

HACI BEKTÂŞ VELÎ'YE İZAFE EDİLEN BİR ESER: EMÂNET-İ HAZRET-İ PİR

Ali KOZAN*

Özet

Hacı Bektâş Velî, XIII. yüzyıl Anadolu'sunun din ve düşünce hayatında ilmî ve tasavvufî yönüyle ön plana çıkan önemli şahsiyetlerden biridir. Kaynağını Ahmed Yesevî ocağından alan öğretisiyle, Anadolu halkının İslâmiyet algısını şekillendiren düşünce mimarlarından olmuştur. Bir başka deyişle o, Anadolu Müslümanlığının temel yapı taşlarından biridir. Hacı Bektâş Velî, yaşadığı süreç içerisinde farklı eserler de kaleme almıştır. Daha çok tasavvuf kültürüne ait eserleri, onun fikirlerini doğrudan yansıtan temel kaynaklardır. Makâlât, Besmele Tefsiri ve Fâtiha Tefsiri bunlardan birkaçıdır. Hayatını menkıbevi bir dille anlatan Velâyetnâme'de ise, Hacı Bektâş Velî'nin hayatı ve öğretisi ile ilgili önemli ipuçları yer almaktadır. Bu çalışmada, bazı yakın dönem araştırma-inceleme eserlerinde Hacı Bektâş Velî'ye izafe edilen Emânet-i Hazret-i Pîr adlı risale değerlendirilmiştir. Eser, Hacibektaş Kütüphanesi'nde yer alan Yazma Eserler tasnifinden tespit edilmiştir. Eserin farklı bir nüshasının henüz bulunmaması, tam anlamıyla tenkit ve kritiğini engellemektedir. Bu küçük risale tarafımızdan transkribe edilerek, üslup ve muhteva yönünden eserin Hacı Bektâş Velî'ye âidiyeti tartışılmıştır. Bu bağlamda, eserin genel yapısından, üslup ve muhtevâsındaki bazı ifadelerden hareketle, doğrudan Hacı Bektâş Velî'nin kaleminden çıkmadığı tahmin edilmektedir. Son tahlilde eserin bir derleme olduğu anlaşılmaktadır. Eserdeki düşüncelerin ise genel itibarıyla Hacı Bektaş Velî'nin fikirleriyle örtüşmekle birlikte, Hacı Bektâş Velî'nin öğretisiyle bağdaşmayan bazı hakaret ifadelerinin müstensih tarafından eklenmiş olabileceği düşünülebilir. Bu belirsizlikler ise eseri, tasavvuf literatüründe tartışmaya açık hale getirecek gibi görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektâş Velî, Alevilik-Bektaşilik, Makâlât, Besmele Tefsiri, Emânet-i Hazreti Pîr

* Yrd. Doç. Dr. Ali Kozan Nevşehir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Nevşehir/Türkiye, alikozan@hotmail.com

A BOOKLET ATTRIBUTED TO HACI BEKTÂŞ VELÎ: EMÂNET-İ HAZRETİ PİR

Abstract

Hacı Bektâş Velî is one of the most important figures who took over with scientific and sufistic side in 13th century Anatolian religion and all over the world. With his principles depending on Ahmet Yesevi, he became one of the most important figures who shaped Anatolian people's perception of Islam. In other words, he is one of the fundamental building stones of Anatolian Islam. Hacı Bektâş Velî also wrote different works throughout his life. His works which are more about sufi culture are main sources of his ideas directly reflects. Makâlât, Besmele Tefsiri and Fatiha Tefsiri are some of them. Velâyetnâme which tells his life in a miracle language, includes important clues of Hacı Bektaş Velî's life and teaching as well. In this study, it is evaluated on a booklet whose name is Emanet-i Hazret-i Pîr attributed to Hacı Bektâş Velî in recent search works. This work was identified as classification of manuscripts in the Library of Hacibeaktaş. It is a difficult criticism and critiq of this work because there is not a different copy. This small booklet is transcribed by us to argue whether it belongs to Hacı Bektâş Velî or not in terms of style and content. In this context, it is expected that this booklet is not directly his work because of the general structure of the work and some expressions in style and content. The final analysis is understood that this work is compilation. With the general ideas of this work corresponding as the general Hacı Bektaş Velî's ideas, it may be added by writer, with some insulting expressions of Hacı Bektaş Velî to make his teachings incompatible. With these uncertainties, this work seems likely to open debate on the topic.

Keywords: Hacı Bektash Velî, Alawism-Bektashism, Makalat, Besmele Tefsiri, Emanet-i Hazreti Pir

Giriş

Hacı Bektâş Velî, XIII. yüzyıl Anadolu'sunda yaşamış önemli bir mutasavvıf ve fikir adamıdır. Orta Asya'dan gelerek Hoca Ahmed Yesevî temelli öğretisini, Anadolu insanına sade, akıcı ve kaynaştırmacı bir dille aktarmıştır. Düşüncelerinin geçmişten günümüze uzanan süreçte gördüğü ilgi de onu çağdaşlarından ayıran önemli bir hususiyettir.

Araştırmacılar tarafından ona aidiyeti genel anlamda kabul edilen eserleri üzerine birçok çalışma yapılmış ve bunların tamamı günümüz Türkçesine aktarılmıştır. Dinî, ahlakî ve tasavvufî içerikli bu eserler, aynı zamanda XIII. yüzyıl tekke edebiyatının önemli örnekleri olarak kabul edilmektedir. Makâlât, Şerh-i Besmele, Fatiha Tefsiri, Kitâbu'l-Fevâid, Şathiyye, Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniye,

Hadis-i Erbaîn Şerhi adlı eserlerin ona aidiyeti, konuyla ilgili çalışmalar yapan araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir.

Çalışmamızda, kaynaklarda Hacı Bektâş Velî'ye aidiyeti kabul edilen söz konusu eserlerin kütüphanelerimizde mevcut nüshalarının olup olmadığı, günümüz Türkçesi'ne aktarılıp aktarılmadığı ve içerikleri ile ilgili kısa bir değerlendirme yapılarak, ardından *Emânet-i Hazreti Pîr* ya da araştırmacılar tarafından *Hacı Bektâş'ın Nasihatleri* veya *Hacı Bektâş'ın Emanetleri* şeklinde belirtilen eserin değerlendirmesi yapılacaktır.

I. Makâlât

Kütüphanelerimizde yazma nüshaları en yaygın olan ve Hacı Bektaş Velî'ye aidiyeti genel anlamda kabul edilen bir tasavvuf risalesidir.¹ Aslı Arapça olan bu eser, Said Emre isimli bir müstensih tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. (Baha Said Bey, 2006:67) İlk manzum tercüme ise, Hatipoğlu Muhammed tarafından H.812/1409'da yapılmıştır. Daha sonra bu manzum çeviri üzerine çalışan Esat Coşan, mensur tercümelemlerin çeşitli nüshalarını edisyon-kritik yaparak hazırlamıştır. O, *Makâlât*'ın kesin olarak Hacı Bektâş Velî'ye ait olduğunu kabul etmektedir. (Hacı Bektâş-ı Velî(Coşan), 1971:XLIII) *Makâlât*'ta, tarikatın dört kapısı olan şeriat, tarikat, marifet ve hakikat makamlarından yani kırk makamdan bahsedilmektedir.

II. Şerh-i Besmele

Orijinal tek nüshası Manisa Kütüphanesi'nde Makâlât ile birlikte istinsah edilmiş şekilde olan² *Besmele Tefsiri* ilk olarak, Rüştü Şardağ tarafından 1985'te Türkçe'ye çevrilmiştir. (Şardağ, 1985) Yakın zamanda da, Hamiye Duran tarafından yayınlanmıştır. (Duran, 2009) Eserde besmelenin sırrı, besmele çekmenin faziletleri ve bu meyanda Allah'ın bağışlayıcılığı vurgulanmaktadır. Ayet, hadis ve temsili hikâyelerle Besmele'nin hikmetlerinin anlatıldığı eserde, bir yerde besmele çekmenin fazileti ile ilgili şu misal verilmektedir: “*Ey Ahmet, gökten inen 4 kitabın tamamını topladım, Fatihâ'nın içine koydum. Fatihâ'da ne varsa hepsini-Bismillahi'r-rahmâni'r-rahîm'in içine koydum. Senin ümmetinden kim bir kez iman ile doğru-Bismillahi'r-rahmâni'r-rahîm derse; Tevrat'ı, İncil'i, Zebûr'u, Kur'an-ı okumuşçasına ve bunlarla ibadet etmişcesine sevap vereyim.*” (Duran, 2009:31)

III. Fatihâ Tefsiri

Fuad Köprülü, Hacı Bektaş Velî'ye aidiyetini kabul ettiği bu eserin Baha Said Bey'in rivayetine göre yanan Tire Kütüphanesi'nde olduğunu bildirmektedir. (Babinger-Köprülü, 2000:105) Bu eserin Hacı Bektâş Velî'ye aidiyetini kabul eden bir diğer araştırmacı olan Esad Coşan ise Tire'ye giderek bu nüshayı araştırdığını fakat nüshaya dair herhangi bir kayda rastlayamadığını belirtmektedir. (Hacı Bektâş-ı Velî(Coşan), 1971:XL) Yakın döneme kadar varlığı bilinen fakat herhangi bir nü-

hası tespit edilemeyen bu eser, Hüseyin Özcan tarafından önce İngiltere’de British Museum Library’de daha sonra da Süleymaniye Kütüphanesi’nde tespit edilerek yayınlamıştır.(Özcan, 2008:39-52) Eser, Fatiha Suresi’nin akıcı ve sade bir dille yazılan tefsiridir.(Özcan, 2008)

Eser, ayrıca Baki Yaşa Altınok tarafından Süleymaniye Kütüphanesi 3839-3 kayıtlı nüsha esas alınarak yayınlamıştır.(Hacı Bektaş Veli Külliyyatı, 2010:169-201)

IV. Kitabü'l-Fevâid

Ögüt niteliğinde bir eser olup aslı Farsça’dır. Yazma nüshaları, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar numara 55 ve Taksim Atatürk Kitaplığı Osman Ergün Koleksiyonu numara 948-2’de kayıtlıdır. Eserin giriş kısmında, Hacı Bektaş Veli tarafından yazıldığı ve *Fevâid* isminin de yine onun tarafından verildiği şeklinde bir kayıt vardır. Üçüncü bir şahsın ağzıyla aktarıldığı anlaşılan eserde fakr, nübüvvet, velâyet, tasavvuf, kerâmet, ilim, zikir ve temel ahlâkî değerler gibi konular yer almaktadır. İlk kez 1959 yılında *Hazreti Hünkâr Hacı Bektâş Veli’nin Vasiyetnâmesi* adı altında neşredilmiştir.(İ.Ö., 1959) 2007 yılında da Taksim Atatürk Kitaplığı’ndaki nüsha yayınlamıştır.(Hünkâr Hacı Bektâş Veli, 2007)

Gölpınarlı bu risaledeki sözlerin birçoğunun tefsirlerde, Mesnevî’de, *Nefehât*’da hatta bazı suflerin sözleri arasında ve önemli bir kısmının da Sultan Veled’in eserlerindeki başlıklarla benzeştiğini belirtmektedir. Bunlardan hareketle de kitabın kopyalama ve uydurma bir derleme olduğunu iddia etmektedir.(Gölpınarlı, 1953:33)

Yakın dönemde *Hacı Bektaş Veli Külliyyatı* adı altında basılan çalışmada, bu eserin Hacı Bektaş Veli’nin kaleminden çıkmamış olsa bile, içerik bakımından ona ait olduğu ve onun düşüncelerinin yazıya aktarılması şeklinde görülebileceği belirtilmiştir.(Hacı Bektaş Veli Külliyyatı, 2010:21)

V. Şathiyye

İki sayfa kadardır. Eser, anlaşılır bir Türkçe ile yazılmış olması bakımında kıymetlidir. H. 1091/1680 yılında Hurûfî ve Nakşî bir zât olan Enverî tarafından Türkçe olarak *Tuhfetü’s-sâlikîn*(Öztürk, 1991, 14)adı altında mensur olarak şerh edilmiştir.(Gölpınarlı, 1953:33)

VI. Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye

Eserin bir nüshası İstanbul Belediye Kütüphanesi Osman Nuri Ergün Yazmaları bölümünde 948/1 numarada bulunmaktadır. Diğer nüshası ise İran İslam Cumhuriyeti İslam Şûra Meclisi 1 nolu kütüphanede 3452 numarada kayıtlıdır. (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı, 2010:332,339) Eserin Hacı Bektâş’a ait olup olmadığı

tartışmalıdır. Ethem Ruhi Fiğlalı ve Esad Coşan bu eserin Hacı Bektâş'a aidiyetine ihtiyatlı bakmakla birlikte, Abdurrahman Güzel ona ait olduğunu kabul etmektedir. (Hacı Bektâş Velî Külliyyatı, 2010:332) Aslı Farsça olan eser, tıpkıbasımıyla birlikte ilk kez Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Araştırma Merkezi tarafından yayınlanmıştır. (Hacı Bektâş Velî(Aytaş), 2004) Eserde, dinî, ahlâkî ve tasavvufî meselelerde sorulara ayetler, hadisler ve İslâm büyüklerinin sözleriyle cevaplar verilmiştir. Ayrıca insanın nefsinin arındırılması, benlik düşüncesinden sıyrılması, dervişin yapması gereken şeyler, mü'minin vasıfları, Allah'ı bilme ve tanınmanın önemi gibi konular yer almaktadır.(Hacı Bektâş Velî(Aytaş), 2004:339-469) Giriş kısmındaki "Bu Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye, yüce insan ve büyük mutasavvıf, dinle ilgili ilimler ve dünya ile ilgili hikmetler sahibi Hacı Bektâş Horasanî'ye-Allah azîz ruhunu kutsasın- ait olup, taraftarlarını aydınlatmak için verdiği nasihatlerdir. Bu nasihatler, iyi kulları gayrete getirmek ve günahkârlara doğru yolu göstermek için ilahî âlemden ilhâm edilmiştir."(Hacı Bektâş Velî(Aytaş), 2004:339) ifadelerinden hareketle, Hacı Bektâş Velî'nin tasavvuf ile ilgili nasihatlerinin derlendiği bir eser olduğu söylenebilir.

VII. Hadis-i Erbaîn Şerhi

Abdülbaki Gölpınarlı, 1936 yılında yayınladığı Yunus Emre adlı eserinde Hacı Bektâş'a ait bir *Hadis-i Erbaîn Şerhi* olduğunu ve bu eseri hususî bir kütüphanede gördüğünü belirtmiştir. (Hacı Bektâş Velî(Özcan), 2010:30) Yakın döneme kadar herhangi bir nüshası tespit edilemeyen bu eser, Hacı Bektâş'ın kayıp olan bir diğer eseri olan Fatiha Tefsiri ile birlikte Hüseyin Özcan tarafından British Museum Library'de bulunmuştur. Bu nüsha, Nurgül Özcan tarafından transkribe edilerek yayınlanmıştır. Mevcut nüshanın XIV. yy.da yazıldığı tahmin edilmektedir.

Toplam on dokuz varaktan oluşan eser, daha çok tasavvufî içerikli kırk hadisi içermektedir. Hadisler genel anlamda, fakr kavramının önemine, faziletlerine, fakirlere(dervişlere) iyi davranmaya, onları sevmeye ve ikramda bulunmaya vurgu yapan sözlerdir.(Hacı Bektâş Velî(Özcan), 2010:85-157)

Belirtilen eserler dışında nüshası henüz tespit edilemeyen *Üss'ül Hakika* adlı eserin de Hacı Bektâş Velî tarafından kaleme alındığını kabul eden araştırmacılar bulunmaktadır.(Noyan, 2008, 34; Hacı Bektâş Velî(Özcan), 2008:23) Yine *Risâle* adlı bir eserin de Hacı Bektâş Velî'ye izafe edilen eserler arasında gösterilmektedir. (Ocak, 1994, 457) Gölpınarlı ise, Bektâşîler arasında söylene gelen ve Hacı Bektâş, Bektâş ve Şîrî mahlâslarını taşıyan ve dil yapısı itibariyle XIII. yüzyılda yazılması mümkün olmayan şiirlerin Hacı Bektâş'a ait olmadığını belirtmektedir.(Gölpınarlı, 1953, 33)

VIII. Emânet-i Hazret-i Pîr

Köprülü ve Gölpinarlı'nın Hacı Bektâş Veli'nin eserleri arasında zikretmediği fakat daha sonra Esad Coşan, Mürsel Öztürk, Ahmet Yaşar Ocak ve Hamiye Duran'ın *Hacı Bektâş'ın Nasihatleri* veya *Hacı Bektâş'ın Emanetleri* adıyla zikrettikleri fakat ona aidiyetinin şüpheli olduğunu belirttikleri bir yazma eser daha vardır.(Hacı Bektâş-ı Veli(Coşan), 1971:XLI; Öztürk, 1991:15; Ocak, 1994:457; Velâyetnâme(Duran), 2007:42) Yakın dönem araştırmacılarının bir kısmı ise bu eseri Hacı Bektâş Veli'ye aidiyetini kabul etmişlerdir.(Hacı Bektâş Veli(Özcan), 2008:23; Hacı Bektâş Veli(Özcan), 2010:29)

Çalışmamızın da konusunu teşkil eden bu risale, Hacıbektaş İlçe Halk Kütüphanesi Nu: 29'da *Erkân-ı Bektâşîyye* adıyla kayıtlı bir mecmuada *Der Beyân-ı Emânet-i Hazret-i Pîr Efendimiz* adıyla geçmektedir. Dedemoğlu adında birisi tarafından yazılmış *Akâid-i Tarikat* adlı risâlenin arkasındaki risâledir. Dolayısıyla bu durum risâlenin, Beydili Türkmenlerinden ve XVIII. yüzyıl halk ozanlarından biri olarak kabul edilen Dedemoğlu(Şah Abbas-ı Sâlis)(Koçak, 2003, 15-16) tarafından kaleme alındığı akla getirmektedir. Dolayısıyla istinsah tarihinin de 1700'lü yılların ilk çeyreğine âit olduğu tahmin edilebilir. Bu risâle Osmanlıca olup altı varak(17-22. varaklar)'tan oluşmaktadır. Satır sayısı 15 olup, yazı karakteri taliktir. Eserde istinsah tarihi bulunmamaktadır. Mecmuadaki diğer risalelerde de herhangi bir istinsah kaydına rastlanmamıştır. Toplam 46 varaktan oluşan mecmuada bu risale ile birlikte tarikat erkânı ile ilgili farklı risaleler de mevcuttur. Söz konusu risâlenin farklı bir nüshasına da rastlanmaması, risâlenin edisyon ve kritiğini zorlaştırmaktadır.

Yine bazı araştırmacılar, İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi Nu: 891'de kayıtlı bir mecmua içinde eksik bir *Hacı Bektaş Nesâyihi* bulunduğunu belirtmektedirler.(Hacı Bektâş-ı Veli(Coşan), 1971:XLI; Öztürk, 1991:15; Hacı Bektâş Veli(Özcan), 2008:23; Hacı Bektâş Veli(Özcan), 2010:29) Zikredilen kütüphanede halen *Lügat-i Fârisî ve Sâire* adlı mecmuada 33-37. varaklar arasında bulunan ve *Hacı Bektâş-ı Veli'nin Nesâyihi* ismiyle kayıtlı olan bu nüsha tarafımızdan incelenmiş, fakat bu eserin *Makâlât*'ın ilk beş varağından ibaret eksik bir yazma nüsha olduğu görülmüştür.³ Nitekim giriş cümlesi: “Şükr ü minnet ü sipâs ol Tanrı Teâlâ Hazretlerine olsun kim bu zaîf biçâre kulları yokdan vâre eyledi ve dahî bize îmânı ve İslâmı rûzî kıldı ve cümle mahlûkâtın rızıkların ma'lûm u maksûm kıldı ve dahî salavât u selâm peygamberler ulusu ve mürseller serverine olsun kim cümle âlemi ânun dostluğuna yaradı ve dahî Hazreti Resûlün âline ve ashâbına olsun kim yigrek ve arı ehillerdür ve selem teslîmen kesîran ve hem ol pâdişah-ı âlem Tanrısı döne geldi İslâm ehlinün ol mu'teber ruhların ahiretde merhûm ve mağfûr kıldı çün salât ve selâm Resûl âline ve ashâbına olduktan sonra ol esrâr sözlü ve kelecisi tuzlu ve latîf ve güler yüzlü ve Makâlât ıssı ve şerî'at suyu ve tertîb-i ma'rifet ve genc-i hakikat ve makâm ehli ve sevmedi cehli ve sâhib-i

genci ve ol kutbu's-sultân el-Hâcî Bektâş el-Horasânî kaddesa'llâhu sırrahû'l-'azîz ol din çerâğî iman nûrnun yağî ve erenlerün durağî böyle beyân kılır kim Hak Subhânehû ve Te'âlâ Âdem'i dört dürlü nesneden yaratdı...¹⁴ şeklinde olup, sâir Makâlât nüshaları ile aynıdır.

Emânet-i Hazret-i Pîr adlı risâlenin başlangıç kısmı, “Der Beyân-ı Emânet-i Hâzret-i Pîr Efendimiz. Menhî ve meczûm olan emânet-i mahsûsa ki ikrâr şâhibi her bir muhibbe bunlarıñ ‘ameli ve şıdğıyla bilmesi farzdır. Bir kişi bunlardan her kağısının hilâfî hareketde bulunur ise ehl-i cehennem olur ve merdûd-ı billâh olur...” (Emânet-i Hazret-i Pîr, v. 17a) şeklindedir. Bitiş kısmı ise, “... ve mürşîdi ve gerek rehberi hatırdan bir ân tışarı çıkarmamalıdır. On iki imâm ve on dört ma’sûm-ı pakânî haqq bilmelidir, ve sevmeli. Yâ Hû. Fağîrin elinden bu kadar geldi. Şimdi nasıl ister iseñ öyle yap. Haqq selâmet vire ve Hâqq erenleri şaşırub düşürmeye Allâh Allâh. Hû dost. Meded. Hû, Hû, Hû.” (Emânet-i Hazret-i Pîr, v. 22b) şeklindedir.

Risâlede, mürşid ve mürîdin görevleri; benlik ve beşeriyetin melâmet yoluna engel olduğu; insanları sevmenin ve gönül yapmanın önemi; Allah tarafından nehy olunan hased, buğz, adâvet, kin, kibir, inad, fitne, münafıklık, iftira, küfr, fîsk, zulüm, yalan gibi şeylerden uzak durulması; kerâmet sâhibinin bunu ifşâ etmemesi; Allah’ın her şeyde mevcûd olduğu yani her şeyi ihata ettiği; kişinin ayıbının yüzüne söylenmemesi; mâsivâyâ (Allah dışındaki herşey) ve dünya lezzetlerine yönelmemesi; erenlerin huzurunda edeb ve erkâna riayet edilmesi; insanın iyi şeyleri Allah’tan kötü şeyleri nefisinden bilmesi gerektiği gibi tarikat rûkunlarından bahsedilmektedir. (Emânet-i Hazret-i Pîr, v. 17a-22a) Metne konu olan bu ifadelerin yer yer ayet ve hadislerle desteklendiği de görülmektedir.

Yine bir başka yerde de ahlâkın mertebelerinden bahsedilerek, dört mertebeye ayrılmıştır. Bunlardan birincisi iyiliğe iyilikle karşılık vermeye dayanan merkeb ahlâkı; ikincisi iyiliğe kötülükle karşılık vermeye dayanan yılan ahlâkı; üçüncüsü kötülüğe kötülükle karşılık vermeye dayanan kelb ahlâkı ve sonuncusu kötülüğe iyilik etmeye dayanan ahlâk-ı hamîde, yani insan-ı kâmilde bulunan yüce ahlâktır. (Emânet-i Hazret-i Pîr, v. 21b-22a)

Yukarıda belirtilen konular dışında risâlede zamparalık eden kişinin Hz. Hüseyin’i şehid eden kişinin sıfatında görüneceği, bunu yapan kadının ise Hz. Hasan’ı şehit eden kadının sıfatında görüneceği, Lûtî olan kişinin Hz. Hüseyin’i katleden Şimrî’ye benzetilmesi, Muaviye ile ilgili ifadeler, Hz. Ali’nin cümle evliyâlardan ulu ve hak kabul edilmesi, Hz. Ali’nin dostlarını dost (tevellâ) ve düşmanlarını düşman (teberrâ) bilinmesi, Hazret-i İmâm Câ’feru’s-Sâdık’ın hak mezhep kabul edilmesi ve imâmın hakkıyla tanınması gerektiği, Hacı Bektâş-ı Velî’nin en büyük pîr kabul edilmesi gerektiği, sırrı fâş etmemenin gerekliliği, On İki İmâmı ve On Dört Masumu hak bilmek gerektiği şeklinde ifadeler (Emânet-i Hazret-i Pîr, v. 18b,20a,

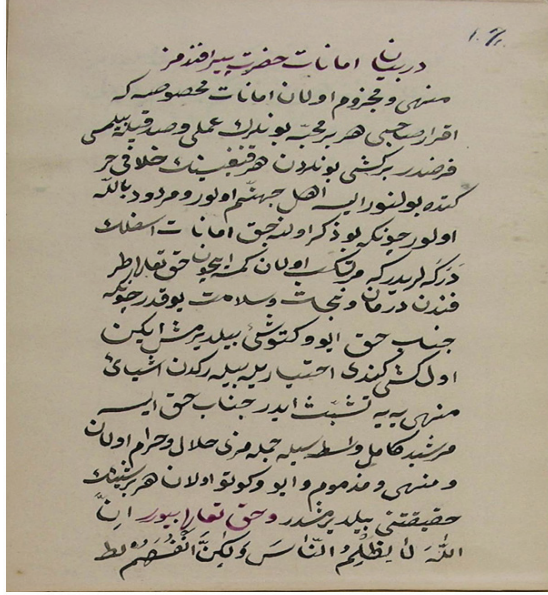
22b) de geçmektedir. Bu ifadelerden bir kısmı her ne kadar farklı mezheb ve tarikatlarda da görülüyor ve kabul ediliyor olsa da, Lûtî olan kişinin Hz. Hüseyin'i katleden Şimrî'ye benzetilmesi, Muaviye ile ilgili ifadeler ve özellikle Hacı Bektâş-ı Velî'nin en büyük pîr kabul edilmesi gerektiği şeklindeki ifadeler, bu risalenin Hacı Bektâş Velî'den sonra ve Şia'nın İmâmiyye/İsnâ Aşeriyye/Câferiyye mezhebine mensup bir şahıs tarafından kaleme alındığı düşüncesini uyandırmaktadır.

Nitekim, bu mezhebe on iki imam kabul ettiklerinden dolayı İsnâ aşeriyye(Onikiciler); imamlara inanmayı dinin aslına dâhil bir rükun olarak gördüklerinden dolayı İmâmiyye; hem itikat hem de ibadet ve muâmelâtta İmâm Câfer es-Sâdık'ın görüşlerine tâbî olduklarından dolayı Câferiyye denilmiştir.(Gölpınarlı, 1997:49; Fıçlalı, 1996:140)

Bu mezhebe mensub olduğu düşünülen müstensihin, muhtemelen siyasi kitleleşme hareketinin başlangıcı olarak kabul edilen Hz. Hasan'ın ve ardından Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi olaylarından sonra bazı mezhep ve gruplara karşı oluşan bir kırgınlık/kızgınlıkla, bu ifadeleri kaleme almış olabileceği tahmin edilebilir. Nitekim risalede İmâmiyye'nin beş temel iman esaslarından biri olan İmâmet, yani Hz. Ali ve onu takip eden Oniki imama iman ve temelde kâfir ve zâlimlere karşı kendini gizlemeye dayanan sırrı fâş eylememek şeklindeki ifadeler de bu durumu desteklemektedir.

Sonuç olarak, bazı çalışmalarda Hacı Bektâş Velî'ye âidiyeti tartışılan bu tasavvuf risalesi, üslup özellikleri ve metinde işlenen konulardan hareketle genel anlamda Hacı Bektâş Velî'nin fikirleriyle örtüşmekle birlikte; İmâm Câ'feru's-Sâdık ile On İki İmamı ve On Dört Masumu hak bilmek gerektiğinin bahsedilmesi, Muaviye için kullanılan hakaret ifadelerinin Hacı Bektâş'ın hiçbir eserinde rastlanmayan ve onun öğretisiyle bağdaşmayan sözler olması ve risâlede geçen, "*Hâzreti Pîr Hünkâr el-Hâcî Bektâşî Velî'yi cümle pîrlerden evvel bilüb 'amel etmeli'*" ifadesi de bu risalenin doğrudan Hacı Bektâş tarafından kaleme alınmadığı, aksine sonraki dönemde müstensih tarafından derlendiği veya yazıldığı fikrini desteklemektedir.

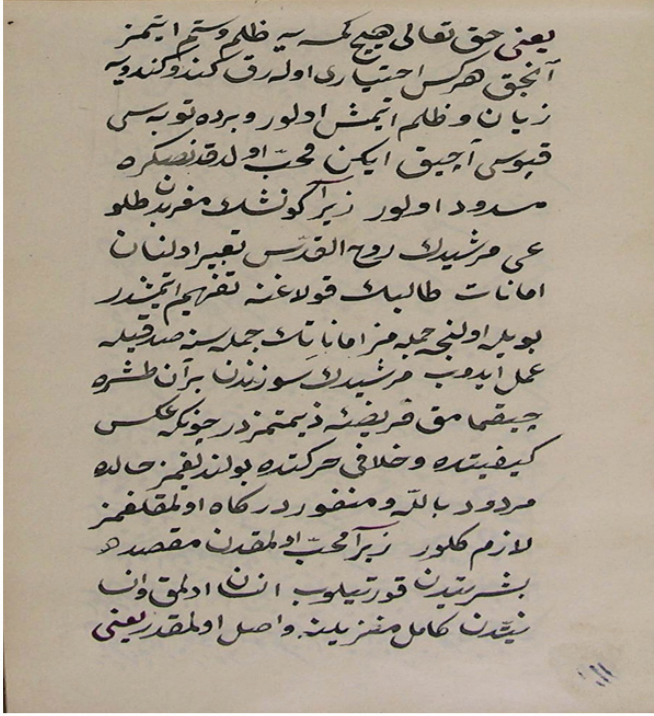
Ayrıca risalede geçen hususlar, hiçbir eserinde farklı din, mezhep ve topluluklara karşı kin, nefret gibi ifadelerde bulunmayan Hacı Bektâş Velî'nin öğretisiyle ve eserlerindeki üslupla da çelişmektedir. Bu bağlamda ihtiyat kaydı koymak şartıyla bu risalenin, Şia'nın İmâmiyye/İsnâ Aşeriyye/Câferiyye mezhebine mensup bir şahıs tarafından kaleme alınmış olabileceği tahmin edilebilir.

-Orjinal ve Transkribe Metin-**Asıl Metin (v. 17a)**

Transkribe Metin (17a) Der Beyān-ı Emānet-i Ḥazret-i Pīr Efendimiz.

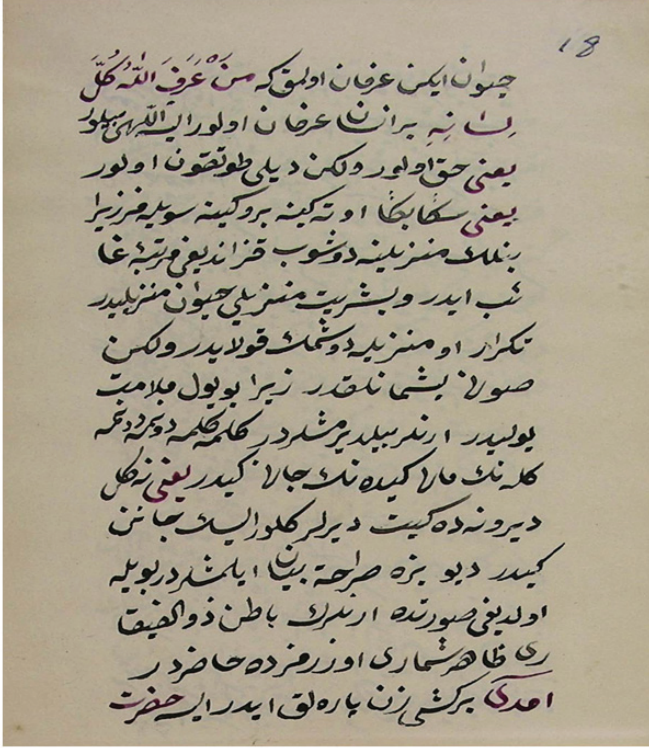
Menhî⁵ ve meczûm⁶ olan emānet-i maḥşûşa ki ikrār şāhibi her bir muḥibbe bunların ‘amelî ve şıdkîyle bilmesi farzdur. Bir kişi bunlardan her kaḡısınınun ḥilāfî harekette bulunur ise ehl-i cehennem olur ve merdûd-ı billāh olur. Çünkü bu zıkr olunacak emānet, esfel⁷üñ dereke⁸leridir ki mürtekeb olan kimse için Ḥaḡḡ Te‘ālā tarafından dermān ve necāt ve selāmet yokdur. Çünkü Cenāb-ı Ḥaḡḡ eyü ve kötüsünü bildirmiş iken ol kişi kendi ihtiyārıyla bilerekden eşyāy-ı menhîyeye teşebbüs ider. Cenāb-ı Ḥaḡḡ ise mürşid-i kāmil vāsıtasıyla cümlemizi ḥelāl ve ḡarām olan ve menhî ve mezmûm ve eyü ve kötü olan her bir şey’ün ḡaḡîkatinü bildirmişdür ve Ḥaḡḡ Te‘ālā buyurur: “İnnellāhe lâ yezlimu’n-nāse velākin enfüşehüm⁹”

Asıl Metin (v. 17b)



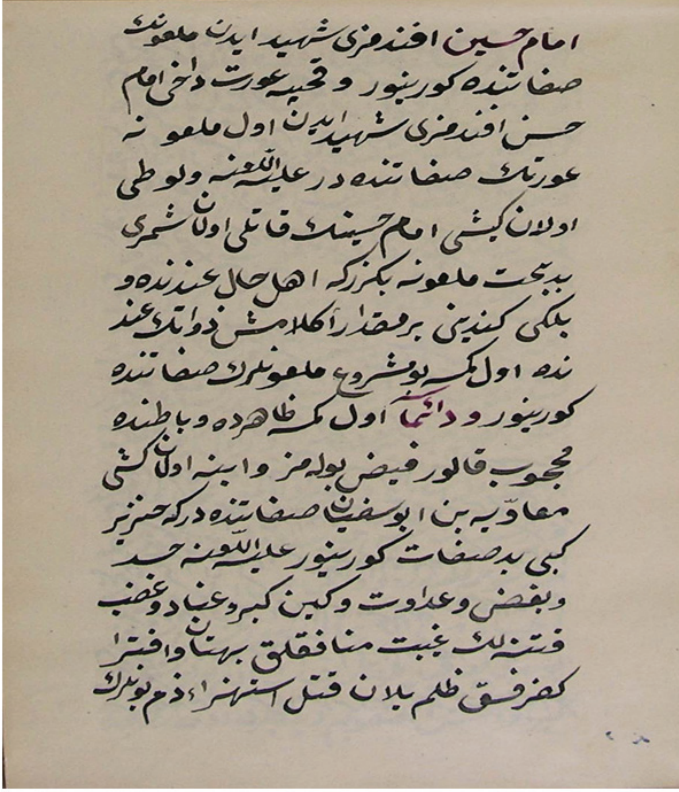
Transkribe Metin (17b) ya'nî Hakk Te'âlâ hiç kimseye zulm ve sitem itmez ancak herkes ihtiyârî olarak kendü kendüye ziyân ve zulüm itmiş olur ve bir de tevbe kapusu açık iken muhib olduğdan sonra mesdûd¹⁰ olur. Zîrâ güneşîñ mağribden tülû'ı mürşidîñ Rûhu'l-Kuds ta'bir olunan emânât tâlibüñ kulağına tafhîm itmişdür. Böyle olunca cümlemiz emânātuñ cümlesine şıdkıyla 'amel îdüb mürşidüñ sözünden bir ân tışarı çıkmamak farîza-i zimmetimizdür. Çünkü aksi keyfiyetde ve hılâf-ı hareketde bulunduğumuz hâlde merdûd-ı billâh ve menfûr-ı dergâh olmaklığımız lâzım gelür. Zîrâ muhib olmağdan mağsad beşeriyetden kırtılup insân olmak ve insâniyetden kâmil menzîlüne vâsıl olmağdur. Ya'nî

Asıl Metin (v. 18a)



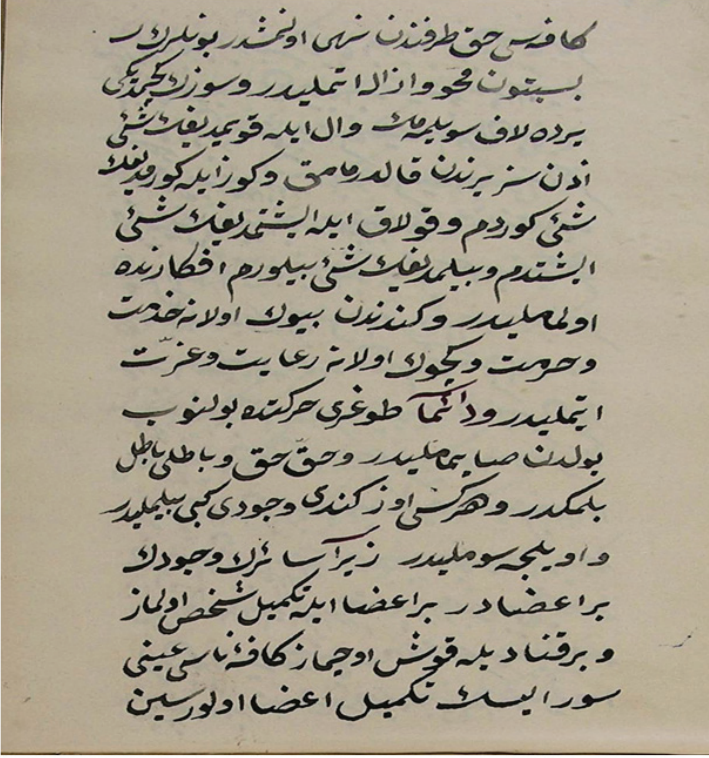
Transkribe Metin (18a) hayvân iken ‘irfân olmaq ki: “Men ‘arefe’ llâhu külle lisânihi.” Bir insân ‘irfân olur ise Allâh’ı bilür. Ya‘nî Haqq olur. Velâkin dili tuţkûn olur. Ya‘nî saña baña ötekiñe berikiñe söylemez. Zîrâ benlik menzîline düşüp kazandığı mertebeyi gâib ider ve beşeriyet menzîli hayvân menzîlidür. Tekrâr o menzîle düşmek kolaydır. Velâkin sonu pişmanlıktır. Zîrâ bu yol melâmet yoludur. Erenler bildirmişlerdür: “Gelme gelme, dönme dönme, gelenüñ malı gidenüñ cânı gider.” diyü bize şarâhatle beyân eylemişlerdür. Böyle olduğı şüretde erenleriñ bātın-ı zülfiqârı, zâhir-i şimâri üzerimizde hâzırdır. İmdi bir kişi zenpârelik ider ise Hâzreti

Asıl Metin (v. 18b)



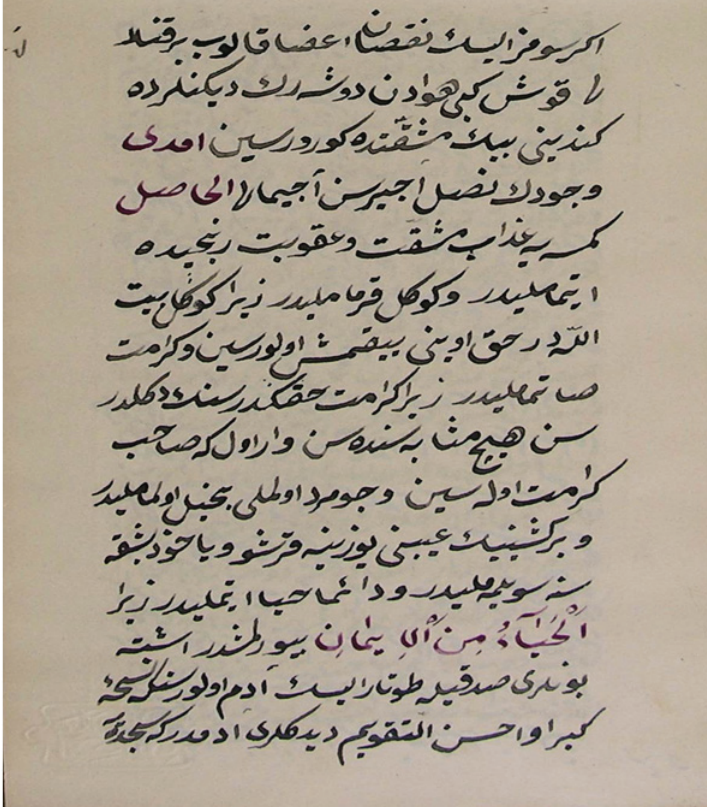
Transkribe Metin (18b) İmām Hüseyin Efendimizi şehîd iden mel'ûnuñ sıfatında görünür ve қаһpe 'avrat daḥî İmām Ḥasan Efendimizi şehîd iden ol mel'ûne avratuñ sıfatındadır. 'Aleyhi'l-la'ne ve Lûtî olan kişi İmām Hüseyinîñ қātılı olān Şimrî¹¹ bedîḥat mel'ûna beñzer ki ehl-i hāl 'indinde ve belki kendinî bir miqdār añlamış zevātın 'indinde ol kimse bu meşrû' mel'ûnlaruñ şıfatında görünür ve dâimā ol kimse zāhirde ve bātında maḥcûb қалur feyz bulamaz ve ibne olan kişi Muāvıyye bin Ebû Süfyān şıfatındadır ki, hınzîr gibi bed şıfāt görünür.¹² 'Aleyhi'l-la'ne ḥased ve buğz ve 'adāvet ve kîn, kibr ve 'inād ve gāzāb fitnelik, gāybet, münāfıqlık, bühtān ve iftirā, küfr, fışk, zulm, yalān, қatl, istihzā-i zemm bunlaruñ

Asıl Metin (v. 19a)



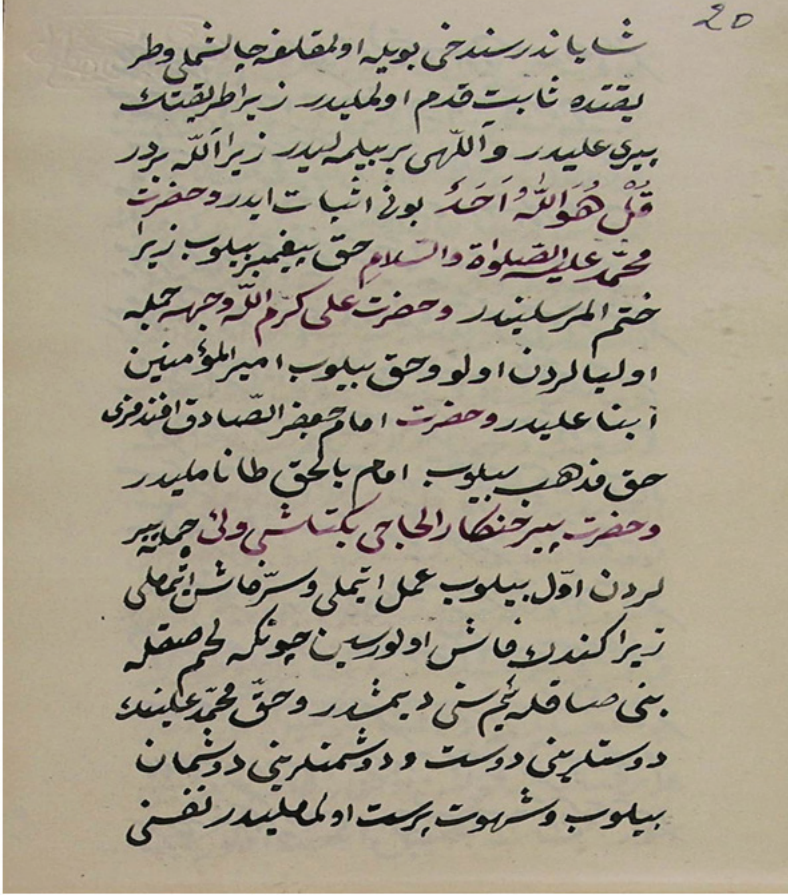
Transkribe Metin (19a) kāffesi Hakk tarafından nehy olunmuştur. Bunların büsbütün mahv ve izale etmelidir ve sözü geçmediği yerde lâf söylemek ve el ile koymadığı şey'i izinsiz birinden kaldırmamak ve göz ile görmediğini şey'i gördüm ve kulak ile işitmediğini şey'i işitdim ve bilmediğini şey'i bilürüm efkârında olmamalıdır ve kendinden büyük olana hizmet ve hürmet ve küçük olana ri'āyet ve 'izzet itmelidir ve dāimā toğrı hareketde bulunub yoldan şapmamalıdır ve Hakkı hakk ve bātılı bātıl bilmekdür ve herkesi öz kendi vücûdı gibi bilmelidür ve öylece sevmelidür. Zîrā sāiriñ vücûduñ bir a'zâdur. Bir a'zâ ile tekmîl şahş olmaz ve bir kanadıyla kuş uçmaz. Kāffe-i nāsı 'aynı sever îsen, tekmîl a'zâ olursun.

