit’in ise hangi dönemde yaşadığı net ve açık olduğunu belirtir. Destanın 1807 yılında yayınlanan baskısını düşündüğümüzde, bunun eski devirlere ait bir eser olduğu anlaşılır. Öyleyse, şair Akhit bu destanı tekrardan canlandırmış, nazîre stilinde yeniden yazmış olması gerekir.

Akhit’in dinî hikâye-destanları hakkında görüşlerini ilk dile getirenlerden biri Kazan Üniversitesinin profesörü N.F. Katanovdur ve görüşlerini 1898 yılında “Deyatel” (Figür) dergisinde yayınlanan makalesinde belirtir. Edebiyatçı U. Sübhanberdina “Qazaq Kitabının Şejiresi” (Kazak Kitabının Seciresi) adlı eserinde bu makalenin 1897 yılında Kazan’da yayınlanan “Tercime-i Akhit ualyadi Ölimji Altayskiy” (Tercüme-i Akhit kitabı Altay’lı Ülimji) kitabı hakkında olduğunu belirterek “Halk edebiyatının unutulmaz hazinelerinden olan “Qozı Körpeş – Bayan Suluw”, “Ayman – Şolpan”, “Birjan – Sara Aytısı”, “Qız Jibek” destanları ile şair Akhit hakkında yazılan N.F. Katanov’un makaleleri genç araştırmacılar için, şüphesiz, yegâne bir bilgi kaynağıdır” şeklinde kendi görüşünü belirtir (Sübhanberdina, 1996, 154).

Folklorun, kurguyla kıyasladığımız an görülen karakteristik özelliklerinden biri şiirsel araçtır. Bu şiirsel araçlar, karmaşık sanatsal birikimin (tür) büyük bir oranda görülmesiyle özelleşir. Folklordaki birikim, yaşamı ve kahramanı folklorik bir kavramla yeniden oluşturur, toplumla halk kültürünün portresinin temeli olarak ortaya koyar. Genel olarak, kahramanların yaşadıkları tarihî olaylar, hayatı ve eylemleri özetlenerek tek bir amaç uğruna kahramanın neslinin, toprağının, ülkesinin yüceltilmesine yönlendirilecektir. Bilim adamı S. Kaskabasov’un dediği gibi, Kazak folklorunda yer alan bir bütünlük, kahramanı yüceltmek için kullanılan sanatsal bir araç, şiirsellüğün meşruyetidir denilebilir. Kahramanı zikretmek, halkın iç dünyasındaki arzusudur, şair ise bu arzunun icracısıdır. Böylece destan, çok yönlü bir bütünlük yolundan geçer ve kahramanının yüceltilmesi amacıyla hem zamanla mekânı hem de tarihle hayal gücünü bu amacı gerçekleştirme yolunda birer hizmetçi haline getirir (Kaskabasov, 2014, 139).

“Jer, Su tolgauwı” (Toprak ve Su Destanı) Akhit’in ortaya koyduğu bir coğrafya dersi malzemesi gibidir. Burada bütün Uyguristan (Sincan), Hobda’nın³ yüzeyindeki tüm yer adları tarif edilmektedir. Üstelik bu isimler sıradan bir yer isimlerinden ibaret değildir. Bu destanda şairin Altay’dan başlayıp Hobda topraklarına kadarki olan ve ülkedeki kutsal yerleri birbirine bağlayan geçitleri sistemli bir şekilde ortaya koyduğu görülür. Üstelik bunları tek tek sayarken, halkının yaşaması için yerdeki cenneti arayan Asanqayğı’nın geçtiği her yer hakkında bir görüşte bulunmasına benzer üslupla şair de her yere ait kendi görüşünü şiirsel bir dilde ifade eder. Şiir yaklaşık 240 satırdan oluşmaktadır (Qaliasqaruli, 2009, 162). Hikâyelere göre, Asanqayğı, halkının ilerideki yaşamının güzel ve mutlu olmasını sağlamak amacıyla yerdeki cenneti bulma

3 Moğolistan’da Kazakların yaşadığı bir bölgenin adı

kararını alır. Kazak bozkırlarını didik didik arar, Rusya'ya, Çin'e, Afganistan'a, İran topraklarına bile gider. Ord. Prof. Dr. Kaskabasov, halk edebiyatında yer alan bu hikâyelerin temelini "coğrafi bütünlük" olarak algılamının yerinde olacağını belirtir. Araştırmacıya göre, kahramanı araç olarak kullanan şair, burada kendisinin seyahat ettiği yerleri veya eskiden kendi halkının yaşadığı bölgeleri dile getirir (Kaskabasov, 2014, 190).

"Jer, Su tolgauwı" (Toprak ve Su Destanı)

Jazayın kolga kalam ap,

Meken-jerdi aralap.

Ketpesem de Kıtaydıng,

Barlık jerin tamamdap.

Özim turgan ölkesin,

Körseteyin saralap.

Kazak ösken avılı,

Altayımnan barandap.

Key özennen sekirip,

Key tavların jagalap.

Kimning barın aytayın,

Jasagan munda panalap.

Ne kasippen turganın,

Mal-basın kalay amandap.

Är halıkting özindik,

*Kasiyetin taramdap*⁴ (Akhıt Şıgarmaları, 2020, 334).

"Coğrafi bütünlük" dediğimiz, bir halkbilimi eserinde birçok yer veya ülke isminin başkahramanla bağlantılı olarak anılmasıdır (Kaskabasov, 2014, 190).

Biyografik bütünlüğün bir örneği olarak ise A. Ülimjioğlu'nun «Muhammed-Qanapiya» adlı destanı dile getirilebilir. Destanda Hz. Muhammed (s.a.v.) peygamberin oğlu Muhammed Qanapiya'nın hayatından bahsedilmektedir (Qaliasqarılı, 2009, 161). Biyografik bütünlük, halkın kahramana ve onun hayatına yönelik muazzam arzusundan ve merakından kaynaklanmaktadır. Halk edebiyatının epik türüne ait özelliklerden biri olan "biyografik bütünlük" aracılığıyla edebi ve folklorik unsurlar arasındaki bağlantıların açıkça ortaya çıkması, Akhıt'ın yaratıcılığını, sanatsal

4 "Toprak ve Su Destanı"

Kalemimi elime alıp yazıyorum,

Çin sınırlarındaki

Tüm yerlere gidemezsem bile.

Dolaşmaya çıktım dede topraklarımızı.

Dolaştım Kazakların doğduğu ve yaşadığı

Altay sınırlarını.

Bazı nehirleri yüzerek aştım, bazılarını atlayarak.

Bazı dağların eteğini dolaştım

ve böylece buralarda kimlerin yaşadığını

bildirmiş oldum.

Ne iş yaptığımı da bildirdim,

Hayvanlarını, canlarını nasıl koruduğunu..

Her milletin kendine has

özelliklerini saydım...

özgünlüğünü, çok yönlülüğünü göstermektedir.

Akhıt Ülimjioğlu'nun "Betaşar" (Yüz görme / yüz açma), "Sarin" adlı destansı şiirleri, kız alıp kız verme geleneğine adanmıştır. "Betaşar" yeni gelen gelin için söylenen şiirlerdir. Yeni gelen gelinin yüzü kimseye göstermeden örtülür, önüne de perde gerilir. Kazak Türklerinde buna çok önem verilir ve gelinin yüzü topluluk önünde şâirlerin okudukları "betaşar" şiirleriyle açılır.

"Betaşar"

Erte turıp ottı jaq,

Kezi kelse maldı baq.

Qasına kelgen balanıng,

Betinen süyip, monşaq taq.

Engbekşil kelin atanıp,

Ata enenge söytip jaq⁵ (Akhıt Şığarmaları, 2020, 101).

"Sarin"

Men ösiyet aytayın,

Jılamay, bikeş, söz ıngda.

Al, bikem, endi jılama,

Auelde tusang ul bolıp,

Sizdi munday qıla ma?

Bürkendirip koya ma?

Qızıǵına toya ma?

Biz bermeyik desek te,

Mal bergen jering koya ma?⁶ (Akhıt Şığarmaları, 2020, 428).

Buna ek olarak, "Juaben Qajını Joqtauw" (Juaben hacının yasını tutmak) şiiri, vefat eden kayınpederinin ardından yapılan yoğ töreni için ve eşi Qadişa ile akrabalarını teselli etmek amaçlı yazılmıştır (Qaliasqarılı, 2009, 163). Bunlar, halkbiliminin "günlük hayat ve ritüeller için yazılan şiirler" bölümünü oluşturan şiirlerdendir ve her biri birer folklorik unsur içermektedir.

5 "Yüz görme"

Erken kalkarak sobayı yakarsın,
Sırası geldiğinde çiftlikle de uğraşsın.
Yanına gelen çocuğu
Yanağından öpüp, boncuk takarsın.
Böylece çalışkan gelin der herkes seni,
Kayınpederinle kayıinvaliden de sever.

6 "Eskilerin izinde"

...Şimdi prensesim ağlama
Oğlan olsaydın ilk başta
Olur muydu böyle hiç...?
Saklar mıydı yüzünü?
Güzel günlerinin sonu gelir miydi...
Biz vermek istemesek bile
Kalınını getiren yer bırakır mı artık...

Sonuç

Sonuç olarak, Akhıt'ın eserlerinin sanatsal temeli halkbilimi şiirlerine dayandığı görülmektedir. Halkbilimi şiirlerinin temeli, bilimde «denge estetiği» olarak bilinen estetiğe dayanır. Bu tür bir estetiğin şartlarına göre, şair bilinçli olarak yeni bir dünya yaratmak için çaba göstermez, sadece geleneklerin kutsal ve yüce olduğuna inanır. Bu tarz eserlerde halkın hayalleri ile arzuları her zaman ön planda tutulur. Bunun gibi değerli bir dünyayı keşfetmek ve araştırmak, önemini hiçbir zaman yitirmez Halkbilimi araştırmalarının önemi, halk eserlerinin geleneksel değerlerinden kaynaklanmaktadır. Folklor, hiçbir zaman eskimez ve yaşamını yitirmez kutsal bir mirastır. Halkbilimi araştırmaları, derleme, değerlendirme, yayın gibi üç aşamayı gerektirmektedir. Ancak bu aşamalardan geçtikten sonra tam teşekküllü bir çalışma haline gelebilir.

Akhıt'ın eserlerine yansıyan folklorik unsurlar, şairin yaratıcılığının kaynağı haline geldiği, onun gelişmesine katkıda bulunan büyük bir temel olduğu araştırma sırasında ortaya çıkmıştır. Halkın tarihî ve manevî değerlerinin bir parçası olarak günümüze dek yaşamını sürdüren halkbilimi unsurları, şairin iç dünyasındaki ulusal düşüncüyü, estetik algıyı, bilişsel anlayışı geliştirmesiyle birlikte yeni edebi türü ortaya koymasını da sağlamıştır. Folklorik mirasın çeşitliliği, halkın manevi zenginliğini temsil eder. Bir halkın folklorunu öğrenmek, manevi dünyasını keşfetmek anlamına gelir. Bunun ne kadar önemli olduğu buradan anlaşılabilmektedir.

Akhıt Ülimjioğlu'nun Çin'le Moğolistan topraklarında yaşayan Kazak yazılı edebiyatının öncüsü olduğu açıkça görülmektedir. Şairin kıssalarıyla destansı şiirleri, yurtdışındaki Kazak edebiyatının epik şiir bakımından gelişmesini sağlamıştır. A. Ülimjioğlu, halkının özgür ve bilge olması için eline kalem alan ideolojik bir figür, edebiyat temsilcisi, büyük Kazak şairi olarak tanımlanabilmektedir.

Akhıt'ın eserleri ile edebi-folkloristik entegrasyonu tanımlamak amaçlı yapılan çalışmalar, şairi tanımak, eserlerini kapsamlı bir şekilde inceleyebilmek, o dönemki halkın bilinci ile yaşamını araştırmak açısından önem arz etmektedir. Buna ek olarak, Akhıt Ülimjioğlu'nun doğduğu veya yaşadığı yere bakarak Moğolistan veya Çin'li şair olarak değil, bütün bir Kazak Edebiyatının bir parçası olarak tanımlanması için altyapı oluşturmaktadır.

Şairin şiirlerinde yer alan felsefik düşüncelerle derin bağlamlar, Akhıt'ın eserleri üzerine daha çok yoğunlaşmak gerektiğini göstermektedir.

Kaynaklar

- Ahundova, İrina. *Problema Hudojestvennogo Prostranstva v Tvorçestve F. Dostoevskogo (Kontekst Literatury i Fol'klor)*. Doktora Tezi. Moskova: Kand. Filologičeskih Nauk, 1998.
- Baytursinoğlu, Akhmet. *Ak Jol: Öleğder men Tercümeler, Publ. Makalalar jane Edebi Zertteuler*. Derleyen: R. Nurgaliev. Almatı: Jalın Baspası, 1991.
- Dalgat, Uzdiyat. *Literatura i Fol'klor*. Moskova: Nauka, 1981.
- Fol'klor jane Qazirgi Qazaq Adebiety*. Almatı: Arda, 2011.
- Kapuli, Dauletkey. *Qalam Siya – Köz Jası / Akhıt Qajı Ülimjiulning Şığarmaşılıq Tulğası*. Astana: Foliant, 2018.
- Masimhanoğlu, Düken. *Sarap*. Astana: Elorda, 2001.
- Nurğali, Rymgali. *Qazaq Adebietining Altın Gasırı, Zertteuv*. Almatı: Kültegin Baspası, 2002.
- Qalısqaruli, Qabidaş. *Mongoliyadağı Qazaq Edebiety*. Almatı: Arıs, 2009.

- Qasqabasov, Seyit. *Tangdamalı Tom 2: Mifologiya, Fol'klar, Edebiyat, Zertteuler*. Astana: Foliand, 2014.
- Qasqabasov, Seyit. *Tangdamalı Tom 4: Fol'klar İyirimderi, Ar Jılğı Zertteveler*. Astana: Foliand, 2015.
- Sübbanberdina, Uşkultay. *Qazaq Kitabınıñ Şejiresi 1807-1917*. Almatı: Rauan, 1996.
- Uahatov, Bekmurat. *Qazaqtıñ Turmıs-Salt Jırlarınıñ Tipologiyası*. Almatı: Gılım, 1983.
- Ülimjioğlu, Akhit. *Akhit Şıǵarmaları Gumırnalıq Şıǵarma 1. Tom*. Almatı: Atamura, 2020.
- Ülimjioğlu, Akhit. *Gahılıya: Jır, Tolǵau, Qissa, Dastandar*. Bayan-Ölgey: Baspager, 1994.
- Ülimjioğlu, Akhit. *Şıǵarmaları 2. Tom*. Küyting: İle Halk Baspası, 1999.

Extended Abstract

Research Problem

The main research problem addressed in this study is the insufficient exploration and analysis of the life, works, and contributions of Akhit Ülimjioğlu, a significant figure in Kazakh literature, to the cultural, literary, and intellectual heritage of the Kazakh people. Despite his historical and literary importance, there is a lack of comprehensive research on the folkloric elements in his works and their reflection of the socio-cultural and philosophical mindset of the Kazakh communities in different regions, such as Kazakhstan, China, and Mongolia.

This gap in research raises several critical questions:

1. How do Akhit Ülimjioğlu's works contribute to the documentation and preservation of the traditions, culture, and mindset of Kazakh communities in the early 20th century?
2. What are the key folkloric elements in his writings, and how do they reflect the regional and local characteristics of the Kazakh diaspora?
3. How do historical and political conditions influence the themes and motifs in Ülimjioğlu's works?
4. What is the significance of Akhit Ülimjioğlu's literary heritage in the broader context of Kazakh national literature?

Addressing these questions will provide deeper insights into Ülimjioğlu's literary contributions, his role as a cultural and educational figure, and the integration of folklore in his works. This will also aid in understanding the broader implications of his legacy for Kazakh literature and culture.

Methodology and Literature Review

This study employs a multidisciplinary approach combining literary analysis, folklore studies, and historical contextualization to examine Akhit Ülimjioğlu's life and works. The research aims to analyze the folkloric elements, thematic contributions, and cultural significance of his writings within the framework of Kazakh literature. The methodology is divided into the following key stages:

1. Research Design

The study adopts a qualitative research design, focusing on textual analysis and interpretation. The primary objective is to uncover the folkloric, literary, and cultural dimensions of Ülimjioğlu's works and their impact on Kazakh literary heritage.

2. Data Collection

Primary Sources

Ülimjioğlu's collected works:

Gahılıya (1994)

Şıǵarmaları 2. Tom (1999)

Akhit Şıǵarmaları Gumırnalıq Şıǵarma 1. Tom (2020)

These texts will serve as the foundation for analyzing his use of folklore, poetic style, and cultural reflections.

Secondary Sources

Scholarly works on Kazakh folklore and literature, including studies by Qasqabasov (2014, 2015), Dalgat (1981), and Kapuli (2018).

Biographical and historical accounts of Ülimjioglu's life and context, such as Qaliasqaruli (2009) and Sübhanberdina (1996).

Broader discussions on Kazakh literary traditions and diasporic literature from sources like Nurgali (2002) and Folklor Jane Qazirgi Qazaq Adebiety (2011).

3. Data Analysis

The analysis will be conducted in the following steps:

3.1. Folkloric Analysis

Identifying folkloric motifs, themes, and symbols in Ülimjioglu's poetry and prose using frameworks from Dalgat (1981) and Qasqabasov (2015).

Analyzing the integration of oral traditions, such as myths, legends, and folk songs, into his works.

Comparing the identified elements with typologies outlined in Uahatov (1983) to determine their cultural and regional significance.

Results and Conclusions

The study reveals several key findings about Akhit Ülimjioglu's contributions to Kazakh literature and his role in preserving and promoting cultural identity through written works.

Pioneering Role in Diasporic Kazakh Literature

Akhit Ülimjioglu emerges as a foundational figure in the development of Kazakh written literature among Kazakh communities in China and Mongolia. His works, characterized by their epic style and folkloric elements, served as a bridge between the oral traditions of Kazakh culture and the formal structures of written literature.

Folkloric Integration

Ülimjioglu's writings reflect a profound integration of Kazakh folklore, including myths, legends, and folk songs. By embedding these elements in his poetry, he not only preserved cultural heritage but also adapted it to address contemporary challenges, such as displacement and identity.

Themes of Freedom and Wisdom

Central to his works are themes of intellectual freedom, cultural preservation, and moral guidance. As an ideological figure, Ülimjioglu used literature as a tool to inspire his community towards enlightenment and unity, emphasizing the importance of knowledge and cultural awareness.

This study concludes that Akhit Ülimjioglu holds a significant place in Kazakh literature as a pioneer, cultural custodian, and literary innovator. His works not only enriched the Kazakh literary tradition but also served as a means of cultural preservation for Kazakhs living abroad.

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE ANADOLU’DA “GEÇİŞ/SINIR GEÇME RİTÜELLERİ”NDE KAPI VE EŞİK FROM PAST TO PRESENT IN ANATOLIA GATE AND THRESHOLD IN “CROSSING/BORDER CROSSING RITUALS”

SEMA AYAZ*

Sorumlu Yazar

MURAT AYDIN**

Öz

Kapı ve eşikler, hem soyut hem de somut anlamlar taşıyan kavramlardır; bunlar mekanlar arasında durur, onları birbirinden ayırır veya birbirine bağlarlar. Mimari bir unsur olmanın ötesinde, kapı ve eşikler güçlü semboller ve ikonografik anlatımlar barındırırlar. Bu nedenle, Fransız antropolog Arnold Van Gennep tarafından geliştirilmiş olan geçiş/sınır geçme ritüelleri kapsamında önemli bir yer tutarlar. Kapı ve eşikler, sadece fiziksel sınırların ötesine geçişi temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda insanın yaşamındaki çeşitli dönüşüm aşamalarını ve bu süreçlere eşlik eden kültürel anlamları da yansıtır. Bu semboller, insanların korkularını, değerlerini, tabularını ve inançlarını fiziksel ve görsel biçimde ortaya koyan ifadeler olarak da görülürler.

Bu çalışma, insanın sembolik dünyasında sosyal dönüşümün, sınırların ve geçişlerin evrensel ifadesi olan kapı ve eşik ritüellerinin tarihsel derinliğini, çeşitliliğini ve sürekliliğini incelemeyi amaçlamaktadır. Özellikle Anadolu coğrafyasında, farklı zaman dilimlerine ve medeniyetlere ait örnekler üzerinden, eski çağ uygarlıklarından günümüze uzanan bir zaman çizelgesi içinde bu ritüellerin izlerini sürmeyi hedeflemektedir. İşte bu çalışma, sadece mimari ve kültürel bir analiz değil, aynı zamanda insanın sembolik dünyasında sınırların ve geçişlerin, toplumsal kimliklerin ve inanç sistemlerinin anlaşılmasında önemli bir anahtar olmaktadır. Anadolu’nun zengin kültürel ve tarihsel mirasıyla bütünleşmiş kapı ve eşik ritüellerinin, toplumsal hafızada ve günlük yaşamda nasıl yer aldığını ve bu sembollerin zaman içinde nasıl şekillendiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Eşik, Geçiş ritüelleri, Kapı, İnanç, Ritüel, Anadolu.

Abstract

Doors and thresholds are concepts that carry both abstract and concrete meanings; they stand between spaces, separating or connecting them. Beyond being an architectural element, doors and thresholds carry powerful symbols and iconographic narratives. For this reason, they occupy an important place in the context of crossing rituals developed by the French anthropologist Arnold Van Gennep. Doors and thresholds not only represent the passage beyond physical boundaries, but also reflect the various stages of transformation in human life and the

Araştırma Makalesi / Künye: AYAZ, Sema, AYDIN, Murat. “Geçmişten Günümüze Anadolu’da “Geçiş/Sınır Geçme Ritüelleri”nde Kapı ve Eşik”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 467-477. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1656119>

* Arş. Gör. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Tarih Bölümü, E-mail: sema.ayaz@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9133-998X

** Dr., Bağımsız Araştırmacı, E-mail: muratsapinuva@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3409-520X

cultural meanings that accompany these processes. These symbols are also seen as physical and visual expressions of people's fears, values, taboos and beliefs.

This study aims to examine the historical depth, diversity and continuity of door and threshold rituals, which are universal expressions of social transformation, borders and transitions in the symbolic world of humans. It aims to trace the traces of these rituals in a timeline extending from ancient civilizations to the present day, especially in Anatolia, through examples from different time periods and civilizations. This study is not only an architectural and cultural analysis, but also an important key to understanding borders and transitions in the symbolic world of human beings, social identities and belief systems.

Key Words: Threshold, Rites of passage, Gate, Belief, Ritual, Anatolia.