Asıl Metin (v. 19b)



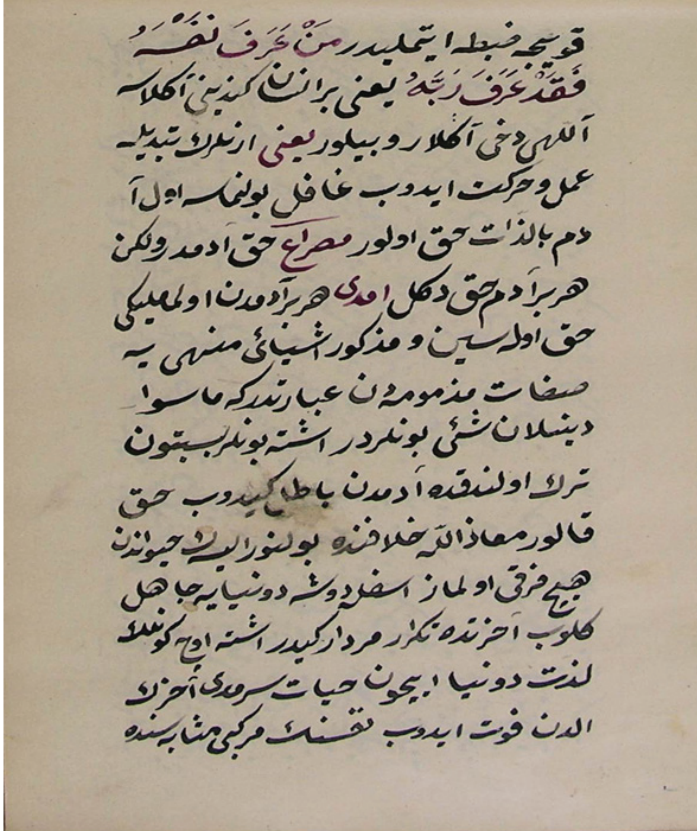
Transkribe Metin (19b) Eger sevmez iseñ noqsân a'zâ qalup bir qanatlı kûş gibi havâdan düşerek dikenlerde kendini biñ meşakkatde görürsün. İmdi vücûduñ nasıl acırsan acımalı. Elhâsıl kimseye 'azâb-ı meşakkat ve uqûbat rencide itmemelidür ve gönül kalmamalıdır. Zîrâ gönül beytu'llâh'dur Hâkık evini yıkmış olursun. Ve kerâmet şatmamalıdır. Zîrâ kerâmet Hâkık'ındur seniñ degildir. Sen hiç meş'abesinde. Var ol ki şâhib-i kerâmet olasın ve cömerd olmalı bahîl olmamalıdır ve bir kişiniñ 'ayıbını yüzine karşı veyâhud başkasına söylememelidür ve dâimâ hayâ etmelidir. Zîrâ: "el-hayâu mine'l-îmân."¹³ buyrulmuşdur. İşte bunları şidk ile tutar iseñ âdam olursun ki nüsha-i kübrâ ve ahsenü't-tağvîm didikleri adamdır ki secdeye

Asıl Metin (v. 20a)



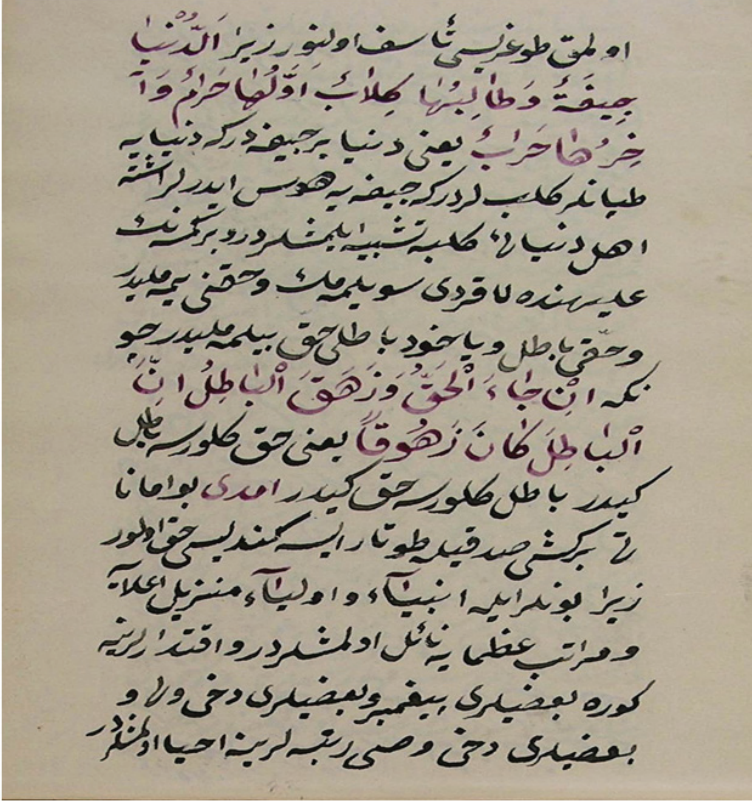
Transkribe Metin (20a) şâyandır. Sen dahî böyle olmaklığa çalışmalı ve tarikatde şâbit kadem olmalıdır. Zirâ tarîkatiñ piri ‘Ali’dür ve Allâh’ı bir bilmelidir. Zirâ Allâh birdür. “Çul hüvallahü âhad”¹⁴ bunu isbât ider ve Hâzreti Muhammed ‘Aleyhi’ssalâtu ve’s-selâmu haqq peygamber bilüp zirâ hatemü’l-mürselindür ve Hâzreti ‘Ali kerremallahü veheyi cümle evliyâlardan ulu ve haqq bilüp emirü’l-mü’minîn ebna ‘Alidir ve Hâzreti İmâm Ca’feru’s-Şâdik efendimizi haqq mezheb bilüb İmâm-ı bi’l-haqq tanımalıdır ve Hâzreti Pîr Hünkâr el-Ħâcî Bektâşî Velî’yi cümle pîrlerden evvel bilüp ‘amel itmeli ve sırrı fâş itmemele zirâ kendin fâş olursun çünki: “kim şakla beni şaklayayım seni” dimişdür ve Hâqq Muhammed ‘Ali’niñ dostlarını dost ve düşmanlarını düşmân bilüp ve şehvetperest olmamalıdır. Nefsini

Asıl Metin (v. 20b)



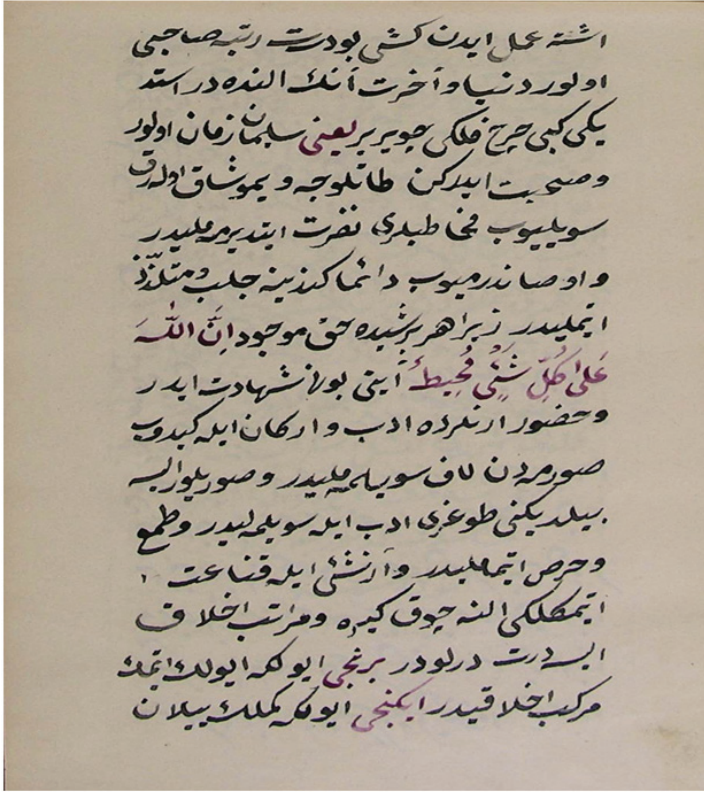
Transkribe Metin (20b) kavîce zabt itmelidür. “Men ‘arefe nefsehü fekad ‘arefe Rabbehü”¹⁵ ya ‘nî bir insan kendini añlarsa Allâh’ı dañî añlar ve bilür. Ya ‘nî erenlerüñ tebdîl-i ‘amel ve hareket idüp gâfil bulunmasa ol âdem bizzât haqq olur. Mısrâ’, “haqq âdemdür velâkin her bir âdem haqq degil.” İmdi her bir âdemden olmamalî ki haqq olasn ve mezkûr eşyâ-ı menhîye şifât-ı mezmûmeden ‘ibâretdir ki mâsivâ dinilen şey’ bunlardur. İşte bunlar büsbütün terk olunduğda âdemden bâtlı gidüp haqq kalur. Maâzallâh hilâfında bulunur iseñ hayvândan hiç farkı olmaz esfele düşe. Dünyâyâ câhil gelüp âhiretde tekrâr murdâr gider. İşte üç günlük lezzet-i dünyâ içün hayât-ı sermedî âhirün elden fevt îdüb nefsinüñ merkebi mesâbesiñde

Asıl Metin (v. 21a)



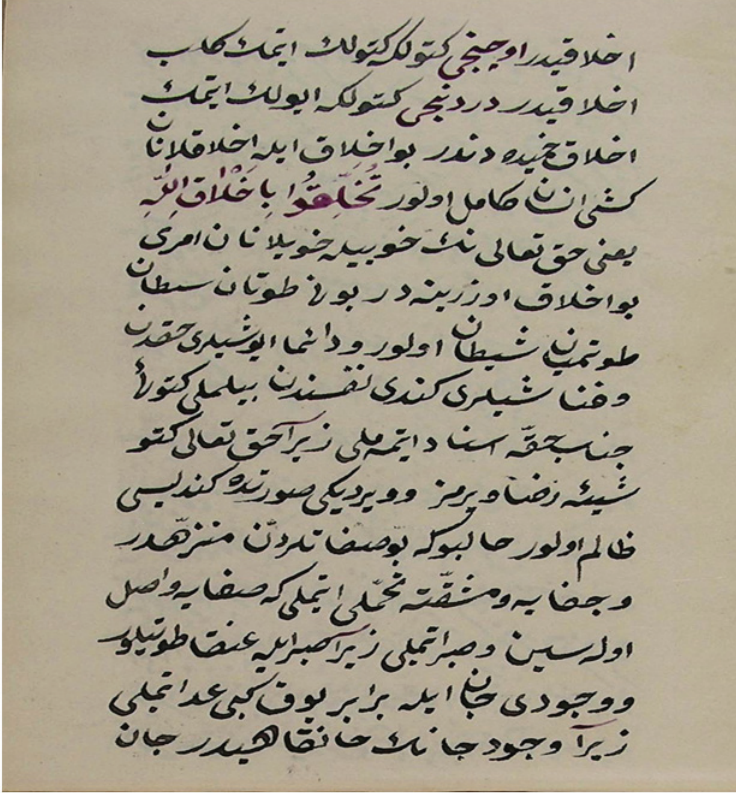
Transkribe Metin (21a) olmak doğru teessüf olunur. Zîrâ “ed-dünyâ cîfetü ve tâlibuhâ kilâbun evvelühâ harâmun ve âhiruhâ harâbun.”¹⁶ Ya ‘ni dünyâ bir cîfe¹⁷ dir ki dünyâyâ tâpanlar kelbeldür ki cîfeye heves iderler. İşte ehl-i dünyâî kelbe teşbîh eylemişlerdür ve bir kimsenün ‘aleyhinde lâkırdı söylememeli ve haqqını yememelidür ve haqqı bâtil veyâhûd bâtili haqq bilmemelidür. Çünkü “În câe’l-haqqu ve zeheka’l-bâtilu inne’l bâtila kâne zehûkâ”¹⁸ ya ‘ni haqq gelürse bâtil gider bâtil gelürse haqq gider. İmdi bu emâneti bir kişi şıdk-ıla tutar ise kendisi haqq olur. Zîrâ bunlar ile enbiyâ” ve evliyâ’, menzîl-i a’lâyâ ve merâtib-i ‘uzmâyâ nâ’il olmuşlardır ve iktidârlarına göre ba‘zıları Peygamber ve ba‘zıları dahî velî ve ba‘zıları dahî vaşî rütbelerine ihyâ olmuşlardır.

Asıl Metin (v. 21b)



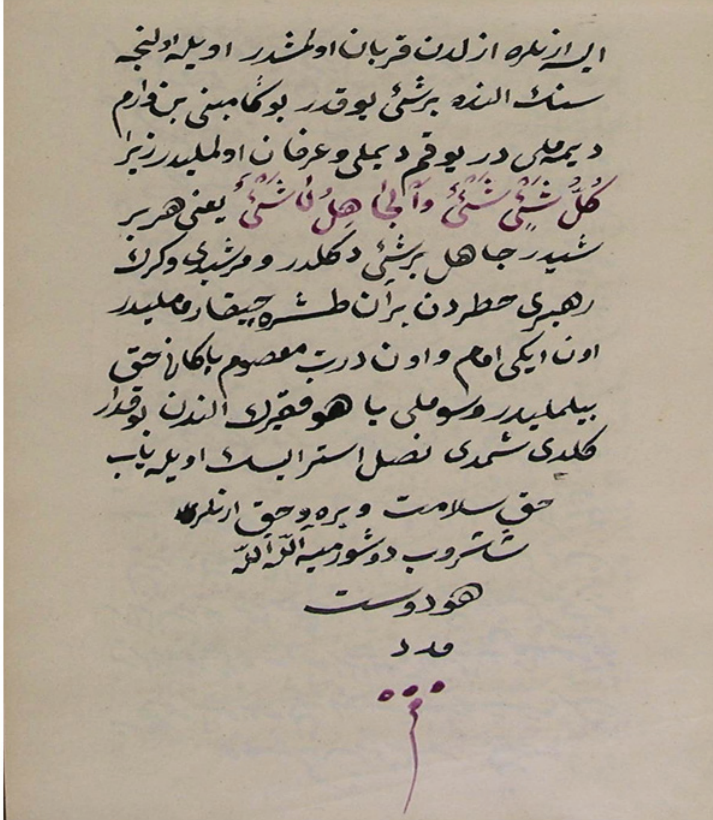
Transkribe Metin (21b) İşte ‘amel iden kişi bu dört rütbe şāhibi olur dünyā ve āhiret anuñ elindedür istediği gibi çarḥ-ı felegi çevirir. Ya‘ni Süleymān-ı zamān olur ve şöḥbet iderken tatluca ve yumuşak olarak söyleyüp muḥātabları nefret itdirmemelidür ve uşandurmayup dāimā kendine celb ve mütelezziz itmeli. Zira her bir şeyde Ḥaḳḳ mevcūd. “İnnallāhe alā külli şey’in muḥit”¹⁹ āyeti bunu şehādet ider ve hużûr-ı erenlerde edeb ve erkān ile gidüp şormadan laf söylememelidür ve şorulur ise bildiğini ṭoḡrı edeb ile söylemelidür ve ṭama‘ ve hırş itmemelidir vār ne şey’ ḳanā‘at itmekliği eline çok gire. Ve merātib-i aḥlāk ise dört dürlüdür. Birinci eyüliğe eyülig itmek merkeb aḥlākıdır. İkinci eyüliğe kemlük yılan

Asıl Metin (v. 22a)



Transkribe Metin (22a) ahlākıdır. Üçüncü kötülüğe kötülüğ etmek kelb ahlākıdır. Dördüncü kötülüğe eyülig itmek ahlāk-ı hamîdedendür. Bu ahlāk ile ahlāklanan kişi insân-ı kâmil olur. “Teḥallaḳû biahlākillâhi”²⁰ ya’ni Ḥaḳḳ Te’âlâ’nın ḥuyıyla ḥuyulanun emri bu ahlāk üzerinedir. Bunu tutan sulṭân tutmayan şeyṭân olur. Dâ’imâ eyü şeyleri Ḥaḳḳ’dan ve fenâ şeyleri kendi nefsinden bilmeli. Kötüyü Cenâb-ı Ḥaḳḳ’a isnâd itmemeli zîrâ Ḥaḳḳ Te’âlâ kötü şey’e rızâ vermez ve virdiği sûretde kendisi zâlim olur. Ḥalbukı bu şıfâtlardan münezzehtür. Ve cefâya ve meşakḳate taḥammül itmeli ki şafâya vâsıl olasın ve şabr itmeli zîrâ şabır ile ‘Ankā tütülür. Ve vücûd-ı cân ile berâber yok gibi ‘additmeli zîrâ vücûd cânîñ ḥanḳâhıdır. Cân

Asıl Metin (v. 22b)



Transkribe Metin (22b) ise erenlere ezelden qurbān olmuşdur. Öyle olunca senüñ elinde bir şey' yokdur. Buña mebnî ben vārım dimemelidür yoqum dimeli ve 'irfān olmalıdır zîrā "Küllü şey'in şey'ün ve'l-cāhilu lā şey'ün" ya'ni "her bir şeydür, cāhil bir şey degildir." Ve mürşîdi ve gerek rehberi haţırdan bir ān taşra çıkarmamalıdır. On iki imām ve on dört ma'sûm-ı pakāni haqq bilmelidür ve sevmeli. Yā Hû. Faqîrin elinden bu kadar geldi. Şimdi nasıl ister iseñ öyle yap. Haqq selāmet vire ve Haqq erenleri şaşırıp düşürmeye. Allāh Allāh. Hû dost. Meded. Hû, Hû, Hû.

Sonnotlar

- ¹ Bu eserin kütüphanelerimizdeki çeşitli yazma nüshalarıyla ilgili geniş malumat için bkz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş-Ali Öztürk, Makâlât, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007, s. 22-26; Havvagül Çimenli, Hacı Bektâş-ı Veli Bibliyografyası, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Nevşehir 2010, s. 31-32.
- ² Kitâb-ı Tefsîr-i Besmele Ma'a Makâlât-ı Hâcî Bektâş, Manisa Kütüphanesi, Nu: 3536, Müstensih: Cafer bin Hasan, İstinsah Tarihi: 827/1423, Varak adedi: 30.
- ³ İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi 891 numarada kayıtlı bu yazmanın ilk varağı için ekler kısmında Ek 2'ye bakınız.
- ⁴ Bakınız. İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi, Numara:891, v 33a.
- ⁵ **menhî**: harâm olmuş, yapılması şer'an menedilmiş şey.
- ⁶ **mezcûm**: kesilmiş.
- ⁷ **esfel**: en sefil
- ⁸ **dereke**: aşağı inilen basamak, derecenin zıddı, en aşağı kat.
- ⁹ Ayetin metni "*İnnellâhe lâ yeżlimu'n-nâse şey'en velâkinnennâse enfüsehüm yeżlimun*" şeklinde olup, metinde eksik yazılmıştır. Bkz. Kur'an-ı Kerim, Yûnus Suresi, 44. Ayet.
- ¹⁰ **mesdûd**: seddolanmış, kapanmış, kapalı
- ¹¹ **Şimr b. Zilcevşen**: Kerbelâ Hadisesi'nde Hz. Hüseyin'i şehit eden kişi. Bazı kaynaklarda farklı bir isim (Sinan b. Ebi Amr b. Enes en-Nehâi) de geçmektedir. Bkz. İbn Kesîr, El Bidâye ve'n-Nihâye, c. 8, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1995, s. 310.
- ¹² Burada Muaviye için kullanılan hakaret ifadeleri, Hacı Bektâş Velî'nin eserlerinde rastlanmayan ve onun öğretisiyle bağdaşmayan ifadelerdir. Çalışmamızın değerlendirme kısmında da belirttiğimiz gibi, metinde geçen ve üçüncü bir şahsın ağzından söylendiği anlaşılan "Hazreti Pîr Hünkâr el-Hâcî Bektâşî Velî'yi cümle pîrlerden evvel bilüp 'amel itmeli'" ifadesinden hareketle de bu risalenin Hacı Bektâş Velî'nin kaleminden çıkmadığı tahmin edilmektedir.
- ¹³ Sahih-i Buhârî (Muhtasarı Tecrid-i Sarîh), çev. Abdullah Feyzi Kocaer, Hüner Yayınları, Konya 2004, s. 34, Hadis No: 23. Bu hadisin Müslim, Ebû Davud ve Tirmizi'de de geçtiği bilinmektedir. Bkz. Mehmet Yılmaz, Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler, Enderun Kitabevi, İstanbul 1992, s. 65.
- ¹⁴ Kur'an-ı Kerim, İhlâs Suresi, 1. ayet.
- ¹⁵ İmam Nevevî, bu sözün lafız itibarıyla Hz. Muhammed'e ait olmayıp (lafzi hadis olmayıp, manasının sabit olduğu), Yahya b. Muaz (ö.286) adında tebeüt'tâbiinden birisi tarafından söylenen bir söz olduğunu belirtmektedir. Bu sözün tasavvuf kitaplarında hadis olarak yer aldığı ve sufler içinde meşhur bir söz haline geldiği de bilinmektedir. Bkz. Aclûnî, Keşfü'l-Hâfâ ve Müzilü'l-İlbâs, c. II, Beyrut 1301, Dâru İhyâi't-Tirâsül-Arabî, s. 3262, Hadis No: 2532; Ahmet Serdaroğlu, Usûl-i Hadis ve Mevzuât-i Aliyyü'l-Kârî Tercemesi, Ankara 1966, s. 85; Yılmaz, Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler, ss. 122-123.

¹⁶ Aclûnî, Keşfü'l-Hâfâ ve Müzilü'l-İlbâs, c. I, s. 409, Hadis No: 1313.

¹⁷ **cife:** leş

¹⁸ Kur'an-ı Kerim, İsrâ Suresi, 81. ayet.

¹⁹ “Şüphesiz Allah, her şeyi kuşatandır.” mealinde Kur'an-ı Kerim'deki benzer içerikli diğer ayetler için bkz. Nisa Suresi, 126. ayet, Fussilet Suresi, 54. Ayet; Âl-i İmrân Suresi 120. ayet; Hûd Suresi 52. ayet.

²⁰ Gazzalî, İhyâ-i Ulûmu'd-Din, terc. Ahmet Serdaroglu, c. III, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974, s. 125.

Kaynakça

- Aclûnî, Keşfü'l-Hâfâ ve Müzilü'l-İlbâs, c. I-II, Dâru İhyâi't-Tirâsül-Arabî, Beyrut 1301.
- Babinger, Franz -Fuad Köprülü, Anadolu'da İslâmiyet, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- Baha Said Bey, Türkiye'de Alevî, Bektâşî, Ahî ve Nusayrî Zümreler, haz. İsmail Görkem Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2006.
- Çimenli, Havvagül, Hacı Bektâş-ı Velî Bibliyografyası, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Nevşehir 2010.
- Duran, Hamiye, *Besmele Tefsiri*, Alevî Bektâşî Klasikleri I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri, Selçuk Yayınları, Ankara 1996.
- Gazzalî, İhyâ-i Ulûmu'd-Din, terc. Ahmet Serdaroglu, c. III, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, “Bektâş”, Türk Ansiklopedisi, c. VI, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1953, ss. 32-34.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1997.
- Hacı Bektâş Velî Külliyyatı, (Fevâid-Fâtihâ Süresi Tefsiri-Besmele Tefsiri-Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniye-Makâlât), haz. Gıyasettin Aytâş vd., Türk Kültürü ve Hacı Bektâş-ı Velî Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2010, ss. 169-201.
- Hacı Bektâş Velî, Fatihâ Tefsiri, haz. Hüseyin Özcan, Horasan Yayınları, İstanbul 2008.
- Hacı Bektâş Velî, Kırk Hadis (Hadis-i Erbaîn), haz. Nurgül Özcan, Fatih Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.
- Hacı Bektâş Velî, Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniye, haz. Gıyasettin Aytâş-Hacı Yılmaz, Gazi Üniversitesi Hacı Bektâş Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2004.
- Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, haz. Esad Coşan, Seha Neşriyat, Ankara 1971.
- Hazreti Hünkâr Hacı Bektâş Velî'nin Vasiyetnamesi (Kitâbu'l-Fevâid)*, haz. İ.Ö., Dizerkonca Matbaası, İstanbul 1959.
- Hünkâr Hacı Bektâş Velî, *Fevâid (Yararlı Öğütler)*, Can Yayınları, İstanbul 2007.
- İbn Kesîr, El Bidâye ve'n-Nihâye, c. 8, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1995.
- Kitâb-ı Tefsîr-i Besmele Ma'a Makâlât-ı Hacı Bektâş, Manisa Kütüphanesi, Nu: 3536, Müstensih: Cafer bin Hasan, İstinsah Tarihi: 827/1423, Varak adedi: 30.
- Koçak, Yunus (2003), “Dedemoğlu”, Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Velî Araştırma Dergisi, Sayı: 25, Bahar, ss. 1-40.

- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, haz. Komisyon, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1997.
- Noyan, Bedri, Bektâşilik Alevilik Nedir, Sanat Kitabevi, Ankara 1987.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Hacı Bektâş-ı Velî", TDVİA, c. XIV, İstanbul 1994, ss. 455-458.
- Özcan, Hüseyin, "Hacı Bektaş Velî'nin Fatıha Tefsiri", Milli Folklor, 2008, Yıl:20, Sayı: 80, ss.39-52.
- Öztürk, Mürsel, Hacı Bektaş Velî ve Çevresinde Oluşan Kültür Değerleri Bibliyografyası, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 14.
- Sahîh-i Buhârî (Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh), çev. Abdullah Feyzi Kocaer, Hüner Yayınları, Konya 2004.
- Serdaroğlu, Ahmet, Usûl-i Hadîs ve Mevzuât-i Aliyyü'l-Kârî Tercemesi, Ankara 1966.
- Şardağ, Rüştü, Her Yönü İle Hacı Bektâş-ı Velî ve En Yeni Eseri Şerh-i Besmele, Karınca Matbaacılık, İzmir 1985.
- Velâyetnâme (Hacı Bektâş-ı Velî), haz. Hamiye Duran, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.
- Yılmaz, Ali -Mehmet Akkuş-Ali Öztürk, Makâlât, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.
- Yılmaz, Mehmet Edebiyatımızda İslamî Kaynaklı Sözler, Enderun Kitabevi, İstanbul 1992.

Ek.

Bazı eserlerde Hacı Bektâş Veli'nin eksik Nesâyihi olarak belirtilen, İstanbul Arkeoloji Müzesi Numara 891 'de kayıtlı Makâlat Nüshasının İlk Vırağı



RUMELİ ŞAİRLERİNİN ABDÂLLIK VURGUSU

Halil ÇELTİK*

Özet

Osmanlı Devletinin Avrupa topraklarında fethettiği yerler, Rumeli veya Balkanlar adıyla bilinir. Rumeli, fetihlerden sonra önemli bir kültür ve sanat merkezi olur. Bosna, Üsküp, Prizren, Priştine, Yenice-i Vardar, Belgrad, Selânik gibi şehirler, buradaki önemli kültür ve sanat merkezlerindedir. Buralarda çok sayıda divan şairi yetişir. Tezkirelerde yer alan şairlerin büyük bir çoğunluğu Rumeli doğumludur. Rumeli şairlerinin Klâsik Türk Şiiri içerisinde ayrı bir yerleri vardır. Rumeli şairleri dediğimiz Balkanlar veya Rumeli doğumlu şairler (Âşık Çelebi, Hayâlî Bey, Hayretî, Mesîhî, Mezâkî, Sâbit, Usûlî, Vasfî, Ziyâî...), şiirlerinde Rumeli coğrafyasına ve kültürüne geniş yer verirler. Şiirlerinde Rumeli'deki millet, ülke, şehir, kasaba, nehir vb. yerlerden bahsederler. Rumeli şairlerinin şiirleri incelendiğinde, onların bazı beyitlerinde “Rum abdâlî” veya “Rumeli abdâlî” ifadesini kullandıkları görülür. Bunun yanında “abdâl” kelimesini Rum veya Rumeli kelimesiyle tamlama yapmadan kullanırlar. Bu ifadeler, derviş-meşrep Rumeli şairlerinden olan Hayretî'nin şiirlerinde diğer şairlere göre daha fazla yer alır. Burada, Rumeli şairlerinin şiirlerinde geçen Rumeli abdâlî ifadesi örneklendirilmiştir. Örneklerden hareketle şairlerin Rumeli abdâllığına vurgu yapmalarına dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Rumeli, Rumeli abdâlî, abdâl, şair, şiir

THE ABDAL EMPHASIS OF RUMELIAN (BALKANS) POETS

Abstract

The lands conquered by Ottoman Empire in the Europe are known as Rumeli or Balkans. After the conquests, Rumeli becomes an important culture and art center. Bosnia, Skopje, Prizren, Pristina, Vardar, Belgrade, Thessaloniki are important cities in Rumelia. Many Divan poets lived in this area. Many of the poets' birth places that are mentioned in the biography (tezkire) are Rumelia. The Rumelian poets play an important role in Classical Turkish Literature. The Rumelian poets, we call them Rumelia or Balkans, they born in Rumelia region, (Âşık Çelebi, Hayâlî Bey, Hayretî, Mesîhî, Mezâkî, Sâbit, Usûlî, Vasfî, Ziyâî), mention the Rumelia geography and culture widely in their poems. They talk about the region like countries, cities, towns and rivers in Rumelia in their poems. When the poems of Rumelian poets are examined, in some of their couplets it is seen that they used the expressions such as “Rum abdâlî/abdâl of Rum” or “Rumelian abdâl”. In addition, they

* Doç. Dr. Halil Çeltik, Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Ankara/Türkiye, hceltik@gazi.edu.tr

use “abdâl” without subordinating it with “Rum” or “Rumeli”. These expressions are seen much more in dervish-natured Hayretî’s poem who is one of the Rumelian poets. In this study, “Rumeli abdal/ Rumelian abdal”, which is placed in the Rumelian poets’ poems is illustrated. With the help of these illustrations, the attention is drawn to their emphasis on “Rumeli abdal/ Rumelian abdal”.

Keywords: Rumelia (Balkans), Rumelian abdal, abdal, poet, poem

Giriş

Rumeli şairlerinin şiirlerinde, bazen şiir bütünlüğünde bazen de çeşitli beyitler içerisinde “abdâl” ve “kalenderiler” hakkında yazılmış pek çok şiire rastlanır. Bu ifadelerin geçtiği şiirlerin önemli bir bölümü Hayretî’nin divanında yer alır. Meselâ, Hayretî’nin konusu veya redifi “*abdâl*” olan müstakil şiirleri bulunmaktadır. Aşağıdaki matla ile başlayan “*abdâllar*” redifli 32 beyitlik şiiri, “*Der-Beyân-ı Seyr ü Sülûk-i Abdâl-ı Hudâ ve Uşşâk-ı bi-Ser ü Pâ*” başlığını taşır:

Buldılar ol bi-nişândan çün nişân abdâllar

Lâmekân ilinde tutdılar mekân abdâllar (K 8/1)

Hayretî’nin ilk bendini aşağıya kaydettiğimiz mütekerrir mısrası, “*Keskin erler tiğ-i uryânlar durur abdâllar*” olan murabbası da “*Der-Vaşf-ı Abdâlân*” başlığını taşır.

Olmayup âlemde sûret satmada dellâller

Kil u kâli kazıdı defterden ehl-i hâller

Vâkif-ı esrâr-ı aşk-ı Hak olan kattâller

Keskin erler tiğ-i uryânlar durur abdâllar (Murabba 12)

Yahya Bey’in de abdâl redifli bir gazeli vardır. Şu beyitle başlar:

Soymadın dest-i ecel şoyundılar abdâllar

Geçdiler bahr-i fenadan yundılar abdâllar (G 104)

Rumeli şairleri, şiirlerinde kendilerini bazen “abdâl” bazen de “Rumeli abdalı” olarak tanıtır. Bu şairler kendilerini sadece “abdâl” kavramıyla tanıtmış ol-

salar bile, Rumelili olmaları sebebiyle bu ifadeyi Rumeli abdâlı olarak anlamak yanlış olmaz.

Hayretî, bir beytinde, kendisinin aşk potasına düşerek saflaşıp temiz gönüllü bir abdâl olmak istediğini belirtir:

Pûte-i aşka düşüp kâl olmağ ister gönlümüz
Kalbi sâfi pâk *abdâl* olmağ ister gönlümüz (G 148/1)

Bu isteği dile getiren Hayretî, şu beytinde hitap ettiği kişinin kendisini baş açık bir abdâl yaptığını söyler:

Beni baş açık *abdâl* itdi aşkun
Kadüm iki büküp dâl itdi aşkun (Tercî-bent 3/1/3)

Hayretî, ihtiyar kelimesini cinaslı kullandığı beytinde, eğer uzlet bucağını seçebilip köşeye çekilebilersen bugün aşk tekkesinin ihtiyar abdâlı olabilirsin derken kendisini abdâla benzetir:

Tekye-i aşkun bu gün bir ihtiyâr *abdâ*hsın
İdebildünse eger uzlet bucağın ihtiyâr (K 9/12)

Şu beytinde de kendisini aşk tekkesinin abdâlı olarak tanıtan Hayretî, aynı zamanda çeşitli söz sanatlarına da yer vererek beyte çok anlamlılık kazandırır. Beyitteki Bektaş ifadesinde Hacı Bektaş Velî'ye gönderme yapar. Nev-civân ile tezatlı kullanılan pîr, tevriyeli biçimde şeyh anlamını da çağırıştırır:

Tekye-i aşk içre *abdâl* itdi ben dervîşini
Nev-civândur gerçi pîrüm oldı Bektaşum benüm (G 307/2)

Hayretî, bir beytinde de kendisinin küfürle imanı birleştiren abdâllardan olduğunu ifade eder:

Küfr ile îmânı yeksân iden *abdâllardanuz*
Gâh mescidde gehî gebrün kilisâsındayuz (K 5/3)

Şu beyitte de kendisini abdâl Hayretî olarak tanıtır:

Hayretî *abdâh* kılma hân-ı vaslundan ırak

Tekye-i Hak'da olan esrâr hakkıyçün begüm (G 269/5)

Hayretî gibi İshak Çelebi de kendisini abdâl olarak tanımlar. O, hasret eliyle can cüppesini çekip yırtarak gönlünü pazara çıkaran baş açık bir abdâldır:

Dest-i hasretle çeküp cân cübbesin çâk eyledük

Baş açuk *abdâl* olup bâzâra düşdi gönlimüz (G 94/2)

İshak'ın gönlü, gam tekkesinde abdâl olmuştur. Durmadan âh Hasan, vah Hasan diye dönüp durmaktadır:

Tekyegâh-ı gamda dil *abdâlun* oldu â Hasan

Raks urur şevk ile turmaz çağırup dir vâ Hasan (Şehrengiz 2/80)

Rumeli şairlerinden Usûlî de kendisini hem derviş hem de mihnet tekkesinin ihtiyar abdâlı olarak tanıtır.

Kim durur derviş Usûlî der isen şâhım eger

Tekyegâh-ı mihnetin bir ihtiyâr *abdâhdır* (G 31/5)

Usulî, kendisini abdâl ile birlikte mücerred bir kalender diye de tanıtır:

Abdâl-ı pâ-bürehne mücerred kalenderiz

Kahbe cihâna bakmayıcı pârsâlarız (G 42/2)

Hayâlî Bey, kendisini Ferhad ve Mecnun ile birlikte anarak aşk tekkesinin bir iki üç abdâlıyız der.

İhtiyâr etdik gamı Ferhâd ile Mecnûn ile

Tekye-i aşkın bir iki üç nefer *abdâlıyız* (G 195/3/2; G 191/2)

Hayâlî Bey, kendisini yolunu tuğ gibi dosdoğru varan bir abdâl olarak tasvir eder:

Yolunu tuğ gibi doğru varmış *abdâlem*

Sipâh-ı aşk içinde benem alem âşık (G 228/6/3; G 248/3)

Hayâlî Bey başka bir beytinde de kendisini Hak tekkesinin tıraş olmuş abdâlî diye tanıtır:

İsm ü resminden cihânın fâriğ ü âsûde hâl

Tekye-i Hakta tıraş olmuş bir *abdâlem* bu gün (G 330/65/2; G 439/2)

Yahya Bey, anlamca birbirini tamamlayan şu iki beytinde, soyunup aşk abdâlî olmak için dünyaya geldiğini söylerken kendisinin abdâllığına vurgu yapar:

Soyunup *abdâl*-ı aşkun olmağ içündür hemân

Bir iki gün tekiye-i âlemde mihmân olduğum (G 294/4)

Gâh olur soyunurın aşk ile *abdâl* olurun

Kara çullar geyürür bana şeb-i hicrânım (G 284/4)

Mostalî Ziyâî de aşağıdaki beyitlerinde kendisini abdâl olarak tanımlar. O, melâmet tekkesinin ihtiyar bir abdâlidir:

Melâmet tekyesinin ihtiyâr *abdâhyam* ben de

Mahabbet cür'adân-ı sinedür eksilmez esrârı (G 478/2)

Ziyâî, kalender gibi tıraş olmuş baş açık bir abdâldır:

Kazıtdum kaşımı tavk eyledüm gîsûnı boynumda

Efendi baş açık *abdâlunam* ben de kalendervâr (G 72/5)

Rumeli şairlerinden Mezâkî de şu beyitlerinde kendisinin abdâl olduğunu ifade eder:

Bir ser ü pâ-bürehne-*abdâlum*

Keşf ü destâr n'eydüğün bilmem (G 318/5)

Biz ki abdâl-ı Hudâyuz nesi var abdâlnun

Şerha-i sine ile dâğ-ı serinden gayrı (G 439/2)

Bosnalı Alaeddin Sâbit de kendisini mest bir abdâl diye tanıtır. İçinde bulunduğu durumu veya kadehini, Feridun'un tacı ile Kayser'in külâhından üstün görür:

Ben ki bu keyfiyyetün bir girre mest *abdâhyum*

N'eyleyüm tâc-ı Ferîdûn ü külâh-ı Kayseri (K 10/11)

Abdâl sözcüğü etrafında kurulmuş müstakil şiir ve beyitlerin sayısını arttırmak mümkündür. Burada "*Rumeli abdâli, abdâlân-ı Rûm*" gibi içerisinde abdâl kelimesinin yer aldığı ifadeler üzerinde durulacaktır. Başka şairlerin şiirlerinde de rastlanabilen bu ifadelerin, söz konusu Rumeli şairlerinin şiirlerinde görülmesi, onların yaşadıkları çevrenin özelliklerini şiire yansıtmaları, yaşadıkları bölgeyle şiirleri arasındaki ilişkilerin açıklanabilmesi bakımından son derece önemlidir (Coğrafyanın Rumeli şairlerine etkisi için bkz: Çeltik 2008).

Rumeli Abdâli

İncelenen şiirlerde "Rum abdâli" veya "Rumeli abdâli" şeklinde görülen bu tamlamada, Rumeli'den maksat Saray Bosna, Prizren, Piriştine, Vardar Yenicesi, Mostar gibi şehirleri içine alan Osmanlı'nın Avrupa'daki topraklarıdır.

Kaynaklarda derviş-meşrep bir şair diye tanıtılan Hayretî (Âşık Çelebi 2010: 639-43; Mehmed Süreyya II/263; Keşfü'z-Zünûn eski I/509; yeni I/786; Şemseddin Sâmî III/2004; Kafzâde 42; Ahdî 126; Âşık Çelebi 130; Beyânî 25; Riyâzî 51; Kühü'l-Ahbâr 185; Hasan Çelebi 106; Sehi 126; Latifi 141; Mecelle 193; Bursalı Mehmed Tahir I/80, Tuman I/234-35; Sözlük 200), şiirlerinde kendisinin bir Rumeli abdâli olduğunu söyler.

Âşık Çelebi, Hayretî şu sözlerle tanıtır: "*Rumili'nde şuarâ vü zurefâ menşei olan Vardar Yenicesi'ndendir. Sine-çâk demekle ma'rûf Sinân Çelebi'nün birâderidir. Sâde-dil ü sine-i bî-gill lâübâli-hâl ve fânîveş levend-meşreb ulvî-mezheb sipâhi-hurfet aşk-pîşe vü rış-san'at kimesne idi.*" (Âşık Çelebi 2010: 639).

Mehmet Çavuşoğlu ile M. Ali Tanyeri de onu Rumeli abdâlı olduğunu belirtir: “O, Anadolu’nun, daha sonra Rumeli’nin manevî fatihlerinin, gâziyân-ı Rûm’un, abdâlân-ı Rûm’un etvârını ve ahvâlini en açık bir biçim ve edâda tasvir eden bir şairdir. Kendisi de onlardan biridir.” (Çavuşoğlu-Tanyeri 1981: XV).

Hayretî, her dilenci, yoksul, âciz kimsenin bir padişaha kul olduğunu belirttikten sonra, biz Rum abdâlıyız, bizim şahımız da Ali’dür, der:

Her gedâ bir pâdişâha bende olmuşdur veli

Biz de Rûm abdâlryuz bizüm Ali’dür şâhumuz (G 144/3)

Beyitteki Rum sözü Anadolu, Osmanlı ülkesi anlamında da kullanılmış olabilir. Ancak şairin Rumelili olduğu dikkate alındığında, bu kelimenin Rumeli anlamında olduğu söylenebilir. Çünkü şu beytinde Rumeli abdâlı olduğunu açıkça belirterek, ey Hayretî, elinden teberini hiç düşürmüyorsun, sen kazak bir Rumeli abdâlına benziyorsun, derken memleketine işaret eder.

Hayretî benzer kazak bir Rûmeli abdâlısın

Kim düşürmezsin elünden dâyimâ bir ter teber (G 97/5)

Beyitte derviş veya abdâlların taşıdıkları “teber” denilen balta çeşidine yer verilmiştir. Teber aynı zamanda bir savaş aracı olarak askerler tarafından da kullanılmaktaydı. Bazı teberlerin üzerinde şu beyit yazılı olurdu:

Destime aldım teberi

Kimseden etmem hazeri (Pakalın 1993: III/429)

Hayretî derviş-meşrepliliği yanında sipahi bir şair olduğundan, buradaki teber, onun hem derviş, hem de asker kişiliğini ön plana çıkaran bir ifade olarak da önem arz eder. Asker tarafına alp, derviş tarafına eren denilirse, Hayretî’nin burada bir “alp-eren” olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Rumeli abdâlının bir sıfatı olarak beyitte geçen “kazak” kelimesi de askerlikle ilgili olmalıdır. M. Zeki Pakalın’ın bu konuda şunları kaydeder:

“Slavca’da keçi mânasına olan ‘koza’ kelimesinden meydana gelmiş bir ıstılahtır. Tatarca olduğunu iddia edenler de vardır. Memleket hududunu her taraftan muhtelif düşmanlarla muharebeye mecbur kalan Lehistan kralı Sikizmond, ecnebî ordularının ilk hücumlarına mukâvemet etmek üzere M. 1516 senesinde teşkil ettiği suvari alayla-

rına 'Kosaque Zaporagees' nâmını vermiş ve bunları Dinyepr suyunun çağlayanlarına yakın sahil üzerine yerleştirmiş idi. Ruslar da bu nâmla süvari alayları teşkil etmişlerdi." (Pakalın 1993: II/228).

"Kazak" kelimesi söz dinlemeyen, kimseye boyun eğmeyen, başına buyruk anlamına da gelir. Hayretî'nin beyti için kelimenin bu anlamı da uygun olabilir.

Rumeli şairlerinden Vardar Yeniceî Hayâlî Bey'in Rumeli'de daha çocuk yaşta bir grup Işık dervişine katılıp İstanbul'a geldiği bilinmektedir (Kurnaz 1996: 19-20, Kurnaz 1985: 373-393; Çavuşoğlu 1987: 1-2). Hayâlî Bey, abdâlların genellikle başları açık dolaştığına işaret ederken kendisini bir Rumeli abdâlî olarak tanıtır.

Ben Hayâlî baş açık bir *Rûmeli abdâlîyam*

Tekye-i hayrette Mecnûn ihtiyârumdur benüm (G 294/50/5; G 370/5)

Rumeli şairlerinin bazı şiirlerinde Rumeli abdâlî ile birlikte, "Rum abdâlî" ifadesi de yer almaktadır. Hayâlî Bey gibi Mesîhî de bu tabiri kullandığı şu beytinde, kendisinin bir Rum abdâlî olduğunu söyler. Beyitteki Rum sözüyle kastedilen yerin Anadolu olması ihtimali vardır (Haslok 2000: 72-81).

Seydi Gâzî'den mi gelmişdür rakîb olduğün

Gerçi kim işbu Mesîhî dahi *Rûm abdâlî*dur (G 67/4-5)

Yahya Bey şu beytinde kendisini Rumeli abdâlî olarak tanıtır. Burada kendisini bir yalın kılıca benzetir. Kılıf nasıl kılıcın keskinliğine engel olursa, taç ve elbisenin de abdâlları engelleyeceğini söyler:

Rûmeli abdâlî yuz tâc u kabâyı sevmezüz

Tiğ-i tizün mâni'-i rüy-ı celâlidür glâf (G 200/3)

Hilâl kaşlı bir güzeli metheden Yahya Bey, tekkeye benzettiği âlemde onun yüzünü görenlerin soyunup Rum abdâlî olacaklarını belirtir:

Soyunup hânekâh-ı âlem içre ey hilâl-ebırû

Hemân bir kez yüzünü gören olur *Rûm abdâlî* (G 482/4)

Rumeli şairlerinden Mezâkî, Rum veya Rumeli abdâlî ifadesi yerine terkinin Farsça şekli olan abdâlân-ı Rûm tamlamasını tercih etmiştir. Yukarıdaki örneklerde

şairler kendilerini, yaşadıkları bölgenin de etkisiyle birer Rumeli abdâlı olarak tanıtırken Mezâkî, kendine seslenerek Rum abdâllarının sözcülüğünü yapar. Tecahül-i ârif sanatı içerisinde onların aşkın şâh beytini tekrarlamayıp da ne yapacaklarını sorar. Aslında burada cevap beklenen bir soru yoktur. Rum abdallarının söz konusu beyti tekrarlamaktan başka yapabilecekleri yoktur. Mezâkî, bu beyitte bütün dünyayı bir abdâl tekkesine benzetir:

Ey Mezâkî tekye-i âlemde *abdâlân-ı Rûm*

Şâh-beyt-i aşkı tekrâr itmesün yâ n'eyesün (G 345/9)

Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ isimli meşhur şairler tezkiresinde İstanbullu Şânî'nin kopuz redifli bir gazelinı kaydeder. Şânî, gazelinin bir beytinde, kopuzu çalınırken doğal olarak sağa sola sallanmasıyla kanzil (hayrân, sarhoş); kılıfı sebebiyle de nemed giymiş bir Rum abdâlı şeklinde tasvir eder (Âşık Çelebi 2010: 1410):

Rum abdâlı gibi kanzil olup sohbet arar

Sarılp bir nemed içine gedâyâne kopuz

Yahya Bey, şem' ile pervâne hikâyesine yer verdiği şu beytinde, pervâneyi nemed giymiş, vücudunu dağlamış bir Rum abdâlıyla özdeşleştirir:

Hem-dem oldı şem' ile pervâne geydi bir nemed

Kerbela'da dâğ yakmış sanki *Rûm abdâlı*dur (G 91/4)

Şairlerin kendilerini Rumeli abdâlı olarak tanıtırken Şânî'nin kopuzu Rumeli abdâlına benzetmesi dikkate değer bir örnektir. Bu örnekten Rumeli abdâllarının sarhoşluk sebebiyle iki yana sallanarak yürüdükleri, kopuz sesini andıran bir tarzda zikir vb. sesler çıkararak gezdikleri ve üzerlerine de nemed denilen bir hırka giydikleri anlaşılmaktadır.

Sonuç

Rumeli şairleri, yaşadıkları çevrenin özelliklerine çeşitli şekillerde şiirlerinde yer verirler. Onların şiirlerinde Rumeli coğrafyasının çeşitli kültür unsurlarına bolca rastlanır. Onların şiirlerindeki bu kültür unsurlarından birisi de Rumeli abdâlı kavramıdır.

Rumeli şairleri, şiirlerinde Rumeli abdâlı, Rum abdâlı, abdâlân-ı Rûm gibi ifadelerle yer vermişlerdir. Şairler, bu ifadelerle genellikle kendilerini birer Rumeli

abdâli olarak tanıtmakla yetinmişler; Rumeli abdâlinin özelliklerine fazlaca değinip onu ayrıntılı tasvir etmemişlerdir. Bunun yanında kopuz gibi insan dışındaki varlıkları da Rumeli abdâline benzettikleri örnekler vardır.

Örneklerde verildiği kadarıyla, Rumeli abdâllarının şahı Hz. Ali'dir. Elleri-den teber denilen baltaları vardır. Rumeli abdâlları başları açık, yalın ayak gezerler; elbiseye önem vermezler; onların tekkeleri vardır; bu tekke de hayret tekkesi gibi soyut bir kavram veya âlem tekkesi gibi bütün dünyayı kaplayacak kadar geniş bir mekân olabilmektedir. Rum abdâlları nemed isimli hırka giyerler, kanzil denilen tarzda sarhoş olup sohbeti severler.

Kaynakça

- AHDÎ (1996). Süleyman Solmaz, *Ahdî ve Gülşen-i Şuarâsı*, Gazi Ü., SBE, Doktora Tezi, Ankara.
- ÂŞIK ÇELEBİ (2010). *Meşâirü'ş-Şuarâ İnceleme Metin*, 3 Cilt, Haz. Filiz Kılıç, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- BEYÂNÎ, Mustafa bin Carullah (1997). *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, Haz. İbrahim Kutluk, TTK Yayınları, Ankara.
- Bursalı Mehmed Tahir (2001). *Osmanlı Müellifleri ve Ahmed Remzi Akyürek: Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*, Haz. Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı, Tıpkıbasım, Bizim Büro Yayını, Ankara.
- ÇAVUŞOĞLU, M. (1987). *Hayâlî Bey ve Divanı'ndan Örnekler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara.
- ÇELTİK, H. (2008). *Divan Sahibi Rumeli Şairlerinin Şiir Dünyası*, MEB Yayınları, Ankara.
- HASAN ÇELEBİ, Kınalızâde (1981). *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, Haz. İbrahim Kutluk, TTK Yay., C. I, Ankara 1978; C. II, Ankara 1981.
- HASLOK, F. R. (2000). *Bektaşîlik Tetkikleri*, Çev: Râgıp Hulûsî, Haz: Kâmil Akarsu, MEB Yayınları, Ankara.
- HAYÂLÎ (1945). Ali Nihat Tarlan, *Hayâlî Divanı*, İstanbul Ü. Edebiyat Fakültesi, İstanbul.
- HAYRETÎ (1981). *Divan Tenkitli Basım*, Haz. Mehmed Çavuşoğlu-M. Ali Tanyeri, İstanbul Ü. Edebiyat Fakültesi, İstanbul.
- İSHÂK (1990). Üsküplü İshâk Çelebi, *Divan Tenkitli Basım*, Haz. Mehmed Çavuşoğlu - M. Ali Tanyeri, Mimar Sinan Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul.
- KAFZÂDE FÂİZÎ, *Fâizî Tezkiresi*, Nuruosmaniye Ktp. Yz. 3723.
- Keşfü'z-Zünûn (1943). Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 1941-1943.
- Keşfü'z-Zünûn Zeyli (1947). Bağdadlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfü'z-Zünûn*, 2 C. İstanbul.
- KURNAZ, C. (1985). "Âşık Çelebi'ye Göre Hayâlî Bey", *Türk Kültürü Araştırmaları (Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu'nun Hatırasına Armağan)*, XXIII, 1-2.

- KURNAZ, C. (1996). *Hayâlî Bey Divanı'nın Tahlili*, MEB Yayınları, İstanbul.
- Künhü'l-Ahbâr (1994). Mustafa İsen, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, AKM Yayınları, Ankara.
- LATİFÎ (2000). *Tezkiretü's-Şuarâ ve Tabsıratu'n-Nuzemâ*, Haz. Rıdvan Canım, AKM Yayınları, Ankara.
- Mecelle (2000). Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, *Mecelletü'n-Nisâb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, 628, Tıpkıbasım, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- MEHMED SÜREYYA (1311). *Silcill-i Osmânî*, 4 C., İstanbul.
- MESÎHÎ (1995). *Divan*, Haz. Mine Mengi, AKM Yayınları, Ankara.
- MEZÂKÎ (1991). *Divan*, Haz. Ahmet Mermer, AKM Yayınları, Ankara.
- PAKALIN, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. I-III, İstanbul.
- RİYÂZÎ: Riyâzi Mehmed, *Riyâzi Tezkiresi*, Üniversite Ktp. Yz. 761.
- SÂBİT (1991). *Bosnalı Alaaddin Sâbit Divanı*, Haz. Turgut Karacan, Cumhuriyet Ü. Yayınları, Önder Matbaası, Sivas.
- SEHÎ (1317). *Sehî Bey, Sehî Tezkiresi*, İstanbul.
- SEHÎ BEY (1980). *Tezkire (Heşt Behişt)*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.
- Sözlük (1988). Halûk İpekten-Mustafa İsen-Recep Toparlı-Naci Okçu-Turgut Karabey, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatında İsimler Sözlüğü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- ŞEMSEDDİN SÂMÎ (1996). *Kâmûsü'l-A'lâm*, Tıpkıbasım, Kaşgar Neşriyat, Ankara.
- TARLAN, A. N. (1992). *Hayâlî Divanı*, Akçağ Yayınevi, Ankara.
- TATCI, M. (1998). *Hayreti'nin Dinî-Tasavvufî Dünyası*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- TUMAN, M. N. (2001). *Tuhfe-i Nâilî - Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri I-II*, Haz. Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatcı, Bizim Büro Yayınları, Ankara.
- USÛLÎ (1990). *Usûlî Divanı*, Haz. Mustafa İsen, Akçağ Yayınları, Ankara.
- YAHYÂ BEY (1977). *Divan-Tenkitli Basım*, Haz. Mehmed Çavuşoğlu, İstanbul.
- ZİYÂÎ (2002). *Hasan Ziyâî Hayatı Eserleri Sanatı ve Divanı (İnceleme-Metin)*, Haz. Müberra Gürgendereli, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

ONTOLOJİK MEKÂN SİYASASI VE MABET

Bayram SEVİNÇ*

Özet

Modern Türkiye’de bütün dinî gruplar, varoluş ve onanma siyasalarında mabedi sembolik olarak konumlandırmaktadırlar. Dinî grupların bu ontolojik mabet yaklaşımlarının yanında, resmî yaklaşım, mabetleri işlevsel olarak görmektedir. Bu resmi algı da modernleşme paradigmasının evrenselci ve rasyonel mimari düşüncesine dayanır. Bu çalışmada, Türkiye’de modernleşme paradigması bağlamında, ilk dönemin yönetici seçkinlerinin kimlik tanım ve tercihlerinin ortaya koyduğu mekân politikasında beliren mabet sorunsalı ve bunun araçsallığı söz konusu edilmiştir. Dolayısıyla kimlik tartışmalarının ana odaklarından biri olan mabedin bir sembol olarak kültürel sistemde nasıl yer edindiği ve söylemlerin neresinde bulunduğu sorunsallaştırılmıştır. Konu, Türkiye’de devlet ve dinî grupların mabet algısıyla sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda iki aktörün mabedin mimarisine yönelik algısı üzerinden bir bellek analizi yapılmıştır. Konu, dokümantasyon yöntemiyle ve karşılaştırmalı bir perspektifle ele alınmıştır. Amaçlanan, her iki kitlenin mabedin maddî yapısına yönelik algı farklılığının Cumhuriyet döneminde Türkiye’deki din-devlet ilişkileri tartışmasına etkisinin tespit edilmesidir. İncelemenin bulguları göstermektedir ki dinî gruplarla resmî yaklaşım arasındaki perspektif farkı, din-devlet ilişkilerinin kırılma noktasına ve çözümsüz alanların oluşmasına neden olmuştur. Dinî gruplar, mabet ve ontolojik varlıkları arasında bir bağ kurarak onu özgürlükler alanına dâhil etmişken resmi perspektif, işlevsel yaklaşımı tercih ederek mimari merkezli bir algıyı benimsemiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Modernleşmesi, mabet, cemevi, cami, kilise, sinagog, dinî kimlik

ONTOLOGICAL SPACE POLICY AND THE TEMPLE

Abstract

All religious groups position the place of worship symbolically at their existence and confirmation policies in modern Turkey. Besides these ontological approaches of the religious groups to the temples, the official approach considers the temples as functional. The official perception is based on the Universalist and rational architectural idea of the modernization paradigm. In this study, the temple problematic which appears at the space policy revealed by the identity definitions and preferences of the ruling elites of the first period and its instrumentality is mentioned in the context of the modernization paradigm in Turkey. Therefore as one major focus for the identity discussions on how the place of worship

* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Trabzon/Türkiye, bsevinc@ktu.edu.tr

is located as a symbol in the cultural system and its place in the discourses are problematized. The subject is limited to the state and religious groups' perception of the temple in Turkey. In this context, a memory analysis has been made through the two actors' perception of the temple architecture. The subject has been discussed by the documentation method and comparative perspective. It is intended to determine the effect of both perceptions' differences about the material structure of the temple on the religion-state relations during the Republican period in Turkey. Results of the examination show that the perspective differences between the official approach and religious groups have led the religion-state relations to be fragile and unresolved areas to be occurred. While the official perspective adopted an architecture-centric perception by choosing the functional approach, religious groups have included the temple in the field of the liberties by establishing a link between the temple and their ontological entities.

Keywords: Turkish modernization, temple, cemevi (assembly house), mosque, church, synagogue, religious identity

Giriş

Geleneksel İslam toplumlarında mabet, her zaman şehir mimarisinin ve toplum örgütlenmesinin merkezi birimi olmuştur. Hz. Ömer'in emriyle Kûfe şehri kurulurken, bir okçunun alanın meydanında konuşlandırılıp dört yana birer ok atmasının emredilmesinin ardından okların menziline göre meskenlerin yapılmasına izin verilmesi ve merkezde kalan alana da bir mabet yaptırılması (Söylemez, 2001: 35-36; Barış, 2006: 52), şehir inşası ve kimlik algısı bağlamında otantik formun spesifik bir ifadesidir. Kâbe'nin ilk mabet [Âl-i İmrân, 96] olarak merkezi şehir birimi oluşuna öykünen bu uygulamaya (Söylemez, 2001: 35) dayanan ve özellikle Basra, Kûfe ve Fustat gibi yeni kurulan şehirlerde belirgin olan merkezde bir cami yaptırma geleneği, (Baykal, 1979: 17-18), gaza ve fetih doktrininde de süreklilik kazanmış ve sanayileşme ve modernleşmeyle birlikte beliren laik ulus devlet modelinden sonra formel alandan çekilmiştir; fakat toplumsal hafızada hâlâ bir kimlik kodlaması olarak süregelmiştir. Osmanlı Devleti'nde de pekişen dinî grupların mekân (mabet) merkezli tanımlanma pratiğinin devamı olan modern dönemde birey merkezli, kuramsal, soyut ve anayasal bir vatandaşlık bağı ile tanımlanan kimliğin (Bauman'ın [2000: 15] ifadesiyle cemaatin vekili) yersel bir tanımlaması hep talep edilmiştir.

Dinî grupların kolektif bilincinin oluşumu için camiler kadimden beri bir odak olarak konumlandırılmıştır (bkz. Baykal, 1979: 34). Bunun kolektif hafızadaki devamlılık merkezi ise bütün camilerin ana modeli ve formülü olarak görülen ve Müslümanların kolektif bir aktör olarak yetkin ilk tanımının olduğu Medine'de yapılan mescittir (bkz. Küçük, 1988: 50). Kolektif bilinç, kabile merkezli yapılmaya

dayanan Arap toplumunda yaratıcı merkezli bir toplum inşasıyla birlikte dönüşmüş ve bu yeni form, özellikle cami mekânına dayalı olarak yürütülmüştür (bkz. Hak, 1991: 290). Kolektif kimlik bağlamındaki cami odaklı bu toplum geleneği, günümüzde Müslümanların Avrupa ülkelerinde örgütlenmesinde kendini göstermektedir (bkz. Arabacı, 1997). Avrupa örneği, camilerin entegrasyonu kolaylaştırıcılığı bağlamında da değerlendirilmiştir (bkz. Coştu ve Turan, 2009). Öte yandan kolektif kimlik sembolünün bir diğer pratiği olarak, Osmanlılarda, fethedilen gayrimüslim yerleşimlerinin en büyük mabedinin kılıç hakkı olarak mescide dönüştürülmesi uygulaması dikkat çekmektedir (bkz. Baltacı, 1985: 228). Bu mabet, genelde en önemli mabet olarak da tanımlanmaktadır. Bu tercih, siyasal egemenliğin ve dinî üstünlüğün bir sembolü olarak ortaya konmaktadır. Esasen bu strateji, diğer dinlerde de söz konusudur; meselâ “Haçlı saldırıları sonrasında Kudüs bir süre Hıristiyanların eline geçmiş ve bu sırada Mescidü'l-Aksa ile Kubbetü's-Sahra isimli İslam mabetleri hemen kiliseye dönüştürülmüştür” (Can ve Yılmaz, 2008: 44). Mabet ve toplum bütünsel algısı, nefret ve düşmanlık pratiklerinin de şekillenmesinde etkindir; sözlü gelimi günümüzde Batı'da sayıları artan Müslümanlara karşı saldırılarda camiler özellikle hedef alınmakta (kapı pencereleri kırılmakta, bina taşlanmakta, içeriye domuz eti parçaları atılmakta vb.) ve Müslümanlar mekânsal dışlamayla dışlanmaya maruz bırakılmaktadır (bkz. Bakal, 2010: 223).

Genel anlamda mekânda görünürlük, toplumun mekân üretimi siyasası gereği mimari algıyı sembolize eder. Mekânın görünmez kılınmasında, genel anlamda, Karaçavuş'un (2011: 71-100) 19. yy Trabzon örneği çerçevesinde analiz ettiği mekânı hükümsüzleştirmenin betimlediği sembolik bir temsil söz konusudur. Yeni paradigma, mekân bağlamında mimariye dayanarak ortaya koyduğu kent figürüyle (kısmen veya daha büyük oranda) eskiyi hükümsüzleştirmeye gidebilmektedir. Geleneksel mekân üretimi stratejileri açısından bakıldığında, dönemi anlatan seyahatnamelerde (Bıjškyan ve Deyrolle gibi) geçen tasvirlerin kent kimliğine değinen unsurlarında merkezdeki İskender Paşa Camii'nin tasvirine yoğunlaşması, mekân üretiminin özcü yaklaşımının dokusu hakkında da fikir vermektedir (bkz. Karaçavuş, 2011: 84-85). Meydan üzerinden mekân üretiminde, “geleneksel İslâm kültürel hayatının ve şehirdeki Müslüman hâkimiyetinin gayrimüslim hayat sahasındaki yegâne temsilcisi ve mührü olan İskender Paşa Camii, çeşmesi ve medresesi, Şakir Şevket gibi aydın ve devlet adamlarınca bilinçli bir şekilde orada var kılınmak istenmiştir.” Fakat bu yapının önüne 1882 yılında, işlevsel yaklaşımın bir biçimi olarak, İtfaiye ve Posta binası inşa edildiğinde Cami ve müstemilatı görünmez hale gelmiştir: “İtfaiye ve Posta binası geleneksel Osmanlı hayat tarzının XIX. yüzyıldaki hükümsüzleştirilmesinin adeta bir simgesi gibidir ve bugün işlevi değişmekle beraber halen ayakta durmaktadır” (Karaçavuş, 2011: 95). Mekân üretimi ve onun özelde spesifik bir mimari algısıyla inşası, Cansever'in (2012) Osmanlı şehri bağlamında

ele aldığı ve İslam mimarisinin kendisine özgü (Hartmann'ın yeni ontolojisinin kategorilerinden de faydalanarak) bir modelinin söz konusu edilmesinde olduğu gibi geleneksel yaklaşım ontolojik ve özcü bir tasarımlama ortaya koymaktadır.

Türkiye'de ev kiliseler, cemevi ve belirli sembolik mekânlara cami açılması gibi son dönem günümüzdeki mabet tartışmaları, tarihî arka planında özcü toplum algısı ve tasarımıyla içten içe bağlıdır. Osmanlı, mekân siyasasında mabetleri göz ardı etmediği gibi grup ve birey haklarının merkezi temalarından biri olarak da onu almış ve sembolik göstergelerin önemli bir birimi olarak konumlandırmıştı. Cumhuriyetle birlikte mabet ve grup hakları farklı bir siyasal algıda yeniden şekillense de devam eden habitusun bazı kısımları, toplumun algı, tutum ve davranışlarını yeniden üretmiştir. Böylece sembolik değerini yitirmeyen mabet ve görünürlüğü, dinî hakların talebinde temel noktalardan biri olduğu gibi daha ötede bir kimlik tanınması göstergesi olarak işlevselleştirilmiştir. Burke'un (2009) ifadesiyle mabetler, *tarihin görgü tanıkları* olarak var olagelmıştır. Bir sinagog, Yahudi kimliğinin mekân siyasasında onanmasını ifade ettiği gibi bir ev kilisesi de gizil bir kimlik siyasası olarak belirmektedir. Cami yapımı toplumsal formasyon için ne düzeyde önem taşıyorsa kilise yapım ve onarımı da aynı ölçüde önem taşır. Bir Alevî için cemevinin mabet olarak *tanınması*, özünde Alevî kimliğinin *onanması* olarak sembolik üst bir gösterge şeklinde belirir. Bütün bu tanınma siyasası esasen ulus devletin laiklik ilkesiyle üst çerçevede bireysel dindarlık formunu vatandaşlık kavramı altında ele alarak mabetleri de değişen mimari algı ve toplum örgütlenmesi siyasası bağlamında işlevsel bir açıdan bakarak ele alması nedeniyle grupların dinî kimlikleri soyut bir tanınma siyasası yoluyla sürdürülmüştür. Oysa dinî gruplar, son dönem mabet tartışmalarında belirlediği gibi, hâlâ kimliklerinin yersel bir onanmasını talep etmektedirler.

Modernleşme Paradigması ve Dinî Kimlik

Türkiye'de modernleşme paradigması Batılılaşma çerçevesinde yürütülen ana akım dönüşüm gayretlerinin nihai evresini teşkil eden bir değerler dizisini taşıdığı için din konusundaki söylem ve pratikler de Batılılaşma bağlamında şekillenmiştir. Batıcı seçkinlerin iktidar alanlarında bir meydan okuma bagajını da sunan İslam, bu modernleşme serüveninde "tarihinin karanlıkta kalan yüzünü temsil etmekte, eğitim yoluyla yükselen toplumsal grupların yeni ve talepkâr kimliğini oluşturmaktadır" (Göle, 2001: 132). Yıldırım'ın (2005) hayalî modernlik diye tanımlamayı yeğlediği bu modernleşme türü, total bazı ilkeler çerçevesinde homojenleştirici ve determinist bir algıyla, kimlik taleplerini ulus devletin indirgemeci tutumuyla kısıtlayan ve dışlayan bir tutum sergilemiştir. Batı'nın deneyimi gibi Türkiye'de modernleşme "farklılaşma ve çoğulculuk üzerinde yükselen sivil toplumun girişimci ve yaratıcı gücü üzerinde yükselmemiştir. Tersine, yerel örüntülerin ve geleneksel değerlerin

dışlandığı bir medeniyet projesidir. Rasyonalist ve pozitivist değerlere yabancı yerel İslam, bu medeniyet projesi çerçevesinde tarihin dışına itilmiştir” (Göle, 2001: 171).

Cumhuriyeti tanımlama ayrıcalığını taşıyan yönetici seçkinlerin tercih ettiği ve edilmesi gereken olarak gerekçelendirerek ortaya koydukları kimlik formu, kökleri Batı’da olan bir içerikle doldurulur. Bu tercih, esasen yerel ve evrensel insanî değerler bağlamında ilk dönemin kurucu paradigmasının tercihleri etrafında şekillenen bir tartışma zemini oluşturur. Bu bağlamda bu seçkin kitle önceleri “uygarlığa özel ya da yerel kültürün önünde bir yer vermek amacıyla safiyane bir kültüralizmi dışlamışlar, sonraları yeni bir kimlik gerektiren ulusal devlet ışığında içinden çıkılması güç ulusal kültür sorununa yeniden dönmek zorunda kalmışlardır” (Aktar, 1993: 69). Tercih edilen bu kimlik formunun inşasında öncelikli olarak ulus karakteristiği önce çıkarılmış ve bunun da Batı eksenli değerler dizisi bağlamında inşası için geçmişin gelenek ve din merkezli göndergelerinin izlerinin hem devlet hem de cemaat ölçeğinde yok edilmesi söz konusu olmuştur (Aktar, 1993: 72). Böylece ulus devlet formunun homojenleştirici ve laik siyasasını benimseyen “Türk modernleşmesi, dinin gündelik hayattaki görünürlüğüne zayıflatma stratejisiyle tanımlanabilir” (Subaşı, 2004: 12-13). Karşıt görüş, Sarıkoyunlu’nun (2004: 215) Atatürk’ün fikirleri bağlamında özetlediği gibi, mücadelenin din adına şekillenen yanlış zihniyet tipiyle olduğu yönündedir; yani karşıt olunan şey, din ve dinî değerler değil, hurafecilik ve din istismarcılığıdır. Dönmez’in (2002) milli bir kültür merkezli din algısı ve onun siyasetten uzak, istismardan arındırılma ve çağdaş değerlerle yeniden yorumu da bu minvalde bir temsildir.

Modernleşme algısının Batıya yönelik tutku ve tutumu, onu bir değerler dizisine yöneltir ve bu da verili gelenek ve din merkezli kimlik ve mekân siyasalarını ekarte ettirir. Medeniyet kavramı ve tanımlaması, doğası gereği, yansız ve değer yargısı içermeyen bir niteliğe sahip değildir. Batı medeniyeti kavramı burada tercih odağı olduğunda teknik olarak Batı’nın üstünlüğü açıkça belirtilmiş ve bu kültür sistemi de evrensellik iddiasını meşrulaştırmış olmaktadır (Göle, 2001: 28). Batı medeniyetinin bir tercih ve yetkinlik skalası olarak belirmesi makro düzlemin dönüşümlerinin yanı sıra gündelik yaşam politikalarının da dönüşümü anlamına gelir (Subaşı, 2004: 13). Soyut ilkeler düzlemindeki perspektif, mekânın üretimi bağlamından da modernleştirici bir etki arayışındadır; Cumhuriyet yönetimi, batılılaşma bağlamında mekânsal stratejileri, başkentin Ankara’ya taşınması gibi, kendine özgü ulusalcı batılılaşma örneğinin mekân üretim sistematigi olarak işlevselleştirmiştir (Tekeleli, 2010: 165). Birkaç önemli devlete başkentlik yapan İstanbul gibi bir mekândan Anadolu’nun bir kasabasına yönelen perspektif, temelde uygarlık kavramından hareket etmekteydi ve Ankara ona göre dizayn edilmişti: “Özetle, modern Ankara’nın

sterilize edilmiş mimari ve kentsel mekânları yeni kentin ‘uygar’ imajını koruma amacına dönüktü” (Baydar, 2010: 178).

Modernleşme algısının ve bunun pratiklerinin dine her bağlamda müdahale etmesinin bir nedeni, İslam’ın dünya işlerine yönelik yoğun taleplerinin sosyal bünyede görünürlüğünü yüksek tutmasıdır. Esasen, yeni bir kimlik formu ortaya koyacak inşacı edimler, laiklik merkezli bir sosyal düzen talebindeyse, bu talep, dinî mirasın ve geleneklerin yeniden tasarımı, tanımlanması ve konumlandırılması anlamına gelir. Yeni bir kimlik inşası için mekânın da dinî sembol ve siyasalardan arındırılması, bir bağlamda, Türk modernlik algısının dinle mücadele halindeki serüveninin kaynaklarından birinin ifadesidir. Bu çatışma, istenilen kimliğin gerçekleştirilmesi için gerekli görülüyordu (Aktar, 1993: 72). Dahası, cumhuriyetçi (modern, seküler ve Avrupalı) ve İslami (geri, yoz ve Osmanlı) şeklinde beliren basit bir kavramsal zıtlık, dönemin zihin ve söylem evreninin belirmesinde etkin olmuştur (Tapper, 1991: 7). Cumhuriyetin çağdaş uygarlık düzeyine doğru yürüyüşünün ilk aşaması gelenekçilik tutumunu yok etmek iken ikincisi, onların yerine yeni yapıları yerleştirmektir ki bu da bir devrim niteliğindedir (Berkes, 2006: 522).

İslam, 1923’te Cumhuriyet’in inşasıyla birlikte yeniden tanımlanır ve yeni devletin ana ilkelerinden biri sekülerizm olarak belirir. Böylece dinî dışavurumlar, yönetimin etki ve kontrolü altına alınır. Halifeliğin ilgası ve tekke ve zaviyelerin kapatılması yoluyla tarikatların (ve dolayısıyla İslam’ın sūfi yorum ve pratiklerinin) illegal tanımlanıp sosyal bünyenin dışına itilmesiyle, standart bir İslam biçimi ortaya konmuş oluyordu. Bu yeniden tanımlama, sınırlama ve bölümlenme sonucunda Cumhuriyet ideolojisi, gündelik yaşamda dinin kontrolünü belirlemeyi kuramsal ve kurumsal düzeyde benimsemiş ve uygulamıştır (Tapper, 1991: 2). Böylece İslam, ilk dönemlerden beri siyasal bir tehdit olarak görülüp seküler devletin denetimi altına alınmıştır. Bir yanda ortaya çıkan karşıt hareketler (Şeyh Said isyanı gibi) burada etkili bir pratik ivme olurken; öte yanda halkın alıştığı referans olarak İslamî birikimin söz konusu olması da söylem açısından belirleyici olmuştur. Pratik bağlamda talepler bir dinî söylem kalıbıyla dile getirildiğinde pozitivist anlayışın da etkisiyle dinin kamusal gücünü kırarak yeni modernleştirici düzenlemeler yapılmıştır (Gülalp, 2003: 33). Esasen Cumhuriyetin kuruluşunda yeni olmanın getirdiği zaaf nedeniyle halka nüfuz etmede sorunlar yaşanmıştır. Kırsal kesim modern ve alternatif bir değerler sistemiyle tanışmadığı için kimlik ve toplumsal örgütlenmeler de geleneksel alışkanlıklar yoluyla şekillenmeye devam etmiştir ki konu açısından önemli yanı, bunun mekânsal kimlik siyasası ve mabet merkezli gündelik hayat siyasasının temsili olmasıdır (bkz. Yavuz, 2005: 14).

Modern toplum, Foucault’cu anlamda, disiplinler bir toplum olduğu gibi özgülleştirici bir toplumdur da. Böylece bir yanda bireysel özgürlükler tanımlanırken

öte yanda birey ve grupların ulus devlet modelinin tercih ettiği homojen bir biçime yönelmesi için gözetleme, kontrol ve disiplin, hatta sosyal mühendislik yoluyla bir makbul vatandaş üretimi söz konusudur (bkz. Bozkurt, 2006: 101-103). Konu özelinde bakıldığında, modern devlet, bireyin kimliğini belirli kalıplar yoluyla inşa etmede özgürlük merkezli davranırken grup taleplerini disiplin açısından değerlendirmiş, kamusal görünürlüğün alternatif biçimlerini ötekileştirmiştir. Hatta kimisi, Bellah'ın meşhur analizi sivil din tartışmasını dahi bu bağlamda yürütmüştür. Fakat hiçbir ideoloji, İslam gibi çok-aşamalı ve çok-boyutlu bir kimlik ve gruplaşma formu sunan modelin alternatifi olamaz şeklindeki yorum da belirgindir (bkz. Tapper, 1991: 7). Son tahlilde din, belli bir elit kesim dışında kimlik bileşeni olarak tamamen dışlanmadığı için dinî gruplaşma ve onun temel zemini olarak mekân siyasası Cumhuriyet döneminde de etkin bir kimlik siyasası olmuştur. Mabet-mekân merkezli yerel kimlik tanımlaması ve dinî gruplaşma biçimi yerine Batı modeli medeniyet algısının tercihinin bir sonucu olarak *evrensel* ve *soyut* bir uygulama iddiası olarak yeni bir form tercih edilmiştir; burada *yersel* bir tanımlama yerine *anayasal vatandaşlık* merkez alınmış ve topraktan bağımsızlaşan, dolayısıyla gruptan uzaklaştırılan *bireysel dindarlık* tercihi *işlevsel mekân* algısıyla birlikte ortaya konmuştur.

Modernizm, Mabet ve Kimlik

Mabet, mekân siyasası bağlamında kimlik ve laiklik ilişkisinin temel zeminlerindedir. Kemalist devrimciler için sadece modernleşme politikasının bir mihenk taşı değil aynı zamanda bir hikmet-i hükümet olan laiklik ilkesinin (Vergin, 2000: 36) sosyal düzenin *denetleyici ilkesi* olarak işlev görmesi nedeniyle, kimlik taleplerinin öncelikli olarak bu minvalde bir meşruiyet kazanmaları gerekmektedir. Böylece Batı değerler dizisiyle yeni bir toplumsal düzen inşa etme gayretinde olan yönetici seçkinlerin belirgin kitlesi “Kemalistler, laikliği yani dinin devletten ayrılması ilkesini değil, devletçe denetlenen İslâm'ı getirdiler. İslâm'ı reform programları ve devrimlerini, gerektiğinde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından meşrulaştıracak şekilde kullanmaya niyet ettiler” (Ahmad, 2006: 104). İslam, DİB bağlamında bir makbul zemine taşınınca mabet de bu bağlamda Sünnî İslam ağırlıklı olarak sınırlandırılmış bir mekân siyasasıyla tanımlanmıştır.

Cami/mescit, bir mabet olmanın ötesinde ilk İslam topluluğu çerçevesinde şekillenen fonksiyonel ve merkezileştirme bakış açısıyla ortaya çıkan bir toplumlaşma döngüsü olarak algılanır (bkz. Onay, 2006: 150). “Modernlik öncesi geleneksel toplumların en belirgin özelliklerinden biri, sembolik bütünleşmelerin din yoluyla gerçekleştirilmesidir” (Subaşı, 2004: 37). Cumhuriyetin devraldığı modernleşme mirası ileriye taşınırken, ussallaşma bağlamında yeni tercihler ortaya çıkmış ve mimari de bu bağlamda bir işlevsel, evrensel form niteliği kazanmıştır (Bozdoğan, 2010: 135). Böylece mabet, geleneksel olarak süregelen ve halkın genel bakış açısını

temsil eden *özcü (ontolojik)* bir yaklaşımla değil, modern ulus devletinin temel algısı olan *işlevsel (epistemolojik)* bir yaklaşımla ele alınmıştır. Esasen günümüzde kimlik tartışmalarının mekân siyasası da tam da bu farklılaşmadan doğmaktadır. Mimari alanda Batı taklidi de modernleşme sürecindeki tepeden inme proje eğiliminin dönüştürücü etkisine dayanır; çünkü mimari yalnızca mekânsal bir unsur değildi, o aynı zamanda “bir çeşit ‘gözle görünür siyaset’ (*visible politics*) veya ‘uygarlaştırma misyonu’ ydu.” 1930’larda Genç Türk mimarları da ulus devleti modernliğin tartışmasız taşıyıcısı olarak görmekteydi. Bu algı, bazı kültürel ikonların da modernist yaklaşımın tercihlerine uygun olarak biçimlendirilmesini netice verir (Bozdoğan, 2010: 139-140).

Geniş halk kitleleri mabedi varlıklarını verili coğrafyada onaylayan temel bir unsur olarak görünürken, ulus devlet, evrenselci yaklaşımla mimaride ve diğer birçok alandaki işlevselci ve pragmatist yaklaşımla onu çok fonksiyonlu bir mekân olarak tanımlamıştır. Böylece dönem dönem mabetlerin kışla ve depo gibi işler için kullanılması, ona atfedilen bu işlevselci yaklaşımın bir sonucudur. Ulus devlet, temelde örgütlü din yapısını tekke ve zaviyeleri kaldırdığında egale ettiği için din, bireysel alanda konumlandırılmış, mabetler ise işlevsel bir algıyla var veya yok olmuştur. Fakat burada bir istisna olarak -ki burada işlevselci yaklaşımın sembolik işlev açısından yüklediği bir anlam söz konusudur- tarihî ve kültürel miras niteliği taşıyan mabetler kısa süreliğine zorunlu hallerde farklı amaçlarla kullanılsa da onların varlıklarının ulus devletinin kimlik siyasası bağlamında sembolik miras olarak korunduğu görülmektedir (bkz. Temel, 2010: 85). Cumhuriyet’in işlevsel mekân algısı, temelde milliyetçilik ve ümmet arasında ilkini tercih eden iradenin hayali bir cemaat olarak ortak bir geçmiş, kültür ve dil (Dönmez, 2002: 222) -din kısmı laiklik bağlamında yorumlanır- üzerinden bir kimlik tanımı getirmesi, dinî gruplaşma ve mekân algısının da ontolojik algısıyla birlikte legal söylem ve pratiklerin dışında kalmasını netice verir. Milliyetçilik, batılılaşma bağlamında bir kültür tercihi yaptığı için mimari de evrensel bir form olduğu düşünülen modern rasyonel ve işlevsel biçim yönünde bir seçimle şekillenmiştir.