Sembolik motiflerle bezenmiş oymalı ahşap kapılardan cam ve çelikten yapılmış modern tasarımlara farklı bölgelerin ve dönemlerin çeşitli mimari tarzları ile kültürel geleneklerini yansıtan kapılar, özünde güvenlik ve mahremiyet sağlayan işlevsel bariyerlerdir. Bu bariyerler kamusal ya da özel alanlarda bilinen ve bilinmeyen arasındaki sınırı aynı zamanda onu aşmanın yolunu temsil eder. Kapı ile sıkı sıkıya bağlı bir kavram olan eşik ise ne içeriye ne dışarıya aittir, yani araftır. *Kapı ve eşik*, tarih boyunca hemen her dönemde ve her coğrafyada insanın sembolik dünyasında *geçiş ve dönüşümü* simgeleyen metaforlar olmuştur.

Geçiş ritüelleri kavramının yaratıcısı olan Van Gennep, kapı ve eşik ile ilgili inanmaları ve ritüelleri *geçiş ayinleri* kapsamında ele almış ve kapı ve eşiklerin ritüel kullanımını *sınır geçme ayinleri* olarak adlandırmıştır. Gennep'e göre kapı, sıradan bir mesken söz konusu olduğunda yabancı ve yerli dünyalar arasındaki, bir tapınak söz konusu olduğunda dünyevi ve kutsal dünyalar arasındaki sınırdır. Kapının eşiği geçildiğinde bu sınır aşılar ve kişiler kendilerini yeni bir dünya ile birleştirmiş olur. Eşiğe kan veya arındırıcı su serpilmesi; kapı direklerinin kanla veya yağla yıkanması, kapılara amuletlerin asılması, tılsımlı sözlerin yazılması, eşiklere koruyucu nesneler gömülmesi, kurbanlar sunulması ve daha nice uygulama bu birleşmeyi kolaylaştıracak olan hazırlık törenleridir (Van Gennep, 1960, 20-25). Van Gennep gibi kapı ve eşiklerin *geçiş* metaforu olduğunu kabul eden Ogle, farklı olarak bu metaforun köklerini de sorgulamıştır. Ogle'nin kapı ve eşik üzerine inanmaların temeline yaklaşımı animistiktir. Kapı ve eşik kültü, ölü kültü ile yakından ilişkilidir. Bu alanlar ruhların, özellikle aileye mensup kişilerin ruhlarının uğrak yeridir. Bu geleneğin kökeni muhtemelen ölülerin evlerin tabanlarına, duvarlarına, kısacası mekân içine gömüldüğü döneme uzanmaktadır. Hemen her kültürde rastlanabilecek eşiğin altına ya da kapıya, evi kötü ruhlardan korumak için profilaktik maddeler yerleştirilmiş olması, kurban örneğinde olduğu gibi eşiğin bir çeşit sunak olarak kullanılması, eşik ve kapının çevresinin ölülerin ruhlarıyla ilgili olan her türlü büyü ayininin gerçekleştirildiği yer olarak kullanılması bu kapsamda ele alınmalıdır (Ogle, 1911, 32/251-271).

Kapı ve eşikle ilgili yaygın inançlara sahip sahalardan biri, tarih boyunca yaşamın geleneklere ve inanca kök salmış bir dizi yaşam döngüsü tarafından yapılandırıldığı Anadolu'dur. Anadolu'nun en eski yazılı kaynakları MÖ 2.binin ilk çeyreğinde ticaret amacıyla buraya gelen Asurlu tüccarlara ait belgelerdir (Günbattı, 2017,30). Tarihi bir içerikten ziyade iş hukuku ve organizasyonu üzerine yazılmış olan bu belgelerden dönemin Anadolu geleneklerine ve inanç sistemine ait çıkarımlarda bulunmak oldukça zordur. Anadolu'da çivi yazılı olarak ele geçen belgeler ise Hitit Çağı'na tarihlendirilmektedir (Yiğit, 2005, 81). Anadolu'da hiyeroglif yazı sistemi de kullanılmıştır (Zangger, 2019, 46 vd.). Hitit Çağı belgeleri her ne kadar devletin

resmi arşivine ait olsalar da kültürel arka plana dair bilgiler içerebilmektedirler. Bu belgelerdeki bazı metinlerde kapının soyut anlamına dair kullanımlara rastlanmaktadır. Günümüzde kullanılan devlet-adalet kapısı kullanımlarının Hitit kültüründeki karşılığı “saray kapısı”dır. Hukukla ilgili belgelerde rastlanılan bu ifade, “Telipinu Fermanı” adlı tarihi bir belgede de geçmektedir (van den Hout, 1997, 194-198):

“Eğer aile içinde biri büyü hakkında bir şey bilirse, sen onu ailesinden uzaklaştırmalısın ve onu saray kapısına getirmelisin. Onu getirmeyen her kim ise çok daha kötü şeyler bu kişinin başına gelecek.”

Hititlere ait arşivde bulunan belgelerin büyük bir kısmını ritüel metinleri oluşturmaktadır. Her ne kadar ritüel metinlerin tamamının incelenmesi imkânı olmasa da incelenenler içerisinde “kapı” ya dair birçok bilgiye rastlanılmaktadır. Bu bilgilerden kapının, sınır geçme ritüellerinde sıklıkla kullanıldığı dikkati çekmektedir. Bu ritüellerde, kapının kullanımı bazen kapı denildiğinde ilk akla gelen şekliyle bazen de iki direk, iki ateş gibi arındırıcı olduğu düşünülen maddeler arasında bir geçiş alanı olarak oldukça çeşitlidir. Örneğin, kara büyüye karşı yapılan Pupuwanni ritüelinde kişiyle birlikte kişinin evi, eşyaları ve hatta tanrılarının da büyüden etkilendiği düşünülerek (Mouton, 2008, 519) büyüü yaptığı düşünülen kimsenin, hizmetkarlarının ve at arabalarının ve hatta tanrıların dahi kilden figürinleri hazırlanmaktadır. Burada dikkat çeken unsur Fırtına Tanrısı, Güneş Tanrısı, Koruyucu Tanrı, Kader tanrıçaları ve Tarava tanrıların da kilden figürinlerinin kapının iç kısmına yerleştirilip gece boyunca orada bekletilmesidir (Bawanypeck, 2005, 274-284). Büyü yapılan kişinin ve evinin koruyucu tanrıları olduğu düşünülen tanrıların da aralarında bulunduğu bu kutsal grubun kapının iç tarafına konulmasının temel nedeni koruyuculuklarından yararlanmaktır. Yine Hitit ülkesinde yaşanan “kötü yıl” ve salgın hastalıklar nedeniyle gerçekleşen “ölümler” için yapılan Zarpiya ritüelinde kullanılan yer, kapının önü ve avludur. Bu ritüelde ritüel sahibi tarafından tanrılara hitap ettikten sonra bir keçi kurban edilmektedir. Karaciğer ve kalp, çiğ olarak getirilmekte ayrıca bir kaşık da kana bulanarak vekil olarak hazırlanmış figürinin ağzına dokundurulmaktadır. Tüm bunlar tanrıya sunulmakta ve karaciğeri ısırın ritüel sahibi, kaşığı da ağzına götürerek ve tanrıya şöyle seslenmektedir (Dinçol, 1985, 31-34):

“Bak! Biz yemin ettik, çiğ ciğerden ısırdık, bir kaşıktan (kan) içtik... artık benim kapımdan içeri girmeyin!”

Bu ritüelin sonunda kapanan kapı iyi yağ ile yağlanarak, kötülüklerin dışarıda kalması amaçlanmaktadır. Bu amaç bizzat ritüelin içerisinde dile getirilmektedir (Dinçol, 1985, 31-34).

Çeşitli ruhsal sıkıntılar yaşayan ve Beckman tarafından günümüz depresyon belirtilerini gösterdiği düşünülen bir kişinin tedavisi amacıyla uygulanan ritüel metinde de kapı ile ilgili ifadeler geçmektedir (2007, 76):

“Kırlar sessiz, tepeler sessiz. Kapı... kapı kapalı ve kapı sürgüsü takılı. Gecenin tanrıları susmuş... Büyük tanrıların şehir kapısı açık. ...”

Bu ifadeleri dile getiren kişi, gecenin tanrı ve tanrıçalarını çağırarak onların yanında durmasını ve ona cevap vermesini istemektedir. Buradaki “kapılar kapalı, kapı sürgüsü takılı” ifadeleri ruhsal bunalımda olan ve kendisine bir çıkış yolu bulamayan hastanın çaresizliğini ifade edebilir. Burada gece tanrılarının sessiz olması ve kişi tarafından çağırılması, ruhsal sıkıntıların bu vakitte arttığının göstergesi olabilir. “Büyük tanrıların şehir kapısı açık. ...” cümlesi ise bu tanrıların her zaman ona yardım edebileceği ve onu bu sıkıntılardan kurtarabileceğini ifade etmektedir. Kapı burada ruhsal durumdan çıkamamanın yani kişinin sıkışıp kaldığı kendi

düşüncelerinin uzaklaşmasına ve iyiliğin ve ferahlığın girmesine engel olan sıkıntıyı temsil ediyor olabilir.

Kapı ve kapının somut anlamdaki kullanımının yanı sıra bir geçit oluşturmak için çeşitli materyallerden faydalanarak bir kapı inşa edildiği de metinlerde anlatılmaktadır. Bu ritüel metinler incelendiğinde, inşa edilen bu geçidin, altından veya arasından geçenlerin arınmasına vesile olduğu düşüncesi hakimdir. Bir erkeğin cinsel yetersizliğinin tedavisi için Arzawalı Paşkuvatti tarafından uygulanan ritüelde, sazdan bir kapı yapılmaktadır. Sazdan yapılan bu kapı ile iki durum arasında bir geçiş sağlanmaya çalışılmaktadır. Bu durumlardan ilki, erkeğin cinsel iktidarsızlığı, ikinci durum ise tekrar erkeklik güçlerine kavuşmasıdır. Hastanın mevcut durumunun kadınlık haline benzediğini düşünen ritüel uygulayıcısı, ona, kadınlığın sembolü olarak düşünülen gergef ve aynayı vererek, kapıyı geçerken onları elinden alır ve erkeklik sembolleri olan ok ve yayı onun eline verir. Böylece hasta artık eski durumuna yeniden kavuşacaktır (Goetze, 1969, 349-350). Bu metinde, sazdan yapılan kapıya neredeyse mucizevi bir güç atfedilerek, kişiyi mustarip olduğu sıkıntıdan kurtarıp kendi fitratına uygun olduğu düşünülen yeni bir duruma geçmesini sağladığı düşünülmektedir.

Anniviyani'nin Koruyucu Tanrıyı çağırma ritüelinde de, alıçtan yapılmış bir kapı vardır. Bakir bir alanda (bir sabanın girmediği bir yerde) inşa edilen bu kapının iki tarafına kurban edilmiş yavru bir köpeğin parçaları ve çeşitli malzemelerden oluşan kurban çeşitleri yerleştirilmektedir. Daha sonra bir keçi lulimi koruyucu tanrıya kurban edilmekte ve parçalanarak kalın ekmeğin üzerine ve yanlarına konulmaktadır (Bawanypeck, 2005, 40). Çeşitli sebeplerden ortaya çıkmış kirliliğe karşı yapılan Tunnaviya ritüelinde ise alıçtan yapılan bir kapı vardır. Bu kapının üzerine beyaz yün bağlanılmaktadır ve kurban sahibi kapının altından geçmektedir. Huvaryl'u'nun kötü söze karşı yaptığı ritüelde ise Kral ve Kraliçe için çeşitli arındırma işlemleri yapılmaktadır. Metnin son kısmı oldukça kırıklı olmasına rağmen Kral ve Kraliçe'nin altından geçtiği biri alıçtan olmak üzere üç kapı yapıldığı bilgisi öğrenilmektedir.

Hititler'den sonra tarih sahnesine çıkan Frigler'de de kapının geçiş dönemlerinden biri olan ölüm ritüellerinde kullanıldığına dair arkeolojik örnekler verilebilir. Frigya bölgesinde kapı taşları olarak bilinen steller günümüze kadar ulaşabilmiştir. Genellikle üst kısımlarında yazıtlar bulunan bu stellerin üzerinde, ölen kişinin “diğer” dünyaya geçiş yolu olarak yorumlanabilecek kapı/kapılar betimlenmiştir (Yaman, 2006, 59-60). Yine Friglerin ana tanrıçası Kybele'nin, mimari bir yapıya dönüştürülen kayaların içinde yaşadığına inanılmaktadır. Dağlar, Kybele'nin yurdu; kayalara oyulmuş cephele, evi ve tapınağıdır. Frigler onun varlığını dağın ve kayanın gücünden aldığını, ön yüzlerle tanrıçalarının evlerine “kapılar” açtıklarını düşünmüş hatta bu soyut algılamaya biçimini Aslankaya Anıtı'nda betimledikleri kapı kanatları ile somutlaştırmışlardır. Buradaki sembolik kapı, her an tanrıçanın varlığını hissettirmektedir. Frig inancına göre, kapı bir gün açılacak ve tanrıça kayaların derinliklerinden görünecektir (Çintiriz, 2010, 11-12). Frigler gibi Eski bir Anadolu uygarlığı olan Urartular'da da tapınakların dışında kayalara oyularak oluşturulmuş açık hava kutsal alanları vardır ve bu kutsal alanlarda kayalara oyulmuş simgesel tapınak kapıları ve dikilitaşlar bulunmaktadır (Albayrak, 2023, 71). Urartu metinlerinde, tanrı kapısı deyimi ile kayalardaki nişler kastedilmiştir. Bazen bu nişlerin üç çıkıntısı vardır. Bunlar da kayaların içine giden üç kapıya tekabül edebilir. Çivi yazılı belgelerinde, bu nişlerin adları çoğul ifade eden sufikslerle belirtilmektedir. Urartu inançlarına göre bu üç kapıdan kayadaki tanrı çıkmaktadır (Piotrovskiy, 1965, 42). Urartulardan günümüze ulaşan Ayanis tapınağındaki cellanın güneybatı duvarı iki sıra halinde taş bloklarla örülmüş ve hemen kapı pervazının olduğu üst kısımda, tek dizi üzerine

çökmüş kanatlı tanrının tasvir edildiği ek bir blok daha mevcuttur. Bu blokta, dizleri üzerine çökmüş olarak kapıya dönük bir kanatlı tanrı/cin betimlenmiştir. Kanatlı tanrı/cinin bir ayağının içinde kireç taşı kakma parçası bugüne değin varlığını korumuştur. İkinci sıranın her iki uç sütununda birer adet grifon ters yönler bakar vaziyette olup, bu iki grifonun arasındaki kaide üzerinde rozet motifli yer almaktadır. En alt sırada bu sefer kanatlı tanrı/cin figürü ortada her iki yanında ise rozet motifli işlenmiştir (Kaya, 2022, 89). Yine Urartu uygarlığının anıtsal yapılarından biri olan ve Tanrı Haldi için yapılan Meher Kapı, bir anıt olmakla birlikte aynı zamanda açık hava kült merkezidir. “Urartu Krallığı döneminde bu tür kaya nişlerine “Haldi Kapısı” adı verilmektedir. O dönemdeki inanca göre, dağların kapısı olan bu tür kaya nişlerinin içinden tanrıların çıkacağına inanılmaktadır (Cihaner Keser vd., 2022, 103).

Uzun yıllar Anadolu üzerinde siyasi ve idari etkisini sürdüren Roma uygarlığının kapı ve eşik ile ilgili inançlarına göz atıldığında, Romalıların evin kapısının iki dünyayı ayırdığına inandıkları söylenebilir (Siegert – Peters, 2012, 10). Eşik ise tehlikeli bir noktadır ve orada tökezlemek kötü şansa işaret etmektedir. Bu inanç, Antik Yunan dünyası için de geçerlidir. Romalılarda gelinin eşikte tökezlemesini önlemek ve böylece kötü alametten korumak için kocası tarafından evinin eşiginden kaldırma geleneği bu inanca dayalıdır. Eşiğin bu karakteri, hem Yunanlılarda hem Romalılarda ruhların evin kapısının çevresine musallat olduğu fikrine dayalıdır. Bu nedenle eşiğin altına ya da kapıya, evi kötü ruhlardan korumak için profilaktik maddeler yerleştirilir ve birçok koruyucu uygulama hayata geçirilir: Kara bir eşiğin sağ toynağının eşiğe gömülmesi, hastalıktan mustarip olan koyun sürüsünden bir tanesinin eşiğe açılan çukura canlı canlı defnedilmesi ve sürünün bu eşikten geçirilmesi, tahılı korumak için ambar kapısına kurbağa asılması, yeni gelinlerin kapı direklerine yün asması ve kapıları yağlaması, doğum esnasında kapılara yün ve zeytin dalı veya defne dalı asılması, biri öldüğünde henüz cenaze evden çıkarılmamışken kapı önüne servi dalları asılması, kapı üstlerindeki tılsımlı yazılar ve semboller vs. Tüm bu örneklerden eşik kültürünün ölü kültü ile yakından ilgili olduğu söylenebilir çünkü zeytin, servi ve defne Roma kültüründe mezarlara yerleştirilen nesnelerdir ayrıca burada mezar taşlarının üzerine adak olarak yağ serpiştirme geleneği de vardır (Ogle, 1911, 32/251-271). Eşiklerin koruyucuları, küçük bir heykelcikten Mısır ve Mezopotamya’da hatta Hititlerde olduğu gibi anıtsal boyutlar kazanmış sfenksler, kanatlı ejderhalara kadar çeşitlilik gösterebilir (Van Gennepe, 1960, 20-25).

Kapı ve eşik ile ilgili inanmaların günümüz Anadolu’sundaki devamlılığına göz atıldığında her ikisinin de doğum, evlenme ve ölüm gibi geçiş ritüellerinde sıkça kullanıldığı söylenebilir. Anadolu’da çocuksuz kadınların, çocuk sahibi olanların kapılarına, eşiklerine dokunması yaygın bir uygulamadır. Bu uygulamada “ocak, eşik, kapı gibi ev ruhlarının mensup oldukları evlerin sınırları dâhilinde tesir gösterdikleri” inancı hâkimdir (Kasımoğlu, 2022, 488). Aynı uygulama çocuk düşüren kadınlar için de geçerlidir (Boratav, 1984, 146). Bunun aksine hamile bir kadının eşiğe dokunması ya da oturması sakınılan bir durumdur (Kasımoğlu, 2022, 488). Doğum sırasında, doğum yollarının açılıp kolay bir doğumun gerçekleşmesi için kapıların kilitlerinin açılması gibi uygulamalara da rastlanmaktadır (Örnek, 1977, 140). Doğum sırasındaki güçlükleri gidermek için kapıya tuz serpildiği de olur (Örnek, 1966, 61) hamile kadının eşikten atlatıldığı da (Çinpolat, 2009, 38). Balıkesir yöresinde, hamileler yalnızken kapı açık durmaz, şeytan girer inancı ile kapı kapalı tutulur, Kastamonu’da çocuğu korumak için, onun ilk dışkısı, çörek otu, üzerlik tohumu ile karıştırılan bir beze sarılır, odasının kapısına asılır (Boratav, 1984, 121). Van’da, büyümesine rağmen halen altını ıslatan çocuklar için, kullanılmış olan bir süpürge ucu üç

Cuma günü yakılır ve kapı eşiğinde sallandırılır. Bu uygulama ile çocuğun bir daha altını ıslatmayacağına inanılır (Ergöz, 2023, 1220). Tekirdağ'da lohusanın odasının kapısına nal, şeytan girmemesi için yatağının başucuna da Kuran-ı Kerim, ekmek, süpürge teli, nazarlık konulmaktadır. Lohusa, kırk gün dışarıya çıkarılmaz. Lohusayı korumak için, kapıya al bağlama veya dikenli çalı asma, ocaklığının bir eşyasını odada bulundurma gibi uygulamalar da vardır (Bakır vd., 2011, 16). Bitlis'in Ahlat ilçesinde, Şubat Karısı adında bir inanın varlığı görülmektedir. İnanişâ göre, bu canlı şubat ayında doğum yapan kadınların ciğerlerini yemektir. Şubat Karısı'nın, lohusa kadına zarar vermemesi için lohusa olan kadının kapısında at kişnetilir. İnanişâ göre, Şubat Karısı'nı sadece erkek bir at görebilmektedir. Bu yüzden at kişnetilmesi durumunda Şubat Karısı'nın korkup kaçtığına inanılmaktadır (Ergöz, 2023, 1218).

Evlilikle ilgili uygulamalara bakıldığında, Gevaş ilçesinde, nikâh kıyılması esnasında kapı ve pencereler açık bırakılır, eller bağlanmaz. Böylece gelin ve damadı etkileyeceğine inanılan kötü unsurlar engellenmeye çalışılır. Burada kapının açık ve kapalı oluşu ile yeni evlenen çiftlerin kismet ve bahıtları arasında sembolik bir bağ kurulmuştur (Ergöz, 2023, 1221). Kurt kanı ile sigara kağıdına özel tılsımlar yapılarak, damadın kapısının eşiğine tılsımı yapan kişi gömer ve arkasına bakmadan oradan uzaklaşırsa, damadın dört ayın hilali oluncaya kadar eşi ile birleşemeyeceği kabul edilmektedir. Yapılan bu tılsım, bir ekmeğin üzerine çizilir ve ekmek nikah sırasında damadın evinin köpeğine yedirilirse, damadın bağlı kalacağı düşünülmektedir. Bu uygulamalar Konya, Gaziantep, Merzifon, Rize, Adana, Hatay Kahramanmaraş, Hakkâri, Yozgat, Malatya gibi illerimizde uygulanmaktadır (Sipahi, 2006, 52). Balıkesir yöresinde, düğünlerde kapıya çiçek asılır. Acıpayam'da, gelin attan inip eve girmeden kapının önünde koyun ya da horoz kurban olarak kesilir, kan bir süre aktıktan sonra gelin attan indirilir. Afyon'da, Karacaören kasabasında, gerdeğe girilecek odanın kapısının üstüne yağ sürülür. Balıkesir yöresinde, gelin eve girerken şerbete batırılan bez kapıya sürülür, bu uygulama gelin tatlı olsun diye yapılır. Balıkesir yöresinde, gelin geldiğinde yeni evinde mutlu olsun diye kapıya şerbet, yağ ve bal sürülür; kuzu kurban edilir. Burhaniye yöresinde, gelin geldiğinde odasının eşiğine ve kapısına bal ile yağ sürülür. Balıkesir/Edremit'e bağlı Tahtakuşlar köyünde, gelin oğlan evine geldiğinde önce eşiğe niyaz eder. Niyaz ederken "Bismillah" der. Gazipaşa'da, kaynana gelin gelmeden önce, kapıya yağ sürer, iplik bağlar ve helkeye su doldurarak kapının önüne koyar. Gelin eve gelince parmağını yağa batırır, ipi kırar ve kapıdaki helkeye tekme atarak suyu döker. Gelin damat evine geldiğinde kurban kesilerek gelin üstünden atlatılır ve boynundan akan kana parmak batırılarak gelinin alına sürülür ve eve alınır. Tarsus yöresinde, gelin ve damat evin kapısına geldiğinde damadın sağdıcı, evin damına çıkar oradan gelin ve damatla birlikte orada bulunan kalabalığın üzerine evin bereketli olması için buğday, arpa, leblebi, şeker ve bozuk para atar; gülsuyu veya su serper. Sonra kapının ortasına ince bir ip çekilir ve kapının eşiğine hayvan postu serilerek onun üzerine içi su dolu bir ibrik konulur. Kahramanmaraş yöresinde gelinin koca evine geldiği düğün günü, geline şişe kırdırılırsa eve nazar değmeyeceğine inanılır. Aynı yörede, nar kırdırılıp yedirilirse, gelin olarak geldiği evdekilerle iyi geçineceğine ve evde güzellik olacağına, nar kırılmazsa gelinin kız olmadığına inanılır. Acıpayam'da attan inen gelin, damat evine girerken eline tutturulan yağı kapıya sürer. Kapıyı üç kez açıp kapattıktan sonra eve girer. Balıkesir yöresinde gelin, yeni evinin kapısından girerken şerbet sürer arkasından damat siler, gelin kapıya yağ, bal sürer, gelin önce sağ ayağını atar, kapıyı üç kere açıp kapatır, sonra içeri girer (Tursun, 2022, 70-77).

Doğum ve evlilik gibi geçiş dönemlerinden biri olan ölüme dair ritüellerde de sıklıkla kapı ve eşik metaforu kullanılmaktadır. Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde, cenaze mezarlığa götürülürken sokak aralarında dolaştırılması, definden sonra cemaatin başka yollardan eve dönmeleri veya hemen eve girmeyip bir süre çevrede dolaşmaları, hortlaktan korunmak, ona evin veya evlerin yollarını öğretmemektir (Çinpolat, 2009, 130). Çağrışım yoluyla ölümü hatırlatan, daha doğrusu ölüm için önbeltirtilen olayların dışında, ölümü çabuklaştıran ya da ölümü getiren birtakım eylemler vardır ki, bunlardan kaçınmak gerekmektedir. Kapı önünden tabut geçirildiği zaman, arkasından su atılır (Örnek, 1966, 91). Acıyurt, Gümüşdere, Hafik ve Zara'da, yeni yapılan bir evden arka arkaya ölü çıkarsa yahut hastalığın arkası alınmazsa, evin kapısı başka yerden açılır. Kapı ile ilgili inanmalar ve işlemler pasif büyü alanına giren savunmaya dayalı uygulamalar olup, hepsinin de psikolojik temelinde korku yatmaktadır (Örnek, 1966, 114).

Anadolu'nun kadim gelenek, görenek ve inançlarla bağıni tamamen kaybetmeyen Alevi-Bektaşî kültüründe de kapı, yolun başı ya da sonunda bulunan noktayı ve aşamalı olarak başka bir makama geçiş sürecini anlatan bir semboldür. *Dört Kapı Kırk Makam öğretisi*, talibin dervişlikten başlayan yolculuğunun kapıdan kapıya ilerleyerek tamamlamasını sembolize eder. Kapı ve eşik, manevi bir yolculuğa çıkan ve kapılardan geçmeye hazırlanan talip kişinin ilk kutsal adımıdır. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde “kapı” ve “eşik” kavramları hem İslami kaynaklar hem de kadim Anadolu ve Orta Asya geleneklerinden beslenen zengin bir sembolizme sahiptir. Bu kavramların temel kaynakları Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in hadisleri ve Oniki İmam buyruklarıdır (Boz, 2023, 165-170). Hz. Muhammed'in “Ben ilmin şehriyim, Ali kapısıdır, şehri dileyen kapıya gelsin. Ben hikmetin şehriyim, Ali kapısıdır, hikmeti dileyen kapıya gelsin” sözünden hareketle kapı ve eşığe özel anlam atfeden Alevi-Bektaşî inancında eşığe basılmaz, oturulmaz ve hatta kutsal mekânların (yatırırlar-ocaklar vb.) kapıları ve eşikleri öpülerek içeri girilir (Çelik – Kırteke, 2017, 119). Alevilik-Bektaşilikte kapının tüm unsurları (eşığı, üstü, sağ, solu, kilidi) Ehl-i Beyt'i temsil eder. Kapının iki kanadı Hasan ile Hüseyin'e, kapının eşığı ise tarikatın ilk basamağına işaretir. Aynı zamanda eşik, mahviyet yolunun başlangıcı ve sırat-ı müstakimdir. Eşik, zahir ile batın arasındaki sınırdır ve geçiş bölgesidir. Eşığe gösterilen saygı, alçakgönüllülük, teslimiyet ve yola bağlılık ifadesidir (Boz, 2023, 165-170).

Tahtacı evlerinde, her kapının eşığı vardır. Çadır türü meskenlerde yaşayanlar bile evin girişine bir tahta parçası veya sopa koyarak eşik oluşturur, bu eşığe basmak, eşığın üzerine oturmak yasaktır. Tahtacılar, eşığe basıldığı veya onun üzerine oturulduğu zaman aileye herhangi bir kötülük geleceğine inanırlar. Düğün töreni sonunda, gelin oğlan evine geldiğinde damatla beraber, “Ya Allah! Ya Muhammed! Ya Ali!” diyerek eşığe niyaz eder. Cem meydanı, “Arş-ı Rahman” olarak kabul edilen ve çok kutsal sayılan bir mekândır. Bu alana giriş sırasında dualar okunur ve eşiklere basmak kesinlikle uygun görülmez, saygısızlık olarak kabul edilir. Cem ayini, Kırklar Meclisi'nin yeryüzündeki temsilidir ve bu nedenle cem meydanına girerken gösterilen saygı, o manevi meclisin kutsallığına ve önemine duyulan derin saygıyı yansıtır. Bu nedenle, cem erkânı sırasında eşik asla çiğnenmez; onun yerine yedi uzuvla (yedi aza) saygı gösterilerek niyaz edilir. Ayinin gerçekleştirileceği meydanın kapısı doğu yönündedir ve bu nokta, diğer yönlerin isimlendirilmesinde temel referans olarak alınır. Şeriat olarak kabul edilen girişe sırt çevirmek günah sayılır. Bütün evreni simgelediği kabul edilen alana giriş şeriat kapısından olurken, çıkış ise erkân kapısından sağlanır ve bu iki kapı, manevi yolculuğun önemli aşamalarını simgeler. (Boz, 2023, 165-170). Cem töreninin görevlileri arasında bulunan ve cem töreninin

düzenini sağlamakla sorumlu tutulan gözcü, törene başlamadan önce “meydanın ortasına “eşik” görevi gören bir sopayı yerleştirir ve törene katılan herkes bu eşiğe niyaz edinceye kadar yerde tutar. Cem törenine katılanlar, dedeye niyaz etmeden önce, “Ya Allah! Ya Muhammed! Ya Ali!” diyerek eşiğe niyaz eder (Selçuk, 2005, 353-354). Tahtacılar’da, meydanda bulunan (simgesel) eşik, kutsal mekân ile diğer dünyayı birbirinden ayıran ve kutsal mekânı koruyan bir simgedir. Aynı zamanda eşik, kutsal mekâna geçişte kötülükleri temizlemektedir. Aile ocağını temsil eden ev, aynı zamanda kutsal bir mekândır. Eşik, evi kötü ruhlardan koruyan bir simgedir. Eşiğin koruyucuları da mevcuttur. Bunlar evin girişini hem insanların kötü niyetlerine hem de kötü ruhlara karşı korumaktadır. Dolayısıyla eşik, kutsal ile kutsal olmayanı birbirinden ayıran, kutsal mekânı koruyan ve kutsal mekâna geçişte kötülükleri temizleyen sınırın bir simgesidir (Selçuk, 2005, 364-365) fakat tehlikeli kuvvetlere yataklık etmesi bakımından çift yanlı bir özellik taşımaktadır. Büyücülerin soğukluk muskalarını ve kötülük getirici büyüsel objeleri genellikle eşik altına gömdürdükleri düşünülecek olursa, eşik karşısında duyulan korkunun nedeni daha iyi anlaşılır. Halk arasında sık sık duyulan “Eşik altı boş değildir!” sözü, bu korkuyu çok güzel anlatmaktadır. Hastalıklar, uğursuzluklar ve ölümler eşikten geçerek gelmektedir. İç dünyaya açılan yolun ilk çizgisi eşiktir (Örnek, 1966, 114-115).

Neticede kapı ve eşik, insanlaşmış mekânın ilk sınırı olarak insanın ontolojik olarak kendisini güvende hissetmesini sağlayan ilk noktadır (Ergöz, 2023, 1214). Uzun tarihsel süreçte onlara yüklenen anlamın yansımaları Anadolu’da çok çeşitli inanışlarda ve geçiş ritüellerde günümüze kadar varlığını koruyabilmiştir.

Sonuç

Tarihsel olarak bilinen tüm kültürlerde sosyal ya da dini bir statüden diğerine geçerken uygulanan koruyucu, kolaylaştırıcı veya önleyici uygulamalara geçiş ritüelleri denilir. Geçiş ritüellerinin kapsamı oldukça geniştir. En yaygın olarak rastlanılanları “doğum, yetişkinliğe başlama, evlilik ve ölüm” gibi insanın yaşam döngüsüyle ilgili olanlarıdır. “Geçiş”i kutlayan ya da kutsayan faaliyetleri içerdikleri için mevsimsel dönemlerin başlangıcını ve sonunu, mekânsal değişiklikleri de kapsarlar. Bu ritüellerde amaçlanan, kişilerin bu geçiş durumundan güvenli bir şekilde geçmelerini ve sonraki duruma başarılı bir şekilde uyum sağlamalarını sağlamaktır. Kavramın yaratıcısı olan Van Gennep, bu çalışmanın konusunu oluşturan *kapı ve eşik* ile ilgili inanmaları ve ritüelleri *geçiş ayinleri* kapsamında ele almış ve kapı ve eşiklerin ritüel kullanımını *sınır geçme ayinleri* olarak adlandırmıştır. Van Gennep’e göre kapı ve eşikler birbiriyle ilişkili fakat farklı (bu dünya/öteki dünya, kutsal/dünyevi, içerisi/dışarısi gibi) iki unsur arasındaki sınırı gösteren metaforlardır. Kapı ve eşiklerden geçildiğinde bu sınırlar aşılar ve kişiler kendilerini yeni bir dünya ile birleştirmiş olur. Kapı ve eşiklerin bu “sınır” ya da “arafta” olma durumu ile iyi ya da kötü ruhların buraları mesken tuttuğu inancı ile birleşmesi onların tehlikeli noktalar olarak kodlanmasına da zemin hazırlamış görünmektedir. Eşiklere kan ya da arındırıcı sıvılar serpilmesi; kapı ve direklerinin kanla veya yağla yıkanması, kapılara amuletlerin asılması, tılsımlı sözlerin yazılması, eşiklere koruyucu nesneler gömülmesi, kurbanlar sunulması, eşiklerde büyü ritüellerinin yapılması, eşiğe basılmaması ya da sağ ayakla basılması gibi sayısız uygulamanın ortaya çıkmasının nedeni de budur.

Tarih boyunca hemen her dönemde ve her coğrafyada kapı ve eşiklerin ritüel kullanımına rastlamak mümkündür. Kapı ve eşiğe olağanüstü anlamların yüklendiği coğrafyalardan biri de Anadolu’dur. Yazılı belgeleriyle günümüze kadar ulaşan Hitit

Krallığı'nın belge arşivinin önemli bir kısmı ritüelleri içeren metinlerden oluşmaktadır. Bu metinlerden özellikle kapının büyü ritüellerindeki kullanımına dair bilgilere rastlamak mümkündür. Bu ritüellerde bazen kapının kendisi bir büyü objesi olarak kullanılmış ve hemen hepsinde geçişi ve arınmayı temsil etmiştir. Hititlerden sonra Anadolu sahasında krallık kurmuş Eskiçağ uygarlıklarından Frig ve Urartularda da kapının geçiş metaforu olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Frigya bölgesinde kapı taşları olarak bilinen stellerde ölen kişinin “diğer” dünyaya geçiş yolu olarak yorumlanabilecek kapı/kapılar betimlenmiştir. Urartularda da, tapınakların dışında kayalara oyularak oluşturulmuş, açık hava kutsal alanları vardır ve bu kutsal alanlarda kayalara oyulmuş simgesel tapınak kapıları ve dikilitaşlar bulunmaktadır. Siyasi ve idari olarak Anadolu'da hüküm sürmüş Roma uygarlığında evin kapısının iki dünyayı ayıran bir sınır olarak görüldüğü bu nedenle kapıların eşiklerinin de tehlikeli bir nokta olarak kabul edildiği söylenebilir.

İnsanların kapı ve eşikçe dair inançları ve bu inançlar çerçevesinde gerçekleştirdikleri uygulamalar sadece Eski Anadolu'da değil günümüzde de sayısız örnekle varlığını sürdürmektedir. Kapı ve eşik ile ilgili uygulamalara özellikle doğum, evlenme ve ölüm gibi geçiş ritüellerinde sıkça rastlanılmaktadır. Bu uygulamaların ortaya çıkmasına neden olan motivasyon “ocak, eşik, kapı gibi ev ruhlarının mensup oldukları evlerin sınırlarında etkili oldukları inancından kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak kapı ve eşikler, binlerce yıl öncesinin çivi yazılı tabletlerinden mezar stellerine, antik kent kapılarından, lohusa kadınların odalarının eşiklerine Anadolu sahasında “bilinen ve bilinmeyen, yaşayan ve ölen, kamusal ve özel alan, kutsal ve dünyevi olan” arasındaki sınırı işaretleyerek çağlar boyunca gelişen anlamlarla dolu birer sembol, bir metafor olarak varlığını sürdürecektir; Anadolu insanının tarihine, geleneklerine ve gündelik yaşamın ayna tutan bir hikaye anlatıcısı olarak hizmet etmeye devam edecektir.

Kaynaklar

- Albayrak, Pınar, “Kars ve Çevresinde Orta Demir Çağ (Urartu) Kalelerinin Mimari Özellikleri”, Kafkas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kars, (2023).
- Bakır, Emine - İnci, Halide - Alan, Sultan - Gökyıldız, Şule – Elmas, Elif. “Adana'da Albasması İnanışı ve Geleneksel Uygulamalar”, Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi Ve Folklorik Tıp Dergisi, 1(1), (2011), 13-18.
- Bawanypeck, Daliah. Die Rituale der Auguren (THeth 25), Heidelberg, Universitätsverlag Winter, (2005).
- Beckman, Gary. A Hittite Ritual for Depression (CTH 432), Hethitologische Beiträge Silvin Koşak zum 65. Geburtstag, (2007), 69-81.
- Boratav, Pertev Naili. 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar), İstanbul: Gerçek Yayınları, (1984).
- Boz, Murat. “Türk Kültüründe ve Alevi-Bektaşî İncasında Kapı-Eşik Kavramı”, Edeb Erkan, 3 (2023), 167-170.
- Çelik, Hasan – Kırteke, Seda. “Alevî/Kızılbaşlık'ta Ocak Kültü”, Türk Kültürü ve HBV Dergisi, (2017), 81-115.
- Çinpolat, Salih. “Karaçay Halk İnanışları ve Uygulamalarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi (Tokat Örneği)”. Erciyes Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (2009).
- Çintiriz, Güllü. Frig Dini İnanç ve Adetleri. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (2010).
- Dinçol, Ali M. “Aşhella Rituali (CTH 394) ve Hititlerde Salgın Hastalıklara Karşı Yapılan Majik İşlemlere Toplu Bir Bakış [Das Ritual von Aşhella (CTH 394) und ein Überblick über die

- magischen Handlungen gegen die Seuchen bei den Hethitern]", *Belleten* 49, (1985): 1-40.
- Ergöz, Ramazan. "Van Gölü Havzası Halk İnanışlarında Kapı Ve Eşik", *Folklor Akademik Dergisi*, 6(3), (2023), 1208-1230.
- Goetze, Albright. "Hittite Rituals, Incantations, and Description of Festival", *ANET*, (1969), 346-361.
- CTH: Laroche, E. *Catalogue des Textes Hittites*, Paris, (1971).
- Günbattı, Cahit, Kültepe Kanış, Anadolu'da İlk Yazı, İlk Belgeler. Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri, (2017).
- Kasimoğlu, Seval. "Türk Kültüründe Doğumla İlgili Tabular Ve İşlevleri", *Folklor Akademik Dergisi*, 5(2), (2022), 483-495.
- Kaya, Şemsihan. Urartu'da taş yontu sanatı. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (2022).
- Keser, Cihaner Sezer - Gökay, Revşan - Aktaş, Ruşen - Örgen, Serhat. "Urartu Taş Yontularında İnançsal Ve İdeolojik Semboller", *Sanat ve İnsan*, vol.5, no.2, (2022), 92-111.
- KBo: Keilschrifttexte aus Boghazköi, Leipzig, Berlin, (1954) vd.
- KUB: Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Berlin, (1921) vd.
- Mouton, Alice. Hittite Witchcraft, VII. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri (Çorum 25-31 Ağustos 2008), Ankara, (2010), 515-528.
- Ogle, Marbury Bladen. "The House-Door in Greek and Roman Religion and Folk-Lore", *The American Journal of Philology*, Vol. 32, No. 3 (1911), 251-271.
- Örnek, Sedat Veyis. "Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki", Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, sayı 174, (1966).
- Örnek Sedat Veyis. Türk Halkbilimi, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, (1977).
- Piotrovskiy, B. B.,- Kaynak, İsmail. "Urartu Dini", Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 23(1-2), (1965), 37-52.
- Selçuk, Ali. "Tahtacılarda Orta Asya Şamanlığının İzleri", *Türk(İye) Kültürleri*, (2005), 339-365.
- Siebert, Bernhard - Peters, John Durham. "Doors: On the Materiality of the Symbolic "April, Grey Room 47(47), (2012), 6-23.
- Sipahi, Abdülkadir. Türk Halk İnançlarında Büyü ve Büyü İle İlgili Uygulamalar. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (2006).
- Tursun, Fatmagül Küçük. Türk Kültüründe Kapı ve Eşik. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, (2022).
- van den Hout, Theodor P. J. "The Proclamation of Telipinu", *The Context of Scripture*, I, (1997), 194-198.
- Van Gennep, A. *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul, (1960).
- Yaman, Hüseyin. "Door to the Other World: Phrygian Doorstones at Amorium", *Funeral Rites, Rituals and Ceremonies From Prehistory to Antiquity*, Çanakkale, (2006), 59-67.
- Yiğit, Turgut. Hitit Çivi Yazısının İlk Ortaya Çıkışı. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 24(37), (2005), 79-86.
- Zanger, Eberhard. Luvi Uygarlığı: Ege'nin Bronz Çağındaki Eksik Halka, Ege Yayınları, İstanbul, (2019).

Extended Abstract

From carved wooden doors adorned with symbolic motifs to modern designs made of glass and steel, reflecting the diverse architectural styles and cultural traditions of different regions and eras, doors are essentially functional barriers that provide security and privacy.

These barriers represent the boundary between the known and the unknown in public or private spaces, as well as the way to cross it. The threshold, a concept closely linked to the door, belongs neither inside nor outside, that is, it is purgatory. The door and the threshold have been metaphors symbolizing transition and transformation in the symbolic world of human beings in almost every period and geography throughout history. In the case of an ordinary dwelling, the door is the border between the foreign and domestic worlds; in the case of a temple, it is the border between the secular and sacred worlds. When one crosses the threshold of the gate, this boundary is crossed, and one unites oneself with a new world. Sprinkling blood or purifying water on the threshold, washing the doorposts with blood or oil, hanging amulets on the doors, writing talismanic words, burying protective objects on the thresholds, offering sacrifices and many other practices are preparatory ceremonies that facilitate this union.

One of the areas with widespread beliefs about doors and thresholds is Anatolia, where life throughout history has been structured by a series of life cycles rooted in tradition and belief. The documents of the Hittites, one of the ancient societies of Anatolia, although they belong to the official archive of the state, may contain information about the cultural background. In some of the texts in these documents, there are references to the abstract meaning of the door. The Hittite equivalent of the state-justice gate used today is the “palace gate”. A large part of the Hittite document corpus consists of ritual texts. Although it is not possible to analyze all of the ritual texts, there is a lot of information about the “gate” in them. It is noteworthy that the gate was frequently used in border crossing rituals. In these rituals, the use of the gate is quite varied, sometimes as the first thing that comes to mind when one thinks of a gate, and sometimes as a transition area between two poles, two fires, and other purifying substances.

Archaeological examples of the use of the door in death rituals, one of the transitional periods, can be found in the Phrygians, who appeared on the stage of history after the Hittites. The steles known as door stones in the Phrygian region have survived to the present day. These stelae, which usually have inscriptions on their upper parts, depict gates/doors that can be interpreted as the deceased’s passage to the “other” world. Like the Phrygians, the Urartians, an ancient Anatolian civilization, also had open-air sanctuaries carved into the rocks in addition to temples, and in these sanctuaries there are symbolic temple gates and obelisks carved into the rocks. In Urartian texts, the term “god gate” refers to niches in the rocks. Sometimes these niches have three projections. These may correspond to three doors leading into the rocks. In the cuneiform documents, the names of these niches are indicated by the plural suffixes. According to Urartian beliefs, these three doors lead to the god in the rock.

When we look at the beliefs of the Roman civilization, which maintained its political and administrative influence on Anatolia for many years, it can be said that the Romans believed that the door of the house separated the two worlds. The threshold, on the other hand, is a dangerous point and stumbling there indicates bad luck. This belief is also valid for the Ancient Greek world. The Roman custom of lifting the bride from the threshold of her house by her husband to prevent her from stumbling on the threshold and thus protect her from bad omen is based on this belief. This character of the threshold is based on the idea, both in the Greeks and Romans, that spirits haunt the area around the door of the house. For this reason, prophylactic substances are placed under the threshold or on the door to protect the house from evil spirits and many protective practices are practiced.

When we look at the continuity of the beliefs related to the door and the threshold in today’s Anatolia, it can be said that both are frequently used in transition rituals such as birth, marriage and death. In Alevi-Bektashi culture, which has not completely lost its connection with the ancient traditions, customs and beliefs of Anatolia, the door is a symbol that describes the point at the beginning or end of the path and the gradual transition to another station. The teaching of the Four Gates and Forty Makams symbolizes the completion of the talib’s journey from dervishhood by moving from gate to gate. The door and the threshold are the first sacred step of the aspirant who embarks on a spiritual journey and prepares to pass through the doors.