Camilerin işlevsel mekân olarak kullanımı açısından bakıldığında öncelikli olarak Cumhuriyetin kuruluş aşamasında Balkan Savaşları’ndan sonra İstanbul’a göç edenlerin, Ermeni saldırılarından kaçan Anadolu halkının ve Yunan saldırılarından kaçan Balkan halkının yerleştirildiği mekânlar arasında büyük camilerin de bulunması dikkat çekmektedir. 1918-23 arasında İstanbul’da çıkan büyük çaplı yangınların 10,777 evi yok etmesi sonucunda evsiz kalanların bir kısmının camilere yerleştirildiği görülmektedir. Savaş, dönemin koşulları, farklı kullanım nedeniyle yıpranan camilerin tamiri için öncelik sırasına göre (tarihî ve mimarî özelliği olanlar) bir tamir siyasası geliştirilmiştir. Bu tamirlerin sembolik işlevi ise laiklik ilkesinin halk tarafından algılanması bağlamında mabetlerin yaşatılma ilkesinin somutlaştırılmasıdır (Temel, 2010: 85-87).

İlk dönemin önemli tartışmalarında biri, camilerin askerî birlikler tarafından kullanılmasıdır. 14 Nisan 1936 tarihinde eski sanat eserlerinin korunmasına ilişkin bir genelge hazırlanır ve tüm bakanlıklara, umumi müfettişliklere, valiliklere ve bağımsız makamlara başvekil imzasıyla gönderilir (Temel, 2010: 88-89). “Askerî işgal altında bulunup silah, mühimmat, ot ve erzak deposu olarak kullanılan camiler ise ülkenin hemen her şehrinde mevcuttu. Vakıflar Genel Müdürlüğü bu tür camilerin boşaltılarak kendilerine teslim edilmesinin sağlanması için Başvekillete 7 Kasım 1935 tarihinde 171834 sayılı bir arıza göndermiştir.” Bu metinde, camilerin bu tür kullanımının getirdiği tahrip çeşitli illerdeki örnekleriyle birlikte dile getirilmiş ve “ulusal benliğimizin ölmez belgeleri olan bu tarihi anıtların bir türlü boşalttırılmamış olması nedeniyle, bu eserlerin Evkaf’a verilmesinin sağlanması istenmiştir.” Harekete geçen Başvekillet, Milli Müdafaa Vekâleti’ne tezkereler gönderir. Tezkereyi alan Milli Müdafaa Vekâleti, 26 Eylül 1936’da “askerî garnizonların her yerde tamam olmamasından ve bunları derhal tamamlamaya bütçemiz müsaade etmediğinden zorunlu olarak cami, mescit, medrese gibi binalar işgal altındadır” açıklamasını yapar. Burada işlevsel kullanım algısının zorunlu koşullar nedeniyle bazı mekânları elde tutması söz konusudur. Zorunluluk, Başvekilletin öncelikli olarak sanatsal ve tarihî değeri olan eserlerin boşaltılması gereğiyle talebini düzeltmeye gitmesini netice verir (Temel, 2010: 91-92).

Atatürk’ün halkın geleneksel gruplaşma tipinde dinin birleştirici gücünün farkında oluşunu ve onu dikkate almasını betimleyen tutumu olarak *Balıkesir Paşa Camii* (7 Şubat 1923’te) gibi mekânlarda onlara seslenmesi, dinî gruplaşmanın mekân boyutuna işaret açısından önem taşır. Fakat onun algısı, mabetlerin çok boyutlu ve çok fonksiyonlu tanımına dayanır. Ona göre mabet çok fonksiyonludur: “Efendiler, camiler birbirimizin yüzüne bakmaksızın yatıp kalkmak için yapılmamıştır. Camiler itaat ve ibadet ile beraber din ve dünya için neler yapılmak lâzım geldiğini düşünmek yani meşveret için yapılmıştır. Millet işlerinde her ferdin zihni başı başına faaliyette bulunmak elzemdir...” (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri-II, 2006: 98-99). Burada gruba hitap ve bireyi göreve çağrı vardır; esasen bu, geleneksel formda modern bir çağrı olarak belirmektedir. Birey merkezli yaklaşım, ulus devlet inşası için gerekli olan hayali cemaatin biçimlendirilmesi bağlamında yerel bilgi ve tercihlerle köy imamlarının yetiştirilmesi ve seçilmesi olgusunun ulusal düzleme ve evrensel bakış açısına taşınmasında görüldüğü gibi, genel bir belirleyici ilkedir (bkz. Temel, 2010: 58-59).

Cumhuriyet döneminde mekânın modern algısının yanı başında, erken dönemlerde mabetlerin farklı amaçlar için kullanılma gerekliliği karşısında beliren tablo fikir vericidir: “15 Kasım 1935 tarihinde 2845 nolu kanunun yürürlüğe girmesiyle, kanunun tasnifi dışında bırakılan camilerin bir kısmı kapatıldı, diğerleri de başka maksatlar için kullanıldı. Ayasofya Camii müzeye çevrildi ve birçok cami de ordunun hizmetine verildi. Daha 1928 yılında İstanbul’daki birçok cami CHP’ne

satılmıştı” (Sitembölükbaşı, 1995: 99-100). Esasen satılma açısından bakıldığında özellikle tarihî ve mimarî değeri olmadığı kanaati getirilen cami ve mescitlerin genelde bankalara, belediyelere, özel idarelere, bakanlıklara ve bazı şirketlere satıldığı görülmektedir. Bedelleri ise hayır işlerine tahsis edilmiştir (Temel, 2010: 120). Mabetler, bireysel dindarlık için işlevsel mekânlar olarak konumlandırılrsa da 1946’nın getirdiği ortamda kamuoyuna yönelik popülist politikalar, camilerin DP’yi yeren ve CHP’yi öven söylemler üretme işlevi yüklenmesini de netice verir (Kaçmazoğlu, 1998: 30).

Mabet ve dinî gruplaşma mekânları bağlamında bazı vakıf yapılarının en tartışmalı dönemi, şüphesiz İnönü dönemidir. Bu dönemde özelde bu mekânların belli bir siyaset anlayışıyla (ilk dönemlerin zorunluluk ilkesinin dışında) işlevsel kullanıma tabi tutulmaları nedeniyle ciddi eleştiriler söz konusu olmuştur. Eygi (2003) 1966 yılında medya merkezli olarak beliren İnönü döneminde mabetlerin kapatılması meselesini bir kitap derlemesi olarak yayınladı. Esasen, Eygi’nin (2003: 11) “Maalesef Adnan Menderes’in 1950 ile 1960 yılları arasındaki sözde demokrat iktidarı devrinde de hayli tarihî eser kıyımı yapılmıştır” ifadesi, modern ulus devletinin işlevselci yaklaşımının bir yansımasının betimidir. Zira her dönemde işlevsel bakış açısının hâkimiyeti söz konusudur. Fakat Eygi (2003: 11, ayrıca bkz. 17,19), “Müslüman bir ülke üzerindeki âbideler, mimarlık eserleri, camiler, medreseler, mezarlıklar ve diğer bütün tarihi binalar, o ülkenin tapu senetleri gibidir” ifadesiyle geleneksel özcü-ontolojik yaklaşımla meseleyi ele aldığını ifade etmiş olmaktadır. Özellikle II. Dünya Savaşı döneminde camilerin bir kısmının depo vb. biçimlerde askeri hizmetler amacıyla kullanılmasını, yani işlevsel mekân algısını, eleştirir. Öte yandan satılan ya da kiraya verilen cami ve ona ait mekânların onaylanmayacak (meyhane gibi) bazı işlevler için kullanıldığını da dile getirir.

Halkın özcü-ontolojik mabet algısı, ilerleyen dönemlerde cami yapım ve bakımı için yardımlar toplanması yoluna gidilmesi ve vakıf kurma yoluyla sürekli bir çaba halinde örgütlenmesi sonucunu ortaya koymuştur. Cami yaptırma dernekleri vakıf sisteminin en yaygın formuydu. “Nitekim 1950-60 döneminde bu derneklerin de katkılarıyla Türkiye’de 5.000 yeni cami ibadete açılmıştı” (Sitembölükbaşı, 1995: 105). Cami yapımındaki nicel değişimin yanı sıra bu dönemin mimarisi de değişim yaşamıştır. ABD’ye yüzünü çeviren ve küçük Amerika olma özlemine dile getiren yeni Türkiye’de mimari, uluslararası üsluba yönelir. Bu dönemde aynı zamanda modernizm ideolojisine dayandırılan milliyetçilik tandanslı mimari de eleştirilmektedir (Bozdoğan, 2010: 144). Esasen cami, ya da genel anlamda mabet, ümmet algısını oluşturan geleneksel dinî gruplaşma ve kimlik düşüncesinin ontolojik bir zemini olarak görülmektedir. “Ümmet fikrinin insanları birleştirici fonksiyonunun İslâm’da bir de daha soyut bir yönü mevcuttur: Allah, bütün toplum ayrıntılarının üzerinde, onların ötesinde bir varlıktır. İnsanlar camiye gelip beraberce namaz kıldıkları vakit üzerlerinden emir, kul, fakir, zengin, kisvesini atarlar ve Allah karşısına aynı katta

çıkarlar” (Mardin, 2005: 98). Cumhuriyeti kuran irade, dinî gruplaşma anlamında cemaat kavramı yerine millet kavramını (milliyetçilik temelli hayali bir ulus) tercih etmiş ve bunu da modern devletin evrensel değeri bağlamında meşrulaştırmıştır (bkz. Dönmez, 2002: 228-230).

Yukardan belirlenimci Türk modernleşmesinde cami sayısının popüler söylemde din-siyaset ilişkisi bağlamında ele alındığı dikkat çekmektedir. Modernleşme projesi çerçevesinde dinin sembolik argümanlarının görünür olmaktan uzaklaştırılması çabası, bu tartışmaların zaman zaman yanlış bir şekilde mabet yapılarına yönelmesini netice verir. Mabet, bireysel dindarlık yönünde tercihte bulunan Türk modernleşmesi için esasen kurumsal olarak bir sorun olmasa da siyasal bir okumayla nicel artışın aynı zamanda siyasal İslam’ın yükselişi olarak okunması sorunsalını üretmiştir. Bu algı sonucundadır ki tarikatlar kurumsal yapıları çerçevesinde örgütlü dinî yapılanma olarak yasaklanırken cami cemaatine dokunulmamıştır (bkz. Sitembölükbaşı, 1995: 110). Aksine belli bir dönem farklı fonksiyonlar için kullanılan mabetlerin tamir ve bakımı için bütçeden ciddi kaynakların aktarıldığı (talep 10 milyondur; bu, zamana yayılır) görülmektedir (Temel, 2010: 92-99).

1970-2000 yılları cami yapımının hız kazandığı yıllar olarak dikkat çekmektedir. Bu dönemde yaklaşık 45.000 cami yapılmıştır ki bu, seksen bine yaklaşan sayının yarısını aşan bir rakam olarak hem nüfus artışı hem de liberal politikaların zaman zaman hâkim olmasıyla kentleşme, göç gibi unsurların imvelediği ihtiyacın hızlı bir karşılanmasını ifade etmektedir (Onay, 2008: 114). Esasen, bu dönemde artan çaba, halkın yoğun ilgisi ve kaynak aktarımı dikkate alınarak okunmalıdır; zira Cumhuriyet döneminde resmî ve sivil toplum örgütleri karşılaştırmasında cami yapımında geniş halk kesiminin etkinliği ve belirleyiciliği aşikârdır (Onay, 2008: 221). Sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeyinin artmasıyla birlikte artan örgütlenmiş dinselğin söz konusu olduğu dönemlerde halkın mabet yapımına daha fazla önem verdiği görülmektedir. Halkın mabetlere özcü-ontolojik yaklaşım onların işlevselliğini (tuvalet ve abdest alma yeri gibi bölümlerinin kırsallığı, kadınlar için mekân sorunu vb) dikkate almaması, son dönemlerde yine modern mimarının eleştirileri sayesinde bir tartışma konusu olmuş ve bu konuda düzeltmelere gidilmeye başlanmıştır. Mimari sorun, mabet yapımında estetik değer katacak uzman ve bürokratların konuyla yeterince ilgilenmemesi, hatta dâhil olmaması, halkın belirleyici olması nedeniyledir. Cumhuriyet döneminde özgün bir mimarının ortaya çıkmaması, Diyanet’in son dönemlerde sorunsal edindiği mevzulardan biri olmuştur (bkz. Onay, 2008: 234-235). İç göç ve şehirleşmeyle beraber genişleyen gecekondu yapılaşmasında caminin verili bölgenin mahalle olarak tanımlanması için sembolik bir fonksiyonellik yüklenerek evlerden daha özenli yapıldığı dikkat çekmektedir (442 sayılı Köy Kanunu’nun 2. maddesi cami, okul gibi ortak alan bulunan yerlerin köy olarak tanımlanacağını belirtir. Bkz. Onay, 2008: 243). Günümüzde camilerin her türlü yaşam tarzına yönelik bir cevap dinamiğine sahip olması için, kadınlar, yaşlılar, engelliler gibi kategorilere

yönelik mimari dönüşüm ihtiyacı söz konusudur (Onay, 2008: 253). Böylece dayanışma odağı bağlamında kültür taşıyıcı sembolik bir yapının ontolojik okuması söz konusu olur.

1980'li yıllarda ekonomik alandaki önemli değişimlerin yanı sıra kültürel alanda da yerelcilik ve farklılığın evrenselliğin yerine tercih edilmeye başlanması gibi önemli dönüşümler başlamıştır. Bu, mimaride de tarihsel ve yöresel örneklerle biçimsel göndermeler yapma girişimine neden olur (Bozdoğan, 2010: 148). Bu dönüşüm, ontolojik yaklaşımın kendi göndermelerini güçlüce ifade etme imkânını da olgunlaştırır. Mabetlerin sembolik göndergeleşmesini sağlayan ana etmenlerden biri olarak mimarilerinin değişim ve dönüşümü dikkate alındığında, kültür ve medeniyetle at başı giden bir serencamları olduğu dikkat çeker. Bu bağlamda söz gelimi ilk dönemler İslam'da mescit ve camiler sade bir yapıya sahipken sonraları iç/dış mimari hem fonksiyon hem de görsellik açısından gelişmişlik imgesi ve algı düzeyine sembolik bir referans olması için geliştirilmiştir. İlk büyük camiler Emeviler döneminde yapılırken Selçuklu ve Osmanlı'da cami mimarisi külliyyeye dönüşerek kültür kompleksi düzeyinde bir toplumsal merkez olarak taşıyıcılık ve sosyalizasyon mekanizması haline gelmiştir (Onay, 2008: 23). Esasen mabetlerin bu denli kompleks olarak tasarlanması, günün anlam evrenini verecek sosyalizasyon ve denetim mekanizmalarıyla birlikte işleyen bir kültürleme sürecine yönelik eğilimin sonucudur. Dolayısıyla bu tür kompleks yapılar, inşa edilmek istenen toplum tipi ve kültür biçimi için araçsallaştırılmış sembolik gönderge gücü olan yapılardır. Fakat 1980 sonrasında alışveriş merkezi, büro ve mabet gibi kısımları aynı zamanda bulunduran yeni cami formu, bu karmaşa bağlamında sorunsallaştırılmış ve kritize edilmiştir (bkz. Bozdoğan, 2010: 149).

İşlevsellik ve homojen kitle algısı, cami cemaatinin kılık kıyafetinde bir bütünlük ve serencam aranması gibi müdahalelere varan tercihler de üretir. Böyle bir müdahalenin yapıldığı dönemde "Camilerde namaz kılan cemaatin kimisi fes, kalpak, takke, sarık giymekte, kimisi başına mendil bağlamakta veya değişik bezler sarmakta idi." Şapka giyen veya giymeyi düşünen vatandaşlar için camilerde şapka asılabilecek yerlerin hazırlanması çalışmaları da mekânın şekillenmesi bağlamında yeni oluşumlardır (Temel, 2010: 63-64). Vaaz ve hutbelerde de ulus devletinin hâkim söylemlerine ve pozitivist bilim algısına ters bir tercih reddedilmekte, buna karşı gelenler hakkında işlem yapıp görevden azledilmekteydi. Genel anlamda bakıldığında ilk dönem cumhuriyet ideolojisinin muhkemleştirilmesinde etkin rol oynayan Diyanet'in kılık kıyafet ve kadın erkek ilişkisi gibi konularda geleneksel söylemi sürdüren veya aşırı söylem sahibi kişilerin soruşturma ve cezaya tabi tutulması yoluyla tedibi söz konusu olmuştur (bkz. Temel, 2010: 66-67). Son tahlilde denilebilir ki işlevsel bakış açısı, mekân ve onun içeriklerini biçimlendiren genel bir perspektif olarak hüküm sürmüştür.

Dini Grupların Yersel Kimlik Algısı ve Mabet

Bir coğrafyada varoluş simgesi olarak mabet, geleneksel olarak öne çıkarıldığı gibi günümüzde de -bazı misyoner nitelikli dinî sistemlerin mabet odaklı yayılma siyasası tercihlerinde görüldüğü gibi- etkin bir imgelemdir. Sözgelimi çağdaş dünyada misyoner niteliğiyle kurtuluş öğretisine insanları çekme çabası gösteren bir dinî sistem olarak Bahailik, bir din olarak kabul gördüğü ülkelerde mabetler inşa edip bu yolla propaganda yapmaktadır. Bahailik bir din olarak kabul edilmediği için inanların Türkiye’de mabet yapmasına izin verilmemiştir. Fakat resmi kuruluşlara sahip olmasalar da Türkiye’de birçok şekilde propaganda faaliyetlerinde bulunmaktadırlar (Aydın, 2004: 204). Mabet ve onun modern dünyanın çehresindeki görünürlük pratiği, coğrafya temelli kimlik siyasası olarak algılanmalı ve kimlik taleplerinin mekân politikası yoluyla sürdürülmesi olarak okunmalıdır. Bazen, sisteme uyum sağlama ya da sağlamama bağlamında mekân siyasası, mabet üzerinden yürütülmektedir. Sözgelimi Cerrahilerin Efendisi’nin “Camide vaaz veren hoca ile derviş arasında hiç fark yoktur” ifadesiyle uyumlu (konformist) bir tutum sergilediği belirtilirken Süleymanlıların ise DİB’in resmi görevlisi olan imamın arkasında namaz kılmamayı tercih ettikleri ve bazı Nakşîlerin de cami imamı olmayı devlete bağlılık olarak yorumladıkları ifade edilmektedir (Atacan, 1990: 121). Burada esas itibarıyla tartışma zemini, şaheser olarak sembolik değerlerinin yanı sıra birer manevi eğitim ve disiplin alanı olarak camilerin (Doğan, 1966: 204) ortaya koyacağı karakter anlayışı farkıdır.

Tekke ve zaviyeler yoluyla toplumsal kimliklerini taşıyıcı mekanizmalara yükleyen Alevî grubu, Cumhuriyet döneminde bu kurumların kapatılması ve cemevlerinin de genel ideolojik kurgu ve kurucu ideolojik argümanlar nedeniyle bir ibadethane olarak konumlandırılmaması sonucunda toplumsal kimlik taşıyıcıları ve varoluş politikası bağlamında ortaya çıkan sorunsal, aynı zamanda Osmanlıdaki memnuniyetsizliğin getirdiği yeni rejime sahiplenmeyle birlikte bir dilemma oluşturmuş ve 90’lı yılların insan hakları söylemi merkezli (AB uyum çerçevesi, küreselleşme gibi makro ve demokrasi modelindeki dönüşüm, liberalleşme gibi mikro süreçlerin etkisiyle) çerçevesinde yeniden mekân ve haklar bağlamında dile getirilmeye başlanmıştır. Özünde gelinen noktada laikliğin koruyucu şemsiyesi altında kuşatıcı bir vatandaşlık tanımıyla yeni toplumsal kimlik siyasalarının gerekliliği elzem olmuştur.

Modern Türkiye’nin temel dinî tartışma zeminlerinden biri olan Alevîlik, son dönemde olduğu gibi çoğunlukla mekân üzerinden bir tanınma politikası tercihinde bulunmuştur ki bunun sembolik ifadesi, cemevinin resmi söylemde ibadethane olarak konumlandırılması talebidir. Alevîlerin Osmanlı dönemindeki olumsuz deneyimleri, onların Cumhuriyet’in laiklik ilkesi başta olmak üzere vatandaşlık üst tanımlamasına dört elle sarılmalarını netice verir. Fakat burada Alevîler için ikircikli bir yapı ortaya çıkar ki kendilerinin tanınması da özgürlükler bağlamında bir dinî grup (ve bileşenlerinin) tanınması olduğu için talepleri dinî söylem şeklinde

ortaya çıkar. Son dönemlerde beliren küreselleşme gibi makro bağlam değişimleri Alevî kimlik siyasetinde de vatandaşlık ve insan hakları gibi seküler üst dil bağlamında bir ifade formu üretir. Özeldede kuramsal ve pratik bütün taleplerin odak noktası, bir kimlik politikasıdır: “Alevî örgütlerinden bazılarının üzerinde uzlaştığı toplumsal talepler, zorunlu din derslerinin kaldırılması, cemevlerinin ibadet yeri olarak tanınması ve desteklenmesidir. Bu talepleri, Alevî toplumsal taleplerinin bütünü olarak algılamaktansa kimlik siyasetinin enstrümanları olarak görmek daha gerçekçi algılanabilir” (Kolukırık, 2008: 137).

Bu bağlamda makalenin ana ilgisi olarak mekân-kimlik ilişkisine Alevîlik açısından farklı yorumlar bağlamında bakıldığında, cemevinin mabet olarak tanımlanmadığı, bir kültür mekânı (tekke gibi) olarak konumlandırıldığı söylemler, tanınma politikasının mekân üzerinden yürütüldüğü analizini güçlendirmektedir. Sözgelimi Çamuroğlu (2008: 67) Alevîlerin camiye gitme meselesini tartışırken, odağa asimilasyon meselesini alarak, konuyu kimlik düzleminde değerlendirir. Ona göre bir Alevî için mabet, spesifik bir mekân değildir; cemevi de ibadethane değil inananların toplandığı toplumsal bir ortamdır:

“Alevîlerin camiye değil, cemevine gittiği doğrudur, ama cemevi ibadetin yapıldığı yer değildir. İbadet, hayatın tümüdür. Cemevi ibadetini yapmış ve zaten yapmakta olanların, bu rahatlıkla gittiği bir yerdir ve öyle olmalıdır... Oysa cemevinin mekân olarak hiçbir kutsallığı yoktur. Birçok köyde cemevi olarak kullanılan mekân, normal zamanlarda alelade işler için de kullanılır. Büyük bir evin büyük bir salonu da cem ayını sırasında bir cemevi olabilir” (Çamuroğlu, 2008: 68).

Çamuroğlu'nun ibadeti önceleyen ve mekânın kutsallığını dışlayan yorumunun aksine, çoğunluk, cemevini mabet olarak tanımlamakta ve Alevîlerin haklarının tanınmasının ana sembolü olarak bu mekânsal tanınmayı dile getirmektedir (bkz. Demir, 2008: 478). Cem ayınının yapıldığı mekânlar Anadolu'da değişik şekillerde adlandırılmıştır: *Meydan evi, ibadet meydanı, erenler meydanı, kırklar meydanı, musâhip evi, alicem evi, hak meydanı* (Keskin, 2004: 226; Melikoff, 1999: 264). Dede-babalar tarafından cemevinin ibadet değil *niyaz yeri* olarak algılanışı onun mabetten öte bir kimlik tartışmasının argümanı olduğunu destekleyen bir veridir. Keskin'in (2004: 228) cami ve cemevinin aynı işlevi gördüğü düşüncesine katılanların oranının %71,7 olduğu tespiti de destekleyici bir veridir. Cemevinin mabetliği tartışması çerçevesinde eski Diyanet Reisi Lütfi Doğan'ın (bkz. A.Aydın, 1997: 380) genel bir İslam mabedi ve pratikleri bağlamındaki açıklaması, cem ayınının cami dışında ve tekke konumundaki mekânlarda icrasına yönelik bakışı yansıtmaktadır.

Mekânsal anlamda kimlik ve farklılık tanımı, Türk'ün (2010: 68) tespitiyle, Nusayrilerin türbeleri camilere alternatif bir ibadet mekânı olarak konumlandırılması gibi sonuçlar da doğurmaktadır. Esasen bâtinî ibadet merkezli bir yapılanma

olan Nusayrilik, kimlik algısını ontolojik mekân perspektifiyle ortaya koymaktadır. Mekân olarak özele dönüş yapan Nusayriler, evlerinde bir odayı cem (toplu namaz) için uygun olacak büyüklükte yaparlar (Türk, 2010: 92). Onları, diğer gruplardan ayıran kutsal mekânlar olarak daha çok türbeler inşa edilir. Kurban kesme ve adak için bu mekânlar ziyaret edilir. Yanındaki su kutsaldır, ağaç dilek için kullanılan kut-sallığa sahiptir. İçerden izah şöyledir: “Yapılan camilere Sünnî ve cahil imam gönderildiği için camilerden çekildik. Türbeler bir vakıf gibidir. Bayramlarda ve adaklarda yoksullara yiyecek dağıtılır. Türbeler rahat ibadet yapacağımız yer olarak camilerin yerini almıştır [56 yaşında, erkek, Antakyalı, Nusayri]” (Türk, 2010: 170).

Son dönemlerde özellikle büyük şehirlerde cemevleri açma faaliyetlerinin giderek arttığı görülmektedir (Keskin, 2004: 226). Bu veri esasen göç ve kimlik meselesine referans olarak okunabilir; çünkü mabet, kentin karmaşasında, cemiyet içinde cemaat kimliği için bir mekân siyasası olarak belirlediği gibi bir araya getirme çimentosu bağlamında bir siyasa olarak da belirmektedir. Günümüzde Sünnî ve Alevî gruplar arasında mabet konusunda diyalojik anlamlar yükleme (bir arada yaşama ve farkındalık ekseninde) ve çoğulculuk lügatçesinin pratik düzlemine dönüştürme edimleri söz konusu olmaktadır. Esasen burada bir toplumsal mekân politikasının dönüşümü veya zımnî algının görünür hale gelmesine yönelik bir tasarımlama söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda bazı yerleşim birimlerinde cemevinin temelini her iki grup tarafından törenle atılması, algının kodları açısından fikir vericidir. Son dönemlerde beliren açılım politikalarının özünde, kimlik onama bağlamında görünürlüğe vurguyla yürütülen program tercihleri algısı dikkat çekmektedir. Esasen, Melikoff'un (1999: 338) da belirttiği gibi “Günümüzde Alevilerin başlıca amaçları kabul edilmiş olmaktadır.”

Tarihî miras bağlamında bakıldığında demografiden çok mekân merkezli bir miras ve varlığa sahip oldukları için Ortodoks Hıristiyanların kimlik siyasası da buna göre şekillenmiştir. Böylece birkaç bin civarındaki nüfuslarının kimliklerini grup (demografi) üzerinden değil, tarihî miras olarak aldıkları kültür, din ve mekân (mabet gibi) unsurları üzerinden yürütmelerini netice verir. Bu bağlamda siyasal güç içeren bir form olarak dinî liderlik tartışmasının (ekümenikliğin) gündemdeki varlığı da Ortodoksların güç merkezli siyasal tanınma politikasını yansıtır. Dinî liderleri ekümenik sıfatıyla hareket ederek demografik zayıflığı güç merkezli bir tamamlamaya taşıdığı gibi aynı zamanda kadim varlıklarını “bir kimlik ve kolektif hafıza bileşeni olarak inşa sürecinde mekâna odaklanarak (kilise onarımı, eski ritüellerin yeniden canlandırılması, inanç turizmi gibi pratiklerle) yeni bir strateji ve uluslararasılaşma deneyimine” yönelmekle bu zayıflığı belirleyici olmaktan çıkarma siyasası gütmüştür (Sevinç, 2009: 485). Katolik Hıristiyan grupça da nüfustan çok mekân (ve mabet) merkezli bir kimlik siyasasını, özellikle kadim yapılar üzerinden, yürütme daha etkin görülüp uygulanmaktadır. Protestan grubun Türkiye'deki demografik varlığı

eski olsa da mekân merkezli kimlik tanıkları daha azdır; dahası çeşitli grupların varlığı Protestanların bir kısmının Türkiye’de nispeten yeni bir varlık göstermeleri anlamına gelmektedir ki onlar için en önemli mesele olarak varlıklarının onanması anlamına gelen kilise yapma iznidir. Misyonerlik tartışmalarının bu minvalde (ve özelde ev kiliseler üzerinden) sürdürülmesi de konunun tartışma zeminine işaretler. Esasen sorunsallaşan ev kiliseler, Hıristiyanlığın ilk dönemlerindeki bir pratiğin tekrarı olarak, kolayca vücut bulmaktadır (bkz. Küçük, 1988: 52).

Yahudiler ise özellikle İsrail’e göç sonrasında azalan nüfuslarından sonra özelde mekân ve sivil toplum merkezli bir kimlik siyasası göstermektedir. Yeni dini hareketler açısından bakıldığında ise çoğunlukla onların varlıklarını sivil toplum merkezli yürütmeye eğilimli olduğu görülmekteyse de Yehova Şahitleri gibi Cumhuriyet döneminde erken bir tartışmaya konu olan grupların mabet ve kimlik talepleri olanlar söz konusudur. Esasen, bir dinî grubun günümüzde tanınmasının siyasal formu, anayasal tanınmadır ki geleneksel stratejilerle mekânsal varlık gösterimleri yetersiz kalmaktadır. Bu bağlamda birçok Batı ülkesinde İslam’ın resmi bir din olarak tanınmamasının (Bakkal, 2010: 222) getirdiği sıkıntılar -din eğitimi, devlet yardımlarının alınamaması gibi- (ki Yehova Şahitleri de Türkiye’de benzer sorunlar yaşamaktadır) Müslümanların toplumsal bağlamda dinî pratiklerinin aksamasına neden olmaktadır.

Sonuç

Türkiye’de modernleşmeyle birlikte (elit ve bürokrat kurucu iradece) geride bırakılması tercih edilen geleneksel algı, tutum, kurum ve örgütlenme biçimleri yok olmamıştır. Bu bağlamda kimlik onama siyasetinin, bir diğer ifadeyle tanınma siyasetinin, mekân üzerinden yürütülen mücadelesinin modern dönemin ulus devlet yapılanması ve vatandaşlık üst yapısı çerçevesinde anayasal ve soyut kimlik formuna karşın hâlâ varlığını koruduğu görülmektedir. Ortodoks Hıristiyanların son dönemlerde farklı vesilelerle tarihi miras bağlamında bir mekân siyasası yürütüp kendi varlıklarının birer coğrafi senedi olarak kilise vb. yapıları tamir ettirdiği, edilmesi için çaba gösterdiği, özellikle çok partili sistemden bu yana Sünnî İslam’ın cami yapımına ve onun inşası için gerekli olan vakıflaşmaya ağırlık verdiği, Protestanların ev kiliselerin tanınması, onların yerine yeni kilise yapılması (ki genelde yasal olarak gözetilen nüfus şartı da bu arada görmezlikten gelinmesi istenmekte) yönündeki gayret ve talepler, Alevîliğin uzun zamandan beri süren tanınma sorunsalına yönelik siyasa olarak cemevi tartışmasını öne çıkarması gibi veriler göstermektedir ki geleneksel kimlik algısının mekân odaklı formu, günümüz dünyasında özcü bir ontolojik savunma bağlamında sürmektedir. Buna karşın modernizm ideolojisine koşut olarak ulus devlet siyasası, mekânın işlevsel yorumunu tercih etmekte ve kimlik taleplerini (yerel, özcü-ontolojik olanlar dâhil) modernizmin evrenselci ve rasyonel mimari formu

çerçevesinde ve anayasal vatandaşlık sistematiğine odaklı olarak karşılama yanlısı bir tutum sergilemektedir. Böylece bu tutum, ontolojik ve işlevselci mekân siyasasının kimlik odaklı çelişmesine kaynaklık eden egemen faktör olmaktadır.

Kaynakça

- AHMAD, F. (2006). Bir Kimlik Peşinde Türkiye. çev. S. Cem Karadeli. İstanbul: Bilgi Ü. Yayınları.
- AKTAR, C. (1993). Türkiye'nin Batılılaştırılması. çev. Temel Keşoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ARABACI, F. (1997). "Fransa'da Müslüman Toplumun Örgütlenmesi ve Türk İslam Kimliğini Korumada Cami ve Derneklerin Fonksiyonu". Diyanet İlmî Dergi, 33 (3): 87-106.
- ATACAN, F. (1990). Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler. İstanbul: Hil Yayınları.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (2006). 5. Baskı, Ankara: Atatürk Araştırmaları Merkezi.
- AYDIN, A. (1997). Alevilik Bektaşilik Söyleşileri. İstanbul: Pencere Yayınları.
- AYDIN, M. (2004). Dinler Tarihine Giriş. Konya: Din Bilimleri Yayınları.
- BAKKAL, A. (2010). "İnanç Özgürlüğü Açısından Mâbetlere ve Mânevî Değerlere Saygı". İnsan Hakları ve Din Sempozyumu -15-17 Mayıs 2009. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, ss.201-225.
- BALTACI, C. (1985). "İslâm Medeniyetinde Câmî". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (3): 225-241.
- BARİŞ, M. N. (2006). Hz. Ömer Döneminde Bayındırlık Faaliyetleri. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.
- BAUMAN, Z. (2000). Community: Seeking Safety in an Insecure World. Cambridge: Polity Press.
- BAYDAR, G. (2010). "Sessiz Direnişler ya da Kırsal Türkiye ile Mimari Yüzleşmeler". Ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss.173-188
- BAYKAL, O. (1979). "İslâm İçtimâî Hayatında Mescid ve Câmî". İslam Medeniyeti Mecmuası, IV (2): 13-53.
- BERKES, N. (2006). Türkiye'de Çağdaşlaşma. Yay. Hzl. Ahmet Kuyaş. 9. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BOZDOĞAN, S. (2010). "Türk Mimari Kültüründe Modernizm: Genel Bir Bakış". Ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss.135-154
- BOZKURT, V. (2006). Endüstriyel ve Post-Endüstriyel Dönüşüm -Bilgi, Ekonomi, Kültür. Bursa: Ekin Yayınları.
- BURKE, P. (2009). Afışten Heykele, Minyatürden Fotoğrafa Tarihin Görgü Tanıkları. çev. Zeynep Yelçe. 2. Baskı, İstanbul: Kitap Yayınevi.

- CAN, Y. ve YILMAZ, M. (2008). “Müslümanların Fethedilen Topraklarda Mevcut Gayri İslam Mabetlere Yaklaşımı”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII (2): 27-52.
- CANSEVER, T. (2012). *İslam’da Şehir ve Mimari*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- COŞTU, Y. ve TURAN S. (2009). “İngiltere’deki Türk Camileri ve Entegrasyon Sürecine Sosyo-Kültürel Katkıları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX (4): 37-52.
- ÇAMUROĞLU, R. (2008). *Değişen Koşullarda Alevilik*. 5. Baskı, İstanbul: Kapı Yayınları.
- DEMİR, M. (2008). *Kuşatılmış Bir İnançın Tarihi -Alevilik*. İstanbul: Nokta Kitap.
- DOĞAN, L. (1966). “Camilerimiz Bir San’at Hazinesidir”. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Meslekî-Edebî Dergi)*, 5 (8): 204-206.
- DÖNMEZ, Ş. (2002). *Atatürk’ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- EYGİ, M. Ş. (2003). *Yakın Tarihimizde Câmî Kıyımı*. İstanbul: Tarih ve İbret Yayınları.
- GÖLE, N. (2001). *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları.
- GÜLALP, H. (2003). *Kimlikler Siyaseti -Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- HAK, M. (1991). “İslâm Toplumu ve Toplum Hayatında Câmî’nin Yeri”. çev. Ahmet Güç. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (3): 287-292.
- KAÇMAZOĞLU, H. B. (1998). *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmalar*. İstanbul: Birey Yayınları.
- KARAÇAVUŞ, A. (2011). “Toplumsal Mekânın Merkezinin Değişimi Üzerine Bir Deneme: XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Trabzon’da Geleneksel Yaşamın Hükümsüzleşmesi”. *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, (10): 71-100.
- KESKİN, Y. M. (2004). *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği -Elazığ Sünköy Örneği*. Ankara: İlahiyat Yayınları.
- KOLUKIRIK, S. (2008). “Türk Modernleşme Sürecinde Merkezin Dönüşümü: Yerelden Küresel Yeni Kimlik Arayışları”. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (18): 133-146.
- KÜÇÜK, A. (1988). “Dinlerde İbadet ve Mabet”. *Diyanet Dergisi (Dini-İlmi-Edebî Üç Aylık Dergi)*, 24 (3): 25-54.
- MARDİN, Ş. (2005). *Din ve İdeoloji*. 14. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MELİKOFF, I. (1999). *Hacı Bektaş -Efsaneden Gerçeğe*. 2. Baskı, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- ONAY, A. (2006). “Cami Eksenli Din Hizmetleri”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4 (12): 149-175.
- ONAY, A. (2008). *Türkiye’nin Cami Profili (Fizikî ve Sosyolojik Açılardan Bir Analiz)*. İstanbul: DEM Yayınları.
- SARIKOYUNLU, A. (2004). *Atatürk, Din ve Din Adamları*. 5. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- SEVİNÇ, B. (2009). *Türkiye Bağlamında Dinlerarası İlişkiler ve Süreç Yapıları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.

- SİTEMBÖLÜKBAŞI, Ş. (1995). Türkiye’de İslâm’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960). Ankara: İSAM Yayınları.
- SÖYLEMEZ, M. M. (2001). Bedevilikten Hadâriliğe Kûfe. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- SUBAŞI, N. (2004). Gündelik Hayat ve Dinsellik. İstanbul: İz Yayıncılık.
- TAPPER, R. (1991). “Introduction”. Ed. Richard Tapper. Islam in Modern Turkey. London: I. B. Tauris, ss.1-27.
- TEKELİ, İ. (2010). “Bir Modernleşme Projesi Olarak Türkiye’de Kent Planlaması”. Ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss.155-172
- TEMEL, M. (2010). Atatürk Dönemi Din Hizmetleri. Ankara: Akçağ Yayınları.
- TÜRK, H. (2010). Anadolu’nun Gizli İnancı: Nusayrîlik -İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri. 2. Baskı, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- VERGİN, N. (2000). Din Toplum ve Siyasal Sistem. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- YAVUZ, M. H. (2005). Modernleşen Müslümanlar. çev. Ahmet Yıldız. İstanbul: Kitap Yayınları.
- YILDIRIM, E. (2005). Hayali Modernlik. İstanbul: İz Yayıncılık.

ZİYARET FENOMENİNDEN İSİM KÜLTÜRÜNE: FATİH AHMET BABA TÜRBESİ ÖRNEĞİ

Abdullah ÖZBOLAT*

Özet

Bu çalışmanın konusu, ziyaret fenomeni ve isim kültürü ilişkisidir. Elazığ/Harput Fatih Ahmet Baba Türbesi örneğinde ziyaret fenomeninden isim kültürüne bir yansıma gözlenmektedir. Türbeyi ziyaret ettikten sonra doğan çocuklara, minnet ve şükran göstergesi olarak veli kimsenin ismi verilmektedir. Elazığ'da Fethi Ahmet isminin yaygın olması, Harput'ta bulunan Fatih Ahmet Baba Türbesi ile ilişkilendirilmektedir. Türbelerin belirli dilekler konusunda uzmanlaşmış olarak görüldüğünde, Fatih Ahmet Baba Türbesi, erkek çocuk ve yaşaması istenen çocuk konusunda uzmanlaşmış olarak düşünülmektedir. Çalışmanın örnekleme, Fatih Ahmet Baba türbesinden dolayı Fethi Ahmet, Fatih Ahmet, Fetih Ahmet ve Ahmet Fethi ismi verilen kişilerden oluşmaktadır. 60 kişiden oluşan örneklem grubuna kartopu tekniği ile ulaşılmıştır. Örneklem grubunun yaş aralığı, 18-53 olarak tespit edilmiştir. Nitel yöntemin kullanıldığı çalışmada, veriler görüşme tekniği ile elde edilmiştir. Saha çalışmasının bulgularından hareketle, ziyaret fenomeninden isim kültürüne yansıma sekiz boyutta kavramsallaştırılmıştır. Bu boyutlar, aracı kullanma boyutu, tıbbi çaresizlik boyutu, toplumsal cinsiyet boyutu, manevi yön atfetme boyutu, isim-kişiliğin taşınması boyutu, rüya motifi boyutu, Alevilik-Sünnilik boyutu ve rasyonelleşme-sekülerleşme boyutu olarak sıralanmaktadır. Çocuk sahibi olmak, özellikle de erkek çocuk ve doğan çocukların yaşaması konusunda Fatih Ahmet Baba Türbesi örneğinde kutsal, tezahür etmektedir. Bu araştırma Fatih Ahmet Baba türbesi örneğinde, dilenen dileklerin ve adanan adakların olgusal karşılığını saha çalışmasının sunduğu verilere dayanarak incelemeye ve tahlil etmeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ziyaret fenomeni, isim kültürü, kimlik, türbe, Elazığ

FROM VISITING PHENOMENON TO THE CULTURE OF NAME: THE CASE OF THE TOMB OF FATİH AHMED BABA

Abstract

Subject of this study is the relationship between visiting phenomenon and culture of name. In the case of Tomb of Fatih Ahmed Baba in Elazığ/Harput, a reflection of the culture of the name from visiting phenomenon was observed. The children born after visiting the shrine

* Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Bölümü, Elazığ/Türkiye, ozbolata@gmail.com

were given the name of entombed saint as a sign of gratitude and thanksgiving. The fact that the name Fethi Ahmet is widespread in Elazığ is associated with the Tomb of Fatih Ahmed Baba in Elazığ/Harpur. When tombs are considered to be expert at wishes, Tomb of Fatih Ahmed Baba can be seen as an expert at giving sons and also the children who are desired to survive. The sample of the study consists of people called Ahmet Fethi, Fatih Ahmet, Fetih Ahmet and Fethi Ahmet due to the tomb of Fatih Ahmed Baba. The sample group of 60 people was reached through the snowball technique. The age range of the sample group was identified as 18-53. In this study, qualitative methods were utilized and the data were obtained with interview technique. Based on the findings of the fieldwork, reflection of the culture of the name from visiting phenomenon was conceptualized in eight dimensions. These are the dimensions of benefiting an agent, medical incurability, gender, attribution of spiritual direction, sustaining the name-character, dream motive, Alawism-Sunnism and rationalism-secularism. In the case of Tomb of Fatih Ahmed Baba, having a child, especially a son and survival of the born children appear to be of holiness. This study tries to investigate the factual reality of wishes and vows depending on the data collected from fieldwork in the case of tomb of Fatih Ahmet Baba.