THE CREATIVE INFLUENCE OF ZAKHIRUDDİN MUHAMMAD BABUR SHAH'S MENTORS IN POETIC STYLE

ZAHİREDDİN MUHAMMED BÂBÜR ŞAH'IN ŞİİR
TARZINDAKİ MENTORLARININ YARATICI ETKİSİ

DİLOROM SALOHİY*

Sorumlu Yazar

Abstract

This article examines the artistic, aesthetic, and ideological principles of Alisher Navoyi, Nizami Ganjavi, and Zakhiruddin Muhammad Babur Shah. It analyzes the ideological, thematic, and genre-specific originality of the literary heritage of these great Turkic poets. Additionally, the study explores the influence of Alisher Navoyi's poetic style on the formation of Babur Shah's creative path. The article highlights the attitudes of these two great thinkers toward the Sufi movements of their time, which held significant importance in the social life of their era. Alisher Navoyi's humanist views are interpreted within Babur's worldview, as reflected in his works and ideas. According to Babur, in the face of the people's suffering, the foremost values are patriotism and the protection of the nation from invasions. It is important to note that each poet perceived and followed the creative principles of his mentor in his own way, shaping his ideological concepts based on the interests of his social class. Babur was a representative of the 16th-century Turkic aristocracy. The image of his lyrical heroes reflects the spirit, aspirations, and dreams of this aristocracy.

In *Baburnama* and *Panj Ganj*, the influence of Nizami Ganjavi's concept of futuwah can be seen, with the virtues of the "youth community" directly reflected in the author's personality. Both Nizami Ganjavi and Babur, in their poetic advice to their sons on moral conduct, also provide insights into the doctrines of two Sufi movements that were widely known in medieval Eastern society: The Ahi and Naqshbandi orders. Great scholars express their spiritual and mystical ideas in an abstract manner through artistic imagery, symbols, and metaphors.

Babur, who translated the prose work *Volidiya* by the renowned Naqshbandi teacher Khoja Ahrar Vali from Persian into Turkish in a poetic style, not only conveyed the scientific and philosophical perspectives of Naqshbandi Sufi education to Turkish-speaking readers but also contributed significantly to the dissemination of these ideas and the spiritual development of society. In this regard, Babur Shah's role in this work serves as a concrete indicator of his commitment to Sufi thought.

Key Words: Nizami Ganjavi, Alisher Navoyi, Babur Shah, authentic artistic traditions, ghazal.

Araştırma Makalesi / Kùnye: SALOHİY, Dilorom. "The Creative Influence of Zakhiruddin Muhammad Babur Shah's Mentors in Poetic Style". Türk Kùltürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s.479-495. <https://doi.org/10.60163/tkhecbva.1623170>

* Prof. Dr., Samarkand State University, E-mail: dsalohiy@gmail.com, ORCID: 0009-0008-3137-4933

Öz

Bu makalede Ali Şîr Nevâî, Nizâmî-i Gencevî ve Zahirreddin Muhammed Bâbü Şah'ın sanatsal, estetik ve ideolojik ilkelerinin özellikleri incelenmiştir. Makalede büyük Türk şairlerinin edebî mirasının ideolojik, tematik ve tür özgünlüğü tahlil etmektedir. Ayrıca makalede Ali Şîr Nevâî'nin şiir üslubunun Bâbü Şah'ın yaratıcı yolunun oluşumundaki etkisi araştırılmıştır. Makalede iki büyük düşünürün, dönemin sosyal hayatında büyük önem taşıyan zamanlarının tasavvuf akımlarına karşı tutumu vurgulanmıştır. Ali Şîr Nevâî'nin hümanist görüşleri, Bâbü'nün dünya görüşü çerçevesinde, kendi eserlerinde ve düşüncelerinde yorumlanmıştır. Bâbü'e göre, halkın çektiği acı karşısında en önde gelen değer, vatanseverlik ve ülkenin baskınlardan korunmasıdır. Her şairin, akıl hocasının yaratıcı ilkelerini kendi tarzında algıladığını ve takip ettiğini, ideolojik kavramını kendi sosyal tabakasının çıkarlarına dayanarak yarattığını belirtmek önemlidir. Babür, XVI. Yüzyıl Türk aristokrasisinin bir temsilcisiydi. Lirik kahramanlarının imajı, bu aristokrasinin ruhunu, hayallerini ve özlemlerini yansıtmaktadır.

Nizâmî-i Gencevî'nin Bâbüname ve Penc Genc adlı eserlerinde fütüvvetin, yani Gençlik halkının niteliklerinin doğrudan müellifin kişiliğine yansıdığı söylenebilir. Nizâmî-i Gencevî ve Bâbü, oğullarına ahlaki davranışları öğretmek amacıyla şiir biçiminde öğütler yazarken, bu eserleriyle Ortaçağ Doğu'sunda yaygın olarak bilinen iki Süfî hareket olan 'Ahi' ve 'Nakşibendî' tarikatlarının doktrinleri hakkında da bir fikir vermektedir. Büyük bilim adamları, manevi ve mistik fikirlerini sanatsal imgeler, semboller ve metaforlar kullanarak soyut bir biçimde yansıtır.

Nakşibendiye tarikatının ünlü öğreticisi Hoca Ahrar Velî'nin *Validiye* adlı mensur eserini Farsça'dan Türkçe'ye şiirsel bir dille çeviren Bâbü, bu çeviriyle yalnızca Nakşibendiye tarikatının tasavvuf eğitimine dair bilimsel ve felsefî görüşlerini Türkçe konuşan okurlara aktarmakla kalmamış, aynı zamanda bu düşüncelerin yaygınlaşmasına ve halkın manevi gelişimine de büyük katkı sağlamıştır. Bu yönüyle, Bâbü Şah'ın ilgili çalışmadaki rolü, onun tasavvufi düşünceye verdiği önemin somut bir göstergesi olmuştur.

Anahtar kelimeler: Nizâmî-i Gencevî, Ali Şîr Nevâî, Bâbü Şah, gerçek sanatsal gelenekler, gazel.

Introduction

The Creative Influence of Mentors on Babur's Lyrics

While modern literary criticism has comprehensively examined the creative influence of Alisher Navoyi and Nizami Ganjavi on the poetic style of Zakhiruddin Muhammad Babur – particularly through studies focusing on Babur as a follower of Navoi – this study offers a distinct perspective by analyzing Babur's poetic mastery not only in terms of direct influence but also in the context of his independent artistic vision. A special place in this series is occupied by scientific studies devoted to the study of Babur as a follower of Navoyi. D. Ross, M.F. Kupruluzade, A.N. Samoilovich, A. Fitrat, E.E. Bertels, Y. Gulyamov, V. Zakhidov, H. Yakubov, R. Nabiev, A. Kayumov, S. Azimjanova, N. Mallaev, B. Valikhojaev, I.V. Steblev, Kh. Khasanov, S. Zhamolov, S. Khasanov, Y. Iskhakov, I. Khakkulov, R. Vohidov, H. Razzokov, O. Valijonov, S. Zhalilov, R. Shamsuddinov, B. Jalilov conducted research in this field. Unlike previous research, which primarily explores thematic and stylistic parallels, this study delves deeper into the nuanced ways Babur adapted and reinterpreted Navoi's and Ganjavi's literary traditions to reflect his unique socio-political realities and personal philosophical outlook. By employing a comparative textual analysis and exploring previously overlooked aspects of Babur's works, this research provides fresh insights into the evolution of his poetic style and his role in bridging classical and emerging literary trends of his era (Valikhojaev 2002, 275).

Research Results and Discussion

Regarding the attitude of Zakhiruddin Muhammad Babur to the work of Alisher Navoyi, the selfless representative of the science of Navoyi studies, Maksud Sheikhzadeh, expressed his own opinion in his article “Babur and Navoyi”: “It is difficult to imagine Babur without Navoyi, because Babur is a great successor of the school of Alisher Navoyi.” In particular, he wrote: “In his poetry, Babur continues not the epic, but the lyrical path of Navoyi. In his new difficult lyrics, he continued the great ideas of Navoyi, such as friendship, patriotism, free thinking, love of life and others. In some of his radifs, written under the influence of Navoyi’s work, Babur was so superior to his teacher that in some cases it was impossible to distinguish their work” (Shaykhzoda 1972, 20-22).

The creative paths of Navoyi and Babur are different, since the influence of one thinker on the other lies not only in the closeness of form and content of their works, but in the fact that factors such as the use of means of artistic representation or the choice of theme in artistic, literary and aesthetic principles are striking. Babur was the very creator who fully mastered the work of Navoyi, and that is why all the work of Navoyi finds its reflection in the multifaceted work of Babur. Compositionally complete, “whole”, as it is called in oriental lyrics, the ghazal dedicated to the headscarf of his beloved, created by Alisher Navoyi, is practically not found in other authors in Uzbek classical poetry. In this ghazal of the poet, the fidelity of a lover to his beloved is described through hidden hints. To enhance the artistry of the ghazal, the national color has a great influence (Valikhojayev 2002, 294).

On Alisher Navoyi and Zakhiruddin Babur Shah in Terms of Poetic Similarity

Many researchers turn to this perfection in the ghazals of Babur and Navoyi, who pay attention to the same factors in the use of linguistic elements and the correlation of creativity, to the poetic device “tadridge” used in the ghazals of both authors. From the very beginning of the ghazal, it is observed how each décor is created from the threads of the souls of lovers, through the representation of which the poets manifest the originality of their styles. Navoyi compares soul threads to eyelashes. And instead of the threads themselves, there are the subtle souls of the characters. Babur calls this style of depiction the reification of the soul threads of lovers (Shaykhzoda 1972, 72).

Navoyi:

Yogliging, eykim tikarsen, igna mujgonimni qil,

Naqsh etarda tori oning rishtai jonimni qil (Navoiy 1987, 190).

(Contents: When sewing your handkerchief, use my eyelashes instead of a needle, and use the thread of my soul instead of threads).

Babur:

Yogligingkim, jon bila men xastadurmen zor anga,

Xasta jonlar rishtasidindur magar har tor anga (Salohiy 2024, 31).

(Content: My soul aches to miss your kerchief, each thread in it is a thread of souls sick with your love).

Evrulur boshingg'a-u, gohi yuzungg'a yuz qo'yar,

Bu jihatdin ot emush gulpechu gah gulzor anga (Salohiy 2024, 31).

(Content: The handkerchief swirls around your head, sometimes slipping away to your face, so you can call it “the thing that envelops the flower” or “the flower

garden”).

Bir chamandur sahnikim, bolgay binafsha sar-basar,

Tegrasi gulzordurkim, bolmagay bir xor anga (Salohiy 2024, 32).

(Content: Your handkerchief is like a field with bells, and flowers that have no thorns grow on the edges).

Yogliging tokim yuzu ko'zingga tegmish, bordurur,

Yuz meningdek zoru yuz ming men kibi bemor anga (Salohiy 2024, 32).

(Content: As your handkerchief covers your eyes and face (“yuz”), a hundred lovers like me immediately fall ill and want to see her again).

By means of a fictional episode, such as:

Ey ko'ngul, yuz pora qilsa yor tig'i g'am yema,

Lutf etib gar bog'lar o'lsa yog'lig'ini yor anga (Salohiy 2024, 32).

(Contents: O soul, don't worry if the lover's arrow tears you to pieces, after which she takes pity on you and binds up your wounds with her handkerchief).

In the composition of Babur's ghazal, the symbol of the physical soul is animated, and through this event, the third lyrical character, the soul of the lover's friend, penetrates into the ghazal. In the end, the lyrical hero Babur and his soul remain grateful for the light breeze of the wind that reached them from the handkerchief of their beloved. The experience of creating a “tadridge” (a poetic device in oriental lyric poetry that reflects the gradual, dynamic development of events) or “yakpora” (an integral, ideologically and compositionally complete poem depicting one event or idea) in the Navoyi style is also observed in a number of other ghazals by Babur, in particular, the following ghazal “yakpora”, depicting a “tadridge”, the symbol of which is a harp:

Telba konglunkim, sening changingdadur yod aylagil,

Bir navozish birla konglumni mening shod aylagil (Salohiy 2024, 32).

(Content: My mad soul mourns your harp. So, play it, please my soul).

Ishrat ichra har qachon, kim chang olsang ilginga,

Furqatingda qolgon egri qomatim yod aylagil (Salohiy 2024, 32).

(Contents: When you take your harp in your hands, please remember my camp, twisted from the torments of love).

Soz aylab bir nishotangez chang, ey dilrabo,

Benavo konglumni gam changidin ozod aylagil (Salohiy 2024, 32).

(Content: When I tune my harp (chang), my soul begins to cleanse itself of the dust (chang) of boredom.)

Majlis ichra chang birla tortib ovoz, ey pari,

Sabru hushim juzvu avroqini barbod aylagil (Salohiy 2024, 32).

(Content: When you begin to play and sing, I beg you to destroy and dismember my patience and reason.)

Chang dabiri kok cholur: “Yoring chu yoqtur; Boburo,

Yerga bosh cholmoq bila ozingni mu'tod aylagil!” (Salohiy 2024, 31)

(Content: Your harp, like an orator, says to me: “Oh, Babur, you have no beloved.

So, shake your head and free yourself from this burden).

When researchers of Babur's work express their opinions about the plot, event-based ghazals created by the poet under the influence of the work of the great genius, they cite as an example ghazals that begin with the words: "Ne khush bulgay ikilon mast bulsoq vasl boginda" (How nice it would be if the two of us were intoxicated with the joy of meeting in the garden) and "Ne khush ulgaikim agar uykuluk bakhtimni uyghotsam" (How nice it would be, if only I could awaken my sleeping happiness). Special attention should be paid to other gazelles created by Babur in this spirit, in particular:

Eshigingga bosh urarmen telbalar yangliq yurub,

Ey pari, yol ber visolinggaki, ketmay bosh urub (Salohiy 2024, 33).

(Contents: Like a madman, banging my head on your threshold, Oh angel, show me the way to your love, don't let me leave smashing my head).

In this ghazal, which begins with the above-mentioned matla, the lyrical hero, the poet, meets his beloved in the garden. The events that take place here, as well as the mental anguish experienced by the lovers, in particular, the promise to meet, the expectation, the arrival of the beloved, her desire to go back, the beloved's pity for the lover and the change of her intention, finally the parting, the mental anguish of the lover after the departure of the lover are depicted so figuratively, meaningfully, impressively that this poem is presented to the reader as a rhymed story of an interesting event.

If we take into account that in the literary environment of the East of the Middle Ages it was worthy of praise to invent the use of new rhymes, radifs, tashbehs,⁴ a new expression or episode in a poetic work, then it will be clear how skillfully Babur enjoyed the effective creativity of the genius of Navoyi. The ideological and social opinions of each of these authors express both a high spiritual worldview and mutual harmony and originality. In particular, the lyrical heroes and characters of Alisher Navoyi are representatives of oppression, suffering evil and oppression due to the moral disenfranchisement and poverty of their era. The poet's lyrical characters, for the most part, are so burdened by the frailty of contemporary life that from a secular point of view they want to disappear, give themselves over to oblivion and abandon the frailty of life (Iskhokov 1983, 65).

For example:

Parim bolsa, uchub qochsam jahondin to qanotim bor,

Qanotim kuysa uchmoqtin, yugursam to hayotim bor (Salohiy 2024, 33).

(Content: I would have flown away from this world sooner if I had wings, and if my wings had been burned because of my fast flight, I would have run away from here with the last of my strength);

Gar budur olam kishiga mumkin ermas anda kom,

Haq magarkim kom uchun boshtin yarotqoy olame (Salohiy 2024, 34).

(Content: If this is the world, there is no possibility of achieving goals in it, so let Hashem create a new world for this);

Baxtim uygonmas bu nafxi surdek faryod ila,

Menki marg uyqusi bosqonlarni dermen uygotay (Salohiy 2024, 34).

(Content: no matter how hard I tried to awaken my happiness, I couldn't, all my efforts were in vain, and I was going to wake up people who were sleeping in death),

etc.

However, we know that Alisher Navoyi's poetry is imbued with a deep sense of nationality. We know that the author himself is a man who sacrifices himself for the good of the people. He considers the main goal of his life to be life for the benefit of the people:

Yuz jafo qilsa manga bir qatla faryod aylamon,

Elga qilsa bir jafo yuz qatla faryod aylaram (Salohiy 2024, 34).

(Content: I myself will suffer a hundred times torment and not utter a single cry; but if anyone offends my people just once, I will cry out and groan a hundred times).

Tiygi bedodi agar ko'nglumni nokor etdi, lek,

Elga urg'on tig'i behad kongluma kor ayladi (Salohiy 2024, 34).

(Content: Countless arrows tore at my soul without me noticing, but one arrow piercing the soul of the people threw my patience off balance).

Shikva qilmon gar jafodin boshima yogdursa tosh,

Toqatim yoq elga qilsa bargi gul urmoq havas (Salohiy 2024, 34).

(Content: I will tolerate if my head is scattered with stones of torment; but I will not tolerate it if the enemy wishes to scatter my people with the leaves of a flower).

The lyrical hero — the poet — the statesman, who considers himself to come from the people, is absolutely alien to those in power:

Ulki qahr etsa qilichidin damo dam qon tomar,

Bag'ridin qon tomguchilar birla ne jinsiyati? (Salohiy 2024, 34)

(Content: Can the one who is angry, whose sabre is bleeding, be from the same root as the one whose soul is dripping blood?)

The lyrical hero, who is in such a state of mind, is absolutely amazed by the events taking place in the world:

Ne sog olayki, chu borgumdur olmayin malum,

Bu korxonaning anjomi bila og'ozi (Salohiy 2024, 34).

(Content: How can I be in my right mind if I did not know, even until my death, either the creation or the essence of this workshop (i.e. the world).

Such views of Alisher Navoyi are accepted by Babur from the point of view of his own worldview. For Babur, "pain for the people" is, above all, patriotism and the protection of the country from raids. Here we would like to note that every poet who considers himself a follower of the great poet perceives and follows his creative principles in his own way, each representative of the social stratum uses the requirements of the time, proceeding from the interests of his own social stratum.

In addition, one should not forget the fact that Babur is a representative of the Uzbek aristocracy of the 16th century. The image of his lyrical heroes reflects the spirit, dreams and aspirations of this aristocracy. That is why he, as a great Navoyi, cannot define his life goal as "to help at least one oppressed". Babur thinks about the preservation of the collapsing state, which he sees as the main happiness for the people - and for this, he needs power. In matters of the meaning and content of life, his characters are under completely different influences from the philosophical reflections of Navoyi's characters, the lyrical character of Babur's poetry is left in a hopeless situation before the mysteries of contemporary life:

Ozingni shod tutgil, gam yema dunyo uchin zinhor,

Ki bir dam gam yemakka arzimaz dunyoyi farsuda (Salohiy 2024, 35).

(Content: enjoy life, don't worry about the imperfection of the world, this meanness is not worth worrying).

These are the conclusions reached by Babur's lyrical characters.

However, many years of strife are to blame for the fact that they come to this conclusion, since the progressive aristocracy sees in such a lyrical character a reflection of their life goals:

Nekim taqdir bolsa, ul bolur, tahqiq bilgaysiz,

Erur jangu jadal, ranju riyozat barcha behuda (Salohiy 2024, 35).

(Content: Know that everything in this life is predestined by fate; wars, aspirations — everything is in vain).

From these reflections it becomes clear that Babur continues the traditions of the great poet as a successful representative of the art school of Alisher Navoyi, but to relate to some of the poet's ideological and aesthetic principles, in particular in the representation of poetry in the folk spirit, from a somewhat different, personal perspective.

Linguosemantic Features of the Poetic Style of Navoyi and Babur

Special attention should also be paid to the peculiar reflections of both poets on the properties of language. The great Alisher Navoyi felt responsible for the requirements set before him by his time, epoch and the development of poetry in the Turkic language. He wanted to pull the Turkic language "out of the swamp of ignorance," as the Persian-speaking aristocracy put it. On the one hand, Navoyi consciously felt the need to create poetry with a deep philosophical essence and an attractive form, capable of being equal to the prestigious Persian-Tajik literature. He consciously used words and expressions in his works, as well as constructions from classical oriental poetry, despite the fact that he risked being misunderstood by the common people. On the other hand, he understood that the "nature of poetry" would not accept excessive folk and simplicity, and would not forgive him for it. Such responsibility did not lie with Babur's poetry. Babur's poetry is simple, light and pleasant to the ear and soul, accessible. In the scientific works of scholars, it has been repeatedly noted that the Babur style refers to the simple style of yassaviya, understandable to the common people, in contrast to the classical style of Navoyi (Iskhokov 2002, 87).

However, no matter how high a status he held among the aristocracy of his time, no matter what activities he carried out in the interests of this class, Babur was first and foremost a fine man and a philosopher. He had a high degree of patriotism and faith in goodness. Babur, like Navoyi, had his own view and his own reflections on the events taking place in time. For Babur, despite the status of the Shah, was still a dervish, a man who devoted himself to the ideology of Islam, to the study and following of the progressive and humane direction of Islam – the Naqshbandiya order (Iskhokov 2002, 197).

Here are a few examples:

Dema, ey hamdam, diyoru yor sozunkim, mening

Ulfatim yo'q olam ahli birla, bal, olam bila (Bobur 2004, 24).

(Content: Friend, don't talk to me about your homeland and friends, I am not

friends with either the light (i.e. the world) or the secular (i.e. the people of this world);

Aningdek bo 'lsakim, aslo tafovut bolmasa paydo,

Agar bu dahri dun xor aylasa, gar etibor etsa (Bobur 2004, 28).

(Content: It would be good if there were no distinction between one who has been exalted in this world and one who is oppressed by the world);

Jafodur jong'a bo 'lmogliq muqayyad olam ahlig'a,

Xush ul ozodakim, elning arosidin kanor etsa (Bobur 2004, 29).

(Content: Thou shalt not please the people of the world, How pleasant is the purified one who has fled from the people);

Zamona ahli ichra, ey kongul, oyo topilgaymu,

Seningdek dardpaymoyu meningdek dardpaymuda (Bobur 2004, 31).

(Content: O soul, is there a sick one like you and a sick one like me among the people?);

Go'shaye tutsam jahonning ahlidin, gam kormasam,

Istaram el kormasa meniyo men ham kormas am (Bobur 2004, 67).

(Content: I want to hide from this world, I don't want to see trouble, I want to hide from the people and not see them).

In one of the quatrains, the ruba'i, one can recognize Shah Babur's own purpose in life. The lyrical hero of this ruba'i, Babur himself, appears to the reader as a true Muslim:

Islom uchun ovorayi yoziy boldum,

Kuffori hunud ichra harbsoziy boldum.

Jahd aylab edim ozni shahid bolmoqqa,

Alminatullohki, g'oziy boldum (Bobur 2004, 87).

(Content: I was a wanderer in the steppes for the sake of Islam, I fought against godlessness. I wanted to die the death of the saints, Glory to the Almighty, I became a ghazi (conqueror).

He also, like Hazrat Navoyi, dreams of making a pilgrimage to Mecca: *Haj yoliga kir kongul, himmat bila,*

Ber qaz, oq ar olsa yuz ming qofila (Bobur 2004, 74).

(Content: O soul, be reasonable, enter the path of Hajj (pilgrimage), Overcome all difficulties on this path).

The creative potential of both geniuses, their rich spiritual world and worldview were described by the great scientist V.G. Belinsky in the following lines: "The influence of one great poet on others is not a direct depiction of the author's poetry in the work of others, on the contrary, it is reflected in the power reflected in the work of the poet himself. The light of the sun, reflected on the earth's surface, does not give the earth strength, it awakens the forces that are already present in the earth" (Belinsky 1978: 3-172).

On the basis of mastering the secrets of the artistic creativity of the great Alisher Navoyi and the rich experience of other classics of Uzbek and Persian- Tajik poetry, Babur's work surprisingly confirms this idea. On the way to mastering the ideological principles and aesthetic ideal of Navoyi's artistic work, Babur wrote dozens of commentaries on his poetry. And this is not just Babur's imitation of the genius of

Navoyi by replacing one word with another in ghazals, on the contrary, these are original literary works that are the fruit of intellectual work.

Nizami Ganjavi and Babur

One of the great scholars of the world literature is the great Azerbaijani poet Sheikh Nizami Ganjavi. The great universal significance of the poet's work is seen in the fact that with his works, he changed the direction of the artistic thinking of Eastern literature and served to create fiction in the true sense. For this reason, until the 19th century, his work became the basis of literary traditions, and he was admired, highly estimated and followed, and after that, the genius became the unique property of the peoples of Europe, America, Asia, and Africa (Bertels 1960, 28).

The great poet predicted this event:

ملک الملوک فضلّم به فضیلت معانی ز من و زمان گرفته به مثال آسمانی نفس بلند صوتم جرس بلند صیتم قلّم جهان
نوردم علم جهان ستانی

Malikul muluki fazlam ba fazilati ma'oni,

Zaminu zamon girifta ba misoli osmoni...

*Ba viloyati suxan durr, ki muayidul kalomam Nazada kase ba juz man dari
sohibulqironi* (Salokhiy 2023, 40).

Nizami Ganjavi's "Panj ganj" is a work full of religious and educational ideas and Sufi reflections, and at that time its symbol was not present in the literature of the East or the West. By means of epic poetry, he changed the spirit of the poetry of his time, served to raise the art of words from the level of art to the level of a vital need. A similar literary phenomenon can be seen in the example of the work of Zakhiruddin Muhammad Babur, a great statesman and charming poet, who worked in Movarounnahr and India in the 16th century and created a unique literary atmosphere in his palace. Babur's political, social activity, literary and scientific legacy has its true value in world science, historiography and literature.

Babur, like Sheikh Nizami, decided to create an original work from literary types and genres - in prose, historical-memoir genre, which were almost not addressed in the literary life of his time. "Baburnama" was a new literary phenomenon for its time, and the author did not follow any model, tradition or creative experience when writing it (Qayumov 2008, 84).

Babur's memoirs appeared as a vital necessity and served to satisfy the social and spiritual needs of his contemporaries. He, like Sheikh Nizami, clearly reflected the real events of social life in fiction through the images and symbols in this work.

"Baburnama" is the source that creates the brightest idea about the author's personality. In this encyclopedic work, a number of important qualities, which are not mentioned by other authors, but characteristic of a real young man, are clearly visible (Qudratullayev 2018, 52).

In "Baburnama" by Zakhiruddin Muhammad Babur and "Panj Ganj" by Nizami Ganjavi, it can be seen that the qualities of futuvvat, i.e. the people of youth, are directly reflected in the personality of the authors (Salokhiy 2023, 23).

Sheikh Nizami was one of the benefactors or participants of the Akhiya movement, which represented the humanitarian ideological trend of his time.

The essence of this long-lasting movement in Asia Minor is to live with honesty and pride, to be intolerant of dishonesty and injustice, to care for strangers and poor people - "akhi" - "friend", "brother", being and "futuvva" - bravery, diligence and

generosity (Salokhiy 2023, 42).

These qualities became the ideological thesis for the entire creativity of His Holiness Nizami.

For example, if we take a following passage from “Layli and Majnun”, we can see that the ideology of the Akhiyas had a strong influence on the worldview of the poet (Gəncəvi 1966, 182):

پائین طلب خسان چه باشی؟
دست خوش ناکسان چه باشی؟
گردن چه نهی به هر قفائی؟
راضی چه شوی به هر جفائی؟ چون کوه بلند پشتی کن با نرم جهان درشتی کن
چون سوسن اگر حریر بافی دردی خوری از زمین صافی خواری خلل درونی آرد
بیدادگشی زیبونی آرد میبایش چو خار حربه بر دوش
تا خرمن گل کشی در آغوش

Pointalabi xason chi boshi?

Dasti xushi nokason chi boshi?

Gardan chi nihi ba har qafae?

Rozi chi shavi ba har jafae?

Chu ko 'h baland pushtie kun,

Bo narmi jahon durushtie kun!

Xori xalali daruni orad,

Bedodkashi zabuni orad,

Mebosh chu harba bar do 'sh,

To xirmani gul kashi ba og 'o 'sh (Salokhiy 2023, 42).

(Content: Why are you bowing down to insignificant people? Why are you making fun of those who are not? be strong. Humiliation sinks a person, habit of injustice makes a person weak, be a thorn, have a spear in your chest, only then you will be able to take the flower threshing in your bosom).

The great poet praises humility, blamelessness, and poverty, which are among the virtues of Akhi, and criticizes selfishness and selfishness, which are the opposite of these qualities, and expresses it vividly:

آینه روزی که بگیری به دست خود شکن آن روز مشو خودپرست

Oina on ro 'z, ki giri ba dast,

Xud shikan on ro 'z, mashav xudparast (Salokhiy 2023, 42).

(Content: On the day you catch the mirror, if it shows you your flaws, don't break the mirror, break yourself, get off your bum, don't be selfish).

“Out of 71 conditions of the people of Futuvvat, 48 are physical, and every young person should acquire them. Ten qualities are necessary for the people of Futuvvat, such as honesty towards the people, anger against one's own selfishness, service to the great and mercy to the small, and forgiveness to the defeated enemies (Iskhokov 2002, 98).

Speaking about Babur's attitude to the life-loving Naqshbandi order, which is a product of the advanced thinking of the Middle Ages in the East, in particular in Central Asia, he says: The peace-loving Babur became a real admirer of the Naqshbandi tariqat and, finally, put on the hat of malomatiyah and freed himself from the shackles of the throne and, in general, from the whims of the world. But it's been a long and arduous journey" (Iskhokov 2002, 129).

There are many verses in Babur's poetry that correspond to the content of the requirements of the Sufi teachings of Naqshbandiya, such as futuwat and rebuke against a strong desire for earthly goods. In the poet's ghazals, rubais, tuyuks, whales, and fards, expressions of futuwata and guilt are manifested through extraordinary artistic images and symbols. The slogan of absolute satisfaction for his lyrical hero is that the answer to both good and evil is only good, good. His dream:

Aningdek bo 'lsakim, aslo tafovut bo 'lmasa paydo,

Agar bu dahri dun xor aylasa, gar e 'tibor etsa... (Bobur 2004, 21)

(Content: It will be good when there is no difference whether you are humbled or exalted in social life).

Be it in "Baburnama", be it in his dewan, be it in his masnavis, Babur appears as a bright symbol of reproach with the saying "I regretted it anyway". However, the poet is not limited to self-reproach (See: Babur 2020; Babur 2008).

His criticism is compatible with bravery - youthful courage. Even in his prayers, the poet bravely asks God Almighty for fate.

In the following rubai in the spirit of prayer, the poet is asking for grace and mercy from the Almighty, and his image of appreciation and courage is revealed:

Yo qahru g'azab birla meni tufroq qil!

Yo bahri inoyatingg'a mustag'roq qil!

Yo rab, sengadur yuzum qaro gar oq qil,

Har nav'sening rizong erur andoq qil! (Bobur 2004, 87)

(Content: Or tear me to pieces with your wrath like sand! Or carry me to heaven with your grace! O God, I have turned my face toward thee, make it light or black, Do with me what thou wilt agree!)

Babur sent a letter from India to Makhdumi Agzam Dakhbedi, the famous leader of the Naqshbandiya tariqat in Samarkand in the XYIth century, asking him to accept him as a disciple. In his reply to Babur, the mentor pays special attention to one of the poet's rubais: "... the beloved of the hearts of the dervishes (i.e., Babur) spoke of his shame for his predilection for secular life (Dakhbediy 2017, 85):

Dar havo'i nafs'i gumrah umr zoe'kardaem,

Peshi ahlulloh az atvori xud sharmandaem,

Yak nazar bo muflisoni xastadil farmo, ki mo

Xochagiro mondaemu Xochagiro bandaem (Dakhbediy 2015, 91).

(Content: Chasing the beatitudes we have lost time, Now we are ashamed of our deeds before the friends of the Almighty, Pay attention to us unworthy, with wounds in our souls, We are no longer in power, but in the power of the Guide.)

In his commentary on the content of this ruba'i, the leader of the tariqat praises Babur as one of the accusers, truthful, and courageous, saying: "To express repentance in the eyes of those (accusers) and to spend their lives without wasting

their lives, and to achieve happiness is the height of perfection". (Dakhbediy 2017, 86).

In this way, in the analysis and interpretation of the complex issues of the path of perfection, two enlightened persons agree with each other and observe in their works.

Sheikh Nizami and Zakhiruddin Babur express their enlightened thoughts in a common way in their advice to their children.

Sheikh Nizami, while advising his son Muhammad in the epic "Layli and Majnun", expresses such thoughts, namely: "No matter how high the rank of poetry is, you should acquire useful knowledge as well. Don't be a doctor who kills people, but be a doctor who revives and heals like Jesus. Do not be a jurist who teaches tricks, but be a jurist who collects obedience and teaches obedience. If you achieve both of these, you will be promoted, you will be respected in front of everyone." (Gəncəvi 1966, 69).

If we compare these teachings of the poet with the admonitions written by Babur to his children, it becomes clear that the religious outlook of the two poets was formed under the influence of the cultural and social life of the society to which they belonged. During Babur's time, the Naqshbandi penetrated into all levels of society, and the humanistic essence of Islam was perceived more clearly. Therefore, Babur wrote for his children, Crown Prince Humayun Mirza and his brother Kamran Mirza, in the preface to the work Mubayyin, dedicated to the fiqh of the Hanafi school, in order to reach the level of maturity, one must master more spiritual and secular knowledge every day (Babur 2000, 147):

*Bebaqo dunyo ishi sahledurur,
Din ishin qilg'ay ulki ahledurur,
Dinu donishda har kun afzun bo'l,
Davlatu baxt ila Humoyun bo'!* (Babur 2000, 148)

(Content: Secular life is full of errors, He who is engaged in the study of religion is on the right path. In the study of religion and secular science, attain perfection day by day, Be Humayun - one who has attained complete happiness and all blessings!)

Khoja Akhrori Valiy and Babur

In 935 Islamic calendars, Zakhiruddin Muhammad Babur translated the book "Volidiya" from Persian to Turkish by Khoja Ubaydulloh Akhrori Valiy who was a great Sufi in the philosophical Islamic thought, a prominent figure in the social life and development of Central Asia, one of the most famous scientists of Naqshbandi belief, the most respectable teacher of Timurid dynasty. It is set forth the poet's opinion about the book as follows: "I thought about translating the book "Volidiya" by Khoja Ubaydulloh in Tuesday evening, 27 days of Islamic lunar calendar. I prayed for the spirit of benefactor, I considered that he would appreciate my translation and my ode "Kasidai Burda", also both I and he dispensed from inconvenience".

The text, which is in a religious-philosophical explicated way written, Sufi thought of Zakhiruddin Muhammad Babur indicated that translation of this book was not only rendering it to Turkish people but also had done it with teacher's will. When the great poet began to translate the book, he took into consideration the perfection of his affection and zeal. The level of knowledge, which he gained had pointed that spiritual purity and perfection, deserving attention of God and his impartial slaves were the main factors to repulse bad sides of the inner and outer part of the human body. For

this purpose, the poet does not go to the doctor for a remedy, he prefers to appeal to God. For this reason, History has witnessed that poets who saw a lot of religious miracles, wonders reached divine incentive. Mirzo Babur recovered from his disease after having translated the book “Volidiya”. He said: «Last year and sometimes there was such kind of ingratitude one month seemed like forty days. With the will of God and the generosity of a benefactor, I finished translation on Thursday evening, 29 days of the lunar calendar. On Saturday, 8th of (rabbiul avval) lunar calendar translating books came to the end.” The poet recovered from the illness, which lasted one month -40 days within seven-eight days.

At that time, Babur Mirzo considered himself as a follower of Naqshbandi sect-like Alisher Navoyi and respected prominent figure Makhdumi Azam Dahbedi Kosoniy as his master with his inner and outer part of the body.

Naqshbandi’s belief developed with Xojagonlik. The founder of Xojagonlik sect was Khoja Abdulxoliq Gijduvoni who had the status “prominent master of Naqshbandi” made theoretical points of his sect.

According to this theory, an apprentice who wanted to reach spiritual perfection must pass through four steps. They are religion, sect, education and truth.

When we learn the scientific-literal works of Babur, we are a witness that he has tried to pass through religious steps by his literal works. Historical facts show that our great ancestors had perfect faith in religion. Even though he lived in anxiety with wars and battles, he always obeyed Islamic rules and did Muslim duties. His book “Mubayyin” which was written for the younger generation analyzed these problems.

However, the translation of the book “Volidiya” explained data about having the honour of knowing in the religious step Tariqat.

Babur Mirzo poetically translated the book, because he thought that: It is easy to take reader’s attention with poetry.”

According to literal traditions of that time booklet should begin with gratitude to God. The meaning of gratitude includes the explanation of surahs and verses of the Koran in the Turkish language. At the beginning of seven hemistich poet should mention about seven peculiarities of God. He prayed the name of Azam at the beginning of his work with prejudice.

Henceforth, the next hemistichs mainly expressed the meaning of surah “Ikhlos” which is one of the three closing surahs and the imprinted “Oyat al-kursiy” in the “Baqara” surah of Koran. Poet explicated the existence of God initially and his presence forever, he also has no coadjutor his resemblance to anyone, he is sole, he has no necessity to someone and also he hasn’t assisted, neither odd nor little. But according to the poet’s faith mankind do not capable of either understanding completely or describing Allah. Language is defective while praising him.

The next of the risolah is Nat. in this risolah placed a description of universe Majesty Muhammad Mustafa (s.a.v.) and poet’s entreaties to Allah. After that set forth, it was granted as risolah’s poetry. By translating this famous risolah poet legible acknowledges implying the clearing of his conscience, spiritual life and mental perfection.

*Har so ‘z andaki man unga yetsam,
Yetti ko ‘nglumg ‘a ani nazm etsam,
Toki bo ‘lg ‘ay manga hushyorlig ‘i,*

Uyquluq ko 'ngluma bedorlig'i... (Bobur 1991, 7)

*All words about thee for me attaining,
To seven soul of mine consigning,
Otherwise, his vigilance belongs to me,
Awakens to a drowsy heart of mine. (Salohiy 2024, 98).*

When Sufi rears his inner and outer he will achieve enlightenment.

The whole composition of Hazrati murshid's world risolah has been written based on questioning. Trainee taught to disciple jealously imitating of Nabiy Alayhissalom's hadiths wise words and will. The words of Khoja, as the poet says the hadith of nabiy depends on your tongue. May hadith be with you? However, the disposition of concern is to your outward, moral and behaviour. Rasul's state is to your interior related. Spiritual fullness, conquering the peak of enlightenment gets hold by following to wise person.

The main idea of the concept is to the life-long teaching of Naqshbadiya in the work given. The meaning of all the words of the Solik should be to purify the soul mirror. Because God loves "the miraculous mirror". The most beautiful and clear mirror was for Muhammad (s.a.v.). The Pir warns that sometimes the heart of solik may form a thinner curtain because of humanity. But you need to get rid of it right away. How? At this point, the master Solik took the attention of a disciple to the 4 main attributes of Naqshbandiya. The method of 8 rashes which was done by Abdukholiq Gijduvoni – from moral requirements fifth, sixth, seventh, eighth – Yodkard, Bozgasht, Nigohdosht, Yoddosht. All these were by Ubaydulloh Ahror commented as; Yodkard - hard work in the remembrance of Allah, Bozgasht – face to Allah and say each time – "La ilaha illalloh Muhammadur rosulalloh" which means "I believe in God and Muhammad "Hey Allah, you are my existence". Nigohdosht – not only by words but also by heart you need to say those. Yoddosht – stay robust on Nigohdosht. Thereby, developing in own scientific knowledge, the murshid was a great idea of the course of the Murid "Dast ba koru dil ba yor" causes birth. Accordingly, if any of the information mentioned above is as followed;

*Ko 'ngli ko 'zi aro nure bergay,
Ko 'zu ko 'ngliga surure bergay.
Haqdin andoq quloqu til yetkay,
Andin eshitkay, anga arz etkay,
Zohiriy shug 'lu ishingdin bu mahal,
Topmag 'ay ma 'naviy ish sanga halal.
Zohiriy xalqqa, botin haqqa,
Bolgig 'i solik ata andoqqa. (Bobur 1991, 15)*

*Soul shines through the eyes
Eyes give pleasure to the soul
Thus Allah supply with tongue and ears
Always states and hears
That knows all outer works*

The spiritual deed does not hurt
External to the people, internal to the God
Call it religious people's part (Salohiy 2024, 99).

There is a training method of the master that is educating his apprentice is not to change his aim if his education reached some grade. If the apprentice could not manage to do this, he should return the former step.

The pamphlet is a work, which is full of ideas. It is said that «There is a difference between words, «to be a friend with somebody» differs from “to keep friends in the soul”. Furthermore, it is explained «what is love” who is a sweetheart” and educated that it is impossible to reach educational development with intellect (Listen, intellect is not the way to that place).

A wise man said, “The god created people who are not careless”. If there is no truth, there is a lie, if the lie is lost, the truth remained. But not everybody can reach a perfect position with only desire and motion. For this purpose, of course, they need talent. If people do not have enough talent, they should speak to people who reach perfect positions, should be polite in front of them; it may be the way to reach this position. If he had bad behaviour, immediately these people dissatisfied, he would be of the position deprived, which he had owned. Because of ideas in his mind, because of “these souls”. Educated people are the way to reach the perfect position. If God and his loved people do not pay attention to him, even if he is indicating angel, his notebook would be dark black.

Beinoyoti Haqu xose-i Haq,
Gar malakdur qoradur anga varaq (Bobur 1991, 18).
Without God's and its loved people's glance,
Even he is an angel, paper covers with darkness (Salohiy 2024, 100).

The pamphlet was by the way of hemistichs written. Babur provided its complexity by writing the conclusion. Poet seriously paid attention to the work's composition, even introduced a new special term (ustukhonband) of this perception in his works related to literature. According to this view, the complex pamphlet was on free translation based.

By translating “Volidiya”, Babur not only conveyed famous Nakshband's scientific and philosophic views and his religious methods of educating the people who know the Turkish language, but also he contributed to the aspiration of Turkish people to reach moral maturity. This was the main purpose of poets' studies, works and his whole life. By saying of poet's words, Babur «was an incredible person” he served for only good deeds with his whole soul. It is a manifest that this small translation, which was as a result of his great belief is covered with the shine of good intentions.

Translation of “Volidiya” as a rare pearl of our history and literature, unrepeatable demonstration of immortal smart power and education.

Conclusion

Zakhiruddin Muhammad Babur brought eastern scientific-philosophical thoughts and educational principles to the Turkic generation with the help of his heroes and his life, which was full of adventures, amazing works. He greatly contributed to the development of the spiritual perfectness of people. The life, creations and activities were fully devoted to this main target.

Based on the above material, it is possible to draw certain conclusions about the religious and Sufi interests of Muhammad Babur: Babur, as his father and all the ancestors of the Timurids in Islam adhered to the rules of the Sunni Sharia, in Islamic jurisprudence - Hanafid;

From childhood, he was given to the education of the caliph (one of the four deputies) of the main spiritual mentor of this era of the Timurids, the Sufi Naqshbandi Khoja Akhrori Valiy - Khoja Mavlian Kazi. This sheikh brought him up in accordance with the principles and instructions of Naqshbandi; Babur in 1521-22. under absolutely difficult circumstances, during the campaigns to conquer India, he wrote a treatise "Mubayyin" for his two eldest sons, which describes in detail and explains the contents of hanafidmoral morality;

In "Baburnama", the author tells the story of his father and his other famous ancestors belonging to the Naqshbandia current;

Babur, as a creative person, simultaneously combined religious and secular, spiritual-moral and state activities. This peculiar personal quality was undoubtedly by belonging formed to the Sufi tariqat of Naqshbandia.

Poet as his mentor Alisher Navoyi, was an "uncomparable person..." and served only for virtue. Great eastern culture and pure dreams are in his works reflected.

The creative heritage of Babur Mirzo showed the eternal wisdom of the east. He is the rare pearl of our literature and history.

Zakhiruddin Muhammad Babur expressed his literary and aesthetic views and Sufi observations with the help of bright symbols in his immortal works and unique poems, as in the works of poets Alisher Navoyi and Nizami Ganjavi:

Tan hijobin raf' qil, gar yor vaslin istasang,

Ey ko'ngul, bilm aroda hoyil ushbu pardadur.

Bormu erkin ishq elinda, balki olam ahlida,

Muncha chog'liq hasratu anduhkim Baburdadur? (Bobur 2004, 92)

(Content: Get rid of the matter of the body, if you thirst for the face of the Lord, Soul, know that it is only an obstacle on this path. Is there so much sorrow among the lovers or among the people, or is it accumulated only in Babur?). Thus, the harmony of the ideological, educational, literary and aesthetic worldview of the great poets, each of whom, in his time, with concern for his society, called his contemporaries to purity of heart, impeccability and futuvvatu, to the study of sciences and to the mastery of professions, is manifested in all areas of their creative heritage. This is a big topic that needs to be covered.

References

- Belinsky, Vissarion Grigoryevich. *Sobraniye Sochineniy v 9 Tomakh*. T. 3. Moskva: Khudozhestvennaya literatura, 1978.
- Bertels, Yevgeniy Eduardovich. *Istoriya Persidsko-Tadzhikskoy Literatury*. Moskva: Nauka, 1960.
- Bobur, Zakhiruddin Muhammad. *Boburnoma*. Toshkent: Ma'naviyat, 2004.
- Bobur, Zakhiruddin Muhammad. *Devon*. Toshkent: Sharq, 2004.
- Bobur, Zakhiruddin Muhammad. *Mubayyin*. Toshkent: Abdulla Qodiriy XMN, 2000.
- Bobur, Zakhiruddin Muhammad. *Volidiyya*. Toshkent: Yozuvchi, 1991.
- Dakhbediy, Makhdumi Agzam. *Risolai Volidiya*. Samarqand: Zarafshon, 2017.