Keywords: Visiting phenomenon, culture of name, identity, tomb, Elazığ

Giriş

Ziyaret fenomeninin isim kültürüne yansımaları, Elazığ Fatih Ahmet Baba Türbesi örneğinde tespit edilmektedir. Erkek çocuğuna sahip olmak isteyenler ya da doğan çocuğu yaşamayanlar, Harpur'ta bulunan Fatih Ahmet Baba Türbesine giderek dua etmekte, adak adamakta ve doğan çocuklarına ise, minnet ve şükran göstergesi olarak Fethi Ahmet ismini vermektedirler. Bu durumdan dolayı, Elazığ'da Fethi Ahmet isminin yaygın olması, Harpur'ta bulunan Fatih Ahmet Baba ile ilişkilendirilmektedir. Ziyaret dindarlığından isim kültürüne yansıma başlığıyla bu çalışma, Fatih Ahmet Baba türbesinde dilenen dileklerin ve adanan adakların toplumsal yapıdaki olgusal karşılığına odaklanmaktadır.

Türbelerin dilek konusunda uzmanlık alanlarının olduğu düşünüldüğünde Fatih Ahmet Baba türbesi, erkek çocuk ve yeni doğan çocukların yaşaması konusunda uzmanlaşmış olarak düşünülmektedir. Araştırma sahasındaki kişiler, Fatih Ahmet Baba türbesine gittikten sonra erkek çocuğuna sahip olmalarını ya da doğan çocuklarının ölmemesini Fatih Ahmet Baba'nın manevi yönüne bağlamaktadırlar. Erkek çocuk talebiyle ziyarette bulunduğu için Fatih Ahmet Baba Türbesi'nde bir toplumsal cinsiyet boyutu öne çıkmaktadır. Fatih Ahmet Baba türbesine gidip erkek çocuk dileğinde geleneksel toplumun erkek çocuğuna attığı önemin etkisi bulunmaktadır. Geleneksel toplumun erkek çocuğuna verdiği önem, insanları evliyalarm

türbelerine yönelmeye teşvik etmektedir. Türbenin ismi, Fatih Ahmet olmakla birlikte, yörede Fethi Ahmet olarak kullanıldığı için metinde Fethi Ahmet kullanılmaktadır. Bu bağlamda ilk bölümde, kültürel kimlik ve aidiyetin göstergesi olan isimler, ziyaret fenomeni bağlamında değerlendirilecek, ikinci bölümde, Fatih Ahmet Baba Türbesi örneğinde ziyaret dindarlığının isim kültürüne yansımaları ele alınacaktır.

1.Kültürel Kimlik ve Aidiyetin Göstergesi Olarak İsimleri, Ziyaret Fenomeni Bağlamında Değerlendirmek

Kültür, bireyi toplumsallaşma sürecinde biçimlendirir. Bireyin doğumundan itibaren başlayan toplumsallaşma sürecinde, paylaşılan kültüre, birliktelik düşüncesine ve karşılıklı etkileşime işaret etmek gerekir. Kültür içinde insanı toplumsallaştırırken, paylaşılan kültür, birliktelik düşüncesini diğer insanlarla bağ kurarak oluşturur. Uyum temelindeki bu bağ ve karşılıklı etkileşim, kimlik ile belirli bir yapıya kavuşur (Emiroğlu vd., 2003: 521). Toplumsal yapıdaki kültürel kimliğin ve aidiyetin göstergelerinden birisi, isim olgusudur. İsimler varlıkları tarihsel ve kültürel bir anlamla ilişkili olarak tanımlar. Varlık dünyasında herhangi bir “şey”, isim almak suretiyle, belirlenmiş, somut bir alana çıkar ve belirli bir yapıya kavuşur. Bu anlamda, isimler, “genetik şifre gibi, sosyo-kültürel hayatın ortak dilinde örüntüleşmiş kültür desenleri”ni ifade eder (Çelik, 2005: 1).

İnsanın toplumsal ve bireysel kişiliğinin yanında büyüsel ve gizemsel gücünü de belirleyen bir simge olarak ismi tarif eden Örnek (1973: 11) ismin farklı boyutlarına işaret etmektedir. İsim verme töreni ile başlayan süreç, çocuğa kişilik kazandırmakta, çocuk yapılan törende kendisine verilen adla, isimsiz bir varlıktan ismiyle yeni bir dünyaya geçmekte, dolayısıyla isim alma, kişiye, toplumda yeni bir statü kazandırmaktadır (Acıpayamlı, 1992: 14). İsimler, aynı zamanda kişiyi bireysel kimliğinin ötesinde bir toplumla ilişkili ve bir topluma bağlayıcı kılan simgesel bir göstergedir. Bu ilişkililik ve bağlayıcılık, isim verme uygulamalarında, belirli bir sosyo-kültürel bağlama göre, dünyaya aidiyeti ve kolektif bir ruha katılımı sağlar (Çelik, 2007: 18).

İsim tercihleri, kişilerin istekleri, dilekleri, düşleri ve inançlarına son derece bağlıdır. İsimler, kişisel ve toplumsal çevreyi yansıttığı için bir çocuğun ismine bakarak, toplumun hangi kesiminden geldiği, ailesinin eğitim durumu vs. gibi birçok alanda bilgi sahibi olmak da mümkündür. Ancak isimlerin anlamını, bağlamını, niçin verildiğini doğru değerlendirmek için, verilen ismi, çevrenin içine oturtarak incelemek gerekir (Başgöz, 1986: 215-216). İsim verme, aile yapısı ve diğer sosyo-kültürel kurumlarla da bağlantılı bir olgudur. Sosyo-kültürel bağlamda isim, inançları, değerleri, estetik tercihleri, bilinci, seçicinin bilinçsiz tercihlerini, ailedeki ilişkilerin niteliğini açığa çıkarır. Seçilen bir isimde, o toplumda kabul gören değerler, inançlar,

ideoloji, eğitim, halk inançları ve dinle bir ilişki bulunmaktadır (Başgöz, 1985: 216; Wilson, 1998: 337).

Toplumsal kimlik olarak adlandırdığımız sosyal aidiyet bilinci, ortak bir dilin konuşulması ya da daha genel bir ifade ile ortak bir simgesel sisteminin kullanımı ile ulaşılan ortak bilgi ve belleğe katılıma dayanır. Bir başka ifadeyle, toplumsal kimlik, onu biçimlendiren, daha doğrusu yeniden üreten belli bir kültürel sisteme denk düşer. Kültürel sistem ise, ortak kimliğin dayandığı ve kuşaklar boyunca sürdürüldüğü araç niteliği taşır (Assmann, 2001: 139). Kültürel sistemde isim, ortak kimlik unsurlarından birisini oluşturur. İsimler, toplumsal yapıda ortak simgesel sistemin kullanılmasıyla oluşan sosyal aidiyet bilincinin belirginleşme alanlarından birisi olduğu için, toplumsal ilişkileri düzenleme işlevi de görür (Bodenhorn vd., 2006: 5-19). İsim verme, insan kültürüne ait bir olgu olduğu için insanoğlu, sahip olduğu canlı cansız her türlü varlığa isim vermektedir. İnançtan sanata, değer ölçülerinden karakter yapılarına kadar her türlü isimlendirme kültürel yapının izlerini taşır. Bu yönüyle isim verme, kültürün dışa yansımalarının ürünüdür. Çocuklara verilen isimler, Abdullah gibi kul olmayı, Muhammet ve Mikail gibi isimler, peygamber ve melek isimlerinde dini motifleri, Büşra ve Kübra gibi isimler şiir ve sanat zevkini, Yasemin gibi çiçek isimlerinde çiçek ve tabiat sevgisini, Barış isminde barışçılığı, Cemile gibi isimlerde güzellik duygusunu vb. belirtmektedir. Bu bakımdan isimleri, değer hükümlerinin dışa yansımaları olarak görmek mümkündür (Ağırman, 1998: 123).

Çelik'e göre, (2005: 14-32; 2007: 9) toplumda isim vermede, sosyal hayat tecrübeleri, dünya görüşleri ve aidiyet hissedilen çevre etkili olduğu gibi çocukla ilgili istek, dilek, beklentiler de etkili olmaktadır. İsimler ait olunan dünyaya yönelik olduğu gibi, ait olunmak istenen dünyaya yönelik ümitleri de ifade etmektedir. İsimlerin verilmesi ile geleceğe yönelik, içinde beklentilerin, dileklerin olduğu özel bir anlamlandırma yapılmaktadır. Öyle ki, dini, milli, tarihi bir etkene bağlı olarak verilen isimlere kültürel bir anlam kodlanmaktadır. İsimlerin verilmesinin gerekçesi, bir başka ifadeyle ismin hikayesi öğrenildiğinde, ismin bağlam çerçevesi ortaya çıkmaktadır. İsim verme, toplumumuzda dini motiflerin temel bir etkeni olarak düşünüldüğünde, din ve aile arasındaki etkileşimin konusu olur. Çünkü isim verme olgusu, geleneksel yapılarda çeşitli ritüellerle bağlantılı olarak gerçekleşir. İsim verme uygulamalarında kültürde bireyi aşan bir yön de bulunur. Bu yön, geleneğe referansta bulunur. Verilen ismi kültürel bağlamından ayrı düşünmek, adeta imkansız gibidir. Kişinin hayatı boyunca taşıdığı ismin, dini, milli, tarihi ve kültürel yapının içinde kutsalla bir bağının olması, herhangi anlamlı bir karşılığı olmasa da Kur'an'da geçmesi, peygamber, sahabe, derviş, yatır isimlerinin verilmesi, isim verme uygulamalarında çocuğun kulağına ezan okunması vb. gibi dini ritüellerle konulan ismin dini bir anlam çerçevesine referansta bulunması, isim verme olgusunun dini boyutunu ortaya koymaktadır.

İslam'ın yaşandığı farklı coğrafyalarda her toplumun özgün kültürel yönelimlerine de işaret etmek gerekir. İslam dininin inanç ve uygulamalarında isim verme olgusuyla ilgili tutum ve eğilimlerin, Müslüman toplumlarda kültür örüntüleri ortaya çıkardığı görülmekte ve sosyo-kültürel bağlamda özel isimlerin verilmesi, “dini ve toplumsal alanların kesişme noktasını” temsil etmektedir (Çelik, 2005: 44-45). İsimlerde dini amaçlı ve motifli isimler önemli bir yer tutmaktadır. İsimlerle ilgili anlayış ve pratiklerde, çoğu kez geçmişte yaşanan ölümlere, onulmaz hastalıklara ve beklenmeyen tehlikelere karşı dinsel anlamı olan ya da kadere bu anlamda yön vermek isteyen koruyucu isimlere müracaat edilmektedir. Bu durumu, insanın dünya deneyiminde yaşadığı varoluş ve kötülük problemlerine karşı aşkınlık arayışının isim kültüründeki bir yansıması olarak düşünmek mümkündür. Çünkü isimler yoluyla kutsalla bağlantı kurulmaya çalışılmakta ve isimler kutsala verilmek istenen mesajları içermektedir. Bu isimler doğrudan ya da dolaylı bir şekilde korunma, sığınma ve başarı temennilerini de somutlaştırmaktadır. İsimler, aynı zamanda kültürel ve kimliksel bir mahiyet kazandığı için, çoğu zaman onlar dinî bir sebebe bağlı olarak değil de, bir örf veya geleneğe uymak adına da verilmektedirler (Başgöz, 1986: 222).

Bebeklere verilen isimlerde, ismin “sirayet edici” özelliği ile sihrin bebeğe geçip mutluluk ve başarı getirmesi beklenir. Örneğin doğan çocukları yaşamayan ailelerin kız ya da erkek olsun “Yaşar” adını vererek, çocuğun yaşayacağına inanmaları, erkek çocuk isteyen ailelerin kız çocuklarına “Döne” adını vermeleri, doğacak çocuğun cinsiyetinin değişmesi amacını taşır. Bu anlayışta, ardı ardına kız olma şeklindeki olguyu Döne adı tersine çevirmekte, erkek çocuk doğmaktadır. Bu örnekte erkek çocuk için bilinmeyen bir aleme mesaj gönderilmektedir (Acıpayamlı, 1992: 14). Ad büyüsünün bir boyutu da istenmeyen çocukların doğmasını engellemek için Yeter, Döne, Kafiye, Sonay gibi adların verilmesidir. Erkek evlat yerine kız çocuğu doğan aileler kızlarına belirttiğimiz isimleri vermekte ve isteklerinin gerçekleşmesini bu isimlere bağlamaktadır. Burada da erkek çocuğuna verilen önemden hareketle bir toplumsal cinsiyet boyutu gözlenmektedir. Orta Asya ve Anadolu’da Ulbolsun, Turterim, Tamamgül, Gelsinbay ve Kıbrıs’ta kullanılan “Dürriyye”, Arapça “inci gibi” anlamına gelmesine rağmen Türkçe, “dur”dan geldiği düşünülerek, çocuklara verilen Duriye, ad büyüsünün etkisiyle erkek çocuk olsun diye verilen isimlerdendir (Emiroğlu vd., 2003: 10). Erkek çocuk talebiyle ilgili olarak, Kalafat (2002: 6), benzer bir örnekle, Anadolu’nun bazı yerlerinde Kızıyeter, Türkmenistan’da Oğlangerek ve Azerbaycan’da Betsi isimlerinin çocuklara verildiğini belirtmektedir. Ayrıca Hazaralar’da kız çocuğu olan ailelerin son kız çocuklarına Cuma gibi erkek ismi koymak biçiminde bir yöntem takip edilmekte, çocuğun cinsiyetini belirlemede gaip alemine isimle verilen mesajlar verilmekte ve Türk dünyasının farklı bölgelerinde cinsiyet belirleme birbirine benzeyen uygulamalarla devam etmektedir. Çocuklara isim verme konusunda Afyon yöresindeki türbelerin iyi bir örnek teşkil ettiği belirtil-

mektedir. Afyon Bolvadin’de bulunan Abdulkadir Geylani Türbesi’nden dolayı erkek çocuklarına Abdulkadir veya Ceylan, kız çocuklarına Ayşe veya Dudu ismi verilmektedir. Ayşe Dudu, Abdulkadir Geylani’nin eşinin ismidir. Benzer şekilde, Hayran Balı Sultan Türbesi civarındaki erkek çocuklarında Bal, kız çocuklarında Sultan ismine yoğun olarak rastlanmaktadır. Emirdağ ilçesinde Hamza Fakı türbesinden dolayı bu türbeye bağlı olanlar, çocuklarına Hamza veya Fakı ismini vermektedirler (Köse vd., 2005: 117). Fethi Ahmet Baba Türbesi örneğinde saha çalışmamızı yürütürken, Elazığ ve yöresinde, Sultan Hıdır türbesinden dolayı, erkek çocuklarına Hıdır, kız çocuklarına Sultan ismi verildiği tespit edilmiştir. Benzer şekilde ziyaret fenomeninden hareketle, Çelik (2005: 92), Isparta Yalvaç’ta Polat Dede’ye atfen Polat, Adana, Ceyhan’da Dede, Osmaniye civarında Hasan Dede türbesinden dolayı Hasan ve Dede isimleri, Gaziantep Nizip’te çocuğu olmayanların Habeş adındaki yatırdan dolayı, çocuklarına Habeş ismini verdiklerini, Uşak’ta Hacım Sultan Dede’ye atfen Hacım, Karaca Ahmet Sultan Türbesi’ne atfen kız çocuklarına Sultan isminin, Diyarbakır’da çocuğu olmayanların Şeyh Musa türbesinden dolayı, erkek çocuklarına Şeyhmus adının verildiğini belirtmektedir. Yukarıda örnekleri verilen isimleri, Örnek (1995: 151-155) uzun süre çocuğu olmayıp da tekkelere ve yatırlara bu amaçla yapılan ziyaretlerden sonra çocuğu olan insanları doğan çocuklarını “ulu ve mübarek” kabul edilen yatırların himmetine bağladıkları için, onların isimlerinin koyulmasının “manevi bir borç” olarak kabul edildiğini, ayrıca türbe ziyaretinden sonra sahip olunan çocukların isimlerinin şükran ve minnet duyguları için verilen isimler olarak değerlendirmenin mümkün olduğunu ileri sürerek, türbelerdeki mübarek zatların isim konması Türk milletinin duyarlılık ve vefa duygularıyla bağlantılı olarak açıklamaktadır. Kayseri ve çevresindeki ziyaret yerleriyle ilgili yapılan araştırmada, Günay ve diğerleri (2001: 94), ziyaret yerlerinde veli olarak kabul edilen kimselerin isimlerinin çocuklara verilmesinin ziyaret yerlerine gitmekle ilgili inançlar ve ziyaret yerlerindeki menasikin bir tezahürü olarak görüldüğünü belirtmektedir.

Türbeler, çok çeşitli amaçlarla ziyaret edilmektedir. “Kutsal mekan arayışı”nı, bu ziyaretlerin temel etkenlerinden birisi olarak değerlendirmek mümkündür. Breton (2005), sembolik nesnelere, formlar ve ritüelleri içeren kutsal mekanların, ziyaretçiler açısından insanların kutsalla ilişki kurmasını sağlamaları, kutsal mekânların kutsal gücün tezahür ettiği yerler olması ve kutsal mekânlar dini bir dünya algısını somutlaştıran, hayata anlam kazandıran mekanlar olması yönüyle üç türlü fonksiyonu yerine getirdiğini ileri sürmektedir. Türbelerin belirli bir probleme çare bulmak için ziyaret edilmesi, Köse ve Ayten (2010: 111) tarafından türbelerin, “uzmanlık alanları”, Günay ve diğerleri (2001: 86) tarafından türbelerde “ihtisaslaşma” olarak nitelendirilmektedir. İnceleme konusu yaptığımız Fethi Ahmet Baba türbesi, özellikle erkek çocuk sahibi olmak ve doğan çocukların yaşaması için ziyaret edilmektedir. Çeşitli türbeler, çocukla ilgili dilekler konusunda uzmanlaşmış olarak tespit

edilmektedir. Köse ve Ayten (2010: 113-116) özellikle çocuk sahibi olma konusunda, Edirne Hasan Sezai Türbesi, Ankara Şeyh İzzettin Türbesi, Nallıhan Cafer Sadık (Rahim Baba) Türbesinin ziyaret edildiğini, Diyarbakır Hz. Süleyman türbesinin de çocuk dileme konusunda ziyaret edildiğini, ancak cinsiyetle ilgili olarak türbede erkek çocuk dileğinde bulunulduğunu, ayrıca doğan çocukların yaşaması için Bursa Tezveren Dede Türbesi'nin ziyaret edildiğini belirtmektedir. Ziyaret yerlerine yukarıdaki örnekte olduğu gibi erkek çocuk için gidildiği gibi, çocuğun cinsiyetini öğrenmek için de gidilmektedir. Günay ve diğerleri (2001: 86), doğacak çocuğun kız mı erkek mi olacağını önceden bilmek için Develi Seydi Şerif türbesine gidildiğini belirtmektedir. Çelik'e göre, (2005: 255), kültürel kimlik ve aidiyetin göstergesi olan her bir isim, bir düşünce, inanç ve davranış kurallarına referans verir. İsimlerle, sosyo-kültürel bağlam arasında karşılıklı bir etkileşim olduğundan hareketle, her sosyo-kültürel bağlamın tercih ettiği isimler bulunduğu gibi, isimlerin de dini, kültürel ve tarihi bir anlam taşıdığını ve bu anlamın toplumun örf, adet ve gelenekleri ile doğrudan bağına işaret etmek mümkündür. Bu bakımdan, isimler, içinden doğduğu kültürden bağımsız düşünülemediği gibi, kültürün ve kimliğin anlam dünyasına yön veren göstergeler olarak işlev görür.

2. Fatih Ahmet Baba Türbesi Örneğinde Ziyaret Dindarlığının İsim Kültürüne Yansımanın Boyutları

Ziyaret dindarlığından isim kültürüne yansıma, Elazığ, Harput Fatih Ahmet Baba Türbesi örneğinde gözlenmektedir. Türbelerle ilgili anlatılan olağanüstü hallerin özelliğinin kulaktan kulağa yayılması ve başkalarının tanıklığına dayandırılarak anlatılmasıdır (Köse vd., 2010: 126). Fatih Ahmet Baba Türbesi örneğinde ziyaret dindarlığının isim kültürüne yansımalarının incelendiği bu çalışmada, türbeden dolayı çocuk sahibi olma ve doğan çocukların yaşaması, başkaları üzerinden "falancanın" tanıklığına başvurmak yerine olayın kahramanları üzerinden gerçekleştirilmektedir. Günay ve diğerleri (2001: 9), "kutsalın bir tezahür şekli ve kutsalla kurulan bir ilişki biçimi olarak ziyaret fenomeni"ni değerlendirmekte, Fatih Ahmet Baba Türbesi örneğinde kutsalla kurulan bir ilişki biçimi sonucunda kutsalın tezahür ettiği görülmektedir.

Elazığ merkeze bağlı Harput'ta bulunan Fatih Ahmet Baba isminde bir türbe bulunmakta olup, özellikle erkek çocuğu olmayanlar ve çocuğu yaşamayanlar türbeye gidip dilekte bulunmakta ve adak adamaktadır. Türbeyi ziyaretten sonra çocuğu olanlar, türbede yatan mübarek zata minnet ve şükran göstergesi olarak çocuklarına Fethi Ahmet ismini vermektedirler. Elazığ'da Fethi Ahmet ismi ve türevleri oldukça yaygındır. Bu çalışma, ziyaret fenomeninden hareketle dileklerin toplumsal karşılığı

üzerine odaklanmaktadır. Çalışma, nitel yöntemde görüşme tekniğiyle gerçekleştirilmiştir. Görüşme yapılan kişiler, Fatih Ahmet Baba türbesinden dolayı adı Fethi Ahmet, Fetih Ahmet, Fatih Ahmet, Ahmet Fethi isimli kişilerden oluşmaktadır. Çalışma bağlamında örneklem grubu 60 kişiden oluşmakta ve bu kişilere kartopu örneklemeyle ulaşılmıştır.

Tablo 1: Fatih Ahmet Baba Türbesine İlişkin İsimler ve İstatistik Bilgiler¹

| İsimler | Türkiye geneli kişi sayısı | Elazığ nüfusuna kayıtlı kişi sayısı | Saha çalışmasında görüşülen kişi sayısı |
|---------------|----------------------------|-------------------------------------|---|
| Fethi Ahmet | 717 kişi | 409 kişi | 27 kişi |
| Fatih Ahmet | 715 kişi | 357 kişi | 18 kişi |
| Fetih Ahmet | 83 kişi | 45 kişi | 7 kişi |
| Ahmet Fethi | 206 kişi | 56 kişi | 8 kişi |
| Toplam | 1721 kişi | 867 kişi | 60 kişi |

Fatih Ahmet Baba Türbesi, halk kullanımında Fethi Ahmet ya da Fetâmet Baba olarak geçer. Türbe, Harput'un doğusunda 1.5 km mesafede bulunur. Türbenin içerisine, 70X100 ebadında taş kemerli bir kapıdan girilir. Türbenin penceresi yoktur, yalnız iki hava menfezi bırakılmıştır. Türbenin üstü kubbelidir. Sağ tarafında bir mescidi vardır. Fatih Ahmet, Afganistan'ın başkenti Kabil ile Buhara arasında Belh'de doğmuş, hicri 713, miladi 1335'te vefat etmiştir. Harput ve çevresinin Ermenilerin elinde bulunduğu bu tarihlerde, İslam mücahitleri tarafından kuşatma sırasında şehit düşmüştür (Sunguroğlu, 1958: 325-327). Fatih Ahmet Baba Türbesi, Elazığlılar tarafından dile kolaylık olarak Fethi Ahmet Baba Türbesi olarak isimlendirilmektedir. Yöre halkı türbe olarak kullanmayı tercih etmekte, bu çalışmada türbenin Fethi Ahmet Baba Türbesi olarak kullanılması tercih edilmektedir.

Türbelerin cazibe merkezi olmasında, insanların varoluşsal sorunlarından kaynaklanan bir motivasyonun olduğuna işaret etmek gerekir (Köse vd., 2010: 43). Ayrıca Fethi Ahmet Baba Türbesi örneğinde, çocuk sahibi olma ve özellikle erkek çocuğu sahibi olma konusunda türbe ziyaretlerinde toplumsal yapının erkek çocuğuna yüklediği kültürel anlam kodlarının da etkisini vurgulamak gerekir. Çünkü geleneksel yapıda bir toplumsal cinsiyet boyutu gözlenmekte ve toplumsal cinsiyette erkek çocuğuna daha fazla önem verilmektedir. Çocuk için ziyaret yerlerine gidenler, çocuk sahibi olmak için ve ikinci grup erkek çocuğuna sahip olmak için gidenler olarak iki kategoriye ayrılmaktadır. Yapılmış çalışmalarda türbelere, ziyaret yerlerine giderek kız çocuğu isteyen ve kız çocuğu için adak adayan bir örneği tespit etmek zor görünmektedir.

Günay ve diğerleri (2001: 94-101)'nin yaptığı dini ziyaret yerleri tipolojisinden hareketle, Fethi Ahmet Baba Türbesi, tarihi perspektiften ziyaret yerleri tipolojisinde, tarihi tiplere girmektedir. Nüfuz ve cazibenin boyutları bakımından bölgesel tiplere girmektedir. Çünkü genellikle bir çeşit hastalığın tedavisi yahut bir kategoriye dahil dileklerin kabulünde uzmanlaşmış ziyaretler bu türün tipik örneği olmaktadır. Toplumsal çevreleri itibariyle; şehirli tipe girmektedir. Amaçlar ve dilekler bakımından ziyaret fenomeni olarak, başka amaçlar için ziyaret edilse de, Fethi Ahmet Baba'yı genel olarak tek bir amaçta uzmanlaşmış tip olarak değerlendirmek mümkündür. Kutsal'ın varlıklarda tezahür biçimi itibariyle ziyaret yeri olarak insanlar ve onların mezarlarında tezahür eden tipe girmekte, kutsiyetin menşeleri bakımından ziyaret yerleri olarak, gaza ve fetih kahramanlarına girmektedir. Fethi Ahmet Baba'nın adında zaten "Fetih" geçmektedir. Ziyaret usulü, adabı ve menasiki itibariyle ziyaret yerlerinde, periyodik veya sistemli usul ve adabına erişmiş grubuna girmektedir. Adak kurbanı, çocuk sahibi olmak, belli hastalıklardan kurtulmak gibi amaçlarla gidilen ziyaret yerlerinin de kendilerine mahsus menasikinin bulunduğu görülmektedir.

Fethi Ahmet ismi, Fethi Ahmet Babaya minnet ve şükran ifadesi olarak verilmekte, dolayısıyla verilen isimler minnet ve şükran amacıyla verilen isimler kategorisine girmektedir. Tarihe yönelik araştırmalar da dini nitelikli isim verme eğiliminin tarihsel boyutuna yönelik veriler sunmaktadır. Fethi Ahmet Baba'nın türbesinin de bulunduğu Harput'la ilgili bir Şeriyeye Sicili'nde erkeklerin % 83'ünün, kadınların ise, % 73'ünün isimlerinin dini nitelikli olması (Halaçoğlu, 1988: 78) Harput'un tarihinde dini nitelikli isim koyma eğiliminin bulunduğunu göstermektedir. Harput Fethi Ahmet Baba Türbesi örneğindeki bu çalışma, Fethi Ahmet isminin toplumsal ve dini alandaki farklı boyutlarını ortaya koymaktadır. Günay ve Güngör (2007: 102) kutsal mekanların doğum, sünnet, evlenme ve ölüm gibi geçiş ritüelleri çerçevesinde ziyaret edilmesiyle ilgili izlerin, eski Türk inanç ve adetlerinde de bulunduğu işaret etmekte ve Manas Destanı'nda Çakıp (Yakub) Han'ın, çocuğu olmayan eşinden şikayet etmesini örneklemektedir. Çakıp Han, eşine hitaben, seninle evleneli on dört yıl oldu, bir çocuk doğurmadın, mezarlı yerleri, yatırları ziyaret edip, kutlu yerlerde yuvarlanmadın, kutlu pınarlarda kalıp çocuk istemedin diyerek eşine sitem etmektedir. Bu ifadeler, çocuk sahibi olmak için türbeleri ziyaret etme adetinin eski Türkler dönemindeki izlerine işaret etmektedir.

Erkek çocuğu isteyenler ve doğan çocuğunun yaşamasını isteyenler için Fethi Ahmet Baba Türbesi'ni kutsalın tezahürüne iyi bir örnek olarak vermek mümkündür. Erkek çocuk ve çocuğun yaşamasının Elazığ ve çevresinde toplumsal yapıda olgusal bir karşılığa sahip olduğu görülmekte ve Fethi Ahmet, Fatih Ahmet, Fetih Ahmet ve Ahmet Fethi isimlerine yansımaktadır. Yaygın söyleyişle Fethi Ahmet

Baba, isimler üzerinden kutsallaşmanın tezahürü olmaktadır. Fethi Ahmet Babadan dolayı Fethi Ahmet, Fatih Ahmet, Fetih Ahmet ve Ahmet Fethi ismi verilen kişilerle yaptığımız görüşmelerde belirli hususlar öne çıkmaktadır. Saha çalışmasının bulgularından hareketle, ziyaret fenomeninden isim kültürüne yansımanın boyutları kavramsallaştırılırken ziyaretin motivasyonları aracı kullanma boyutu, tıbbi çaresizlik boyutu, toplumsal cinsiyet boyutu, manevi yön atfetme boyutu, isim-kişiliğin taşınması boyutu, rüya motifi boyutu olarak 6 boyutta, ziyaret sonrası türbeye karşı tutum, rasyonelleşme-sekülerleşme boyutu olarak 1 boyutta ve türbenin ziyaretçileri arasındaki farklılaşma Alevilik-Sünnilik boyutu olarak 1 boyutta olmak üzere, toplam 8 boyutta kavramsallaştırılmıştır.

2a. Aracı Kullanma Boyutu: Çocuk sahibi olmak ve doğan çocuğun yaşaması için belirlediğimiz ilk boyut, aracı kullanma boyutudur. Bu boyutta, erkek çocuğa sahip olmak ve doğan çocuğun yaşaması istenirken, türbede yatan veli kimse'nin aracılığına başvurulmaktadır.

“Bu mübarek zatın yüzü suyu hürmetine Rabbim, ailemin erkek çocuk isteğini kabul etmiş, ben dünyaya gelmişim. Allahu Teala'nın huzuruna mübarek bir zat aracılığıyla çıkmak gerekir. Fethi Ahmet Baba, Allah dostudur. Kendimi bildim bileli, Fethi Ahmet Baba'yı ziyaret edip, dua ederim.” (Fethi Ahmet, 37 yaşında, lise mezunu, esnaf, 31.05.2012). Dini ziyaret yerleriyle ilgili dileklerin gerçekleşmesi için sürekli olarak “mübarek zatın yüzü suyu hürmetine” ibaresinin dile getirildiği gözlenmektedir. Allah'ın huzuruna mübarek bir zat aracılığıyla çıkmak, dileklerin gerçekleşmesinde önemli bir etken olarak görülmektedir. Çünkü, Allah dostunun aracılığıyla dileklerin kabul edileceğine inanılmaktadır.

“İsmimi Fethi Ahmet babadan dolayı koymuşlar, doğan çocuk yaşamıyor, benden önce üç kardeşim ölmüş, doğan çocuk yaşasın diye annem bana hamile kaldıktan sonra, Fethi Ahmet babaya tavsiye üzerine gidilmiş. Karlı bir kış günüymüş. Hem çocuk olsun hem de erkek olsun diye Allah'a dua ediliyor, Fethi Ahmet Baba aracı konumda. Hurafe mi derler, gönülünden bir inanç mı bilmiyorum. İsmimden memnunum, ara ara Fethi Ahmet Baba'ya giderim diğer veli kimselere gidip dua okuduğum gibi” (Fethi Ahmet, 53 yaşında, lise mezunu, emekli muhasebeci, 12.07.2012). Yukarıdaki örnekte, yine Fethi Ahmet Baba'nın aracılığına başvurulmakta ancak duanın Allah'a yapıldığı, dileklerin Allah'tan dilendiği belirtilmektedir. Bu örnekte, hem çocuk olsun, hem de erkek olsun talebi dile getirilirken, “hurafe mi, gönülünden bir inanç mı” diye ifadesini bulan bir kafa karışıklığının yansıdığı da tespit edilmektedir.

2b. Toplumsal Cinsiyet Boyutu: Saha çalışmasında yaptığımız görüşmelerden elde ettiğimiz veriler doğrultusunda ikinci kavramsallaştırmamız Fethi Ahmet Baba'yla ilgili toplumsal cinsiyet boyutudur. Bu boyutta, çocuk sahibi olmak istenir-

ken, bir cinsiyet ayrımı yapılmakta, mübarek zatın huzurunda erkek çocuk için dua edilmektedir.

“Annemle babamın arası iyi değilmiş, hatta babam bir erkek evlat vermedin diye anneme baskı yapıyormuş. Babamdan habersiz annem, komşularla türbeye gitmiş, mübarek zatın türbesinde dilekte bulunmuş, dua etmiş, adak adamış. Babam bu türlü şeylere pek inanmadığı için annem babama söyleyememiş bile. Türbe ziyaretinden sonra ben doğmuşum, eve huzur gelmiş. Fethi Ahmet Babanın manevi yönüne inanıyorum.” (Fatih Ahmet, 18 yaşında, lise mezunu, işsiz, 02.06.2012). Yukarıdaki örnekte, geleneksel toplumun erkek çocuğuna atfettiği anlama işaret etmek gerekir. Toplumsal yapıda erkek çocuğu önemsendiği için, Fethi Ahmet Baba Türbesi örneğinde de, toplumsal cinsiyet boyutu tespit edilmektedir.

“Dört kızdan sonra ben doğmuşum, adımlı Fethi Ahmet koymuşlar, ailede tüm kardeşlerim değerlidir, ama sanki bana daha çok değer verildiğini düşünür ablalarım. (Fethi Ahmet, 21, işçi, lise terk, 23.06.2012). “Elazığ’ın köyünde oturuyoruz. Annemler türbenin ününü duyup, türbeyi ziyaret etmişler, dua etmişler. Sonra ben doğmuşum, köy yerinde erkek çocuğuna ayrı bir önem verilmektedir. Özellikle köyün erkekleri arasında bu durum çok belirgindir. Fethi Ahmet Baba’ya şükran ve minnet göstergesi olarak bana Fethi Ahmet ismini koymuşlar, çevremde benzer şekilde birkaç kişi var.” (Fethi Ahmet, 30 yaşında, esnaf, lise mezunu, 03.06.2012). Yukarıdaki örneklerde, Fethi Ahmet Baba’nın erkek çocuğu amacıyla ziyaret edildiği, özellikle kırsalda erkek çocuğunun farklı bir yere konulduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Fethi Ahmet isminin verilmesi, Fethi Ahmet Baba’ya şükran ve minnet göstergesi olarak ifade edilmektedir.

2c. Tıbbi Çaresizlik Boyutu: Günay ve diğerleri (2001: 105) hastalıklar ve imkansızlık dolayısıyla çaresizlik içinde olanlar için ziyaret fenomeninin ferdi ve toplumsal hayatta bir sığınak işlevi gördüğünü belirtmektedir. Türbe ziyaretlerinin nedenleri arasında şifa amacıyla hastalıklardan kurtulmak ilk sıralarda yer almaktadır. Ziyaretçilerin birçoğu modern tıbbın imkanlarına başvurmuş, doktorların verdiği ilaçları kullanmış ancak çare bulamamış insanlardan oluşmaktadır. Dolayısıyla bu gruptaki insanlarda genel olarak “tıbbi çaresizlik algısı” olarak nitelendirilebilecek tıbbın hastalığına şifa bulamadığı bir düşünce hakimdir. Köse ve Ayten (2010: 98) de bu duruma işaret etmektedir. Türbelerde, insanlar hastalıkları ya da dilekleri için “bir umut olur mu” diyerek şifa arayışına girmektedirler. Ziyaretleri insan psikolojisi açısından değerlendirilecek olursa kişiler, çocuk sahibi olamasa da veli ziyaretinin teskin ediciliği tespit edilmektedir. Ziyaretler umut tazelediği gibi hayırlısını isteme tutumu da rahatlatıcı bir işlev görmektedir. Ayrıca türbe ziyaretlerinde kişilerin kendisiyle aynı durumda olanları görmesi, onlara yalnız olmadıklarını düşündürmektedir.

“Ben de eşimle bir oğlumuz olsun diye çokça burayı ziyaret ettik. Her çarşamba geliriz. Tıbben her yolu denedik, eşim çok üzülüyordu bir oğlumuz yok diye. Esasında ben de oğlumuzun olmasını istiyordum ama bir şey söyleyemiyordum, eşim de erkek çocuğu isteğimi biliyordu. Fethi Ahmet Baba adında bir evliya varmış, gidelim dedi. Çaresiz geldik, dua ettik, oğlumuz oldu, teşekkür gereği adını Fethi Ahmet koyduk, şimdi 1 yaşında.” (32 yaşında, üniversite mezunu, kamu çalışanı, 15.07.2012).

2d. Manevi Yön Atfetme Boyutu: Görüşmelerden elde ettiğimiz veriler doğrultusunda dördüncü kavramsallaştırmamız Fethi Ahmet Baba’ya manevi yön atfetme boyutudur. Saha çalışmasını yürütürken, Ahmet Fethi isimli bir kişiyle yaptığımız görüşmede, çevrenizde Fethi Ahmet babanın ismi verildiği halde yaşamayan bir çocuk hatırlıyor musunuz sorumuza, böyle bir örnek hatırlamadığını, Fethi Ahmet Babanın manevi yönünden dolayı böyle bir şeyin olamayacağını, ayrıca öyle bir şey anlatılsa da kabul edemeyeceğini belirtmiştir.

“İsmimin Fethi Ahmet Baba ile ilişkisi var, ondan dolayı adım Fethi Ahmet konulmuş. Yöresel dilde Fatih Ahmet Baba, Fethi Ahmet yaygınlık kazanmış, telaffuz “fetamet” biçimindedir. Ben doğumdan sonra Fethi Ahmet Baba’nın türbesine götürülmüşüm. Adım Fethi Ahmet konulmuş, bakın ölmemişim. 26 yaşındayım, o veli kimsenin beni koruduğuna inanıyorum. Şimdi sınavdan çıktım, iyi geçti, fırsat buldukça giderim, türbenin manevi ortamının beni rahatlattığını, stresimi aldığını düşünüyorum” (Fethi Ahmet, 26 yaşında, üniversite mezunu, memur, 05.06.2012). Yukarıdaki örnekteki kişi, doğumundan sonra Fethi Ahmet Baba’ya götürülmesini ve yaşamasını Fethi Ahmet Baba’nın manevi yönüne bağlamaktadır. Fethi Ahmet Baba’nın ziyaretlerde psikolojik rahatlık vermesi yanında kendisini koruduğunu düşünmektedir. Manevi yön atfetmeyle ilgili olarak saha çalışmasında yaptığımız görüşmelerde Fethi Ahmet Baba’yla ilgili bir yönde inanmanın gerekliliğinin vurgulanmasıdır.

“Yakınlarımda da Fethi Ahmet ismini çocuklarına koyanlar var. Fethi Ahmet isminde arkadaşlarım da var. Bu mübarek zat vesile olursa, isminin konması gerekir. Yalnız bazılarının erkek çocuğu olmuyor ya da doğan çocukları yaşamıyor. İnanmak gerekir, inanmazsan dileğin kabul olmaz.” (Fethi Ahmet, 39 yaşında, ilköğretim mezunu, tesisatçı, 05.07.2012). Fethi Ahmet Babanın türbesinde yaptığımız gözlemlerde sohbet ettiğimiz kırk beş yaşlarında bir bey insanların bu veliden erkek çocuğu konusunda medet umduğunu, dileğin Allah’tan istenmesi gerektiğini, veli kimseyi ziyaret ettiğini ancak kendisinin böyle bir şey yapmadığını/yapmayacağını söylemiş, ancak veli kimseyi ziyaret eden bazı kimselerin dertlerine çözüm, dileklerine karşılık bulduklarını eklemeyi de ihmal etmemiştir. Köse ve Ayten (2010: 57-58), türbe ziyaretçilerinin, “kendini doğrulayan kehanet” teorisi ile uyumlu olarak, tür-

bede sorgulamaya gitmeksizin kendilerinden beklendiği biçimde belirli kalıplarda davrandıklarını, olmasını istedikleri şeyin gerçekleşmesini için çaba gösterdiklerini, bu çabanın sonunda başlarına gelen iyi şeyleri türbeye affettiklerini belirtmektedir. İnsanların bu şekilde davranmaları, istedikleri şeyin gerçekleşmesine daha çok inanmalarını sağlamaktadır.

2e. İsim-Kişiliğin Taşınması Boyutu: Saha çalışmasında yaptığımız görüşmelerden elde ettiğimiz veriler doğrultusunda beşinci kavramsallaştırmamız Fethi Ahmet Baba'yla ilgili isim-kişilik boyutudur. Fethi Ahmet Baba'nın ismi verilerek, Fethi Ahmet babanın özelliklerinin de çocuğa geçmesi düşüncesi hakimdir. Örnek (1995: 148) bir varlığa ya da nesneye isim verilerek, fonksiyonlarının ve niteliklerinin belirlenmesinin söz konusu olduğunu, ismin karşıladığı anlamın, çocuğun karakterini, kişiliğini, toplumdaki yerini belirleyecek bir simgesel öz taşıdığı düşünülür. Bir başka ifadeyle, ismin başkasına verilmesiyle ismi taşıyana geçtiğine inanılmaktadır.