- Encyclopedia of Zahiriddin Muhammad Bobur*. Toshkent: Sharq, 2017.
- Gəncəvi, Nizami. *Sobraniye Sochineniy v 3 Tomakh*. T. 1. Baku, 1991.
- Gəncəvi, Nizami. *Yeddi Gözəl*. Bakı: Lider nəşriyyatı, 2004.
- Hasanov, Sayidbek. *Boburning "Aruz Risolasi" Asari*. Toshkent: Fan, 1981.
- Iskhokov, Yokubjon. *Naqshbandiya Ta'limoti va O'zbek Adabiyoti*. Toshkent: Zarqalam, 2002.
- Iskhokov, Yokubjon. *Navoiy Poetikasi*. Toshkent: Fan, 1983.
- Komilov, Najmiddin. *Ma'nolar Olamiga Safar*. Toshkent: Tamaddun, 2012.
- Navoiy, Alisher. *Mukammal Asarlar To'plami*. T. 1. Toshkent: Fan, 1987.
- Navoiy, Alisher. *Mukammal Asarlar To'plami*. T. 2. Toshkent: Fan, 1987.
- Nizami, Gendzhevi. *Leyli i Medzhnun*. Moskva: Nauka, 1966.
- Qudratullayev, Hasan. *Boburning Adabiy-Estetik Olami*. Toshkent: Ma'naviyat, 2018.
- Salokhiy, Dilorom. *Shayx Nizomiy Ma'rifati*. Toshkent: Fan, 2023.
- Salohiy, Dilorom. *Bobur Mirzo va Samarqand*. Toshkent: Fan, 2024.
- Shaykhzoda, Maksud. *Asarlar*. T. 4. Toshkent: Badiiy adabiyot, 1972.
- Stebleva, Ija Vasilevna. *Literaturnaya i Nauchnaya Deyatelnost Zahiriddina Mukhammada Babura*. Moskva: Nauka, 1983.
- Valikhojayev, Boturhon. *Mumtoz Siymolar*. T. 2. Toshkent: Abdulla Qodiriy XMN, 2002.
- Vokhidov, Rahim. *Biz Bilgan va Bilmagan Bobur*. Buxoro, 1994.

RELIGIOUS ATTITUDES OF CHACH OASIS NOMADS DURING THE PERIOD TURKIC KHAGANATE

TÜRK KAĞANLIĞI DÖNEMİNDE ÇAÇ VAHASI KONARGÖÇERLERİNİN DİNİ TUTUMU

TUBA TOMBULOĞLU*

Sorumlu Yazar

RAHMANALİ MURADALİYEV**

Öz

Eski dönem kaynaklarına dayanan Türkologlar, eski konargöçer Türklerin dininin şamanik doğasına dikkat çekmişlerdir. Sonraki dönemlerde araştırmacılar, sadece şamanizmin unsurlarını benimsemiş konargöçer Türklerin dini inançlarında animizm ve totemizm gibi unsurlar tespit etmişlerdir. Orta Asya’da ise durum, erken Orta Çağ’daki Avrasya bozkır bölgesiyle karşılaştırıldığında daha farklı bir durum sergilemektedir. O dönemin ana dini olan Zerdüştlük, burada önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca, erken Orta Çağ’da çeşitli yerel kültürler de yaygındı; özellikle atalar ruhu kültü ön plana çıkmaktadır. Bununla ilişkili olarak doğanın ölümü ve dirilişi, Budizm, Maniheizm ve Hristiyanlık gibi inançlar da etkili olmuştur. Batı Türkistan’da bulunan Çaç (Taşkent) vahasında ise eski çağlardan beri dini görüşlerde farklılıklar gözlemlenmiştir. Erken Orta Çağ’a geldiğinde ise bu çeşitlilik daha da artmıştır. Bu dönemde Zerdüştlük yaygınlaşmaya başlamış ve sembolleri cenaze törenlerinde açıkça görülmeye başlanmıştır. Çaç (Taşkent) vahasının hemen hemen her yerinde cenaze törenlerinin bu dinin ideolojik geleneklerine göre yapıldığı gözlemlenebilir. Ancak, yerel geleneklerin konargöçer Türklerin dünyasından gelen yeni etkilerle zenginleştirildiği de bilinen bir gerçektir. Bunun yanında Özbekistan’da ölülerini atla gömmeye geleneği 6.-8. yüzyıllarda, yani Türk Kağanlığı döneminden beri mevcuttu. Eski Türkler atı konuşabilen ve uçabilen bir yaratık olarak anlıyorlardı. Günlük yaşamda önemli bir yer tutan at, daha sonra kutsal bir nesne haline geldi. At toteminin anıtları Özbek geleneklerinde de korunmuştur. Yakın geçmişte, zengin bir kişi öldüğünde, yakın aile üyeleri ve akrabalar ölen kişinin giysilerini bir ata atar, hayvanın etrafında yürütür ve ölen kişinin iyi niteliklerini ve iyi işlerini hatırlardı. Fergana Vadisi Kıpçakları at totemiyle ilişkilendirilen bir çok aileye sahipti. Bölgede yaşayan Kıpçak aileler at’ın efsanevi bir cins olarak görüyor ve çok saygı duyuyorlardı. Ancak zamanla at’ın işlevi değişmiş ve cenaze törenlerinde ölen kişiyle ilişkilendirilerek kurban edilmeye başlamıştır. Bu çalışma, Çaç (Taşkent) bölgesinin Türk Kağanlığı dönemindeki bazı unutulmuş geleneklere dair yeni bilgiler eklemek için hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çaç (Taşkent Vahası), Konargöçer, Şamanizm, Din, Dağ Kültü, At Kültü.

Araştırma Makalesi / Künye: TOMBULOĞLU, Tuba, MURADALİYEV, Rahmanali. “Religious Attitudes of Chach Oasis Nomads During the Period Turkic Khaganate”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 497-504. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1582773>

* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İTBF, Tarih Bölümü, E-mail: tubatombuloglu@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-8061-4480

** Dr., Özbekistan Bilimler Akademisi Milli Arkeoloji Merkezi, E-mail: rakhmonmurod@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7441-704X

Abstract

Turkologists based on ancient sources have drawn attention to the shamanic nature of the religion of the ancient nomadic Turks. In later periods, researchers have identified elements of animism and totemism in the religious beliefs of the nomadic Turks who had adopted only the elements of shamanism. In Central Asia, the situation was different compared to the Eurasian steppe region in the early Middle Ages. Zoroastrianism, the main religion of that period, played an important role in this region. Additionally, various local cults were widespread in the early Middle Ages, with the cult of ancestor spirits being particularly prominent. Related beliefs, such as the death and resurrection of nature, Bouddhism, Manichaeism, and Christianity were also influential. In the Chach (Tashkent) oasis in West Turkestan, there have been differences in religious views since ancient times. In the early Middle Ages, this diversity increased even more. During this period, Zoroastrianism became widespread and its symbols were clearly visible in funeral ceremonies. It can be observed that almost everywhere in the Chach (Tashkent) oasis funeral rites were performed according to the ideological traditions of this religion. However, it is a well-known fact that local traditions have been enriched with new influences from the world of nomadic Turks. Moreover, the tradition of burying the dead with horses has existed in Uzbekistan since the 6th to 8th centuries, that is, since the period of the Turkic Khaganate. The ancient Turks considered the horse as a creature that could talk and fly. The horse, which occupied an important place in everywhere life, later became a sacred object. The monuments of the horse totem have also been preserved in Uzbek traditions. In the recent times, when a rich person died, close family members and relatives would throw the deceased's clothes onto a horse, walk around the animal, and recall the deceased's good qualities and deeds. Many families in the Fergana Valley, associated with the Kipchaks, were linked to the horse totem. The Kipchak families living in the region considered the horse as a mythical breed and revered it very much. However, over time, the function of horse changed and it began to associated with the deceased and sacrificed in funeral ceremonies. This study is intended to addnew information about some forgotten traditions of the Chach (Tashkent) region during the period of the Turkic Khaganate.

Key Words: Chach, Nomadic, Shamanism, Religion, Cult Of The Mountain, Cult Of The Horse.

Introduction

Studying the essence of the religion in ancient Turks began at the end of the 19th century. The foundations of this direction were laid by V. V. Radlov and P. M. Melioransky during the first reading of runic inscriptions. Turkologists, relying on several sources, noted the shamanic nature of the religion of the ancient Turks (Melioransky, 1898, 268-269). In recent years, researchers have published many scientific works on the spread of such religions as Buddhism, Tangrism, monism, Christianity (Nestorianism) in the religious beliefs of the nomadic Turks, not only in the form of animism, totemism and fetishism, which include elements of shamanism.

The Bugut inscription, found in Mongolia, testifies to the first appearance of Buddhism as a state religion among the ancient Turkic elite. At the request of Taspar Khagan, a statue of Buddha was installed in his residence. This statuette and the erased side of the Bugut inscription with the Sanskrit inscription are dedicated to Jinagupta. He was a Buddhist teacher who came from India and lived for ten ears in the residence of the Khagan. The first Turkic Khagans understood that Buddhism would become a powerful ideological factor for the management and maintenance of a large empire from the moment they came to power. The socio-political tension in the Khaganate that arose in 581 damaged the position of Buddhism. This religion lost its importance during the the late periods of the Turkish Khaganate (Rahmon, 1993, 83).

The religion of the ancient Turks is recorded in the most ancient Chinese chronicles “Wei-shu” and “Sui-shu”, and in “Wei-shu” which state the following: “they (the ancient Turks - R.M.) are those who find spirits, those who believe in healers. ... They entered the residence of the kagan from the east, which means respect for the sunrise, and at the same time it means worship of the sun; every ear the kagan went to the cave with his officials and made sacrifices to the spirits of his ancestors; In the middle of the ten days of every fifth month, the kagan gathered his relatives, went to the river bank and made a sacrifice to the spirit of heaven. ... They considered the mountain called “Boding-inli” (in Chinese) sacred” (Bichurin, 1950, 230-231).

A similar cult of the mountain exists among various peoples of the world, such as the Greeks have Olympus, the Palestinians have Sinai, and the Indians worship the Himalayas and the religious worldview of the gods living on its summit, which was observed in practice. This cult has been preserved among the peoples of Mongolia, Tibet and Altai. It was customary for the Altai people to make piles of stones at the crossings of passes and gorges in honor of the mountain cult, that is, everyone passing by threw a stone into the pile. In such places, it was forbidden to talk loudly, shout or even sing, so as not to disturb the mountain cult (Konunov, 2010, 335-336).

Worshipping the spirits of ancestors is also widespread among the Turks. As already mentioned above, the kagan and officials made sacrifices in caves. One of the reasons for making sacrifices in caves is a legend associated with the origin of Ashina and her clan, the founder of the kagan clan of the Turks. Also, making sacrifices to the spirits of ancestors in a cave was connected with the cult of the mountain, and such a practice existed among other clans, for example, among the clan of the Khagan (Ashina). This plot essentially revolves around a mother wolf who saves a young cub and finds a mountain cave to hide it. It can be said that the more important the totemic meaning of the Blue Wolf was among the Turkic peoples, the more sacred was the mountain of the clan or the cult of the mountain.

Of course, the cave was also in use during the Hun period. Therefore, it does not seem appropriate to attribute the sacrifice in the cave only to the narrative about Ashina. According to the Uzbek Turkologist N. Rakhman, shamanism in the Turkic Khaganate existed spontaneously but not stably. In addition, when each tribe had its own religion and cult, the common religion was of great importance for unity and cooperation, and thus shamanism was firmly established. Ordinary people worshiped the spirit of the sky, the spirit of the earth and water, the sun and animals. Since the unification of the Turkic tribes and the composition of the union were different, the ideas about were also different. Among the tribes in the Khaganate, even if they were not Turkic, the clan had its own religion, and everyone professed it on the territory of the Khaganate. But supreme deity was the only one for all tribes (Rahmon, 1993, 83).

Since this situation definitely needed to be reformed, during the the late periods of the Turkish Khaganate, special attention was paid to this issue, and Tengri was strengthened as the supreme deity and put forward as the main patron of the Ashina clan. This serves as the foundation of the scientific conceptual basis of the religion of “Tengrism”. The concept of “Tengrism” was first introduced into scientific circulation by the French Turkologist Jean-Paul Roux (Roux, 1956, 206-207), and the scientist comes to this conclusion based on the writings of Orkhon-Yenisei and works devoted to its analysis. “Tengrism” is a unique religion of nomads, which embodies elements of animism, totemism, shamanism and paganism.

At the beginning of the Kultigin inscriptions, the Supreme Deity is praised as follows: “*When the blue sky above and the dark earth below were made, then were made between them both the son of men*”. In this place, is not the material sky that we see now, but the spirit of the heavens. Regardless of the tribe, both officials and ordinary people made sacrifices to the Supreme Deity. In addition to animal meat, the sacrifice also included drinks such as kumiss and milk (Rahmon, 1993, 84).

Although, the discourse of sacrificing to the sun is not in accordance with ancient Turkish beliefs, according to Bichurin, the nomads who worshipped God made sacrifices to the sun twice a year. The sacrifices were made in the autumn – during the polar night, in January – when the sun’s rays began to appear. According to their idea, the founder of the universe is God, the heavenly spirit, and his servant is the sun, he is the leader of the universe. The sun’s rays are yarn. Through these threads of light, the soul of plants communicates with the sun (Bichurin, 1950, 230-231).

It should also be noted that animism was the first set of common religious beliefs for most Turkic tribes. The essence of animism is that in primitive times people believed that everything had a soul. Accordingly, natural phenomena and various disasters were considered alive. Folk tales say that the wind or mountains act like people, help or oppose humanity. These phenomena were also a form of animism. Also, Turkic tribes and clans worshiped the creature and considered it their patron. It can be said that such a totemic view was characteristic to all Turkic-Mongol tribes, similar to those mentioned above.

During the period of the Turkic Khaganate, the situation in Central Asia in the religious worldview differed from the steppe region of Eurasia. Zoroastrianism, which was the main religion of that time, occupied a large place here. In addition, various local cults were widespread, in particular, the cult of the spirit of ancestors and the death and resurrection of nature associated with it, such as Buddhism, Manichaeism and Christianity (Karmy’sheva, 1986, 139).

In The Early Middle Ages The Religious Situation In The Chach Oasis

In the Chach oasis, there have been differences in religious views since ancient times. By the early Middle Ages, this diversity increased even more. At this time, Zoroastrianism began to spread widely, and its symbols can be clearly seen in burial rituals. Although Zoroastrianism was not a world religion, its ideas had a great influence on other religions, especially Manichaeism (Sunderman, 2008, 155-166). In almost all parts of the Chach oasis, one can observe that burial practices were carried out on the basis of the ideological traditions of this religion.

The cult of fire, characteristic of many past religions and the existing since ancient times, became an integral part of Zoroastrianism in the early Middle Ages. Because religious prayers were performed around a fire. As a result, the term “fire worshiper” began to be used for representatives of the Zoroastrian religion. And some Muslims knew them as “pagans” (Sunderman, 2008, 155-166). However, the cult of fire existed before Zoroastrianism in the Syr Darya region and was embodied as a symbol of the sun. At the beginning of our era, in the territory from the Lower Syr Darya to the Fergana Valley, there were many temples with a permanent fire. The archaeological site of Kyzylartepa in the city of Margilan, in the southern part of the Fergana Valley studied by A. Anarbaev and F. Maksudov and the archaeological site of Uchtepa studied by academician A. Askarov are considered “temples of fire” belonging to the beginning of the 1st millennium AD (Anarbaev, Maksudov, 2007; Askarov, 2019).

In the Early Middle Ages, the religious situation in the Chach Oasis was shaped by the beliefs and cultural interactions of both the settled peoples of the region and the nomadic Turkic tribes. The Turks also have a cult of fire, which included the practice of burning the corpse of a deceased person (cremation) (Bernshtam, 1952, 226). In Central Asia, this practice has been known since the Bronze Age. Such practices related to the Turkic period were found in grave No. 70 of the Sufan burial ground in the Fergana Valley (Ivanov, 1985, 109) and in the Munchaktepa necropolis (Matboboev, Ivanov, 1997, 72-75). Researcher B. Matbabaev claims that the practice of cremation is foreign and non-local to the Fergana Valley (Matbabaev, 2009, 39).

The study of burial grounds helps to reconstruct, to a certain extent, some archaic stages in the development of worldviews and beliefs of the people of that time. According to archaeological sources and historical data, in Central Asia before the Arab conquest, i.e. during the reign of the Turkic Khaganate in the early Middle Ages, burial rites were carried out on the basis of different religions and religious beliefs. In this case, burial structures were built on the basis of ancient religions and religious relics. In this matter, the social status of people can have a special place.

Horse Cult In The Chach Oasis

The horse occupies an important place in the spiritual culture of nomadic peoples, national customs and beliefs, folklore and fine arts (Potapov, 1977, 164). In Uzbekistan, the practice of burying the dead with a horse existed in the 6th-8th centuries, that is, the period of the Turkic Khaganate. The first such method of burial was discovered near the Ulugbek observatory in Samarkand (Sprishevsky, 1951, 37). Later, during the excavations of the Dalvarzintepa monument in the Andijan region, which was discovered by Yu.A. Zadneprovsky in 1972 (Zadneprovsky, 1967, 270-276). The practice of burying the dead with a horse was also noted in the archaeological research of the Fergana expedition at the Arsif burial ground (Gorbunova, Ivanov, 1973, 458). A burial with horse accessories was discovered at the Sungak burial ground in the Tashkent region, and such a situation was an expression of the cult of the horse (Maksud, Muradaliyev, 2020, 287-302).

According to written sources, nomadic peoples had a custom since ancient times of burying a warrior who had many wives, household goods and food. These rituals are associated with animism, reflecting the idea that a person's soul lives in the afterlife. It is customary to bury a person together with his horse. This has been confirmed in mass archaeological research since the time of the Scythians in the 8th - 7th centuries BC. It should also be noted that the burial of a horse, which is the main intermediary in the journey to the "afterlife", with its accessories not only enriches religious ideas, but also provides interesting information about the aesthetic world, crafts and professions of people of that time.

It is known that the horse totem is widespread among different peoples of the world. Many rituals and traditions of the past were associated with this totemic belief. This totem played an important role in the history of the Turkic peoples, especially the Uzbeks, and its traces can be found in many rituals today.

Among the Eurasian peoples, the comparison of a horse with the sun has two aspects: on the one hand, the morning horse, i.e. the rising sun, personifies life on earth; and the opposite horse was a symbol of the setting sun – the underworld. This is reflected in the epic traditions, burial monuments and rituals of the Indo-European and Turkic peoples of the region through ideas about eternal contrasts – day and night,

death and life (Adzhigaliev, 1994, 128). S.P. Tolstov claims that the horse, one of the main totems of the Massagetae, was their state symbol for thousands of years as a “god in the form of a horseman” (Tolstov, 1948, 202).

The ancient Turks understood the horse as a creature capable of speaking and flying. The horse, occupying an important place in everyday life, subsequently became a sacred object. Since ancient times, the Turkic peoples could not imagine themselves without horses. According to their custom, a warrior should be buried accompanied by his favorite horse. If relatives do not have such an opportunity, horse equipment is placed on the grave. In addition, horses were also intended for sacrifice among the ancient Turks. The essence of this sacrifice was to show love for God and ask for mercy. The ancient Massagets also made sacrifices to the largest and fastest god - the Sun, “the fastest animal - the horse” (Herodotus, 1972, 79).

Monuments of the horse totem have also been preserved in Uzbek traditions. In the recent past, when a rich person died, close family members and relatives threw the deceased's clothes on a horse, walked around the animal and remembered the good qualities and good deeds of the deceased. This is how relatives mourned the deceased. This ritual was called “circling the horse.” At the end of the ceremony, the tail was cut off and the horse was released; no one rode this horse anymore. The cut off tail meant that the horse's owner had died. V.V. Radlov wrote that the Kazakhs also have such a custom (Radlov, 1989, 282). Ethnologist A. Ashirov stated that rotation around a horse can be seen as a transformation of the ancient custom of burying a horse and its equipment together with the deceased (Religii Central'noj Azii i Azerbajdzhana, 2016, 219).

The Kipchaks of the Fergana Valley had clans associated with the horse totem - four stallions, saman, jeti-kashka, tori-sari, kulon, karabaital. In ancient times, some Kipchak families revered the horse as a legendary breed (Shaniyazov, 1974, 144). Later, the horse totem changed functionally and began to be associated with sacrifice in funeral rites (Kuzmina, 1997, 111). In the Uzbek folk epic “Alpomish”, a war horse understands human speech, warns the hero of danger, gives advice, carries him from the battlefield when a warrior is wounded. In a short period of time, he can cross a waterless desert, go through high mountains and dense forests and deliver his rider to the right place (Mirzaev, 1968, 103).

In the epic and mythological traditions of the Turkic peoples, the epic horse, a close relative and friend of the hero, is depicted as a white or blue horse. In general, the color of a horse had a symbolic meaning in ancient times. Successful rulers, conquerors and military leaders rode into conquered cities on a white horse. The Turks considered white a symbol of success, victory and good fortune. In folklore there is an expression “the rider's wing” or “the horse is the wing of the Turk” in fairy tales horses are described as assistants of the main character (Afzalov, 1964; Besim Atalay, 1992, 48).

Among the Uzbeks, hitting a horse on the head is considered a sin. It is believed that the breath of a horse brings prosperity to the house, and also cures some diseases. Used horseshoes were also nailed to the doors to protect the house from the evil eye. Sometimes grandmothers or just old women put the baby's first vest on a pole. It was believed that the strength and endurance of the animal would magically be transferred to the child, and he would become as strong as a horse (Religii Central'noj Azii i Azerbajdzhana, 2016, 219).

Conclusion

In conclusion, it can be said that nomadic peoples had unique aspects in their religious worldview, and such signs are also observed among the inhabitants of the Chach region. The cultural and religious innovations that took place in the oasis could not but affect the cattle breeding population. In turn, the burial customs of the settlers who came from the east served as an impetus for the introduction of new practices in the mountainous regions of Chach. As a result, religious beliefs became structural elements of religions in the religious views of the population and have survived to this day.

It can be said that the burial of the horse, along with its equipment, which serves as the main means of transportation to the “other world,” not only enriches religious concepts but also offers interesting insights into the aesthetic world, handicrafts, and professions of the people of that period.