“Dedem koymuş mübareğin adını bana. Fatih Ahmet Babanın özellikleri bana geçsin, ben özelliklerini taşıyayım diye. Çevrede kabul gören türbe ziyaretlerinin bana tuhaf gelen birtakım yönleri var ama ismimden son derece memnunum. Ailemde, çevremde Fatih Ahmet Babanın ismi boşuna konulmamış derler, ahlaki olarak da çevrem takdir eder beni.” (Fatih Ahmet, 31 yaşında, lise mezunu, kasiyer, 08.06.2012). Yukarıdaki örnek, Fethi Ahmet Baba'yla ilgili isim-kişiliğin taşınmasına iyi bir örnektir. Fethi Ahmet Baba'nın ismi verilerek, Fethi Ahmet Baba'nın özelliklerinin ismi verilen kişiye geçtiğine inanılmaktadır.

“Adımı Fethi Ahmet babadan dolayı koymuşlar. Annem, Fethi Ahmet babanın türbesinde, oğlum olsun, sana benzesin diye dua etmiş, adak adamışlar. Ben doğunca kurban kesmişler türbede.” (Fethi Ahmet, 40 yaşında, üniversite mezunu, memur, 07.06.2012). “Çocuk doğduktan sonra türbelere götürmek adet olmuş, annemler de ben doğduktan sonra Harput'a götürmüşler, Harput'u gezerken Fethi Ahmet babanın ismini görmüşler, ziyaret etmişler. Türbede birileri çocuğunun ahlakının güzel olması için Fethi Ahmet ismini koyun demişler. İsmimi oradan koymuşlar.” (Fethi Ahmet, 25 yaşında, ilköğretim mezunu, tamirci, 02.06.2012). Yukarıdaki iki örnekte, Fethi Ahmet Baba Türbesinde çocuk sahibi olmadan önce dua aşamasında, hem erkek çocuk isteğinin, hem de evliyaya benzemesi isteğinin birlikte dile getirildiği görülmektedir. Erkek çocuğuna sahip olunmuş, adı da Fethi Ahmet konulmuştur. Bu örnekte, doğan çocuğun özelliklerinin türbede yatan veli kimseye benzemesi temennisinde, isim ile kişiliğin taşınması boyutunun izlerini görmek mümkündür. Müslüman toplumlarda isimlerin sahipleri üzerinde olumlu veya olumsuz anlamda etki yapacağına dair kuvvetli bir inanç bulunduğu, kişilerin bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde isimlerinin anlamına uygun tavır ve davranışlar

içerisine gireceği beklentisine işaret edilmektedir (Ağırman, 1998: 128-129). Çelik (2005: 240-241), ismin kişilik yapısı üzerindeki etkisiyle ilgili olarak yaptığı çalışmanın örnekleminin %44.8'inin ismin kişilik yapısını etkilediğini belirtmekte, ayrıca Türk isim kültüründe dinî, tarihî, kültürel bakımdan önemli şahsiyetlerin isimlerinin o isimle birlikte anılan özelliklerinde çocuklara geçmesi temennisi ile verildiğini belirtmektedir.

2f. Rüya Motifi Boyutu: Saha çalışmasında yaptığımız görüşmelerden elde ettiğimiz veriler doğrultusunda altıncı kavramsallaştırmamız Fethi Ahmet Baba'yla ilgili rüya motifi boyutudur. Fethi Ahmet Baba türbesini rüya yoluyla ziyaret edenler bulunmaktadır. Köse ve Ayten (2010: 79) de çalışmalarında bazı ziyaretçilerin gördükleri rüyalar sonucu türbeleri ziyaret ettiklerinin, bu kişilerin kendilerinin özel olarak seçildiklerini, türbede yatan zatın kendileriyle manevi yoldan irtibata geçtiğini düşündüklerini belirtmektedirler.

“Ben doğmadan babam rüyasında Fethi Ahmet Baba'nın türbeye çağırdığını görmüş. Rüyasında türbeye vardığında bir oğlun olacak demiş. Sonra ben doğmuşum. Adımı Fethi Ahmet koymuşlar. Babam rüyayı ne zaman anlatsa gözleri dolar.” (Fethi Ahmet, 23 yaşında, üniversite öğrencisi, 04.06.2012). Yukarıdaki örnek, rüyanın Müslüman kültüründeki yerile ilgili fikir vermektedir. Müslüman kültüründe hayatın birçok farklı alanında rüya motifi etkili olduğu gibi, ziyaret yerleri açısından da bir işlev görmektedir.

2g. Alevilik-Sünnilik Boyutu: Saha çalışmasında yaptığımız görüşmelerden elde ettiğimiz veriler doğrultusunda Fethi Ahmet Baba'yla ilgili yedinci kavramsallaştırmamız Alevilik-Sünnilik boyutudur. Bu boyutla iki şey kastedilmektedir: İlki, Fethi Ahmet Baba'ya hem Alevi hem de Sünni kesimin ziyaret amaçlı gitmesi, ikincisi ise, Sünni kesim, çocuklarına Fethi Ahmet ismini verirken, Alevi kesimin çocuklarına Ahmet Fethi ismini vermesidir. Saha çalışmasını Elazığ merkezde yürüttüğümüz için, görüştüğümüz kişiler Tunceli'den Elazığ'a gelip yerleşen Alevi kişilerden oluşmaktadır.

“Adım Fethi Ahmet Baba'dan dolayı konulmuş. Türbede erkek çocuk için dua edilmiş, adak adanmış, sonra dilek gerçekleşmiş. Ancak Fethi Ahmet yerine adımı, Ahmet Fethi koymuşlar. Tunceli tarafında Fethi Ahmet Baba'dan dolayı doğan çocuklara Ahmet Fethi konulmaktadır. Elazıglılarla Tunceliler pek anlaşamazlar, aynı türbeye gitmelerine rağmen isimleri farklı koymuşlar” (Ahmet Fethi, 31 yaşında, üniversite mezunu, memur, 11.06.2012). Bu örnekte, Fethi Ahmet yerine Ahmet Fethi isminin neden verildiğini sorduğumuzda Tunceli tarafının Ahmet Fethi ismini tercih ettiğini belirtmiştir. Saha çalışmasında yaptığımız görüşmelerde kendisini Sünni olarak tanımlayan, ancak Ahmet Fethi isminde kişiler de bulunmaktadır

“Benden önce bir erkek kardeşim doğmuş, ölmüş. 4 sene çocuk olmamış, annemler Fethi Ahmet babaya (aslı Fatih Ahmet baba, dile kolaylık olsun diye Fethi Ahmet baba ya da Fet’amet baba) gidip adak adamışlar, ben doğmuşum. Ahmet Fethi koymuşlar, Pertek, Tunceli tarafında Fethi Ahmet yerine Ahmet Fethi konulmaktadır, bu şekilde adı Ahmet Fethi olan benim ismini sayabileceğim birçok kişi bulunmaktadır (Ahmet Fethi, 48 yaşında, lise mezunu, kamu kurumunda şef,14.6.2012). Türbelerin ziyaret için Alevi ve Sünni geleneğe göre ayrımı göz önüne alındığında Fethi Ahmet Baba’nın her iki kesim tarafından ziyaret edildiği görülmektedir. Elazığ’da Fethi Ahmet ismi yaygınken, Tunceli tarafından Elazığ’a yerleşenlerin Ahmet Fethi ismini çocuklarına verdikleri tespit edilmektedir. Bu durumun nedeni olarak eskiden beri Tuncelili ve Elazığlıların birbirleriyle anlaşamadığı, isim konusunda aynı türbeden çocuk sahibi olmakla birlikte birisinde Fethi Ahmet, diğerinde Ahmet Fethi olarak isim konulmaktadır. Fethi Ahmet Baba türbesinde, hem Sünni kesim, hem de Alevi kesim dua etmekte ve adak adamaktadır. Fethi Ahmet Baba’nın türbesinde yaptığımız gözlemlerde, çocuk sahibi olanların adaklarını yerine getirdikleri, özellikle kurban kesmeyi adak olarak adayanların kurbanlarını türbede kestikleri gözlenmiştir.

2h. Rasyonelleşme-Sekülerleşme Boyutu: Saha çalışmasında yaptığımız görüşmelerden elde ettiğimiz veriler doğrultusunda Fethi Ahmet Baba’yla ilgili sekizinci ve sonuncu kavramsallaştırmamız rasyonelleşme-sekülerleşme boyutudur. Bu boyutta, Fethi Ahmet Baba türbesinden dolayı Fethi Ahmet ya da Fatih Ahmet ismi verilen kişiler de, isimlerinden memnun olmakla birlikte, rasyonelleşme-sekülerleşme yönünde bir tutum gözlenmekte ve türbelere gidip, dua ederek çocuk dilemeye karşı mesafeli bir yaklaşım benimsendiği de anlaşılmaktadır.

“Adımı Fethi Ahmet babadan koymuşlar, erkek çocuk olsun diye türbeye gitmek bana mantıklı gelmiyor, ancak ben isimden memnunum, hatta bu yaşıma kadar hep faydasını da gördüm.” (Fetih Ahmet, 20 yaşında, üniversite öğrencisi, 03.08.2012). Yukarıdaki örnekte, bir üniversite öğrencisinin ziyaret fenomeniyle ilgili “mesafeli” yaklaşımı örneklenmektedir. Bu mesafeli yaklaşımın kökeninde alınan eğitimin etkili olduğunu ileri sürmek mümkündür. Çünkü, Kirman (2005: 155) üniversite öğrencilerinin toplumun geneline göre almış oldukları eğitimin gereği olarak çok daha seküler tutumlar içerisinde olduklarını tespit etmiştir.

“Annemler bir oğlumuz olsun diye gitmedik doktor bırakmamışlar, dedemlerin erkek çocuk talebi çok fazlaymış, soyumuzu sürdürsün diye. Bu tutum bana çok makul gelmiyor, hangi çağda yaşıyoruz. Son çare olarak Fethi Ahmet babaya gidip adak adanmış, dilek kabul olmuş, ben doğmuşum.” (Fatih Ahmet, 28 yaşında, üniversite mezunu, teknisyen, 11.07.2012). Önceki örnekte türbelere, dini ziyaret yerlerine çocuk için gitmeye mesafeli bir tavır görülmekte iken, bu örnekte görüştüğü-

müz kişi, “erkek çocuğunun soyu sürdürme” gerekçesi ile önemsenmesini mantıklı bulmamaktadır. Ayrıca bu tutumda geleneksel toplumun erkek çocuğuna yüklediği anlama eleştirel yaklaşıldığını da söylemek mümkündür. Fethi Ahmet Baba Türbesi örneğinde halk dindarlığının bir boyutu olarak ziyaret dindarlığında erkek çocuk talebi ve doğan çocukların yaşaması için dilekler dilenmeye, adaklar adanmaya devam etmektedir. Ancak Çelik (2004: 238-239) halk dindarlığı unsuru olarak ziyaret fenomeninde farklılaşmaların gözlemlendiğini de vurgulamaktadır. Halk dindarlığı içinde ziyarete yönelen insan tipi, daha çok yaşlı, eğitim-gelir düzeyi düşük kesimler ve kadınlarda temsil olunurken, değişim sürecinde bu tipolojinin daha esnek bir hale gelerek, diğer toplumsal kategorileri kuşatma eğilimi gösterdiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, Elazığ, Harput Fatih Ahmet Baba Türbesi örneğinde ziyaret dindarlığından isim kültürüne bir yansımanın gözlenmesinden hareketle isim kültürü ortaya konulmaya çalışılmıştır. Elazığ’da Fethi Ahmet isminin yaygın olması, Harput’ta bulunan Fethi Ahmet baba ile ilişkisi araştırmanın hareket noktası olmuş ve Fatih Ahmet Baba türbesinde dilenen dileklerin ve adakların olgusal bir karşılığının olduğu görülmüştür. Fethi Ahmet Baba türbesinin uzmanlık alanı erkek çocuğuna sahip olmak ve doğan çocukların yaşaması olarak kabul edilmekte, Elazığ merkez başta olmak üzere çevre ilçelerden ziyaret edilmektedir. Fethi Ahmet Baba Türbesinde erkek çocuğu ve doğan çocukların yaşaması için dua edilerek, adak adanmasının toplumsal yapıda olgusal karşılığının olduğu görülmektedir. Fethi Ahmet ismindeki kişilerin yaygınlığı, Fethi Ahmet Baba’nın kutsiyetinin toplumsal karşılığı olmaktadır. Olgusal karşılığın en önemli verisi, çalışmanın örnekleminin oluşturulmasında da ortaya çıkmıştır. Fethi Ahmet Baba Türbesi’ni ziyaret ettikten sonra çocuk sahibi olanlar, dileklerinin gerçekleşmesine aracılık ettiği için minnet ve şükran göstergesi olarak çocuklarına türbede yatan veli kimsenin adını vermektedir. Çalışmanın örneklemini, Fatih Ahmet Baba türbesinden dolayı ismi Fethi Ahmet, Fatih Ahmet, Fetih Ahmet ve Ahmet Fethi konulan kişilerden oluşmuştur. Fatih Ahmet Baba olan türbenin adının Fethi Ahmet Baba Türbesi olarak kullanılması, çocuklara verilen isimlerde Fethi Ahmet, Fatih Ahmet, Fetih Ahmet ve Ahmet Fethi gibi kombinasyonların ortaya çıkmasını yöresel kullanımdaki kültürün dilsel pratikleri olarak düşünmek mümkündür.

Saha çalışmasının bulgularından hareketle, ziyaret fenomeninden isim kültürüne yansıması sekiz boyutta kavramsallaştırılmıştır. Bu boyutlar kendi içinde değerlendirildiğinde ise, aracı kullanma boyutu, tıbbi çaresizlik boyutu, toplumsal cinsiyet boyutu, manevi yön atfetme boyutu, isim-kişiliğin taşınması boyutu, rüya motifi boyutu, Fethi Ahmet Baba’ya ziyaretin arkasındaki eylem ve motivasyonla ilişkili ele alınmıştır. Alevilik-Sünnilik boyutu, türbeyi ziyaret edenler arasındaki

farklılaşmaya işaret ederken, sonuncu boyut, rasyonelleşme-sekülerleşme boyutu ise, ziyaretin sonrasında ortaya çıkan tutumu örneklemektedir. Araştırma sahasındaki kişiler, Fatih Ahmet Baba türbesine gittikten sonra erkek çocuğuna sahip olmalarını ya da doğan çocuklarının ölmemesini Fethi Ahmet Baba'nın manevi yönüne bağlamaktadır. Fethi Ahmet Baba, dileklere aracılık etmekte, duaları karşılıksız bırakmamaktadır. Türbede erkek çocuk talebinde olanların tıbbi çaresizlik algısı, türbede umut psikolojisine dönüşmektedir. Ziyaret fenomeninde bir toplumsal cinsiyet boyutu öne çıkmaktadır. Fethi Ahmet Baba türbesine gidip erkek çocuk dileğinde geleneksel toplumun erkeğe attığı öneme işaret etmek gerekir. Geleneksel toplumun erkek çocuğuna verdiği önem, insanları evliyalara türbelerine yönelmeye teşvik etmektedir. Fethi Ahmet Baba'nın isminin çocuklara verilmesinde önemli bir etken de, isim verilerek veli kimsenin özelliklerinin çocuğa geçmesi beklentisinin olmasıdır. Saha çalışması sırasında mübarek zatın rüya yoluyla irtibata geçtiğini tespit ettiğimizde Müslüman kültürünün diğer alanlarında görüldüğü gibi çocuk sahibi olma konusunda da rüya motifi ortaya çıkmaktadır. Fethi Ahmet Baba'nın türbesi hem Alevi kesim, hem de Sünniler kesim tarafından ziyaret edilmekle birlikte, verilen isimde farklılaşma görülmektedir. Sünni kesim Fethi Ahmet, Fatih Ahmet ve Fetih Ahmet ismini koyarken Alevi kesim, Ahmet Fethi ismini çocuklarına koymaktadır. Sonuncu kavramsallaştırmamız ise, toplumsal değişimle ilgili rasyonelleşme-sekülerleşme boyutudur. Fethi Ahmet Baba'dan dolayı ismi konulan bazı kişiler, türbeye giderek çocuk dileğinde bulunmaya karşı mesafeli bir tutum sergilemişlerdir. Erkek çocuk ve çocuğun yaşamasının Elazığ ve çevresinde toplumsal yapıda olgusal bir karşılığa sahip olduğu görülmekte ve Fethi Ahmet, Fatih Ahmet, Fetih Ahmet ve Ahmet Fethi isimlerine yansımaktadır. Yaygın söyleyişle Fethi Ahmet Baba, isimler üzerinden kutsallaşmanın göstergesi olmaktadır. Çocuk sahibi olmak, özellikle de erkek çocuk ve doğan çocukların yaşaması konusunda Fatih Ahmet Baba Türbesi örneğinde kutsal tezahür etmektedir.

Sonnot

* Elazığ nüfusuna kayıtlı ve Türkiye geneli rakamları TÜİK verilerinden elde edilmiştir. www.tuik.gov.tr/TuikCocuk/Start.do (01.08.2012).

Kaynakça

- ACIPAYAMLI, O. (1992). "Türk Kültüründe Ad Koyma Folklorunun Morfolojik ve Fonksiyonel Yönlerden İncelenmesi". IV. Milletlerarası Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, C.IV: ss.1-14.
- AĞIRMAN, C. (1998). "Ad Koyma ve Hz. Peygamber'in İsimlere Karşı Tutumu". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 2: ss.123-143.
- ASSMANN, J. (2001). Kültürel Bellek. Çev. Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- BODENHORN, B. ve BRUCK, G.V. (2006). "Entangled in Histories: An Introduction to the Anthropology of Names and Naming". *The Anthropology of Names and Naming*, (Ed). Gabriele Vom Bruck, Barbara Bodenhorn, United Kingdom, New York: Cambridge University Press.
- BAŞGÖZ, İ. (1985). "The Name and Society: a Case Study of Personal Names in Turkey. *Altaistic Studies*, ss.1-15.
- BAŞGÖZ, İ. (1986). *Folklor Yazıları*. İstanbul: Adam Yayıncılık.
- BRERETON, J. (2005). "Sacred Space". *Encyclopedia of Religion* (Ed.) Lindsay Jones, New York, Thomson Gale, Cilt 12, ss.7978-7986.
- ÇELİK, C. (2004). *Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik: Ziyaret Fenomeni Örneği*. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, IV (1), ss.213-239.
- ÇELİK, C. (2005). *İsim Kültürü ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- ÇELİK, C. (2007). "Bir Kimlik Beyanı Olarak İsimler: Kişi İsimlerine Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt 2, ss.5-21.
- EMİROĞLU, K. ve AYDIN, S. (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- GÜNAY, Ü. ve Diğerleri (2001) *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması -Kayseri Örneği-*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- GÜNAY, Ü. ve GÜNGÖR, H. (2007). *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- HALAÇOĞLU, A. (1988). "1866-68 Yıllarında Harput'ta Kullanılan Şahıs İsimleri Üzerine Bir Deneme". *Türk Folkloru Araştırmaları, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları*. 1988/2, ss.71-86.
- KALAFAT, Y. (2002). *Balkanlardan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları-1*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- KİRMAN, M. (2005). *Din ve Sekülerleşme Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Adana: Karahan Kitabevi.
- KÖSE, A. ve AYTEN, A. (2010). *Türebeler Popüler Dindarlığın Durakları*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- ÖRNEK, S. V. (1973). *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖRNEK, S. V. (1995). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- SUNGUROĞLU, İ. (1958). *Harput Yollarında*. Cilt 1, İstanbul: Elazığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yayınları.
- WILSON, S. (1998). *The Means of Naming, A Social and Cultural History of Personal Naming in Western Europe*. London: Taylor and Francis Group.
- www.tuik.gov.tr/TuikCocuk/Start.do (01.08.2012).

ÂŞIK VEYSEL'İN “GÜZELLİĞİN ON PARA ETMEZ” ADLI ŞİİRİ'NE FELSEFİ AÇIDAN BİR BAKIŞ

Arslan TOPAKKAYA*

Özet

Âşık Veysel Anadolu bilgelliğini bütün yönleriyle kendinde toplamış bir halk ozanıdır. Türk Halk Edebiyatında belki de Yunus'tan sonra bu kadar az kelimeyle bu kadar çok şeyi anlatan başka bir şair bulmak zordur. Veysel bu şiirinde felsefe ve onun bir disiplini olan estetiğin kavramlarına bilinçli olarak başvurmadan müthiş bir estetik teori ve bir sanat felsefesi geliştirmektedir. Veysel'in adı geçen şiirinden hareketle estetik yargı bakımından onun öznelci olduğunu, değerleri tanımlanamaz bir şey olarak kabul ettiğini, evrendeki zıtlıkların ontolojik bir zorunluluk olarak karşımıza çıktığını, öznelci yaklaşımda aşırıya kaçmadığını ve şiirin sonuna doğru bu yaklaşımın yerini öznel-nesnel yargı uzlaşmasına bıraktığını ve nihai anlamda aşkın amacının maşuk'a ulaşmak olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. İnsanın varoluş amacı budur ve insan ancak bu amacı gerçekleştirdiği ölçüde varlık kazanabilmektedir. Bütün bir varlık âleminin ortaya çıkmasının temel sebebi aşktır. Aşk aynı zamanda varolanların varlıklarını devam ettirmek için de temel bir unsurdur. Evrendeki zıtlıkların ontolojik temeli insanların varlık, bilgi ve değer konusunda farklı fikirde olmalarıdır. Zıtlıkların hâkim olduğu dünyada insana düşen “güzel”i bulmak, onu yaşamak; çirkine ve bunun ahlak-taki uzantısı olan kötüye bulaşmamaktır. İnsan-ı Kâmil de bunu hayatı boyunca yaşayabilmiş ve bu sayede ruhi olgunluğa erişmiş kişidir.

Anahtar Kelimeler: Âşık Veysel, Hacı Bektaş Velî, İbnü'l Arabî, hakikat, İslam, makâlât, marifet, insan-ı kâmil, aşk, maşuk, Tanrı, edebiyat, varlık, şiir

A PHILOSOPHICAL OUTLOOK ON AŞIK VEYSEL'S POEM “GÜZELLİĞİN ON PARA ETMEZ”

Abstract

Aşık Veysel is a bard who has internalized Anatolian wisdom. It is almost impossible to find another poet who can tell many things in few words in Turkish Folk Literature. Veysel, in his poem, develops an excellent aesthetic theory and philosophy of art without making any conscious reference to any concepts of philosophy and aesthetics, a discipline of philosophy. It is possible to infer from the poem in question that Veysel is a subjectivist in his aesthetic judgment and, at the same time, accepts values as indescribable and that the opposites in the universe emerge as an ontological necessity. We can also observe in the poem that he has not gone too far in his subjectivism and, towards the end of the poem, this subjective approach

* Doç.Dr., Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü, Kayseri/Türkiye, atopakkaya@erciyes.edu.tr

is replaced by reconciliation between subjective and objective judgment. It is possible to come to a conclusion that the ultimate aim of love is to reach the beloved. This is the aim of human existence and man can gain existence to the extent he achieves this aim. Love is considered by Veysel as the primary reason for existence. It is also seen as a vital principle for the continuity of existence for every being. Ontological basis for the conflict in universe originates from the difference among ideas on existence, knowledge and values. In the world of conflict, the role of human being is to find “beauty” and live accordingly, without involving in “ugly” and its ethical equivalent “evil”. “İnsan-ı Kâmil” according to Veysel is the one that achieves spiritual maturity by following this practice throughout his life.

Keywords: Âşık Veysel, Hacı Bektaş Velî, İbnü'l Arabî, truth, İslam, makâlât, knowledge of God, insan-ı kâmil, love, beloved, God, literature, being, poetry

1. Giriş

Büyük Türk ozanı Âşık Veysel Anadolu bilgeliğinin 20. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biridir.¹ Veysel, Sivas'ın Şarkışla ilçesinin Sivrialan köyünde 1894 yılında doğmuş ve 1973 yılında vefat etmiştir. Çiftçi bir ailenin çocuğu olarak doğan Âşık Veysel, 7 yaşında geçirdiği çiçek hastalığı sonucunda sol gözünü yitirmiş, sağ gözünü ise bir kaza sonucu kaybetmiştir. Âşık Veysel başlangıçta diğer ozanların eserlerini icra ederken, 1933'li yıllardan sonra Ahmet Kutsi Tecer'in de katkılarıyla kendi şiirlerinden besteler yapmaya ve söylemeye başlamıştır. Veysel, âşıklık geleneğinin son temsilcilerinden olup; bu geleneğin halka yayılmasında oldukça önemli rol oynamıştır. Veysel şiirlerinde oldukça duru bir Türkçe kullanır. Şiirleri yalın, anlaşılır ve akıcıdır. Veysel şiirlerinde insan, doğa, din, siyaset gibi konuları işler. Bir süre köy enstitülerinde saz öğretmenliği yapmıştır. Şiirlerindeki ana tema birlik ve bütünlük mesajlarıdır. 1965 yılında TBMM tarafından Türkçeye katkılarından dolayı ödüllendirilmiş ve kendisine maaş bağlanmıştır. Veysel'in şiirleri sırasıyla *Deyişler* (1944), 1950 yılında yayınlanan *Sazımdan Sesler*, ömrünün sonlarına doğru yazmış olduğu *Dostlar Beni Hatırlasın* (1970) kitaplarda yayınlanmış olup; ölümünden sonra bunlar birleştirilerek *Bütün Şiirler* adı altında basılmıştır.²

Âşık Veysel alevi-bektaşî geleneğe mensup bir şairdir. Doğduğu ve yetiştiği köy tamamen geleneksel alevi kültürün hâkim olduğu bir yerdir. Bu gelenek onun bütün bir düşün dünyasına tesir etmiştir. Şiirlerinde bu tesiri açık bir biçimde görmek mümkündür. Aleviliğin temel inanç ilkelerinden olan Tanrı-Muhammed-Ali arasındaki teolojik ilişki, yaratılmışları bir bütün olarak görme ve onlara gereken değeri verme eğilimi, Tanrı'nın eşref-i mahlûkat olarak yaratmış olduğu insana hürmet, kardeşlik ve barışı temin etme arayışı vs. gibi umdeler onun dünya görüşünün temelini oluşturan ilkelerdir. Yaratılmışlık açısından insanla doğa aynı kaynağa sahiptir.

Dolayısıyla insan hem diğer insanları hem de bütün bir tabiatı kendisinden bir parça olarak görme ve öyle de muamelede bulunmak durumundadır. İnsan netice itibarıyla topraktan yaratılmış ve ona dönecektir. Bu idrake sahip birisi tabiatı "sadık bir yâr" olarak kabul edecektir. Veysel, kırk yaşından sonra tasavvufa meyletmıştır. Bu yönleşte Hacı Bektaş Velî, Ahmet Yesevî, Yunus Emre tasavvuf geleneği etkili olmuştur. Veysel tasavvufa olan bu meylini bir şiirinde açık bir biçimde dile getirir (Özmen 1998:263 vd). Veysel dini, toplumu bir arada tutan önemli bir unsur olarak görür. Ahlak sahibi olmayı iyi bir insan olmayla aynı görerek, kendi zamanındaki toplumsal ahlak anlayışında görülen bozulmalardan şikâyet eder. Bu anlamda şiirlerinde ahlaki çözülmenden sıklıkla bahseder (Şatıroğlu 1991: 205 vd.).

Veysel vatani ve milletine son derece bağlı bir şairdir ve milli birliğin bozulmaması adına yoğun çaba sarf etmiştir. Şiirlerinde bu birlik vurgusu sıkça zikredilmektedir. Vatan sevgisi, toprak sevgisi, çalışmak, birlik ve beraberlik, dürüstlük, ölüm, sevgi, aşk vs. gibi konular şiir ve türkülerinin ana konularıdır. İçinde yetiştiği geleneksel kırsal yaşam şartlarına uygun olarak insanın doğayla olan aracısız ve sıcak ilişkilerine sıkça vurgu yapar. Bu anlamda şiirlerinde vezin ya da dolaylı anlatım derdine düşmeksizin şiirlerini doğaçlama dile getirir ve bunlardan bazılarını türküleştirebilir. Şiirlerinde ilerleme, bilimsel gelişme, sosyo-ekonomik sorunlar gibi konulara da parmak basar. Bu yönüyle sanatın toplumsal bir işlevi olduğuna kanidir ve bu konularla ilgili yazmış olduğu birçok şiir söz konusudur (Şatıroğlu 1991). Veysel hoşgörüyü temele alan bir şairdir. Şiirlerinde zaman zaman pesimist unsurlara rastlansa da yaşama sevincini sürekli olarak dile getirir. Veysel'in şiirlerinde önemli olan diğer bir husus da Tanrıyla kurmuş olduğu öznel ilişkidir. Burada öznellikten kasıt, Tanrıyla bir sanatçının kurmuş olduğu "özel" ilişkidir. Buna rağmen Veysel'in genelde sanat anlayışının ve özelden şiirlerinin merkezi noktasını insan teşkil eder. Şiirlerinde insanın insanla, doğayla ve Tanrıyla olan ilişkileri derin bir coşkuyla dile getirir. Bu dile gelişte içinden geldiği alevi kültür dünyasının etkisi çok açık bir biçimde hissedilir.

Âşık Veysel'in şiir ve türkülerinde derin felsefi yaklaşımların (özellikle sanat felsefesi bağlamında) mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda "Güzelliğin On Para Etmez" adlı şiirde de önemli felsefi konulara değinildiğini görüyoruz. Buradan aşğın diğer türkü ve şiirlerinin felsefi içerikten yoksun olduğu gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Söz konusu şiirin makaleye konu olarak seçilmesi bu şiirde estetiğin temel tartışma konularından biri olan "estetik yargının yapısına" ve "estetik özne ve nesne" kavramlarına dair oldukça dikkat çekici yorumların yapılmış olmasıdır. Hiç şüphesiz böyle bir çalışma Veysel'in diğer şiirleri için de yapılabilir ve yapılmalıdır da.

Bu yazıda söz konusu şiir felsefi açıdan değerlendirilecek, felsefenin kavramlarıyla hermeneutik bir yaklaşım sergilenecek ve söz konusu şiirin yazarın felsefe

dünyasında neleri çağrıştırdığı serimlenmeye çalışılacaktır. Netice itibarıyla yapılan iş hermeneutik bir yaklaşımla şairi anlamaya çalışmaktan başka bir şey değildir. Bu bağlamda bu tür bir anlama çabasının her türlü hermeneutik anlama çabasında olduğu gibi öznel bir anlama çabası olduğu gözden ırak tutulmamalıdır (Topakkaya, 2007: 75-93). Dolayısıyla burada ifade edilen görüş ve yorumlar şiirle ilgili en doğru bir anlama şekli olduğu iddiasında değildir. Bu çaba sadece birçok anlama biçiminden biri olarak değerlendirilmelidir. Yine bütün hermeneutik anlama çabalarında olduğu gibi yazarı en iyi biçimde anlama amacını gütmesine rağmen; onu tamamen doğru anladığı iddiasında da değildir. Aynı zamanda bu tür bir yorumlama çabasının şiiri tamamen yanlış anladığı şeklinde bir yargılamadan da varestede olduğunu belirtmekte fayda vardır. Burada yapılan şey, şiiri estetik bir yansıtma ile yorumlama çabası da değildir. Estetik yansıtma yorumcu ister istemez (belki de eseri olduğundan güzel gösterme pahasına) kendini gereğinden fazla yazarın yerine koymakta, adeta kendi düşüncelerini (kendini haklı çıkarmak pahasına) şaire söyletmeye çalışmaktadır (Lukács, 1999: 169-195). Bundan özellikle kaçınılacaktır.

Yazımızda her bir dördlük ikişerli mısra şeklinde ele alıp sırasıyla yorumlanacaktır. Yazının sonunda da genel bir değerlendirme yapılacaktır. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu yorumlamada birtakım felsefi kavram ve görüşlere başvurulacaktır. Adı geçen şiiri felsefi bakış açısıyla ele almak, bu şiire yönelik muhtemel yaklaşımlardan biri olup; bu şiirin felsefenin (ya da özelde sanat felsefesinin) konusu olamayacağı da farklı bir görüş olarak ortaya konulabilir.

2. Şiirin Hermeneutik Yorumu

Yukarıdaki tespitlerden sonra ilk dörtlüğe felsefi hermeneutik açıdan daha yakından bakacak olursak şunları söyleyebiliriz:

Güzelliğin on par'etmez

Bu bendeki aşk olmasa (1-2).

Eğlenecek yer bulaman

Gönlümdeki köşk olmasa (3-4).

Veysel bu satırlarda bilerek ya da bilmeyerek estetiğin temel kavramlarını kullanmakta ve estetikteki değerlerin yapısı tartışması bağlamında kendini bir yerde konumlandırmaktadır. Dörtlüğün ilk satırında “güzellik” kavramı söz konusu edilmektedir. Bilindiği üzere güzellik ve karşıtı olan çirkinlik estetiğin iki temel kavramı olup; aslında bütün bir estetik ve sanat felsefesi bu kavramlar hakkında ileri sürülen görüşlerden ibarettir (Tunalı, 2008:23-47). “Güzel nedir?”, “kime güzel denir?”, “güzeli güzel yapan şey nedir?”. Güzeli güzel yapan şey, Hegel’in ifadesiyle bizzat “güzellik ideası” mıdır? (Hegel, 1994:110). Güzellik öznel bir yargı mıdır (estetik de-

ğerin özneye ait olduğunu söyleyen görüş) yoksa bunun tam tersini iddia eden nesnelci görüşün iddia ettiği gibi güzellik sıfatı nesneye mi aittir? (Aydın, 2004:147). Bu sorular bağlamında açığa çıkan diğer bir anlayış ise, estetik değerın hem öznel hem de nesnel bir yapıya sahip olduğunu söyleyen görüştür (Arslan, 2005: 253). Bu üçüncü yaklaşım, eklektik bir görüş olup; estetik yargıda hem estetik özneye hem de estetik objeye eşit derecede önem ve ağırlık veren bir görüştür.

Veysel'in bu teorilerden estetik yargının öznel olduğunu söyleyen görüşe daha yakın olduğu açıkça anlaşılmaktadır. İlk olarak Veysel, varlık alanında "güzel-lik" kavramının olduğuna inanmaktadır. Bu kabulden hareketle "güzel" bir varlığın dünyada var olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu bağlamda açığa çıkan esas mesele, bu güzelliğin kimden kaynaklandığıdır. Güzellik nesneye mi yoksa özneye mi aittir? Güzelliğin ve karşısındaki güzelin güzel olduğunun kabulünden hemen sonra aslında bu güzelliğin "on para etmeyeceği"³ yani şairin nazarında hiçbir öneminin olmadığını vurgulanmaktadır. Bu tespitlerden sonra oldukça ilginç bir durum açığa çıkmaktadır. Güzellik ve bu güzelliğe sahip olan birisi var; fakat bu güzelliğin bir değeri yok. Zorunlu olarak açığa çıkan bu akıl yürütme boşlukta bırakılmamakta hemen peşinden gelen mısra, bu askıda kalma ya da çelişik durumu ortadan kaldırmaktadır. Senin güzelliğinin kendi başına hiçbir değeri ve anlamı yoktur. Bu güzellik ancak ve ancak benim içimdeki ya da kalbimdeki "aşk" sayesinde bir değer ve anlam kazanır. O halde "güzelin" gerçekten bir değerinin olması ya da ontolojik anlamda bir anlama sahip olmasının biricik şartı Ben'deki ya da öznedeki "aşk"tır (Alptekin, 2009:16). Düşünen, seven, âşık olan ve bir şeyi güzel olarak değerlendiren bir Ben olmadan dış dünyadaki ya da diğer bir öznedeki "güzelliğin" on para kadar bile bir değeri yoktur.

Veysel 3. ve 4. satırlarda ilk iki satırda dile getirdiği "güzellik bir değer atfetme olgusu olarak ancak âşık olma kabiliyetine sahip özneye aittir ve onun tarafından anlaşılabilir" yargısını daha sağlam temeller üzerine kurmaya çalışır. Güzel ve bu güzelliğe sahip olan biri ya da herhangi bir nesne, güzelliği idrak eden, güzele güzel diyen özne olmadan nereden ve nasıl bilinecektir? Yani yine Veysel'in deyimıyla nerede ve hangi köşkte eğlenecektir? Dolayısıyla bir varlığa güzellik değeri veren özne olmadan "güzellik" kavramının karar kılacağı herhangi bir yer yoktur. Durum böyle olunca da onun ontolojik varlığından söz etmek imkânsızdır. Peki, bu güzellik kendine nerede yer bulacaktır? Bu soruya Veysel'in verdiği cevap gerçekten harikadır. Bu güzelliğin biricik yeri insanın gönlüdür. Burada akıl, zekâ, idrak vs. gibi kavramların yerine güzelliğin karargâhı olarak gönül kavramının kullanılması gerçekten cezbecidir. Edebiyatı ve özellikle tasavvuf edebiyatında mesela bir Yunus'ta "gönül"⁴ kavramına sıklıkla başvurulduğunu görmekteyiz (Erol, 2007:57 vd.). Aşk ve marifet yeri bu anlayışa göre akıl değil, gönlüdür (Kurnaz, 1996:150-152). Güzellik akılla değil, gönülle ve ancak gönlüden anlaşılabilir. Aşk, marifet vb. gibi kavramlar söz

konusu olduğunda akıl ve duyu organları susar, sezgi ve kalp gözü konuşur (Topçu, 2006: 75 vd). Bunlar doğaları gereği aşktan ve güzellikten anlamaz. Aşkı insan ancak gönülle, gönülden ve gönül gözüyle bilebilir. Bu anlamda insan gönlü eğlenecek geniş bir köşk gibidir. Veysel'in insan gönlünü köşke benzetmesi de ayrı bir inceliktir zira köşkte en değerli misafirler ağırlanır. Gündelik ya da sıradan misafirler genelde konaklarda ya da hanlarda misafir edilir. Köşkte devlet erkânı ya da ulu kişiler ağırlanır. Güzellik ve bu güzelliğe sahip olduğuna inanılan sevgili o kadar yücedir ki o en şaşalı misafırhane olan insan gönlündeki köşklere layıktır. Gönlünü köşk haline getirmemiş ya da getirememiş kişilerin oraya layık olan misafirleri ağırlaması mümkün değildir.

Birinci dörtlükte ana hatlarıyla bunlar anlatılmaktadır. Aslında bu dörtlük hakkında daha çok şeyler söylenebilir fakat çalışmanın sınırları bağlamında bu kadarla iktifa etmek yerinde olur. Veysel bir sonraki dörtlükte bir önceki dörtlükte dile getirdiği tespitler bağlamında şunları söyler:

Tabirin sığmaz kaleme

Derdin dermandır yareme (5-6).

İsmin yayılmaz âleme

Âşıklarda meşk olmasa (7-8).

Bu dörtlük yukarıdaki dörtlükte güzel olduğu kabul edilen yârin “bu güzelliğinin tarifi ya da tanımı söz konusu mudur” sorusuna verilen cevapla başlar. Bu soruya verilen cevap olumsuzdur. Yani “güzelliğin” ne olduğuna kalemlerle (kalem burada hesaplanabilirliği, ifade edilebilirliği sembolize etmektedir) ya da sözle cevap vermek, kısaca onu efradını cami ağıyarına mani bir biçimde tanımlamak mümkün değildir. Bu bağlamda Veysel'in “değerler tanımlanamaz bir şeydir” diyen İngiliz ahlak felsefecisi Moore gibi düşündüğünü söylemek mümkündür. Moore'da güzellik, çirkinlik, haz, elem, aşk ve mutluluk gibi kavramların bileşik kavramlar olduğunu ve bu kavramların değer felsefesi bakımından tam tanımlarının yapılamayacağını söyler. Ayrıca Veysel'in güzelliğin köşkü olarak nitelediği gönül de tam tanımlanamayan bu değerlerin karargâhıdır. Bu anlamda yukarıdaki tespitlerle bu saptama arasında bir uygunluk da göze çarpmaktadır. Güzelin derdinin derman olması da yine genel anlamda divan ve tasavvuf edebiyatında çok karşılaştığımız bir istiaaredir. Güzel sevgilinin derdi (yani maşukun derdi ki bu dert aşk derdidir), âşık için bir dermandır. Seven ve sevilen (âşık ve maşuk) için dert derman arasında diyalektik bir ilişki vardır. Âşık maşuku sever, aşk derdinin çaresi maşuktur ve bu durum bazen kavuşmayla son bulur bazen de bu derman (sevgiliye kavuşma) âşık'ın derdine derman olmaz; yarasını daha da artırır. Veysel burada maşukun aşk derdinin, kendi derdine derman olacağını söyler. Bu ilişki karşılıklıdır. Her biri için aşk derdinin der-

manı maşuka kavuşmaktır. Dolayısıyla ilginç bir biçimde (köle-efendi diyalektğinde olduğu gibi) âşık ve maşuk birbirlerinin hem derdi hem de dermanıdır. Derdindir çünkü taraflardan birinin olmaması durumunda aşk meydana gelmeyecektir. Seven her zaman birini sever. Karşıda seveceği biri olmadan aşk derdinin açığa çıkmazı zordur. Âşık olan ve aşk şarabını içen birini bu sarhoşluktan kurtaracak olan da yani derde derman olacak şey de maşuka kavuşmaktır. Bu bağlamda sevgili hem derdiniz ama aynı zamanda da dermanınızdır ve bu ilişki her iki taraf için de geçerlidir.

Veysel 7. ve 8. satırlarda söz konusu aşkın sıradan bir aşk olmadığı saptamasında bulunur. İnsanlar bütün bir tarihleri boyunca âşık ya da maşuk olmuşlardır fakat bunlardan çok azı edebiyat tarihinde derin izler bırakmıştır. Leyla ile Mecnun, Ferhat ile Şirin'in aşkları insanlık tarihinde derin izler bırakan aşklardır. Çünkü bunlar maşuka kavuşarak biten ya da derde derman bulunan aşklar değildir. Bu tür aşklarda aşk-ı mecaziden aşk-ı hakikiye geçilir ve artık mecazi maşuklar derde derman olamazlar. Âşıkların meşk oldukları yani birbirlerinde fani oldukları, ben ve sen'in ortadan kalktığı aşk durumları gerçek aşk durumlarıdır ve yalnızca bunların isimleri âleme yayılmıştır. Maşuka kavuşunca derdin ortadan kalktığı bir aşk, hakiki bir aşk değildir. Bu tür bir aşk normal bir insanın sahip olabileceği bir aşktır. Aşk derdinden dermansız bir derde düşmek, kendinden geçmek, kendini onda yok etmek vs. gibi haller ancak gerçek aşkta olacak hallerdir. Bu tür aşklarda insanlık tarihinde çok fazla karşılaşılan aşk türleri değildir.

Veysel 3. dörtlükte bu türden gerçek aşkların neden çok fazla görülmediğinin ve yukarıda ifade ettiği âşık ile maşuk arasındaki diyalektik yapının neden ontolojik bir zorunluluk olarak ortaya çıktığını izah etmeye çalışarak şöyle der:

Kim okurdu kim yazardı

Bu düğümü kim çözerdi (9-10).

Koyun kurt ile gezerdi

Fikir başka başk'olmasa (11-12).

Âşık Veysel'in burada oldukça ilginç bir varlık felsefesi geliştirdiğini söyleyebiliriz. Zira bütün bir varlığın tekdüzüne, homojen olduğu, farklı varlık türlerinin olmadığı ve bu bağlamda çeşitliliğin söz konusu edilmediği bir varlık alanında (mesela renklere tek bir renk, varlıklardan tek bir varlık çeşidinin olduğu ve farklı hayvan ya da bitkilerin olmadığı bir âlemde) varlığın sırrını ve hikmetini kavramak demek olan hikmet ya da felsefe söz konusu olabilir miydi? Ortada merak uyandıran çeşitliliğin ve farklı varlık alanlarının olmadığı bir yerde insan neyi merak edip, neyi okumak isteyecek ve bunun doğal bir sonucu olarak hangi düşünceleri kaleme alacaktır? Dolayısıyla "varlığın özünün ne olduğu"na dair büyük sırrı ya da Veysel'in ifadesiyle büyük düğümü kim çözebilirdi? Homojen bir varlık dünyasında ancak

çeşitlilik durumunda sorulabilecek “varlığın özü nedir?” ya da “bu kadar çokluğun ve çeşitliliğin arkasında yatan sır nedir?” gibi sorular herhalde çok fazla anlamlı olmazdı. Bu bağlamda reel varlık âleminde çokluğun ve çeşitliliğin olması istenilen ve arzu edilen bir durumdur. Zira hakikat denen şey, değişende değişmeyen ilkeyi ve çoklukta birliği bulmak demektir. Hakikati arama ya da bulma eylemi de kendi başına insana düşen en büyük görev ve onun çözmesi gereken en büyük düğümdür.

Veysel 11. ve 12. satırlarda varlık âleminde hükümferma olan çokluğun ve çeşitliliğin olmaması durumunda ortaya çıkabilecek olan muhtemel durumdan haber vermektedir. Koyun ile kurdun, diğer bir ifadeyle tez ile antitezin, güzel ile çirkinin, kötü ile iyinin bir arada olmasının temel sebebi, insanlar arasındaki fikir ayrılığıdır. Bu ayrılık sadece basit bir fikir ayrılığı olmayıp, ontolojik anlamda bir varlık alanına karşılık gelen bir ayrılıktır. Yeryüzünde iyi insanlar olduğu gibi kötü insanlar da vardır. Yine yeryüzünde iyilik olduğu kadar kötülük de vardır. Bütün insanların üzerinde birleşebildikleri bir iyi kavramı olmadığı gibi; yine bütün insanların üzerinde birleşebildikleri bir kötü kavramı da yoktur. Kısaca insanlar arasında varlığa, insana ve doğaya ve Tanrı’ya dair bakış açılarının Veysel’in ifadesiyle “fikirlerin” farklı olması (iyi ki de farklı olması) kâinattaki çeşitliliğin temel sebebidir. Bu çeşitlilik bütün bir varlık âlemini yeknesaklıktan kurtarmakta ona bir anlam ve mana yüklemektedir.

Bu satırlar başka bir bakış açısıyla da okunabilir. İnsanlar arasındaki bu fikir ayrılığı olmasaydı koyun kurt ile gezer, dünyada barış mümkün olurdu. Bunu Veysel’in bir temennisi olarak anlasak bile şiirin yukarıdan beri anlattığımız bütünlüğüne baktığımızda varlık felsefesi bağlamında insanlar arasındaki fikir ayrılığının giderilemez bir ayrılık olduğunu; çünkü bu dünyada çatışmaların ve farklılıkların giderilmesinin mümkün olmadığını söylemek mümkündür.

Bir sonraki dörtlükte Veysel farklı tespitlerle karşımıza çıkar. Dörtlük şöyledir:

Güzel yüzün görülmezdi

Bu aşk bende dirilmezdi (13-14)

Güle kıymet verilmezdi

Âşık ve maşuk olmasa (15-16).

Âşık Veysel’in estetik değerlerin yapısı bağlamında yukarıda ileri sürdüğü öznelci görüşten bu dörtlükte kısmen vazgeçtiğini söylemek mümkündür. Yukarıdaki dörtlükte güzelliğin ancak ve ancak Bendeki aşk sayesinde görünür olduğu, bendeki aşk olmadan maşukun güzelliğinin bir anlamı olmadığı söylenmişti. Bu aşırı öznelci yaklaşımdan bu dörtlükte vazgeçildiğini görüyoruz. Zira maşukun güzel yüzünün görülmesi yani fark edilmesi ve bu fark ediş sayesinde âşıka aşkın dirilmesi -başka

bir ifadeyle açığa çıkması- kendiliğinden olan bir şey olmayıp; âşık ile maşukun birbirlerini karşılıklı olarak gerekli kılmalarından dolayıdır. Yani maşukun güzelliğinin bilinmesi ve anlaşılması için güzelliği idrak eden ve anlayan aşğın olması zorunluyken; aşğın kalbinde kuvve halinde bulunan aşkın bilfiil hale gelmesi için de karşısında bu aşkı yöneltebileceği bir maşukun bulunması zorunludur.

Dörtlüğün son iki mısrasındaki tespit de oldukça şayan-ı dikkattir. Gül bulunduğu üzere özellikle divan edebiyatında oldukça güçlü sembolik anlama sahiptir. Gül genel anlamda Türk edebiyatında aşkın ve sevginin sembolüdür. Gül sadece edebiyatta değil günlük yaşantımızda da önemlidir zira gül karşdakine değer verildiğinin, ona karşı müspet duygular beslenildiğinin (bu duygunun illa da aşk olması gerekmez), ona saygı duyulduğunun ifadesidir. Kısaca gül genel anlamda karşı tarafa duyulan sevginin ifadesidir. Eğer bu karşı taraf maşukunuz ise gülün bu ilişki de tek anlamı vardır; o da aşktır. İnsan gülle (özellikle kırmızı gül ile) karşı tarafa olan aşkı ilan eder. Divan edebiyatı bu aşkın en güzel dile geldiği bülbül-gül şiir ve gazelleriyle doludur. Divan edebiyatı şairleri maşukuna olan aşklarını, bu aşktan kaynaklanan dertlerini, şikâyetlerini ya da mutluluklarını genelde bülbül-gül mukayesesiyle dile getirirler. Kısaca gül aşkı temsil eder ve bu bağlamda o basit bir bitkiden ibaret değildir. Aşk zordur, insanı yakar, derde düşürür. Gül de gerçekten çok güzel bir bitkidir ama dikenlerine dikkat etmezseniz canınızı ciddi biçimde yakar. Veysel "Güle kıymet verilmezdi" derken aslında bütün bir kültür ve inanç dünyamızda güle verilen bu abartılı anlam ve önemi vurgulamaktadır. Âşık ile maşuk arasındaki meşk olmasa aşka kim önem verebilirdi? Âşık ve maşuk olmadığı bir yerde aşk olabilir mi? Bunların olmadığı bir yerde ikisi arasında cereyan eden aşkın tertemiz bir sembolü olan güle gereken önemi kim verecektir?

Gülün değerini sıradan, âşık olmamış bir insanın anlaması çok zordur. Gül onun için binlerce çiçek içinden sadece bir tanesidir ve zahiri güzelliğinden dolayı bir kıymet taşır. Hâlbuki âşık biri için gülün kırmızısı aşğın bu yola canını pahasına çıktığını, canıyla kaniyle bu yola baş koyduğunu, ondan süzülen damlacıklar çıkarılan bu yolda sürekli acı ve gözyaşı olduğunu, onun dikenleri ise düşülen bu yolun oldukça meşakkatli ve eziyetli bir yol olduğunu ifade eder. Gülün sayılan bütün bu anlamları ancak ve ancak âşık ile maşukun mevcudiyeti ve bu mevcudiyetin aşkla taçlanması sayesinde vardır. Aşkın ızdırıp ve acısını çekmeyen, yani gülü tanımayan biri için gülün bir bitki olmaktan ziyade başka bir anlamı yoktur. Dolayısıyla güle hak ettiği kıymeti ve değeri sadece âşık olanlar verebilir. Diğerleri onu ya sıradan bir bitki olarak algılar ya da Yunus gibi onu Allah'ın ayetlerinden biri olarak görüp, onu daha deruni manasıyla kavrayıp, dalından ya da toprağından sökemez. Aslında Yunus'un durumunda da Veysel'in ifade ettiği âşık maşuk ilişkisi söz konusudur. Yalnız burada maşuk dünyevi bir sevgili olmayıp, bütün kalplerin kendisini zikrederek mutmain olduğu mahubü-l kulub Allah'tır. Veysel'in Yunus anlamında bir aşkı ifade edip

etmediği sorusu bu bağlamda haklı bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Dar çerçevede bu dörtlükten bütün dünyevi sevgililerden yüzünü tek bir sevgiliye çeviren ve yaratılanları yaratandan ötürü seven Yunusvari bir aşk anlayışı çıkarmak zor olsa da geniş anlamda ve Veysel'in diğer şiirleri göz önüne alındığında aslında onun da o yolun yolcusu olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

Veysel, şiirinin son dörtlüğünde başta dile getirdiği estetik değerın öznel olduğu görüşünden tamamen vazgeçmiş gözükmektedir. Şiir şu dörtlükle sona ermektedir:

Senden aldım bu feryadı

Bu imiş dünyanın tadı (17-18).

Anılmazdı VEYSEL adı

O sana âşık olmasa (19-20) (Veysel 2009:16).

Veysel aşkı ilginç bir biçimde burada feryada benzetip, aşkın insanın canını acıttığını ifade ederek, bu feryat ve figanın sebebinin maşuku olduğunu ilan etmektedir. İnsan durduk yere feryat etmez. O ancak oldukça acı bir durumla karşılaştığında, yani canı yandığında feryat ve figanda bulunur. Veysel'i feryada sürükleyen içine düştüğü ya da diğer bir ifadeyle kalbine düşen aşk acısıdır. Fakat bu acının içinde tuhaf bir biçimde tatlılık vardır. Çekilen bu acı ve sonrasındaki feryat aslında bizzat mutluluğun ve lezzetin kendisidir. Bu bağlamda belki de sevgiliye kavuşamamaktan duyulan keder, acı ve ızdırabın içinde bizzat mutluluk, kavuşma ve sevinç vardır. Yani dert sanılan şey bizzat dermanın kendisidir. Bu anlamda Leyla ile Mecnun'un hikâyesi bu tespiti doğrulayan yaşanmış bir örnektir. Maşukuna kavuşmak için onlarca çile, eziyet ve işkence çeken Mecnun, aşk-ı mecaziden aşk-ı hakikiye geçince yani gerçek sevgiliyi bulunca İbrahim peygamber gibi "faniler muhabbete layık değiller" diyerek yıllardır kavuşmak için çekmediği çile kalmayan Leyla'yı görünce onu tanımamış ve en ufak bir meyil göstermemiştir.

Veysel aşkı bu dünyanın tadı olarak niteler. Gerçekten aşkın olmadığı bir dünya çekilir, dayanılır bir dünya değildir. Aşk insan varoluşuna anlam katan, onu sadece biyolojik bir varlık olmaktan kurtaran ve bir anlamda da bütün bir âleme değer kazandıran bir şeydir. Aşkın olmadığı bir dünyada kâmil manada bir insan olmak mümkün değildir; çünkü aşk zorunlu olarak insanı enaniyetten, kibirden ve gururdan kurtarıp, mahviyete, muhabbete ve kemale erdirir. Veysel dünyanın anlamı aşk imiş derken bu ve buna benzer manaları kasetmektedir. Ömründe hiç âşık olmamış bir insan ciddi anlamda kâmil bir insan olmaz ve hemcinslerini çıkarsız bir biçimde sevemez. Âşık olmayan biri, zaman ve mekânın ne kadar değerli olduğunu bilemez. Aşk derdi çekmemiş birisi acılar, çileler, yokluklar ve ıstıraplar karşısında dayanaksızdır. Âşık olmamış birisi her zaman dünya malına ve metaına çok önem verir;

onun içinde boğulma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Her şeyden önemlisi âşık olmamış birisi gerçek anlamda insan sevgisini tatmamış birisidir. Aşk insana her istediğine kavuşamayacağı, her istediğini elde edemeyeceği duygusunu kazandırır. Böyle bir duyguya sahip olan bir insan, içindeki sonsuz mal, mülk, makam ve mevki hırsından kurtulur. Âşık olan dünya ve dünya içindeki her şeyin fani olduğunu, baki olanın ise zevale mahkûm olmayan sevgili olduğunu idrak eden insandır. Dünyanın manası da bunlardan başka ne olabilir? Veysel "bu imiş dünyanın tadı" derken kanımızca bütün bu manaları kastetmektedir.

Veysel dördlüğün son iki satırında şiirin ilk dördlüğünde tespit ettiği olgudan kendisiyle çelişmek pahasına tamamen vazgeçmiş gözükmektedir. Estetik değerın tamamen öznen kaynaklandığı, nesnedeki güzellik kavramının kaynağının Ben olduğunu söyleyen Veysel, kendi adının anılma sebebi olarak şimdi de sevgilisinin kendisini sevmesini göstermektedir. Maşuk Veysel'e âşık olmasa ve onun adını sürekli anmasa Veysel'i kim hatırlayacaktır? Aynı şey doğal olarak maşuk için de geçerlidir. Veysel olmasa maşukun adını kim hatırlayacaktır? Veysel bu tespitlerde bulunurken hakiki anlamda âşık ile maşuku bütün insanların hiç unutmadığını unutmuş gibidir. Bu mana, dördlüğün son iki satırından çıkan doğrudan mana gibi gözükmektedir.

Bu mananın yanında özellikle Veysel'in tasavvufla olan yakın ilgisini dik-kate alırsak (ikinci eşinin bir şeyhin kızı olması, Zara'da tekkelerde bir dönem konaklaması vs.) son iki satırı şöyle anlamak da mümkündür: Tasavvuf felsefesinde mesela İbnü'l Arabî'nin Fususü'l -Hikem'ine ya da El-Futuhat-ül Mekkiyye adlı eserlerine baktığımızda "sen olmasaydın sen olmasaydın ben kâinatı yaratmazdım" şeklindeki hadis-i kutsi tefsirinde (diğer birçok başka tefsirlerde de bu yorum söz konusudur) Tanrı'nın kâinatı Hz. Peygamber'in yüzü suyu hürmetine yaratmış olduğu ifade edilir. Bu bağlamda Arabî, hakikat-ı Muhammediyye kavramından sözeder. "Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk defa hakikat-i Muhammediyye var olmuş, "bütün yaratıklar bu hakikatten ve onun için halk edilmiştir (yaratılmıştır). Âlemin var olma sebebi, maddesi ve gayesi bu hakikattir. Resûl-i Ekrem'in ruhu ve nuru bütün insanlardan, peygamberlerden, hatta meleklerden önce var olduğundan Peygamber insanlığın manevi babasıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre hakikat-i Muhammediye nur olması bakımından âlemi yaratma ilkesi ve onun aslıdır. Varlık şeklinde zâhir olan il-âhî tecellinin ilk mertebesidir" (Demirci, 1997: 179-180). Yani kâinatın varlık sebebi Hz. Peygamber'in risaletidir hatta bazı mutasavvıflara göre Allahın peygambere duymuş olduğu sevgidir. Hz. Peygamber risaletiyle bu kâinatın yaratılmasına sebep olduğu gibi, ubudiyetiyle de ahiretin yaratılmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Allah ile peygamberi arasında bu aşk (buradaki aşkı şimdiye kadar söz konusu olan aşktan farklı bir bağlamda kullanıyorum) olmasa bütün bir varlık âlemi yaratılmayacak; dolayısıyla bu varlık âleminin bir ferdi olarak Veysel'de varlık kazanmayacaktır. O halde bütün bir varlık âleminin sebebi bu muhabbetse Veysel'in de varlık sebebi ni-

hai anlamda bu muhabbettir. Bu yorum son iki satırın uzak yorumu olsa da Veysel'in Bektaşî tarikatıyla olan ilgisi bağlamında hiçte yabana atılır bir yorum olarak gözükmemektedir. Zira Hacı Bektaş Velî'nin Makâlât'ında da kâinatın yaratılması bağlamında buna benzer yorumlara bolca rastlanılmaktadır (Veli, 2011: 13 vd.).

3. Sonuç

Âşık Veysel Anadolu bilgeliğinin en önemli simalarından biridir. Bu hikmetin doğal bir yansıması olarak o'nun şiirlerinde oldukça zengin felsefi içerikle karşılaşmaktayız. Bu yazımız bu derin felsefi zenginliği, onun "Güzelliğin On Para etmez" adlı şiirinden hareketle göstermeye çalışmıştır. Veysel'in şiirlerinde hikmeti ve hikmetli sözleri açık bir biçimde görmek mümkündür. Aslında bizim bu şiir üzerinden yapmaya çalıştığımız felsefi yorumlama o'nun bütün şiirleri için yapılabilir.

Âşık Veysel, Türk Halk Edebiyatında bu kadar az kelimeyle varlığa, sevgiye, doğaya, aşka ve ölüme dair bu kadar çok şey anlatabilmiş nadir şairlerden biridir. Veysel ele aldığımız ve yorumlamaya çalıştığımız bu şiirinde felsefe ve onun bir disiplini olan estetiğin hiçbir kavramına bilinçli olarak başvurmadan müthiş bir estetik teori ve bir sanat felsefesi geliştirmektedir. Veysel'in adı geçen şiirinden hareketle estetik yargı bakımından başlangıçta onun öznelci olduğunu söylemek mümkündür. Yani estetik değerler sadece öznen kaynaklanan bir şeydir. Bu anlamda herhangi bir nesneye "güzel" değerini vermek özneye has bir durumdur. Veysel buna karşın, estetik değerleri aynı zamanda tanımlanamaz bir şey olarak kabul etmektedir. Bu anlamda İngiliz ahlak felsefecisi Moore ile aynı şekilde düşünmektedir. Veysel'in Moore tanımadığı veya onu okumadığı aşikârdır. Buna rağmen ikisi de bu konuda ortak bir düşünceye sahiptir. Veysel evrendeki zıtlıkların ontolojik bir zorunluluk olarak karşımıza çıktığı inancındadır. Bu zıtlık ortadan kaldırılamayacak bir zıtlıktır. Zira evrendeki çeşitliliğin, çokluğun ve bunlardan kaynaklanan (farklı) güzelliklerin sebebi de bu zıtlıktır. Bu ontolojik farklılıklar ortadan kaldırılamasa bile bu farklılıkların doğal bir sonucu olarak açığa çıkan fikir ayrılıklarının ayrışmayı değil, insanlar arasında birliği mümkün kılması onun en büyük arzusudur.

Veysel şiirin başında değerlerin yapısı bağlamında savunduğu öznelci yaklaşımda aşırıya kaçmaz ve bu yaklaşımın yerine değerlerin yapısında öznel-nesnel özelliklerin birlikte bir estetik yargı oluşturduğunu iddia eden uzlaşmacı görüşe daha yakın durur. Nihai anlamda aşkın amacı maşuk'a ulaşmaktır. Veysel adının anılmasının sebebi olarak maşukun kendisine âşık olmasını gösterir. Buna rağmen onun Bektaşî geleneğinden gelen bir halk ozanı olduğunu düşündüğümüzde aslında bütün bir varlık âleminin varoluş nedeninin Tanrı'nın Hz. Muhammed'e duymuş olduğu sevgi olduğuna inandığını söyleyebiliriz. İnsan olmak bağlamında kendi varlık sebebinin de bu sevgiden başka bir şey olmadığını belirtmekte fayda vardır. "Anılmadı Veysel adı, O sana âşık olmasa" derken kullanılan "sana" zamiriyle aslında Hz. peygamberin kastedildiği kanaatindeyiz zira burada "sana" yerine pekâlâ "bana"

zamiri de kullanılabilirdi. Doğal olarak bu yorum şiirin son satırlardan doğrudan anlaşılan bir yorum olmasa da onun tasavvufu olan yakın ilgisi göz önüne alındığında yabana atılır bir yorum değildir.

Âşık Veysel'in bu şiiri içinden geldiği alevi geleneğinin temel unsurlarını içermesi bakımından da dikkat çekicidir. Güzellik kavramını kabulü ve şiirinin başlangıcında bu kavramın maşuka kendisi tarafından atfedilmiş bir değer olduğu tespiti, Alevilikteki "varlıkta esas olan güzelliştir" anlayışına oldukça uygun düşmektedir. Ayrıca gönlü bir köşke benzetmesi ve "güzelin" sadece orada eğlenebileceğini belirtmesi yine Alevilikteki "insan sevgisi" ve "Tanrı misafirine" verilen değeri ifade etmesi açısından anlamlıdır. Veysel şiirinde bu manayı dolaylı olarak dile getirmektedir. Ayrıca aşka ve maşuka ve ikisi arasında gerçekleşen sevgiye yapılan vurgu da bize özellikle Tanrı, Hz. Peygamber ve Hz. Ali sevgisini hatırlatmaktadır. Veysel yine ilginç bir biçimde okuma ve yazmaya vurgu yapmakta bir anlamda bunun önemini belirtmektedir. Alevilikte ilme verilen değer ve bu bağlamda Hz. peygamberin "Hz. Ali'nin ilmin kapısı" olduğuna dair hadis-i şerifi ve bütün tarikatlarda Hz. Ali'nin deruni ilimlerin merkezi olarak kabul edilmesi oldukça dikkat çekicidir. Âşık ile maşukun varlığın anlamı olduğu ve bu anlamda gülün bir sembol olarak kabul edilmesi yine Aleviliğin temel kabullerinden birini teşkil etmektedir. Zira yukarıda da kısaca belirttiğimiz gibi Tanrı'nın kâinatı yaratmasının ana sebebi onun peygamberine duyduğu ilahi sevgidir. Bu anlayış Bektaşî tarikatının temel kabullerinden biridir. Veysel son dörtlükte dünyanın anlamı ve tadı olarak aşkı göstermektedir. Buradaki aşk hem sevgiliye gösterilen bir aşk olarak hem de ilahi aşk olarak anlaşılabilir. Alevilikteki semah gösterileri sonlu olan insanın sonsuz olan Tanrı'ya duymuş olduğu "aşkı" ibadet tarzında göstermek için yapılır. Bu bağlamda da Veysel'in içinden geldiği Alevilik inancının temel umdelerinden birini şiirine yansıttığını söylemek mümkündür.

Sonnotlar

- ¹ Bahtiyar Vahapzade Âşık Veysel hakkında şu tespitte bulunur: "Yunus Emre'den 700 yıl sonra, Türk halkının bağrından Âşık Veysel'in sesi yükseldi. 20. yüzyılda, Âşık Veysel'in dilinde, Yunus Emre konuşmaya başladı."
- ² Âşık Veysel'in geniş çaplı biyografisi için A.Berat Alptekin (2009). Âşık Veysel, ayrıca Y.Bülent Bakiler (2007). Âşık Veysel, ayrıca Özkan Yalçın (2000). Âşık Veysel adlı eserlere bakılabilir.
- ³ Âşık Veysel yazarın dikkatini henüz bir çocukken çekmiş ve ilkokul ikinci sınıfta okuma yazmayı yeni öğrenmiş bir ilkokul öğrencisi olmasına karşın, onun hayat öyküsünü büyük bir ilgi ve hayranlıkla okumuştur. Henüz bir çocukken duyulan bu hayranlığın rasyonel bir temeli olmasa da ilerleyen yaşlarda türkülerini ve şiirlerini anlama istidatına eriştiğinde bu hayranlığın nedeni ortaya çıkmıştır.
- ⁴ "On para etmemek" tabirinin İç Anadolu'da hiçbir değeri olmayan şeyler için kullanıldığını belirtmekte fayda vardır. Bu bağlamda "Senin bu lafını on paraya almam" cümlesi de aynı değersizleştirmeyi ifade etmektedir.
- ⁵ Gönül kavramının Batı dillerinde bir karşılığının olmadığını belirtmekte fayda vardır.

Kaynakça

- ALPTEKİN, A. B. (2009). *Aşık Veysel, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları*, Ankara
- AYDINLI, S. (2004). "Estetik: Özel Bir Beğeni mi, Yoksa Nesne/Çevresel Değerler Temsili mi?", *Etik-Estetik*, der. Ayşe Şentürer, Şafak Ural, Funda Uz Sönmez, Yapı Yayın, İstanbul.
- ARSLAN, A. (2005). *Felsefeye Giriş*, 8.baskı, Adres Yayınları, Ankara.
- BAKİLER, Y. B. (2007). *Âşık Veysel, Türk Edebiyatı Vakfı*, İstanbul.
- DEMİRCİ, M. (1997). "Hakikat-ı Muhammediyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, cilt 15, 179-180.
- EROL, A. (2007). *Âşık Veysel Şatıroğlu, IQ Kültür Sanat Yayıncılık*, İstanbul.
- HEGEL, G. W. F. (1994). *Estetik. Güzel Sanat Üzerine Dersler*, Cilt I, çev: Taylan Altuğ/Hakkı Hünler, Payel Yayınevi, İstanbul.
- KURNAZ, C. (1996). "Gönül", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, cilt 14, 150-152.
- LUKACS, G. (1999). *Estetik I*, 3. basım, çev: Ahmet Cemal, Payel Yayınevi, İstanbul.
- ÖZKAN, Y. (2000). *Âşık Veysel, Ötüken Yayınları*, İstanbul.
- ÖZMEN, İ. (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi V*, Kültür Bak. Yay, Ankara.
- ŞATIROĞLU, A. V. (1991). *Dostlar Beni Hatırlasın, Bütün Şiirleri*, 9. Baskı, Der. Ümit Yaşar Oğuzcan, Özgür Yayın-Dağıtım, İstanbul.
- ŞATIROĞLU, Â. V. (2009). *Hayatı ve Şiirleri. "Dostlar Beni Hatırlasın"*, haz.H.Ali Küçükakın, Tablet Kitapevi, Konya.
- TUNALI, İ. (2008). *Estetik*, 11. basım, Remzi Kitapevi, İstanbul.
- TOPAKKAYA, A. (2007). "Felsefi Hermeneutik, *FLSF, SDÜ Felsefe Bl. Dergisi*, Sayı 4: 75-93.
- TOPÇU, N. (2006). *Bergson*, 4.baskı, Dergah Yayınları, İstanbul.
- VELİ, H. B. (2011). *Makâlât*, yay.haz.A.Sait Aykut,Etkileşim Yayınları, İstanbul.

AHİLERİN GENEL GÖRÜNÜŞLERİ ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA

Mehmet Ali HACIGÖKMEN*

Özet

Fütüvvet Teşkilatı, Abbasi Halifesi Nasr Li Dinillah tarafından kurumsallaştırılmış, Ahi Teşkilatının temelini oluşturmuştur. Fütüvvet teşkilatı İslâmî düşünce ile uyuşması sonucunda bütün İslâm dünyasına yayılmış, her millet kendisine ait birçok unsuru bu teşkilatına dâhil etmiştir. Fütüvvet teşkilatında Türk kültürüne dair birçok unsuru bulabiliyoruz. En başta Fütüvvet teşkilatının Anadolu’da Ahi adını alıp esnaf teşkilatı haline gelmesi sadece Türklere has bir durumdur. Aynı zamanda Türklerin yazdığı şecere-nâme ve fütüvvet-nâmeler de farklıdır. Bu fütüvvet-nâme ve şecerenâmeler de bizim en önemli kaynaklarımızdır. Bu kaynaklarda fütüvvet ehlinin, yani ahilerin uymaları gereken kurallardan, kılık kıyafetlerinin nasıl olması gerektiğine kadar anlatılır. Bu çalışmada Türk kültür tarihinin en önemli kurumlarından birisi olan Ahi teşkilatın müntesiplerinin kıyafetleri anlatılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahi teşkilatı, şecere-nâme, fütüvvet-nâme, şalvar, börk, hırka, şed, serpuş

A STUDY ON GENERAL VIEW OF AHIS

Abstract

It is known that the foundation of Ahi organization was based on the Fütüvvet Organization, which was institutionalized by the Abbasid caliph Nasr Li Dinillah. The principles for acceptance to the organization were discussed in the fütüvvetname written by Sihabeddin Sühververdi in Baghdad. This organization spread all over the Islamic world and every nation included their own elements to the Fütüvvet Organization. We can find many elements reflecting the Turkish Culture in this organization. Taking the name of “Ahi” at first in Anatolia, it became an organization of the craftsmen and is the characteristics of only the Turkish people. Also the Secere-name and Fütüvvet-names written by the Turks are different from the others. The rules stated there range from the orders that the fütüvvet members have to obey to the rules that what kind of clothes they have to wear. In this study, the Ahi members’ clothing will be analyzed as the Ahi organization is one of the most important institutions of the cultural history of Turkey.

Keywords: Ahi organisation, shintiyan, head scarf, cardigan, waistband, headgear

* Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Konya/Türkiye, hgokmen@selcuk.edu.tr

Giriş

Ahi teşkilatının temelini *Abbasi Halifesi Nasr Li Dinillah* (1179-1225), tarafından kurumsallaştırılan fütüvvet teşkilatına dayandığını biliyoruz¹. Bağdat'da *Ebû Hafıs Ömer es-Sühreverdî*'nin (1144 -1234) kaleme aldığı fütüvvet-nâmede, bu teşkilata girişin kaideleri ele alınmıştır². Böylece *Nasr Li Dinillah*, İslâm dünyasındaki ayrılıkları bir nebze olsun ortadan kaldırmayı düşünmüştür³. Bu dönem Selçuklu Devletinin başında, devletin yapısını şekillendiren, *I. Gıyaseddin Keyhüsrev* bulunuyordu (1204-1211). *I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in* tahta geçmesi ile beraber Abbasi halifeliği ile ilişkiler artacaktır. İslâm dünyasının birliği için kurulan Fütüvvet teşkilatı, ilişkilerin temelini oluşturmuştur. Abbasi halifesi, Selçuklu sultanını fütüvvet teşkilatına dâhil edebilmek için, *Şeyh Mecdüddin İshak'ın* da elçi olarak gitmesi ile Anadolu'ya *Evhadüddin Kirmanî*, *Nasiruddın Mahmut el- Hoyî* Anadolu'ya gönderilmiştir⁴. *Evhadüddin Kirmanî* Selçuklu Türkiyesinde fütüvvet mensuplarını kurduğu zaviyelerle yaygınlaştırmaya çalışırken bu duruma kaynaklarda *evhadîlik* adı verilmiştir. *Evhadîliğin*, Anadolu'da ahiliğin ilk şekli olduğuna dair bilgiler *Evhadüddin Kirmanî* adına düzenlenen menakıp-namede geçen hikâyelerden anlayabiliyoruz. Mesela *Evhadüddin-i Kirmanî* Kayseri'de bulunan zaviyede iken bir genç gelir. *Talebe olmak istediğini söyler. Kirmanî ise ona ne iş yaptığını sorar. Genç bir iş yapmadığını söyleyince, Evhadüddin bir iş bulmasını öylece gelmesini ister*⁵. Yine *Evhadüddin*, Malatya'daki zaviyesine geldiğinde girişte bir kuyu görür, kuyuyu beğenir ve ustasını çağırır ve ona, *ustasının kim olduğunu yani kimden el aldığını sorar. Usta kimseden el almadığını söyleyince, Evhadüddin kuyuyu kapattırır*⁶. Görüldüğü gibi *Evhadüddin*, XIII. yüzyılda ahiliğin genel umdelerini talebelerine anlatmaktadır. Ahi Evren de eserlerinde de ahiliğin genel kurallarını ve ahlakını anlatmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki *Ahiler*, zaviyelerde *Ahi Evren'in* eserlerini okumuşlar, ancak zamanla da bu kitapların yerini, fütüvvet-nâmeler ve seçere-nâmeler almıştır. İşte fütüvvet-nâmelerde ahiliğin genel ahlaki kâideleri dışında giyim ve kuşamları ile de bilgileri bulabiliyoruz. Ancak burada bir açıklama yapmak gerekirse fütüvvet-nâmelerde geçen şalvar, şed, hırka, taç gibi, fütüvvet ehli kıyafetleri anlatılırken genellikle batını yorumlarda yapılır. Bu batını yorumlar fütüvvet anlayışının tarihî değişim süreci ile ilgilidir. Şüphesiz ki fütüvvet anlayışı cahiliye döneminden başlayıp İslamî anlayış ile bütünleşip bütün İslâm dünyasına yayılması ile birçok kültür ile karşılaşmış, değişikliğe uğramıştır. X. ve XI. yüzyıllarda Orta Asya ve İran'da mezhepler ve tarikatler de yayılacaktır. Artık bu dönemde buralarda tasavvuf da ortaya çıkacaktır. Bu arada fütüvvet anlayışı da tasavvuf ile de bütünleşecektir. *Cömert, misafirperver, yardımsever hem de asalet ve secaat sahibi yiğit kişiyi* ifade eden fütüvvet, tasavvufun etkisiyle başka anlamlar da yüklenmeye başlandı. Bu anlamlar ise: *"fevkalade dürüst, cömert, başkaları için çalışan, yardımsever, engin hoşgörü sahibi, kusurları bağışlayan, çok merhametli, Allah'tan korkan, iyi huylu, karıncayı bile incitmekten çekinen, kusursuz gibi üstün meziyetler*

idi⁷. İşte bu noktadan sonra “feta” denilen ideal kahramanın karşısına “ahi” “kardeşim” denilen ideal kahraman tipi çıkmıştır. Yani tasavvuf ehli fetalar birbirlerine Arapça *kardeşim* anlamına gelen “ahi” diye hitap etmişler bu lakabı da almışlardır. Buna *Zencan*’da yaşamış ve 457/1065 yıllarında yaşamış *Ahi Ferec Zencanî* fütüvvet ehli mutusavvıf buna en güzel örnektir⁸. Fütüvvet Anadolu’ya gelmeden evvel ortaya çıkan bu durum, Anadolu’da bir takım şartlarla, değişim yaşayıp esnaf ve sanatkâr teşkilatı haline bürünürken eski özelliklerinin de devam ettirecektir. Yani fütüvvet-nâmelerde “ahi”nin özellikleri ve giyim ve kuşamı anlatılırken tasavvufi anlayışa bürünüp batini anlamlarda verilmiştir. Bu durum esnaf, sanatkâr, asker (seyfi) olan ahileri doğrudan ilgilendirmese de *Şeyh, Kethüda, Yiğitbaşı* gibi zaviyede görevli olanları doğrudan ilgilendirmektedir. Yani *fütüvvet-nâmelerde* belirtilen tasavvuf ehli *fetalar* ahilerdir. Fütüvvet-nameleri kaynak edinip ahilerin kıyafetleri ile ilgili pek fazla araştırma yapılmamıştır. Bu konu ile ilgili M. Saffet Sarıkaya’nın *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, adlı 1993 yılında savunulan doktora tezi dışında pek fazla bir araştırma yapılmış değildir⁹. Çalışmamızda fütüvvet ehli olan şahısların *ahi* olduklarını burada ifade edelim. Şimdi ahilerin kıyafetleri ile ilgili bilgileri görelim.

1. Şalvar ve Şed (Kuşak), Kama

Fütüvvet, XIII. yy. da halife *en-Nâsır Li Dinillah* tarafından teşkilatlandırıldıktan sonra İslâm dünyasının en önemli teşkilatı olmuştur. *Ebü Hafs Ömer es-Sühreverdî*,nin kaleme aldığı fütüvvet-nâmede, teşkilata girişin kaideleri kaleme alınmıştır. Burada “*fütüvvet kadehinden içme, serâvil giyme*”yi fütüvvete girme şartı olarak belirlemesi¹⁰, bazı fütüvvet-nâmelerde de “*şalvar giymeye*” dair fasılların yer almasına sebep olmuştur¹¹. Bundan dolayı da *şalvar (serâvil)*¹² ve *şed* ahilerin en önemli kıyafetleri idi. Yalnız ahilerin giydikleri şalvar çok geniş değil, özellikle paçaları dardı. Bunlara Farsça’da “*şalvar*” olarak ifade edildiğini biliyoruz¹³. Nitekim, bu şalvarlar *Necm-i Zerkub*’un tasvir ettiği şalvarlara çok benzemektedir¹⁴. Ahiler şalvarın üzerine Farsça’da *şed* (kuşak) adı verilen kuşak (kemer) taktıklarını biliyoruz. Şalvarlarının üstüne bellerine üçgen şekline getirilmiş destarçe (kuşak) bağlarlardı. Kuşağın ön tarafı öne doğru sarkıtılırdı¹⁵. Onun üzerine de kama geçirirlerdi. Türk Sultanlarının *şed* (kuşak) adı verilen kemer bağladıkları altına da *kılıç ve kama* taktıklarını, bunları da hâkimiyet alameti olarak kabul ettiklerini biliyoruz¹⁶. Hakikaten de *I. Alaeddin Keykubat* döneminde ahiler bellerindeki kuşaklarının altına kama takmışlardır. Sevakıb-ı menakıp adlı eserde bunu çok açık bir şekilde görebiliyoruz¹⁷. Burada Sultan Veled’in rivayeti ile Şemş’in öldürülmesini anlatılırken minyatürde, eli bıçaklı, bellerinde kemer, dar şalvar (pantolon), başlarında serpuş, sekiz kişi öldürmek için Şemş’i dışarı çağırılmaktadır. Bu minyatürde bulunan eli kamalı sekiz kişi ahilerdir. Kıyafetleri de bunu gösteriyor. Elllerinde kama, başlarında ahi sarıkları, giydikleri dar şalvar (pantolon)ları tam olarak ahi kıyafetini ortaya koyuyor (Ek-1).

Bu şahısların giysileri Seğmen dediğimiz Ankara bölgesi kıyafetine çok benzemektedir (Ek-2)¹⁸. Buna göre Seğmen kıyafeti Ankara bölgesi ahilerinin bir kıyafetiydi. Ankara bölgesi Ahi teşkilatının hem siyasi hem de esnaf olarak ele alınması gereken bir örnek bir yerdir. Ankara'daki ahiler askeri özelliklerinden dolayı bölgede otorite olmayınca asayiş sağlamışlar, birçok araştırmacı da burada bir ahi devleti kurulduğunu zannetmiştir¹⁹. Ahilerin bu özelliği Ankara dışında diğer bölgelerde daha sonra beylikler döneminde de devam edecektir²⁰. Bu aslında Türklerin ahiliği kavrayış tarzıyla ilgilidir. Türkler arasında alplık, yiğitlik, kahramanlık yaygındı. Türkler buna “akı”, Farslar ise “civan- merdi”²¹ diyorlardı. Türklerin askerlik özellikleri öne çıktığı için fütüvvetin alplık, yiğitlik yönünü daha fazla benimsedikleri görülmektedir. Özellikle asker olarak X- XII. yüzyıllarda İslam dünyasını etkilemişler, onlar için büyük şehirler bile kurulmuş idi²².

Şalvar dünya içinde kalmayı ve mücadeleyi sembolize etmektedir²³. Alâaddevle Simnani'ye ait fütüvvet-nâme'de fütüvvette şalvar giymenin ayıpları örteceği nefsi şehvetten men edeceği söylenmektedir²⁴. Yine Necm-i Zerkub Fütüvvet-nâmesinde de şalvarın çok bol olmaması gerektiği ifade edilmekte şalvar emanetini korumaları yani şehvetten uzak durmalarını tavsiye etmektedir²⁵. Fütüvvet-nâmelerde şalvar ne kadar anlatılsa da fütüvvete giriş sembolü olarak, şed kuşanmak genel kâide olmuştur²⁶. Hatta ahi meslek grupları kendi mesleklerine göre tören esnasında şed, peştamal, iş önlüğü vb. kullanmışlardır²⁷. Seyyid Gaybî oğlu şeyh Huseyn'in Fütüvvet-nâmesinde fütüvvet erkânı, şed bağlama erkânını uzun uzun anlatır. Şedlere de burada çeşitli isimler verilmiştir: Bunlar, “meddahlara şed-i elifi, gaza ehline şed-i kavsi, seccade sahihlerine şed-i mihrabı (tâzyân da derler), sakalara şed-i lâmelifi (şed-i iştirak), ferraşlara şed-i Süleymânî (şed-i hâdımân), meftul ehline şed-i Yûsufî (şed-1 Mısıryân), dellâk-lerle hamamda, hizmet edenlere şed-i hafî (şed-i Süleymânî) urulduğu da kayıtlı olup bunların resimleri burada gösterilmiştir” (Ek-3)28. Yine Seyyid Alâeddin Oğlu Seyyid Muhammed Fütüvvet-namesinde şedin pamuk bezinden olduğunu, kavsi, selmanî ve yusufî adlarıyla üçe ayırmaktadır. Aynı zamanda bu fütüvvet-namede şedin üç tarz resimlerini çizilmiştir29. Yine, Gölpinarlı, Şeyh Yasin al Rufaî Fütüvvet-namesinde Hz. Ali'nin ellibeş kişiye kuşak kuşatmasını anlatmakta, şedlerin resimleri göstermektedir30. Bir başka Minhac al Muridin adını taşıyan fütüvvet-namede şed resimleri ve bağlanış şekilleri çok güzel gösterilmektedir (Ek-3)³¹. Nasırî Fütüvvet-namesinde32 şed kuşanmanın ve açmanın mânâsını uzun uzadıya anlatır. Ona göre “şed kuşanmanın hizmete talip olayı ve ashaba büyüklere saygıya delâlet eder. Açmak ise ona başkalarının hizmet ve saygı göstermesine” delalet eder³³.