Nomadic peoples have their own unique aspects in their religious worldview. Similar signs have also been observed among the inhabitants of the Chach region, and it was inevitable that the cultural and religious innovations brought to the oasis would influence the nomadic people. On the other hand, funeral ceremonies brought by nomadic peoples led to the development of new practices in the mountainous regions of Chach. Religious beliefs related to horses also played an important role in this. For centuries, traditions and folklore related to horses have been a part of the daily life and religious worldview of the people of Uzbekistan.

Therefore, the funeral tradition related to horses and horse equipment, as identified through archaeological studies, has existed in the Chach region since the time the Turks arrived in the area. In the Early Middle Ages, the migration of Turkish people to the region continued, and thus religious traditions related to horses have changed and survived to the present day.

References

- Adzhigaliev, S.I., Genesis of tradicionalnoj pogrebal'no-kul'tovoj architecture of Zapadnogo Kazakhstan (Na osnove issledovaniya mangy'shlakskikh form), Almaty, 1994, 128.
- Afzalov, M.I., *About Uzbek fairy tales*, Tashkent, 1964.
- Anarbaev, A., Maksudov F., *Drevnij Margilan*, Tashkent, 2007.
- Askarov, A., et al. Archaeological research carried out in the Uchtepa monument in 2019, Archaeological research in Uzbekistan, Samarkand, 2021.
- Atalay, B., Divanü Lügati't- Türk Tercümesi, I. cilt, Ankara, 1992.
- Bernshtam, A., Istoriko-arheologicheskie ocherki Central'nogo Tyan'-Shanya i Pamiro-Alaya, Moscow-Leningrad, 1952, 226.
- Bichurin, I. Ya, Sobranie svedeni o narodax, obitavshix v Srednej Asii v drevnie vremena. T. 1, Moscow-Leningrad, 1950, 230-231.
- Gorbunova, N.G., Ivanov G.P., Ferganskaya expedition // Archeological discovery - 1972. – Moscow, 1973, 458.
- Herodotus, *Istoriya v devyati knigakh* // Perevod, primechaniya G.A. Stratanovsky, Leningrad, 1972.
- Ivanov, G.P., Otchet ob archeologicheskikh rabotakh Ferganskogo oblastnogo muzeya v 1985 g. / Archive of the Samarkand archaeological institute pri agentsve Kul'turnoj nasledii. F-8. O-1. D-109. 1985.
- Karmy'sheva, B. Kh., Arkhaicheskaya symbolika v pogrebal'no-pominal'noj obryadnosti uzbekov Fergany' // Drevnie obryady' verovaniya i kul'ty' narodov Srednej Azii / Otv. ed.

- V.N. Basilov. - Moscow: Nauka, 1986, 139.
- Klimovich, L.I., Islam, Moscow, 1962, 272.
- Konunov, A. A., Otrazhenie kul'ta gor v geroicheskikh skazaniyax // Mirovozzrenie naseleniya Yuzhnoj Sibiri i Central'noj Azii v istoricheskoy retrospective. Vy'p. IV. – Barnaul, 2010, 335-336.
- Kuzmina, I. E., Loshadi Severnoj Eurazii ot pliocena do sovremennosti, St. Petersburg, 1997, 111.
- Magnusson, A.D. Zoroastrians in early Islamic history (Accommodation and memory). – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022, 3.
- Maksud, F., Muradaliyev, R., “On the spread of the Göktürks and the stirrup”, Journal of Genel Turkish Historical Research. Vol. 2, Issue 4, July 2020, 287-302.
- Markaev K., Ethnonyms related to totemistic imagination, Uzbek language and literature. No. 1. 2005, 94-95.
- Matbabaev, B. Kh., Rannesrednevekovaya kul'tura Fergany' (po osnove istoricheskogo analiza archeologicheskikh istochnikov V-VIII vv.) / Avtoreferat disc. ... Dr. ist. science - Samarkand, 2009, 39.
- Matboboev, B. H., Ivanov, G. P., Nakhodki pogrebenij s truposozhzheniem i konem v Fergane, ONU, No. 5, 1997, 72-75.
- Melioransky, P.M., Ob orkhonskikh i enisejskikh nadgrobn'y'x pamyatnikakh, Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshheniya. T. 6. 1898, 268-269.
- Mirzaev, T., Uzbek versions of Alpomish epic. – Tashkent, 1968, 103.
- Potapov, L.P., Kon'v verovaniyakh i e'pose narodov Sayano-Altai, Folklore and ethnography. Svyazi folklore s drevnimi predaniami i obryadami, Leningrad, 1977, 164-178.
- Radlov, V.V., *Iz Siberia*, Moscow, 1989.
- Rahmon, N., Turkish Khanate. - Tashkent: Publishing House of People's Heritage named after Abdulla Kadirij, 1993, 83.
- Religii Central'noj Azii i Azerbajdzhana: Tradicionny'e verovaniya i shamanizm (Uzbekistan) Volume I. - Samarkand: MICzAI. 2016, 219.
- Roux, Jean-Paul, Tängri (Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques) (part 3), Revue de l'histoire des religions. Vol. 150/2. 1956, 206–207.
- Shaniyazov, K., *Cultural History of the Uzbek Nation*, Tashkent, 1974.
- Sprishevsky, V. I., Pogrebenie s konem serediny' I ty'syacheletiya n. e'. obnaruzhennoe okolo observatorii Ulugbeka / Trudy' muzeya istorii UzSSR, 1. – Tashkent, 1951, 37.
- Sunderman, W., Zoroastrian motifs in non-Zoroastrian traditions, Journal of the Royal Asiatic Society. 3rd series. Vol. 18, part 2. – London, 2008, 155-166.
- Tolstov S.P., *Ancient Khorezm*, Moscow, 1948.
- Zadneprovsky, Yu. A., Turkskie pamyatniki v Fergane // SA, No. 1. 1967, 270-276.

HACI BEKTAŞ VELİ’NİN ÖZDEYİŞLERİNİN SÖYLEMSEL ÖZELLİKLERİ

DISCURDIVE FEATURES OF HACI BEKTAŞ VELİ’S APHORISMS

MELTEM SARGIN*

Sorumlu Yazar

Öz

Tarihte davranışları, ilkeleri ve eylemleri ile dünyaya damgasını vurmuş önemli kişilikler bulunmaktadır. Bunlardan biri de mutasavvıf, âlim ve İslam filozofu olarak tanınan Hacı Bektaş Veli’dir. Verdiği değerli eserlerin yanı sıra bir “Toplum Hocası” kimliğiyle insanlara doğru yolu göstermeye hayatını adanmış olan Hacı Bektaş Veli, nasihatlerini ilettiği özlü sözleriyle de yaygın biçimde tanınmaktadır. Bu özdeyişler içeriği ve yapısal özellikleri açısından dilbilimsel bir incelemeye değer görülmektedir. Bu çalışmanın amacı, Hacı Bektaş Veli’nin özdeyişlerini dilbilgisel ve anlambilimsel düzlemde inceleyerek sistematik olarak tekrarlanan dilbilgisel yapıların ve anlambilimsel düzeneklerin işlevlerini ortaya çıkarmak ve elde edilen bulguları Bektaşî geleneği bağlamında yorumlamaktır. Çalışmanın derlemi Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü’nün resmi sitesindeki “Hacı Bektaş Veli Öğretileri” sayfasında yer alan, toplam 58 tümceyi kapsayan 31 özdeyişten oluşmaktadır. Çalışmanın kuramsal çerçevesini oluşturan Söylem Çözümlemesi uyarınca derlem büyük ölçekli ve küçük ölçekli metinsel düzeyde incelenerek özdeyişlerin bağlamsal, dilbilgisel ve anlambilimsel özellikleri nitel araştırma yöntemiyle saptanmıştır. Elde edilen bulgular Hacı Bektaş Veli’nin bilge kimliğinin yanı sıra dil bilincine sahip olduğunu da ortaya koymakta ve bu yönüyle onun eğitimci kimliğini desteklemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş Veli, Söylem Çözümlemesi, Özdeyiş, Emir Kipi, Metafor.

Abstract

There are important figures in history who have left their mark on the world with their behavior, principles and actions. One of them is Hacı Bektaş Veli, known as a Sufi, scholar and Islamic philosopher. In addition to his valuable works, Hacı Bektaş Veli, who devoted his life to showing the right path to people as a “Community Teacher”, is also widely known for his aphorisms in which he conveyed his advice. These aphorisms are worthy of a linguistic analysis in terms of their content and structural features. The aim of this study is to analyze Hacı Bektaş Veli’s aphorisms at the grammatical and semantic level, to reveal the functions of the systematically repeated grammatical structures and semantic devices fulfill, and to interpret the findings in the context of the Bektshi tradition. The corpus of the study consists of 31 aphorisms covering a total of 58 sentences on the page “Hacı Bektaş Veli’s Teachings” on the official website of Hacı Bektaş Veli Research and Application Institute of Nevşehir Hacı Bektaş Veli University. In accordance with Discourse Analysis, which constitutes the theoretical framework of the study, the corpus was analyzed at large-scale and small-scale textual level

Araştırma Makalesi / Künye: SARGIN, Meltem. “Hacı Bektaş Veli’nin Özdeyişlerinin Söylemsel Özellikleri”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 114 (Haziran 2025), s. 505-514. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1628183>

* Dr. Öğr. Gör., Dokuz Eylül University, E-mail: meltem.sargin@deu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1298-4142

and its contextual, grammatical and semantic features were determined by qualitative research method. The findings support Hacı Bektaş Veli's identity as an educator by revealing his language awareness as well as his wise personality.

Key Words: Hacı Bektaş Veli, Discourse Analysis, Aphorism, Imperative Mood, Metaphor.

Giriş

Anadolu toprakları yüzyıllardır farklı medeniyetlere, bir başka deyişle farklı insan topluluklarının maddi manevi varlıklarına kucak açmış, yurt olmuştur. Bu nedenle günümüzde hâlâ farklı gelenek görenek, sanat, inanç ve ideolojileri bünyesinde barındıran zengin bir kültür mozağine sahiptir. Bu çok kültürlü yapıya katkıda bulunan en önemli ve en köklü kültürel yapılanmalardan biri de Bektaşilik'tir. En genel tanımıyla "insan-ı kâmil bulma amacıyla girilen hakikate varma yolu" olan Bektaşilik (Ercan, 2013, 405), adını Hacı Bektaş Veli'den almaktadır.

İlk Türk sufisi olarak kabul edilen Hoca Ahmet Yesevî'nin altıncı postnişini Lokman Perende'nin öğrencisi olan Hacı Bektaş Veli (Güzel, 2002, XIV), mutasavvıf, âlim ve İslam filozofu olarak tanımlanan önemli bir tarihi kişiliktir. 13. yüzyıl, Anadolu Türkmenleri için, Selçuklu Devleti'nin ardı arkası kesilmez siyasi, toplumsal ve ekonomik baskıları altında ezilerek can çekiştiği, istikrarsız ve huzursuz bir dönem olmuştur. Aynı zamanda meydana gelen Moğol istilasıyla Orta Asya, Irak-Suriye ve Anadolu üçgeni ortasında yaşayan çok farklı inanç ve kültüre sahip kitleler şaşkınlık içerisinde bunalarak bir manevi ümit ve dayanak noktasına bağlanma ihtiyacı duymuşlardır. İşte Hacı Bektaş Veli, bu çaresiz ve acılı insan kitlelerini engin bir birlik, sevgi ve kardeşlik anlayışıyla, İslam tasavvufunun zengin ve sıcakkanlı coşkusuyla iman potasında birleştirerek 'yeniden doğuş'u ve 'halk-ı cedîd'i gerçekleştiren uluların, kahramanların ön saflarında yer almıştır (Fırlıklı, 2006, 111).

İlkelerini sevgi, barış ve hoşgörü üzerine temellendiren Hacı Bektaş Veli ve kurucusu olduğu kabul edilen Bektaşilik 13. yüzyıldan günümüze varlığını sürdürmekte ve dünya çapında tanınmaktadır. Küçüközyiğit, Bektaşiliğin, kendisiyle aynı dönemde ortaya çıkan benzer hareketlerin aksine varlığını hâlâ sürdürebilmesinde etkili olan dört temel dinamiğin bulunduğunu belirtmektedir (2014, 230-231):

1. Hacı Bektaş Veli Öğretisi: Mesajının kendine özgü yapısı ve içeriği
2. Bektaşiliğin Kendine Özgü Yöntemi: Din farkı gözetmeyen hizmet anlayışı
3. Kurulan Stratejik İlişkiler: Bektaşilik ile Osmanlı/Yeniçeri Teşkilatı arasındaki güçlü bağ
4. Ekonomik Alanda Etkinlik: Ahilik Teşkilatı'nın Bektaşiliğe dâhil olması

Bu dinamiklerden stratejik ilişkiler ve ekonomik alanda gösterilen etkinlikler zamanla değişime uğrayabilir. Ancak, Hacı Bektaş Veli'nin öğretileri ve Bektaşiliğin inanç ayrımı gözetmeksizin herkesi kucaklaması, bu kültürün kalıcılığını sağlayan esas unsurlardır.

Hacı Bektaş Veli, yaşadığı süre boyunca çevresini kuşatan insanlara tasavvufi bilgiler vererek Yaratıcı, dünya ve ahiret hayatı, maddi ve manevi boyutlar konusunda bilgiler vermiş, yol göstermiş ve bu konularda eserler meydana getirmiştir. Hacı Bektaş'ın en kapsamlı ve öğretisini anlatan en önemli eseri *Makâlât*'tir. Bundan başka Rüştü Şardağ'ın sadeleştirdiği *Şattıyye Besmele Tefsiri* isimli bir yapıtı vardır. Ayrıca, içinde Abdullah Ensari'nin sözlerinin de bulunduğu ancak Farsça yazılmış *Fevâit*, *Fatiha tefsiri*, *Makalat-ı Gaybiyye* ve *Kelimat-ı Ayniyye* gibi eserleri de bulunmaktadır (Şişman, 2013, 6-7).

Bütün bunların yanı sıra, Hacı Bektaş'ın en önemli özelliklerinden biri, belki de en önemlisi, onun bir 'Toplum Hocası' olmasıdır. Ahmed Yesevî tarafından Orta Asya'da temsil edilen bu geleneği Anadolu'da devam ettirmiştir (Bayrak Cömert, 315). Gül, Hacı Bektaş Veli'nin eğitimci kişiliğine vurgu yaparak hedefi, her devirde toplumların gereksinim duyduğu kâmil (olgun) insanları yetiştirmek olan 'Dört Kapı Kırk Makam' adı verilen bir çeşit müfredat programının da hazırlayıcısı olduğunu belirtmektedir (2023, 323). Bu müfredatın uygulanışı tarikat çatısı altında bir çeşit usta-çırak ilişkisi biçiminde gerçekleştirilmiştir. Bu süreçte Hacı Bektaş, müridlerine bilgi ve deneyimlerini öğütler, tavsiyeler biçiminde iletmıştır. İçeriği bakımından bugün de geçerliliğini koruyan bu tavsiyeler, özdeyişler şeklinde sözlü ve yazılı olarak Türk kültüründe varlığını sürdürmektedir.

Özdeyiş, Türk Dil Kurumu'nun Güncel Türkçe Sözlük'ünde "Bir düşüncüyü, bir duyguyu, bir ilkeyi kısa ve kesin bir biçimde anlatan, genellikle kim tarafından söylendiği bilinen özlü söz; vecize, kelamıkibar, aforizm, aforizma, motto" biçiminde tanımlanmaktadır (TDK, 20 Ocak 2025). Aksan (2006: 13), özdeyişlerin dilin sözvarlığının bir parçası olduğunu belirtmektedir. Kısa ve metaforik yapısı nedeniyle özdeyişler kamuoyunu ve kültürel normları şekillendirmede güçlü birer araç oluşturmaktadır. Evrensel mesajlar içermesi nedeniyle kalıcılığını yüzyıllardır koruyan Hacı Bektaş Veli'nin özdeyişleri de onun yaşam felsefesinin ve misyon edindiği ilkelerin bir özetini oluşturmaktadır. Günümüzde sadeleştirilmiş Türkçe biçiminde bulunan, bu sayede herkesin kolayca anlayabildiği bu özdeyişler yalnızca içeriği bakımından değil, dilbilgisel ve anlambilimsel özellikleri bakımından da dikkat çekici olup dilbilimsel açıdan incelenmeye değerdir. Bu noktadan hareketle, bu çalışmanın amacı Hacı Bektaş Veli'nin özdeyişlerini dilbilgisel ve anlambilimsel açıdan inceleyerek sistematik olarak tekrarlanan dilbilgisel yapıların ve anlambilimsel düzeneklerin ne gibi işlevleri yerine getirdiğini ortaya çıkarmak ve elde edilen bulguları Bektaşî geleneği bağlamında yorumlamaktır.

Alanyazında Hacı Bektaş Veli'nin çalışmalarının dilsel ve söylemsel açıdan incelendiği çalışmalar bulunmaktadır. Duman (2011)'ın *Kavram ve Kavramlaştırma Açısından Alevilik ve Bektaşilik* ve (2013) *Metin Dil Bilimi Açısından Hacı Bektaş Veli'nin Şiirleri*; Küçükballı (2022)'nin *Hacı Bektaş Veli'ye Atfedilen Türkçe Eserlerin Dikkat Çeken Dil Özellikleri*; Zararsız (2024)'ın *İnsan Yaradılışı ve Metafor: Hacı Bektaş Veli'nin 'Makalat' Eserinin Eleştirel Metafor Analizi Yöntemiyle İncelenmesi* başlıklı makaleleri bu çalışmalara örnek olarak verilebilir. Ancak, Hacı Bektaş Veli'nin özdeyişleri özelinde bir söylem çözümlemesi çalışması bulunmamaktadır. Söylem çözümlemesi aracılığıyla bireysel dil kullanıcıları tarafından belirli iletişim durumlarında kullanılan sözcükler, ifadeler ve argümanlar, belirli sosyal gruplar ve bağlamlarla ilişkilendirilen sosyal ve kültürel kaynaklar olarak incelenebilmektedir (Taylor, 2013, 4). Hem özdeyişlerin söylem çözümlemesi aracılığıyla incelemeye uygun olması hem de daha önce Hacı Bektaş Veli'nin özdeyişlerinin söylem açısından incelenmemiş olması nedeniyle, çalışmanın alanyazına katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

1. Kuramsal Artalan

Çalışmanın kuramsal temelini Söylem Çözümlemesi oluşturmaktadır. Çok çeşitli tanımları olan söylem, dilbilimsel bir bakış açısıyla 'toplumun belli bir kesimine ait metin üretme geleneği' (İnce, 15 Ekim 2000) olarak tanımlanabilir. Bu tanımdan anlaşılacağı üzere metinler (sözlü ya da yazılı metinler) söylemin somut ürünlerini

oluşturmaktadır (Stillar, 1998, 12). Ayrıca bir gelenek söz konusu olduğu için söylemi oluşturan metinlerde sistematik yapılar ve maksatlı sözcüksel seçimlere rastlanmaktadır. Söylem Çözümlemesi, metinlerdeki bu sistematik dilbilgisel yapıları ve sözcüksel seçimleri inceleyip, metinlerin üretildiği bağlamı da dikkate alarak, ne gibi işlevleri yerine getirdiğini saptamayı amaçlayan yoruma dayalı bir bakış açısı olarak kabul edilmektedir.

Söylem Çözümlemesi çerçevesinde yapılan çalışmalarda incelenen derlemeler büyük ölçekli ve küçük ölçekli metin yapısı açısından incelenebilmektedir. Alanyazında metinlerin büyük-ölçekli yapısı bağlam, tür ve izlerle özdeşleştirilmektedir. Küçük-ölçekli yapılar ise, söylemin genel anlamına katkıda bulunan sözcük seçimleri, sözbilimsel düzenekler ve dilbilimsel özellikler gibi daha özgül, ayrıntılı yönlerini ifade etmektedir (van Dijk, 1980, 23-35). Kısacası, büyük ölçekli yapı çözümlemesinde metinler, bağlamı ve değindiği konular açısından değerlendirilmekte, küçük ölçekli yapı çözümlemesinde ise daha ayrıntılı dilsel incelemeler yapılmaktadır.

Söylem çözümlemesi aracılığıyla toplumun belli bir kesimine ilişkin metin üretimi incelenebildiği gibi belli kişilerin öznel dil kullanımları da incelenebilmektedir. Özellikle politikacılar gibi önemli ve ünlü kişilerin dil kullanımları incelenerek bu kişilerin ideolojilerini, inançlarını, duygularını ve kimliğini gösteren bulgulara ulaşılabilir (Johnstone, 2008, 45). Bunun için söylemi incelenecek kişiye ait sözlü ya da yazılı metin ya da metin parçaları dilsel açıdan çözümlenmektedir. Bu özelliğiyle Söylem Çözümlemesi, Hacı Bektaş Veli'nin özdeyişlerinin incelenmesi ve yorumlanması için uygun görünmektedir.

2. Derlem ve Yöntem

Çalışmanın derlemi Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü'nün resmi sitesindeki "Hacı Bektaş Veli Öğretileri" (NEVÜ, 15 Ocak 2025) sayfasında yer alan, toplam 58 tümceyi kapsayan 31 özdeyişten oluşmaktadır. Bu kaynak, akademik açıdan güvenilirliği ve özdeyişlerin sade, herkesçe anlaşılır biçimde çevrilerek yazılmış olması (Hacı Bektaş'ın özgün eserleri Arapça ve Farsçadır) nedeniyle tercih edilmiştir.

Bu çalışmada, derlemdeki özdeyişler bir metin olarak ele alınarak öncelikle bağlamsal ve konusal özellikleri değerlendirilmiştir. Özdeyişlerde hangi konulara değinildiği saptanmıştır. Küçük ölçekli metin çözümlemesinde ise, özdeyişler dilbilgisel (tümcelerin uzunluğu ve karmaşıklığı, yüklem sonekleri ve kiplik) ve anlambilimsel özellikleri (sözcük seçimleri, sözbilimsel düzenekler) açısından incelenmiştir. Metinsel çözümlemelerde nitel araştırma yöntemine başvurulmuştur. Nitel araştırma yöntemi, olguları tanımlama, sınıflandırma ve kavramların birbiriyle nasıl bağlantılı olduğunu belirleme gibi süreçleri içermektedir (Dey, 1993, 31). Bu nedenle, çalışmamızdan elde edilen dilbilgisel ve anlambilimsel bulgular nitel yöntem aracılığıyla saptanarak yerine getirdikleri işlevler açısından örneklendirilerek sunulmuştur.

3. Bulgular ve Tartışma

3.1. Büyük Ölçekli Metin Çözümlemesinden Elde Edilen Bulgular

Çalışmanın derlemini büyük ölçekli metin yapısı açısından inceleyecek olursak bağlamın öğeleri olan zaman, mekan ve katılımcılar açısından değerlendirebiliriz. Hacı Bektaş Veli'nin 13. yüzyılda yaşadığını ve bu yüzyılda siyasi, ekonomik ve

toplumsal bir buhran döneminde Anadolu’da yaşayan insanlara manevi açıdan önderlik ettiğini belirtmiştik. Dolayısıyla, söylemin zamanı 13. yüzyıl, katılımcıları Hacı Bektaş Veli ve müridleridir. Mekan ise “ocak” olarak adlandırılan Bektaşî tarikatıdır. “Ocak” sözcüğü bir düzdeğişmece örneği olup “nesnenin bir parçası, onun bütünü” anlamak üzere kullanılmıştır... Burada ‘ocak’ sözcüğü ‘ev’, ‘ev halkı’ anlamında kullanılmaktadır... Örneğin, ‘baba ocağı’ gibi.” (Aksan, 1997, 69-70). Dolayısıyla, tarikat bir çeşit ev, yuva, aile olarak kavramlaştırılmaktadır. Kendi içerisinde hiyerarşik bir yapı gösteren bu kurumların en başındaki kişilere “baba”, “dede” gibi sözcüklerle hitap edilmesi bu aile modelini destekleyen göstergelerdir. Dolayısıyla, Hacı Bektaş Veli özdeyişlerini bir babanın evlatlarına nasihatleri biçiminde müridlerine hitaben söylemiştir. Bu durum, özdeyişlerin aşağıda değinilecek olan dilbilgisel özelliklerinde de görülmektedir.

Özdeyişlerin ele aldığı konulara bakıldığında “marifet”, “Tanrı”, “Rahman”, “Şeytan”, “nebi”, “Veli”, “nefis” gibi dini ve tasavvufi konulardan söz edilmesinin yanı sıra “eşitlik”, “kardeşlik”, “alçakgönüllülük”, “sevgi”, “iyilik”, “güzellik”, “doğruluk” gibi daha evrensel konulara da değinildiği görülmektedir. Bu konular, her dönemde ve ortamda geçerliliğini sürdürdüğü için Hacı Bektaş Veli’nin öğretilerinin her devirde güncel kalmasına katkıda bulunmaktadır.

3.2. Küçük Ölçekli Metin Çözümlemesinden Elde Edilen Bulgular

Derlemdeki özdeyişler incelendiğinde sistematik dilbilgisel ve anlambilimsel özellikler taşıdıkları görülmektedir. Söz konusu özellikleri en iyi temsil ettiği düşünülen özdeyiş örnekleri aşağıda verilmiştir.

3.2.1. Dilbilgisel Düzlem

Derlemdeki özdeyişleri oluşturan tümcelere dilbilisel açıdan bakıldığında öncelikle büyük çoğunluğunun basit ve kısa tümcelerden oluştuğu görülmektedir. Bu, özdeyişlerin daha çarpıcı ve akılda kalıcı olmasını sağlamaktadır. (1) ve (2)’deki özdeyişler bu durumu örneklemiştir:

- (1) “Ara. Bul.”
- (2) “İncinsen de incitme.”

Örnek (1)’deki tümcelerde geçişli eylemler kullanıldığı halde nesne bulunmamaktadır. Böylece, metinsel boşluklar dinleyiciye/okuyucuya bırakılarak zihinsel süreçleri işletmeleri sağlanmaktadır. Aranıp bulunması gereken şey ya da şeylerin “ilim”, “doğru yol”, “marifet” gibi olumlu kavramlarla ilişkili olduğunu kendi çabasıyla anlayan dinleyicinin/okuyucunun bunları anımsama olasılığı daha fazla olacaktır. Örnek (2) de kısalığı nedeniyle mesajı çok açık olan, akılda kalıcı bir başka özdeyiş örneği oluşturmaktadır.

Derlemdeki tümcelere yüklem sonekleri açısından bakıldığında en sık kullanılan sonekin *-Dir* eki olduğu görülmektedir (58 tümceden 38’i). Aşağıdaki örneklerde de görüldüğü gibi bu ek ad kökenli sözcüklere getirilmektedir:

- (3) “İyiye ve kötüyü seçen akıldır.”
- (4) “Marifet ehlinin ilk makamı edeptir.”
- (5) “İlimden gidilmeyen yolun sonu karanlıktır.”

Derlemde bu tür tümcelerin yoğunlukta olması eylemden çok soyut ve somut kavramlara değinildiğini göstermektedir. *-Dir* soneki “bir genellemenin, genel

bir kural ya da bir ilkenin, resmi biçimde bir kesinliğin ifade edilmesi” amacıyla kullanılmaktadır (Kornfilt, 1996, 81). Derlemdeki tümcelerde X, Y’dir biçimindeki önermelerin sıklığı Hacı Bektaş Veli’nin yaşam tecrübesinden kaynaklanan genelgeçer bilgileri etrafındakilere aktarma amacını göstermektedir. Eylem tümcelerinde de *-A/İr* soneki aynı işlevi yerine getirmektedir. Derlemde bu sonekin olumsuz olan *-mAz* ekinin kullanıldığı yalnızca bir örnek bulunmaktadır:

(6) “Ancak her kişi insan kabul edilmez. Her ne kadar görünüş olarak insan olsalar da, onlar hayvanlardan daha aşağıdırlar. Bunlar haset edip kendisini bilmeyenlerdir.”

Özdeyişlerde saptanan bir başka sonek de *-DI* ekidir:

(7) “Yüce Allah Âdem’i altmış türlü topraktan yarattı. Şayet bir topraktan yaratsa idi İnsanların hepsi aynı surette olurdu. Birbirini tanımazlardı.”

(8) “İnsanı üç karanlıktan yarattı. Yine üç nesne ile aydın kıldı. İlk önce, akıl nuruyla, ikinci olarak ilim nuruyla, üçüncü olarak marifet nuruyla aydın kıldı.”

-DI soneki Türkçede kesin geçmiş zamanı gösterme işlevini yerine getirmektedir. (Gencan, 2001, 304). Ayrıca, öyküleyici anlatımda kullanılan bir ek olması nedeniyle dinleyicinin/okuyucunun zihninde bir öykü canlanmasını sağlamaktadır. Bu da söylenenlerin güvenilirliğini ve kalıcılığını güçlenmektedir.

Yukarıda örneklendirilen *-Dİr*, *-A/İr* ve *-DI* soneklerinin ortak özelliği kesin bilgileri kodlamak için kullanılmalarıdır. Bu eklerin kullanımı konuşucunun/ yazarın verdiği bilgilerin doğruluğuna olan güvenin bir göstergesi olup ikna ediciliği artırmaktadır.

Derlemde yer alan tümcelerde dikkat çeken dilbilimsel bir diğer özellik de emir kipi kullanımıdır:

(9) “Eline, diline, beline sahip ol.”

(10) “Nefsine ağır geleni kimseye tatbik etme.”

(11) “Kadınları okutunuz.”

Türkçede emir kipi, ‘ikinci tekil kişi için eylemin kök ya da gövdesine hiçbir ek getirilmeden, ikinci çoğul kişi için *-In/-Inİz*, üçüncü tekil kişi için *-sIn*, üçüncü çoğul kişi için ise *-sInAr* eklerinin getirilmesi’ biçiminde oluşturulmaktadır (Koç, 1990, 245). Örnek (9)’da emir kipi kullanımıyla neyin yapılması gerektiği, (10)’da ise neyin yapılmaması gerektiği ifade edilmektedir. (11)’de ise eyleme ikinci çoğul kişi ekinin eklenmesi sonucunda daha nazik bir biçim oluşturulmuştur. Emir tümceleri, adından da anlaşıldığı gibi emir vermek için kullanılmaktadır, ancak işlevleri bununla sınırlı değildir. Bir istek, bir rica bildiriminin yanı sıra yönerge (talimat) vermek amacıyla da kullanılmaktadır. Kerimoğlu (2011, 90) emir kipinin “konuşanın kılıcı üzerinde güçlü bir yönlendirmesini içerdiğini” belirtmektedir. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi, Hacı Bektaş Veli tavsiye ve öğütlerini emir kipi aracılığıyla ifade ederek insanları yönlendirmeyi amaçlamıştır.

Derlemde yer alan bir tümcede de istek kipinin kullanıldığı görülmektedir:

(12) “Bir olalım, iri olalım, diri olalım.”

(12)’de örneği görülen istek kipi, Türkçede *-(y)A* ekiyle oluşturulmaktadır (Gencan, 2001, 318) (*yap-ayım*, *gel-eyim/yap-alım*, *gel-elim* örneklerinde olduğu gibi); özellikle birinci çoğul kişi çekiminde kullanıldığında, bir öneriyi, bir çağırışı dile getirme işlevini yerine getirmektedir (Göksel – Kerslake, 2005, 124). Bu örnekte de Hacı Bektaş Veli, bir çağrıda bulunarak birlik beraberlik mesajı vermekte, birlik olmanın güçlenmek ve canlanmak anlamına geleceğini ifade etmektedir.

3.2.2. Anlambilimsel Düzlem

Derlemde yer alan özdeyiş tümcelerine anlambilimsel düzlemde bakıldığında dikkat çeken özelliğin metaforlar olduğu görülmektedir:

(13) “Araştırma açık bir sınavdır.”

(14) “Düşünce karanlığına ışık tutanlara ne mutlu.”

(15) “Gönül büyük bir şehirdir. Noksan sıfatlardan uzak olan yüce Tanrı arşa değin neyi yarattı ise o şehirde vardır, o şehre sığar.”

(16) “Nefis ise şeytanın vekilidir. Komutanları ise, kibir, haset, buhl (cimrilik), açgözlülük, öfke, kahkaha, ve maskaralıktır.”

Metafor, “aralarında eşdeğerlik ilişkisi kurulan anlamlı öğelerden birini, öteki yerine kullanma sonucu oluşan değişmece türü” olarak tanımlanmaktadır (İmer – Kocaman – Özsoy, 2011, 112). Diğer bir deyişle, bir kavrama ilişkin özelliklerin, aralarındaki benzerlik nedeniyle, bir başka kavrama aktarılması anlamına gelmektedir. Yukarıdaki örneklerden (13)’te *araştırma* bir *sınava* benzetilmiştir. Sınav başarıyı ölçen, değerlendiren bir süreçtir. Araştırma yapmak da insanı başarıya götüren, sonuçta elde ettiklerinin takdir edildiği bir süreç olma özelliğiyle sınavla benzerlik ilişkisi içerisindedir. (14)’te *karanlık* sözcüğüyle gerçek anlamdaki bir karanlıktan söz edilmemektedir. Düşünce, gerçek anlamda karanlık olacak somut bir kavram değildir. Karanlık, pek çok kültürde korkulan, sakınılan, olumsuz, kötü bir çağrışıma sahiptir. Bu özellikleri düşünce kavramına aktarıldığında ona olumsuz, istenmeyen, onaylanmayan bir nitelik yüklemektedir. Aynı şekilde ışık tutmak da somut anlamda bir yeri ya da bir şeyi aydınlatmak anlamında değil, istenmeyen, olumsuz bir özelliğin değiştirilerek olumlu hale getirilmesi veya ortadan kaldırılması anlamında kullanılmaktadır. (15)’te *gönül* Tanrı’nın yarattığı her şeyi kapsayabilecek bir *şehir* benzetilmektedir. Böylece, ne kadar büyük, ne kadar yüce olabileceği ifade edilmektedir. Örnek (16)’da ise *nefis* kavramı kişileştirilerek şeytanın yerine onun işlerini yapan, yetkilerine sahip, onun kadar kötü olabilen *vekil* kavramıyla özdeşleştirilmiştir. Aynı örnekte yine benzer bir anlam aktarımı bulunmaktadır. *Kibir, haset, buhl, açgözlülük, öfke, kahkaha, ve maskaralık* kavramları şeytanın *komutanı*, yani onun ordularını ve kötülük yolunda verdiği savaşı yöneten görevliler olarak kişileştirilmiştir. Savaş metaforu iki karşıt grubu ve bir mücadeleyi çağrıştırarak durumun ciddiyetini vurgulamaktadır.

Kavramların düz anlamlı sözcükler yerine metaforlar aracılığıyla anlatılması, söylenen sözlerin daha etkili ve akılda kalıcı olmasını sağlamaktadır; çünkü “metaforlar aracılığıyla daha iyi bilinen kavramları kullanarak daha az bilinen ya da bilinmeyen yeni kavramları anlatmak dinleyicilerin/okuyucuların anlamasını kolaylaştırmaktadır” (Yang, 2024, 450). Bu gibi durumlarda yukarıdaki örneklerde olduğu gibi “soyut kavramların elle tutulur, gözle görülür somut kavramlar yoluyla ifade edilmesine sıkça rastlanmaktadır” (Yang, 2024, 451). Hacı Bektaş Veli de metafor kullanımıyla söylediklerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.

Anlambilimsel düzlemde bakıldığında derlemdeki özdeyişlerde karşıt anlamlılık ilişkisi de dikkat çekmektedir. Özdeyişlerde, *iyi-kötü, karanlık-ışık, karanlık-aydınlık, karanlık-nur, şeytan-Rahman, insan-hayvan, kibir-alçakgönüllülük* şeklinde karşıtlık belirten sözcük kullanımları bulunmaktadır.

Karşıt anlamlı sözcüklerin kullanımı kişinin dünya görüşüyle ilgilidir ve dünyayı öğrenme sürecinde insanlar, karşıtlıkları gözlemleyerek yaşama ilişkin kavramları oluşturmaktadır. Ayrıca, herhangi bir hareket ancak karşıt bir şey, bir durum olduğunda aktif hale gelmektedir (Iskakbekovna – Rezhepovich, 2023, 160). Dolayısıyla, Hacı

Bektaş Veli de hem sözünü ettiği kavramların daha iyi anlaşılması hem de gerekli konularda insanları harekete geçirebilmek için karşıt anlamlılıktan yararlanmışır.

Sonuç

Hacı Bektaş Veli'nin özdeyişlerinin büyük ölçekli metin düzeyinde bağlamsal ve konusal, küçük ölçekli metin düzeyinde ise dilbilgisel ve anlambilimsel açılardan incelendiği çalışmanın bulguları onun, giriş bölümünde sözünü ettiğimiz, amacı ve misyonu olgun insan yetiştirmek olan “Toplum Hocası” olma özelliğini destekler niteliktedir. Bektaşî geleneğinin aile modeli oluşturan örgütsel yapılanması içerisinde didaktik olmaktan çok bir aile büyüğünün diğer aile üyelerine verdiği tavsiyeleri biçimindeki bu sözler, onları hem Tasavvufi hem de evrensel konularda bilgilendirmeyi, yönlendirmeyi amaçlamaktadır. “Özdeyişler, söyleyen kişinin karşısındaki kimseleri, kendi dünyasına sokup olayları onun gibi görüp anlamasını sağlamak için yaptığı davetkâr bir belâgattır” (Bâiaş, 2015, 2270). Hacı Bektaş Veli de sözleri aracılığıyla insanları kötülükten uzaklaştırıp kendi mistik dünyasındaki erdemlere davet etmekte, onları bilgilendirip yönlendirmektedir. İçerdiği konular onun bilge ve humanist yönünü yansıtırken kullandığı dilsel yapılar da dil açısından yüksek bir farklılığa sahip bir eğitmen ve hatip olduğunu göstermektedir. Onun bu özelliği elbetteki verdiği diğer eserlerden de anlaşılmaktadır. 13. yüzyıldan günümüze dek varlığını hem yurt hem de dünya çapında sürdürülebilen bu ender kişiliğin ilke ve eserlerinin dünya tarihinde ölümsüz bir iz bıraktığı tartışılmazdır.

Kaynaklar

- Aksan, Doğan. *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Engin yayınevi, 1997.
- Aksan, Doğan. *Anadilimizin Söz Denizinde* (2. Basım). Ankara: Bilgi Yayınevi, 2006.
- Bâiaş, Cosmin Constantin. “The Aphorism: Function and Discursive Strategy”. *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 191 (2015), 2267 – 2271. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.04.229>
- Cömert Bayrak, Özlem. “Hacı Bektaş Veli’ye Ait Eserlerden Hareketle Alevilik ve Bektaşilik Kavramlarının Algılanma Esasları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60 (Aralık 2011), 313-334.
- Dey, Ian. *Qualitative Data Analysis*. London and New York: Routledge, 1993.
- Duman, Asiye. “Kavram ve Kavramlaştırma Açısından Alevilik ve Bektaşilik”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60 (Aralık 2011), 105-112.
- Duman, Asiye. “Metin Dil Bilimi Açısından Hacı Bektaş Veli’nin Şiirleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 51 (Ocak 2013), 211-222.
- Ercan, Haydar. “Günümüzde Bektaşiliği Yaşamak”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55 (Ocak 2013), 405-408.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2006.
- Gencan, Tahir Nejat. *Dilbilgisi*. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2001.
- Göksel, Aslı – Kerlake, Celia. *Turkish: A Comprehensive Grammar*. London, New York: Routledge, 2005.
- Gül, İbrahim. “Halk Eğitiminde Bir Öncü: Hacı Bektaş Veli”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 107 (Eylül 2023), 323-339. <https://doi.org/10.60163/hbv.107.016>.
- Güzel, Abdurrahman. *Hacı Bektaş Veli ve Makalat*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2002.
- Johnstone, Barbara. *Discourse Analysis*. Oxford: Blackwell, 2008.
- Iskakbekovna, Serkebayeva Gaukhar – Rezhepovich, Boranbaev Sandybai. “Binary

- Oppositions as a Method of Conceptualization: A Case of Codex Cumanicus". *International Journal of Society, Culture & Language* 11/3, (2023). <http://dx.doi.org/10.22034/ijscsl.2023.2003011.3038>
- İmer, Kamile vd. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.
- İnce, Özdemir. "Söylem nedir?". *Hürriyet Pazar* (15 Ekim 2000).
- Kerimoğlu, Caner. *Kiplik İncelemeleri ve Türkçe*. İzmir: Dinozor Kitabevi, 2011.
- Koç, Nurettin. *Yeni Dilbilgisi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1990.
- Kornfilt, Jaklin. *Turkish*. London & New York: Routledge, 1996.
- Küçükballı, Fatih Numan. "Hacı Bektaş Veli'ye Atfedilen Türkçe Eserlerin Dikkat Çeken Dil Özellikleri". *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 8 (2022), 45-55. <https://doi.org/10.51531/korkutataturkiyat.1097517>
- Küçükzyiğit, Uğur. "Hacı Bektaş Veli'nin Mesajı ve Bektaşiliğin Güçlenmesinde Etkili Olan Dinamikler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 72 (Aralık 2014), 227-239. <https://doi.org/10.12973/hbvd.72.140>
- NEVÜ, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü. "Hacı Bektaş Veli Öğretileri". Erişim 15 Ocak 2025. <https://hbvenstitu.nevsehir.edu.tr/tr/haci-bektas-veli-ogretileri>
- Stillar, Glenn F. *Analyzing Everyday Texts: Discourse, Rhetoric, and Social Perspectives*. Thousand Oaks, London; New Delhi: Sage Publications, 1998.
- Şişman, Mustafa. *Hacı Bektaş Veli*. İstanbul (2013). Academia/Oktay Solak. Erişim 20 Ocak 2025. https://www.academia.edu/29238567/Haci_Bektas_Veli_pdf
- Taylor, Stephanie. *What Is Discourse Analysis?*. London, New York: Bloomsbury, 2013.
- TDK, Türkçe Güncel Sözlük. "Özdeyiş". Erişim 18 Ocak 2025. <https://sozluk.gov.tr/>
- van Dijk, Teun Adrian. *Macrostructures: An interdisciplinary study of global structures in discourse, interaction, and cognition*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1980.
- Yang, Benzeng. "The Use of Metaphor in English Language and Literature and Its Impact on Language Cognition". *2024 International Conference on Financial Management. Humanities and Social Sciences (ICFMHSS 2024)*.
- Zararsız, Ömer Faruk. "İnsan Yaradılışı ve Metafor Hacı Bektaş Veli'nin 'Makalat' Eserinin Eleştirel Metafor Analizi Yöntemiyle İncelenmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 111 (Eylül 2024), 141-158. <https://doi.org/10.60163/tkhebv.1397863>.

Extended Abstract

Hacı Bektaş Veli is an important historical figure who is described as a mystic, scholar and Islamic philosopher. In the 13th century, during the turbulent period of the Anatolian people, he was one of the foremost heroes who united them in the crucible of faith with an understanding of love and brotherhood, with the rich and warm-hearted enthusiasm of Islamic mysticism. During his lifetime, he gave Sufi knowledge to the people surrounding him, informing and guiding them about the Creator, world and afterlife, material and spiritual dimensions, and created works on these subjects. In addition to all this, one of the most important characteristics of Hacı Bektaş, perhaps the most important one, is that he was a "Community Teacher". He conveyed his knowledge and experience to his disciples in the form of advice and recommendations. These recommendations, which are still valid today in terms of their universal content, continue to exist in Turkish culture in oral and written form as aphorisms. These aphorisms are remarkable not only for their content but also for their grammatical and semantic features and are worthy of linguistic analysis. From this point of view, the aim of this study is to analyze the aphorisms of Hacı Bektaş Veli from a grammatical and semantic point of view, to reveal what functions the systematically repeated grammatical structures and semantic devices fulfill and to interpret the findings in the context of the Bektashi tradition, which takes its name after him.

The theoretical basis of the study is Discourse Analysis. Through Discourse Analysis, the subjective language use of certain individuals can be analyzed as well as text production of a

certain part of the society. In particular, by analyzing the language use of important and famous people such as politicians, findings that show the ideologies, beliefs, emotions and identity of these people can be reached. For this purpose, the spoken or written text or text fragments of the person whose discourse is to be studied are analyzed linguistically. With this feature, Discourse Analysis seems appropriate for the study and interpretation of Hacı Bektaş Veli's aphorisms.

The corpus of the study consists of 31 aphorisms covering a total of 58 sentences on the page "Hacı Bektaş Veli's Teachings" on the official website of Hacı Bektaş Veli Research and Application Institute of Nevşehir Hacı Bektaş Veli University. This source was preferred because of its academic reliability and the fact that the aphorisms are written in a simple and understandable contemporary language.

In this study, the aphorisms in the corpus were analyzed as a text and their contextual and thematic features were evaluated in terms of large-scale textual features. In small-scale textual analysis, the maxims were analyzed in terms of their grammatical and semantic features. Qualitative research method was used in textual analysis. The grammatical and semantic findings obtained from the study were determined through the qualitative method and presented with examples in terms of the functions they fulfill. On the grammatical level, it was found that the aphorisms were mostly short, memorable and simple sentences, and that suffixes indicating certainty and imperative mood were preferred in their predicates. At the semantic level, it was found that unknown or little known concepts were explained through known concepts and abstract concepts were made concrete by using metaphors. In addition, by using binary oppositions, it was aimed both to make the concepts mentioned better understood and to mobilize people on necessary issues.

The findings support Hacı Bektaş Veli's identity as an educator by revealing his language awareness as well as his wise personality.