Fütüvvet ehlinin merasimlerinde usul ve erkânında Zedüştiliğin geniş etkisi olduğu Şalvar giyme, şed (kuşak, zerdüştilikte koştı) kuşanma gibi fütüvvet üniforması (Libasü'l-fütüvve) giymek İran menşeli olduğunu Gölpinarlı yazmaktadır³⁴.

Ancak yukarıda ifade ettiğimiz gibi, bu bölgede fütüvvet teşkilatına etkiyi sadece Fars kültürü yapmamıştır. Türk kültürünü de göz ardı etmememiz gerekiyor. Bu konuyu daha evvel bazı araştırmalarda ifade edilse de M. Saffet Sarıkaya “XIII.- XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvet-namelere Göre Dini İnanç Motifleri” adlı çalışmada açık bir şekilde bu Türk kültürünün de etkisi olduğu ortaya konmuştur³⁵.

2. Takke (Tâc) ve Hırka (Aba), Ak Börk

Tarikatlarda görülen *hırka* ve *tac*, *takke* gibi kıyafetlerin ahiler tarafından giyildiği fütüvvet-nâmelerden anlaşılmaktadır³⁶. Ahilerin giydikleri fütüvvet-nâmelerde belirtilen tac, süslü takke idi (Resim-4). İbn Batuta’nın ifadesine göre zaviye içinde ahiler takke takmakta hırka giymekteydiler³⁷. İbn Batuta misafir kaldığı zaviyelerdeki ahi kıyafetlerini şöyle anlatmaktadır: “*Oturma salonlarında sırtlarında abadan bir libâs giymiş, ayaklarında mest olan ve bellerinin ortasında hançer asılı iki arşın uzunluğunda iki parmak eninde taylesanlı softtan yapılmış beyaz sarıklarla örten fityandan bir grup yer almıştı. Gençler burada toplandıkları vakit, sarıklarını çıkartıp zarif görünüşlü, sırmalı ince ve şeffaf takke giyerlerdi*”³⁸. Dışarıda ise ahiler takke yerine börk de denilen külâhı zaviyelerin dışında giyiyorlardı. İbn Batuta bunu açık bir şekilde ifade ediyor. O, ahilerin beyaz yünden bir külâh, sırtlarına sof cübbe giydiklerini, zaviyelerinde bu külâhı çıkarıp önlerine koyduklarını, başlarında süslü bir takke kaldığını bildiriyor. Tasavvuf mensuplarının aslı kıyafetlerinden birisi olan *hırka*, Ahilerin de giysisiydi. *Evhadüddün- Kirmanî* menakıp-nâmesinde “hırka giymek”, mürit olmak, manâsına geliyordu³⁹. Eğer kimden hırka giydin diye sorulursa talebeye hocası soruluyor demektir⁴⁰. Ayrıca mürit olmak için sadece hırka giymek değil, saçını tıraş etmekte gerekliydi⁴¹. *Evhadüddün Kirmanî* kendisine mürit (talebe) olmak isteyene hırka ile birlikte takke takar üstüne de sarık sarar taylasan sarkıttırdı. Bunlar genellikle de beyaz olurdu⁴². Hırka ise keçeden yapıldığı gibi, pamuktan da yapıyordu. Hatta *Şeyh Evhadüddün* bizzat kendi eliyle diktığı hırkayı Kerimüddin-i Nişaburî adlı talebesine giydirmişti⁴³. *Evhadüddün-i Kirmanî* yanında devamlı bir bavul (sandukçe) bulunur, müritlerinden birinin giysisi yırtılsa hemen bavulundan kendisine giysi verirdi.

Hırka dikişli yamalı uzun ve geniş kollu bir üst elbiseydi⁴⁴. Ancak Fütüvvetnamelerde hırka yerine *abâ* adlı bir giysiden de bahsedilir (Ek-5). Bu giysinin hırkadan bir farkı yoktur. *Abâ* giymenin hırka gibi ilk zâhidler ve sûfîler zamanında yaygınlık kazandığını, bu kıyafetin bir zühd ve fakr alâmeti sayıldığını gösteren rivayetler de vardır⁴⁵. Ayrıca fütüvvetnamelerde hırka ve *abâya* dair batınî yorumlar da yapılmış mesela: “*Hırka’nın beli sabırdan, iki yanı kabz u basttan*”⁴⁶, *kuşağı nefse muhalefet etmekte, yakası sıhhatli yakından,*

*pervazı ihlastan imal edilmiş*⁴⁷ olduğu ifade edilmiştir. *Hırka* tasavvufta müridin şeyhe bağlanması, kendi iradesinden geçip şeyhin iradesine teslim olması manâsına gelir. Ancak bütün ahiler tasavvuf mensupları gibi giyinmezlerdi. Çünkü onlar meslek ya da sanat sahibi olduğu için dışarıda *şed* yani kuşak ya da peştamal kuşanırdı. Hırkayı şeyh, kethüda gibi zaviyede görevli olanlar giyerdi. Ahilere ise törenlerde giydirilirdi. Kırşehir müzesinde bulunan Ahi Sinan Osmanlıca Şecere-nâmesi’de *Ahi Evren zaviyesi post-nişînliğini yapan Ahi Babalar, Memâlik-i İslâmiyede bulunan, Tekke-nişîn, Kethüda, Yiğitbaşı v.s. gibi, ahilere törenlerde tac ve hırka giydirilmesi gerektiği* ifade etmektedir⁴⁸. Sevakb-ı menâkıp adlı eserde yukarıda bahsettiğimiz minyatürde bulunan ahiler, tasavvuf ehlinin giydiği hırka denilen abayı giymedikleri görülüyor⁴⁹. Aynı zamanda başlarındaki sarık denen, börk, takke ve tac ise ak renkte olduğu görülüyor. Bu durum aynı şekilde *Hace-i Cihan Netice-i Can* adlı eserde ifade edilir. Burada ahilerin on iki dilimli ak börk giydikleri yazılıdır⁵⁰. Burada bir açıklama yapmak gerekirse, Vahidî bu bilgiyi “*tâife-i bektâşiyân*” başlığı altında verir. İlk bakışta Bektaşiler hakkında bilgi verse de bu bilgiler ahileri de içermektedir. Çünkü aynı yerde Bektaşî pirlерinin yanında Evhadî adlı dervişten de bahsetmektedir. Evhadî ismi, XII. yüzyılın başında ahilere verilen isimdir⁵¹. Ayrıca *Evhadüddin-i Kirmanîye* mensup anlamında kullanılmıştır. Bu bilgi bize artık XVI. yy. da ahilerin, Bektaşiler’in içine girdiğini gösteriyor. Ayrıca Âşık paşazâde, Yeniçerilerin giydiği *ak börkün* de Bektaşiliğe sonradan geçtiğini bildirir⁵². Buna göre Yeniçerilerin börkü Bektaşî tarikatıyla ahilerin ak börkü ile ilgisi olduğuna dair çeşitli rivayetler doğrulanmaktadır. Bu *ak börk* İbn Batuta’nın yukarıda tavsif ettiği ahi başlığından başka bir şey değildir. Ayrıca Eflâki *bu ak börk*’ün ilk olarak Uc Beyi Ahi Mehmet Bey’in başında görüldüğünü yazar⁵³. Eflâkî, her ne kadar *ak börk*’ün Mehmet Bey tarafından icat edildiğini söylüyorsa da bu doğru değildir. *Ak börk* ilk defa Kayseri’deki “*Külahduz Çarşısı*”ndaki Bacılar tarafından imal edilmiştir⁵⁴. Yeniçerilerden başkalarının da *ak börk* giyme âdeti, Yıldırım Bayezit’in tekrar la’l börk geleneğine dönmesine kadar devam etmiştir⁵⁵. Burada üzerinde durulması gereken konu, ilk teşkil edilen Osmanlı yaya ordusuna üniforma olarak ahi elbisesinin seçilmesidir.

Ahilerin ak börk, hırka ve aba gibi giysileri eski Türk kültürü ve İslâm öncesi unsurlar ile de ilişki kurulmuştur⁵⁶. Hakikaten de ahilerin *börk* de denilen külahları Türklerde çok eskilere dayandığını⁵⁷ biliyoruz. Mesela, Türk sultanlarının tahta çıktuktan sonra *taç* ve *hırka* giydiklerini biliyoruz⁵⁸. Börklerin, etimolojisi tartışmalı olsa da Türkçe *başlık*, *külâh*, demektir⁵⁹. Yine *Kaşgarlı Mahmut* bazı *börk*lerin ipekten yapılıp altın varaklarla süslendiğini bildirmektedir⁶⁰. Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı Devirleri Selçuklu sultanlarının

tahta çıkarken giydikleri “*külâh-ı Keykubâdi*” adı verilen başlıkları, yumuşak ve şeritlerle başa bağlanan bir börk ile onun üstüne oturtulan altından veya altın sırma işlemeli kumaştan yapılmış bir taçtan meydana geliyordu. Selçuklular devrinde yeni sultanın cülusu münasebetiyle tâbi beylere “*düğmeli nevrûzî la’l-börk*” veya “*nevrûzî la’l-börk*” dağıtılırdı⁶¹. La’l renginde açık kırmızı börk, beylikler devrinde de beylere mahsustu ve onlardan ayrı olmak isteyen Orhan Gazi kendisi ve hasları için “*ak börk*”ü seçmişti⁶². Ak börkün altına da arkası uzun bir iç *takye* (aracîn) giyilirdi. Böylece börk zırh görevi de görürdü.

4. Davul ve Sancak

*Davul, tuğ ve alev*in Türk kültüründe önemli bir yeri vardır. Türklerin kullandığı en eski müzik âletidir. Şamanizm’de Türkler dinî tören ve ayinlerde kötü ruhları kovduğuna inandıkları için davul kullanırdı. Her şamanın evinde bir veya iki davul bulunduğunu biliyoruz⁶³. Bilhassa devlet geleneğinde, davul, *tuğ* ve *alemin* renkleri ve şekli hâkimiyet alameti olarak kullanılmakta idi⁶⁴. Sultanın sarayında beş namaz vakti çalınarak hâkimiyet alameti olarak kullanılmakta idi⁶⁵. Buna nevbet (nöbet) denilmekte idi. Ahilerin *davul, tuğ ve alev*i kullanmaları Türklerin fütüvvet teşkilatını yapısını anlayış tarzından ileri geldiğini söyleyebiliriz. Fütüvvet teşkilatının kuruluşuna baktığımız zaman Arap toplumunda sehâvet ve aynı zamanda şecaat ehli olan Araplara feta denilmiştir⁶⁶. İslâmın yayılışı ile beraber özellikle Türkler fütüvvet’in şecaat ve yiğitlik tarafını daha çok benimsediklerini yukarıda bahsetmiştik. Zaten Anadolu’da esnâf teşkilatı olan fütüvvet teşkilatının bir tarafının askerlik olduğunu Selçuklular döneminde özellikle de Alaeddin Keykubat döneminde büyük şehirlerinde ahiler hem ticaret hem de güvenliği ellerinde bulundurmalarından anlıyoruz. İlk defa bu dönemde ahiler bellerinde kama taşımaya başladılar⁶⁷. Hatta bazı şehirlerde şihneler bile ahi idi. *I. Alaeddin Keykubat*’ın haslarından olan Harput kalesinin fethi sırasında burçlara sancağı diken, *Emir Seyfeddin Tuğrul* ahi idi. Emir Seyfeddin daha sonra Kırşehir Emirliği yapmış, Ahi Evren *Menahic-i Seyfi* adlı eserini ona sunmuştur. Bu durumunun bir yansıması olarak da ahiler bayramlarda ve çeşitli vesilelerle yapılan törenlerde ahi birlikleri kendine mahsus elbiseleri giyip, *davul* ve sancaklarıyla geçit törenine iştirak ederler. Kıyafet bakımında da iftihar ederler⁶⁸. Bir çok fütüvvet-nâme bu törenlerden bahsetmese de kendi ustalık ve çıraklık törenlerinde “*tuğ ve alev vermek*” tabiri zikredilmiştir⁶⁹. Yine bir çok fütüvvet-namede *tuğ ve alev vermek*” geleneğinin Hz. Peygambere ve hatta Hz. Adem’e kadar indirildiğini biliyoruz⁷⁰.

5. Ahileri Giydiği Elbiselerin Renkleri

Fütüvvet ehlinin Anadolu’da hemen hemen hepsi sanat ehli olduğundan, bunların hariçte hususî bir elbisesi yoktu. Yalnız Burgazî Fütüvvet-nâmesinde onların siyah renkli *elbise giydiklerini*, sarı ve kıvıllı renkli libas giymediklerini, ahi sarığının yedi, yahut dokuz arşın olabi-

leceğini söylüyor⁷¹. Ayrıca yukarıda bahsettiğimiz gibi *Sevakıb-ı menâkıp ve Hâce-i Cihan Netice-i Can'da* ahi börklerinin ak renkli ve on iki dilimli olduğunu biliyoruz. Siyahı seçmelerinde, Abbasilerin tesiri olduğu muhakkaktır. İbn-i Batûta, fütüvvet ehlinin, mahfillerde, yâni tekkeye mukabil olan toplantı yerlerinde, ayaklarında mest bulunduğunu, başlarına tepesinde iki parmak enliliğinde, bir zıra' uzunluğunda bir taylasan⁷² bulunan beyaz yünden bir külah, sırtlarına sof cübbe giydiklerini, zaviyelerinde bu külahı çıkarıp önlerine koyduklarını, başlarında süslü bir takke kaldığını bildiriyor⁷³. Sonradan şeyhlerin gök, müderris ve kadılarla halifelerin yeşil, hatip ve hafızların ak, ahilerin siyah renkli elbise giymelerinin âdet olduğunu, altın yüzük takılmadığını ve elbiselik kumaşın mutlaka fütüvvet erbabı tarafından dokunmuş bulunması icap ettiğini de muahhar fütüvvet-nâmelerden anlıyoruz⁷⁴. Ahinin elbisesi hakkında Burgazî Fütüvvet-nâmesi⁷⁵ ve Necm-i Zerkub 'de şu malumat geçmektedir: “Ahinin elbisesi temiz olmalıdır. Çünkü Kur'an'da “Elbiseni temiz tut.” buyrulmuştur⁷⁶. Ahi en az bir defa elbisesini yıkatmalıdır. Ahinin elbisesi tek renk olmalı, alaca olmamalıdır. Hz. Ebubekir (r.a.) gök renkli elbise giyerdi. Müderrislerin, kadıların, halifelerin yeşil renkli elbise giymeleri gerekir. Hz. Osman (r.a.) ak renkli elbise giyerdi. Hafızlar, hatibler ve ehli kalemin ak renkli elbise giymesi gerekir. Hz. Ali kara renkli elbise giyerdi. Bu sebeple yiğitler ve ahiler kara renkli elbise giyerler. Kızıl yahut sarı hiç giymeyeler. Çünkü bu renkler Firavn-ı lâin elbisesidir⁷⁷. Ahiler ipek giymeye ve altın yüzük takmaya. Ahinin tülbendi (sarığı) yedi ve dokuz arşın ola. Bununla beraber başa yünden bir külah (serpüş) takke veya zevrak⁷⁸ giyebilir”⁷⁹.

Sonuç

Sonuç olarak Türk kültürünün en önemli teşkilatlarından biri olan ahilik ve bu teşkilatın mensupları olan ahiler, yaptıkları işlerinin yanında kendilerine mahsus kıyafetleri ile de dikkat çekmişlerdir. Fütüvvet temsilcileri olarak çıktıkları yolda Türk kültürü yanında, Fars kültürünün etkisinde kaldığı da görülüyor. Ancak bazı araştırmacılar ahilerin giydiği şalvar, şed (kuşak) in Fars kültüründen özellikle de Zerdüşlükten geçmiş olabileceği kanaatini taşımışlardır. Ancak Türk kültüründe şalvar denen pantolonların varlığı göz ardı edilmemelidir. Hatta bazı fütüvvet-nâmelerde ahilerin giydiği şalvarın Seğmenlerin pantolonlarına çok benzediğini ifade etmiştik. Aynı zamanda ahilerin başlarına giydikleri *tac*'ın börke benzediğini hatta bunun İbn Batuta'nın takke dediği tacın börk olduğunu da söyledik. Bütün bunlar bize gösteriyor ki, ahilik fütüvvetten neşet etmesi hasebiyle, İslam dinine mensup bazı kültürlerden özellikle de Fars kültüründen etkilense de, Türk kültüründen daha

çok etkilendiği görülüyor. Çünkü ahilik meslekleri itibarıyla ile de sadece Türklere has bir meslek teşkilatı olarak ortaya çıkmıştır. İslam dünyasının hiçbir yerinde Anadolu'daki gibi esnaf teşkilatı olmamış, uzun süre varlığını devam ettirmemiştir.

Sonnotlar

- ¹ Çağatay,(1974): 26-27; Çağatay,(1952): 59-68; Taeschner, (1953): 13-14; Bayram, (1991): 25
- ² Hartman, (1975): 96-107.
- ³ Bkz. Taeschner (1953) .
- ⁴ İbn Bibi, (1957):93; İbn Bibi (1996): 113; Bayram, (1991): 27; Bayram, (2003): 37
- ⁵ Bayram, (2005):163
- ⁶ Bayram, (2005): 63
- ⁷ Kuşeyri(1957): 103-105; Bayram(1991):15.
- ⁸ Mehmet Rıhtım(2010): 106-107.
- ⁹ M. Saffet Sarıkaya Bey'in XIII- XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvet-namelere Göre Dinî İnanç Motifleri adlı doktora tezi 2002 yılında MEB tarafından yayınlanmıştır. Bu çalışma Fütüvvetnameleri ilk kez farklı açıdan ele alan bir araştırmadır. Araştırmamızın da ana kaynağını oluşturmuştur.
- ¹⁰ Ateş (1974): 91-94; Ateş (1977): 22-94; Sühreverdî (1990): IX-XXXII.
- ¹¹ Sarıkaya,(2002)Çalışmanın 159-176 sayfaları arasında fütüvvet ehlinin kıyafetleri hakkında bilgi verilirken, bahsedilen fütüvvet ehli genellikle Ahilerdir.
- ¹² Bjorkman(1979): 295
- ¹³ Ögel (1991a): 101-102; Sarıkaya,(2002) : 170-171.
- ¹⁴ Gölpınarlı (1950): 346.
- ¹⁵ Alâî (2005);60
- ¹⁶ Esin (1968):135-215.
- ¹⁷ Ünver,(1973) : 39.
- ¹⁸ Seğmenlerin Ankara Ahileriyle ilgisi düşünülebilir. Erozu(1983):86; Kurat(1940): 59.
- ¹⁹ Hacıgökmen (2002): 830-839.
- ²⁰ İbn Batuta 733/1332-1333 yılında Aksaray'a uğramış burada Eratna'nın nâibi Ahi Şerif Hüseyin'i ziyaret ederek onun zaviyesinde misafiri olmuştur. Buradan yine Eratna'nın hakimiyetinde olan Niğde ve Kayseri'ye gelmiştir. Bu dönemde Niğde'de de emir olarak Ahi Caruk adında birisi bulunmaktadır. İbn Batuta Ahi Caruk'un zaviyesinde kalmış, ondan izzet ve ikram görmüştür. Kayseri'de ise Emir-i Kebir unvanıyla Ahi Ali'nin zaviyesine inmiş ve burada ağırlandı İbn Batuta(1334): 335; Hacıgökmen(2006): 215-224.)
- ²¹ Bayram (1991): 4; Unsuru'l-Meali Keykavus (1944) : 385.

- ²² Günaltay (1942): 178-205.
- ²³ Ergin (1922): 542; Gölpınarlı(1950): 38.
- ²⁴ Şöyle devam etmektedir: “ Fütüvvet-nâmede de şerbet-i muradaa içmekle fütüvvete girileceği, şalvar giymekle de tekmil makamına varılacağı bildirilmekte ve «Bugün fütüvvet ehli şerbet içme âyini icra etmede yollarının esasım buna dayamada bel bağlamada ve şalvar giydirmededir. Bunların herbiri, lâtif bir mânaya, yüce bir huya remiz ve işaretir ki bu âyin ve erkân, hakıykatte suretlerdir, bu suretlerin mânaları ve bu sırrın unvanı, o hakikatlerdir. Gölpınarlı(1950): 39, 294.
- ²⁵ Gölpınarlı (1950): 346; Sarıkaya,(2002) : 159
- ²⁶ Gölpınarlı (1950): 223; Gölpınarlı (1953): 146; Sarıkaya,(2002) :164
- ²⁷ *Radavî Fütüvvet-nâmesi*, (a): vr. 46b-48b; Sarıkaya,(2002) : 164
- ²⁸ Bu Fütüvvet-nâme, Maarif Ktp. Nüshası esas alınarak Gölpınarlı tarafından neşredilmiştir. (Gölpınarlı(1956): 25, 155; Gölpınarlı (1950): 50, Gölpınarlı bu Fütüvvet-nâme'yi hazırlarken ancak üç nüshasının bulunduğunu bildirmektedir. Ona göre Ankara Maarif Ktp. 0.355/1-3 numarada kayıtlı mecmuanın 73-120b yaprakları arasında bulunan nüsha en eski nüshadır. Yazı, kağıt, cilt bakımından XV. XVI. yüzyıla ait olduğu tahmininde bulunur. Bundan başka Hacı Bektaş İlçe Ktp.533 numarada ve ve 216-217 (482) numarada olmak üzere iki nüsha da mevcuttur. Bu son nüsha yakın zamanlara ait olup okuma hataları ve müstensih ilaveleriyle oldukça bozuk bir nüshadır. bkz.Torun (1998): 49-50; Sarıkaya,(2002) :166-67
- ²⁹ Gölpınarlı (1950): 54; Sarıkaya,(2002) :169-170.
- ³⁰ Gölpınarlı (1950): 70.
- ³¹ Gölpınarlı (1950): 71.
- ³² Gölpınarlı (1950):31.
- ³³ Gölpınarlı (1950):330-33.
- ³⁴ Gölpınarlı (1950): 83-85.
- ³⁵ Sarıkaya,(2002) :170-172, Sarıkaya, burada şed'in Gölpınarlı'nın yazdığı gibi sadece fars kültüründen gelmediğini belirterek konuya açıklık getirmektedir
- ³⁶ Sarıkaya,(2002) :172
- ³⁷ Alâî (2005); 230 (43. hikaye)
- ³⁸ İbn Batuta, (1334): **312-314**).
- ³⁹ Muhammed Alâî (2005);128 (1. hikaye) , 142 (7. hikaye); 148 (15. hikaye); 152(17. hikaye); 163 (23.hikaye); 195 (32. hikaye); 215(39. hikaye); 228(43. hikaye); 247, 249(54. hikaye); 268 (65. hikaye)
- ⁴⁰ Alâî (2005); (39. hikaye)211
- ⁴¹ Alâî (2005),173,(29 hikaye) , 215(39. hikaye) ,247 (54. hikaye)
- ⁴² Alâî (2005); 211 (39. hikaye);

- ⁴³ Alâî (2005):229 (43. hikaye)
- ⁴⁴ Sarıkaya,(2002) :172-173; Pakalın(1990): 267; Uludağ (1991): 222.
- ⁴⁵ Uludağ (1988): ???
- ⁴⁶ Devellioglu (1993):590, Kapanıp açılma, daralıp genişleme.
- ⁴⁷ Sarıkaya,(2002) : 170-172, Kara(1990):268.
- ⁴⁸ Hacıgökmen (2009) 251-263.
- ⁴⁹ Ünver,(1973) : 39.
- ⁵⁰ Türk (2009): 12; Gölpınarlı,(1935):130,
- ⁵¹ Buna en güzel örnek, Niksar'da zaviye ve vakıf sahibi olan *Ahi Pehlivan'a* ait türbe kitabesinde *Ahi Pehlivan el- Evhadî* (690/1291) ibaresi görüşümüzü doğrulamaktadır. Uzunçarşılı (1928): 69.
- ⁵² Sarıkaya,(2002): 163
- ⁵³ Eflaki (1959): 485-486.
- ⁵⁴ Bayram (1994):50-53; Ayrıca bkz. Bayram (2001): 119, dipnot 14.
- ⁵⁵ Hoca Sâded-din (1279): 39-40; Esin (1992): 328.
- ⁵⁶ Sarıkaya, (2002), Bazı bilim adamları hırkanın İslâm tasavvuf kültürüne Hint inanç kültüründen geçtiğini iddia eder. Bilhassa Bektaşî dervişlerinin hırkası ile kamların kübbesi arasında bâriz benzerlik vardır. Hırka ile beraber zikredilen "tac"a dair de eski Türk kültüründen benzer unsurlar bulunmuş olduğunu ifade ederek konuya ilk kez değinenleri burada belirtmiştir (bkz. S. 176; Goldziher (1920):136;. Güngör (1981): 51; Eröz, (1990): 269-271 vd.)
- ⁵⁷ Esin (1970):74, 76-83, 86, 94-108; Esin (1978):154-155.
- ⁵⁸ Köymen (1992): 84-85.
- ⁵⁹ Kağsarlı Mahmud (1992a): 349-50; Sami (1317): 309; Esin, (1992): 327-328.
- ⁶⁰ Kağsarlı Mahmud'un verdiği bilgiye göre, "kızılgıl (kayılı) börk" adı verilen börkiler, "börkçi" denilen zenaatkâr-larca mukavvadan veya balçıktan "kubbeli fırın" şeklinde hazırlanan yang isimli kalıp üzerinde biçildikten sonra elde dikilerek yapılmakta idi. Kıyıli börkün mübalağalı olan ve çevresinde kanat şeklinde kesilmiş geniş siper veya kenarları bulunan börk cinsine ise "kuturma" deniyordu. Kağsarlı Mahmud (1992b): 200, 351-352; Kağsarlı Mahmud (1992a): 49; Esin (1992): 327.
- ⁶¹ Yazıcızâde (1902): 37, 73; Esin (1992): 328.
- ⁶² Unat (1957):154.
- ⁶³ Güzel (2002): 9-10-11-12
- ⁶⁴ Ögel (1991b),40 vd.
- ⁶⁵ Pakalın (1983c): 683-684; Sami, (1317):1473

- ⁶⁶ Bayram (1991) :11-12.
- ⁶⁷ Bayram (1994b): 88.
- ⁶⁸ Ergin (1922): 542.
- ⁶⁹ Sarıkaya,(2002): 161, dp. 31. *Radavî Fütüvvet-nâmesi*, (b): vr. 92b; *Radavî Fütüvvet-nâmesi*,(c) : vr. 56b.
- ⁷⁰ Sarıkaya,(2002): 161-162’de bu konu hakkında bilgi verilmektedir. .
- ⁷¹ Gölpınarlı (1950):76,133, 153. Sarıkaya(2002): 160.
- ⁷² Börkün, sırta uzanan bölümü
- ⁷³ İbn Batuta(1334a): 181
- ⁷⁴ Sarıkaya,(2002): 160; **Tarus (1947): 40. Not. 14.**
- ⁷⁵ Gölpınarlı (1950):76-153.
- ⁷⁶ KK, 74/4.
- ⁷⁷ Burada renkler ilk halifelerle özdeşleştirilmiştir. Eski Türk kültüründe de alacalı, kıvı ve sarı renklerin ahlâkî bakımdan menfî mânâları vardır (Bkz. Ögel (1991a): 419,452, 482-483). Ancak kara renge de menfî mânâlar verildiğini (s. 437-439) ve Türklerde al ve kıvının ayrıldığını zikretmeliyiz. Sarı rengin Fatımilerin bayrağının rengi olduğu da bilinmektedir (bkz. Çağatay, Neşet (1952): 68). Fütüvvet ehlini kara donu Ali’ye isnadı da muhtemelen Abbâsî hilafetini benimsemesiyle ilgilidir. Çünkü, Ebu Müslim Horasanî doğudan siyah bayraklar açarak sürdürmüş ve siyah bayrak Abbâsîlerin bayrağı olmuştur. Bunlar, Ahi Evren’in menkıbevî hayatıyla paralellik arz eder.
- ⁷⁸ Kalendarilerin giydiği kayık biçiminde külah.
- ⁷⁹ Gölpınarlı (1950) :346; Elbiselerin renklerine dair bu yorum Anonim Fütüvvet-nâme

Kaynakça

- ANONİM FÜTÜVVET-NÂME, (a) (İÜ. Ktp., Türkçe yazmalar, 6520).
- ANONİM FÜTÜVVET-NÂME,(b) (Ankara İl Halk ktp., A. Ötüken, 355/2).
- ANONİM FÜTÜVVET-NÂME, (c) (DTCF Ktp., M. Con, A. 352).
- ATEŞ, S. (1974), *İşari Tefsir Okulu*, Ankara.
- ATEŞ, S. (1977), *Tasavvufta Fütüvvet*, Ankara.
- ALÂÎ, Muhammed (2005), *Menâkıb-ı Şeyh Evhadü’-d-Dîn-i Kırmânî*, (terc. M. Bayram), Konya.
- BAYRAM, M. (1994a), *Fatma Bacı ve Bacıyan-ı Rûm*(Anadolu Bacıları Teşkilatı), Konya.
- BAYRAM, M. (2005), *Şeyh Evhadüddin Hamid el Kirmanî ve Menâkıp-namesi*, Konya.
- BAYRAM, M. (1991), *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya.
- BAYRAM, M.(2003), “Selçuklu Devlet Yapısının Şekillenmesi” *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar* Konya.

- BAYRAM, M. (2001), “Türkiye Selçukluları Uc Beyi Denizlili Mehmed Bey Kimdir?” *I. Uluslar Arası Selçuklu Kongresi (11-13 Ekim Konya 2000)*, Konya.
- BAYRAM, M. (1994b), “Selçuklular Zamanında Anadolu’da Bazı Yörelere arasındaki Farklı Kültürel Yapılanma ve Siyasî Boyutları”, *S.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sa. 1, Kasım.
- BJORKMAN, W. (1979), “Şalvar”, *İA*, XI, İstanbul.
- ÇAĞATAY, N. (1974), *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara.
- ÇAĞATAY, N. (1952), “Fütüvvet Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi”, *AÜİFD*, I, No. 1.
- DEVELLİOĞLU, F. (1993), *Osmanlıca – Türkçe Lûgat*, Ankara.
- EFLAKİ (1959), *Menakıbu’l-arifin*, I, Ankara.
- ERGİN, O. N. (1922), *Umur-i Belediye, Mecelle-i Umur-i Belediye*, I, İstanbul 1922-1338.
- ERÖZ, M. (1990), *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*, Ankara.
- ERÖZ M. (1983), *Millî Kültürümüz ve Meselelerimiz*, İstanbul.
- ESİN, E. (1970), “Bedük-börk”, *Proceedings of the IX th Permanent International Aitaistic Conference*, Napoli.
- ESİN, E. (1978), *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, İstanbul.
- ESİN, E. (1992), “Börk”, *DİA*, VI, İstanbul.
- ESİN, E. (1968), “Orduğ (Başlangıçtan Selçukluklara Kadar Türk Hakan Şehri)” *Tarih Araştırmaları Dergisi*, VI/10-11.
- ELİADE, M. (1951), *Le Chamanisme et Les Techniques Archaiques de Textase*, Paris.
- ES-SÜHREVERDİ (1990), *Avarifü’l-Meârif*, (trc. H. K. Yılmaz, İ. Gündüz,) İstanbul.
- EVLİYA ÇELEBİ (1313a), *Seyahat-nâme*, I, İstanbul 1313-14.
- EVLİYA ÇELEBİ (1313b), *Seyahat-nâme*, X, İstanbul 1313-14.
- GOLDZİHER, İ. (1920), *Le Doğme et la Loi de L’İslam*, Paris.
- GÖLPINARLI, A. B. (1950), “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları”, *İÜ-İFM*, C. XI/1-4 (Ekim 1949-1950).
- GÖLPINARLI, A. B. (1953), “Burgazî ve Fütüvvet-nâmesi” *İÜFM*, XV/1-4, (1953-54).
- GÖLPINARLI, A. B. (1956), “Şeyh Seyyid Gaybî Oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin Fütüvvet-nâmesi”, *İÜİFM*, XVII/(1-4), 1955-1956.
- GÖLPINARLI, A. B. (1935), “Menakıb-ı Hâce-i Cihan”, *Türkiyat Mecmuası*, III, İstanbul 1935.
- GÜNALTAY, Ş. (1942), “Abbas oğulları İmparatorluğunun kuruluş ve yükselişinde Türklerin rolü”, *Belleten*, VI / 23, 24 (1942).
- GÜNGÖR, E. (1981), *İslam Tasavvufunun Meseseleleri*, İstanbul.
- GÜZEL, M. (2002) “Çalgı Topuluklarında Asmalı Davulun Akortlanmasının Önemi”, (Yayınlanmamış İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı Türk Halk Oyunları Bölümü, Bitirme Tezi), İstanbul.
- HACIGÖKMEN, M.A. (2002), “Ankara’da Ahi Hakimiyeti” *Türkler*, VI, Ankara.

- HACIGÖKMEN, M.A. (2006), “Kadı Burhaneddin Devletinde Ahilerin Faaliyetleri” S.Ü. Ed. Fak. Der. 2006/16.
- HACIGÖKMEN, M. A. (2009) “Ahi Şecere-Nâme Ve Fütüvvet-Nâmelerine Göre Ahi Zaviyeleri”, *Selçuklu’dan Osmanlı’ya Bilim, Kültür ve Sanat, Prof.Dr. Mikâil Bayram’a Armağan*, Konya 2009, s. 251-263.
- HARTMAN, A. (1975), *an Nâsir li Din Allah (1180-1225)*, Berlin.
- HOCA SÂDED-DÎN (1279), *Tâcü’t-tevârih*, I, İstanbul 1279-80.
- HUCVİRÎ, (1982), *Keşfü’l-Mahcûb*, (trc. S. Uludağ) İstanbul.
- İBN BİBÎ (1957), *El- Evâmirü’l- alaiyye fi’l-umuri’l- Alaiyye I*, Tıpkı Basım, (nşr. A. Erzi-N.Lugal) Ankara.
- İBN BİBÎ (1996), *El- Evâmirü’l- alaiyye fi’l-umuri’l- Alaiyye (Selçuk-nâme)*, (çev. M. Öztürk), I, Kültür Bakanlığı yay. Ankara.
- İNAN, A.(1986), *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara.
- İBN BATUTA (1334a), *Tuhfat-al-nuzzâr fi garâib-al-asmâr ve acâib-al-esfâr tercemesi.*, (trc. Mehmet Şerif) I, İst. Matbaa-i Âmire, 1334-1337.
- İBN BATUTA (1334), *Tuhfat-al-nuzzâr fi garâib-al-asmâr ve acâib-al-esfâr tercemesi.*, (trc. Mehmet Şerif) II, İst. Matbaa-i Âmire, 1334-1337.
- KAŞGARLI MAHMUD (1992a), *Divan-ı Lugati’t- Türk*, (çev. B. Atalay), I, Ankara.
- KAŞGARLI MAHMUD (1992b), *Divan-ı Lugati’t- Türk*, (çev. B. Atalay), III, Ankara.
- KARA, M. (1990), *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul.
- KÖYMEN M. A. (1992), *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, (Alp Arslan ve Zamanı)*, III, TTK., Ankara.
- KURAT, A. N. (1940), *Peçenek Tarihi*, İstanbul.
- KUŞEYRÎ (1957), *Risaletü’l- Kuşeyriyye*, s. Mısır 1367/1957.
- NASR, S. (1980), Hüseyin, *Essal sur le Saufisme*, Paris.
- ÖGEL, B. (1991b), *Türk Kültür T. Giriş*, VIII, Ankara.
- ÖGEL, B. (1991a), *Türk Kültür Tarihine Giriş*, VIII, Ankara.
- PAKALIN M. Z., (1983a), *Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü*, I-, İstanbul.
- PAKALIN M. Z., (1983b), *Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü* III, İstanbul.
- PAKALIN M. Z., (1983c), *Osmanlı Tarih Deyimleri Sözlüğü* II, İstanbul.
- RADAVÎ FÜTÜVVET-NÂMESİ (a), (Millet Ktp. Şeriyye 902), vr. 46b-48b.
- RADAVÎ FÜTÜVVET-NÂMESİ (b), (Selim Ağa Ktp., Kemankeş 491).vr. 92b;
- RADAVÎ FÜTÜVVET-NÂMESİ (c) (Beyazıd Ktp. Veliyyüddin 3225), vr. 56b.
- RIHTIM, M. “Azerbaycan Tasavvuf Tarihinde İlk Sufiler (VIII-XI. Asırlar)” *Journal Of Qafqaz University History, Law And Political Sciences Number 29*,
- SARIKAYA, M. Saffet, (2002) *XIII- XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvet-namelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Ankara 2002.
- SAMÎ, Ş. (1317), *Kamus-ı Türki*, İstanbul.

- TAESCHNER, F. (1953), “İslâm Ortaçağında Futuvva Teşkilâtı”, (Çev. F. Işıltan), *İÜİFM*, XV (1953).
- TANERİ, A. (1967), “Büyük Selçuklu İmparatorluğunda Vezirlik” *Tarih Araştırmaları Dergisi*, (1967), V/8-9.
- TORUN, A. (1998) *Türk Edebiyatında Fütüvvetnâmeler*, Ankara.
- TARUS, İ. (1947), *Ahiler*, Ankara.
- TÜRK, A. (2009), *Kitâb-ı Hâce-i Cihân Ve Netice-i Cân Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*, (Yayınlanmamış yüksek Lisans Tezi), Erzurum 2009.
- ULUDAĞ, S. (1988) ‘Aba’ DİA, I, İstanbul.
- ULUDAĞ, S. (1991), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.
- UNURU’L-MEALÎ KEYKAVUS (1944), *Kabus-nâme*, (trc. Mercimek Ahmet, nşr. O. Ş. Gökyay), İstanbul.
- UNAT, F.R.- M.A., K. (1957), *Kitab-ı Cihan-numa Neşri Tarihi*. I. Ankara.
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (1928), *Kitabeler*, İstanbul.
- ÜNVER, S. (1973), *Sevakıb-ı Menakıb, Mevlana’dan Hatıralar*, İstanbul.
- YAZICIZÂDE, (1902), *Târîh-i Âl-i Selçuk*, (nşr. M. Th. Houtsma) Leiden.
- Yunus Emre Divanı* (1965), (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul.

Ek-1



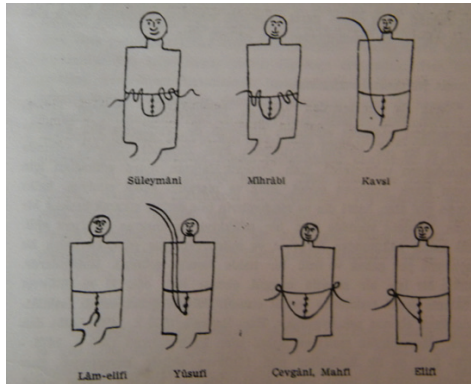
S. Ünver, (*Sevakıb-ı menakıb*) İstanbul 1973, s. 39. (Eli bıçaklı ahi kıyafeti giymiş sekiz kişi, Şemş'i dışarı çağırıyor.)

Ek-2



Ahilerin Kiyafetine Benzeyen Seğmen Kiyafeti

Ek-3



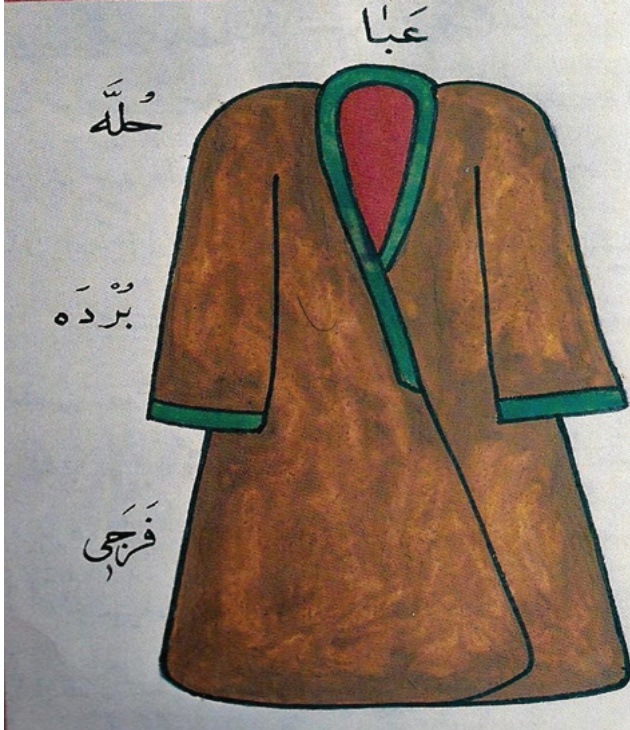
Gölpınarlı, A. B "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", İÜİFM, XI/1-4 (Ekim 1949-1950).s. 71.

Ek-4



Ahi takke (tac) veya kavuğu

Ek-5



Hırka, Abâ

BİR HZ. HÜSEYİN ÂŞIĞI: SON ASRIN MEÇHUL ŞAİRLERİNDEN BAHREDDİN VE DÎVÂNINDAKİ KERBELÂ MERSİYELERİ

Kamil Ali GIYNAŞ*

Özet

Mersiye, ölenin veya kaybedilen değerlerin ardından onu öven ve kaybının üzüntüsünü ifade eden şiirlerin genel adıdır. Türk edebiyatında ölenin kaybından duyulan üzüntüyü dile getirmek, o kişinin iyi taraflarını anlatmak, ona karşı şairin ilgisini ifade etmek, kadere rıza göstermek, dünyanın geçiciliğini vurgulamak ve ölünün yakınlarını sabır ve metanete davet etmek gibi hususların ele alındığı bu lirik şiirlerin, din ve devlet büyükleriyle yakın akrabalar yanında özellikle Hz. Hüseyin ve Kerbelâ şehitleri için yazıldığı görülmektedir. Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini anlatan Kerbelâ mersiyesi, Kerbelâ olayının gerçekleştiği tarihten bu yana İslam dünyasında birçok şair tarafından yazılmıştır. Kerbelâ mersiyesi, divanlarda ve başka eserler içinde yer almaktadır. Bu yazıda, 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısında ömür sürdüğü anlaşılan Bahreddin'in bilinen tek nüshası M. Fatih Köksal'ın şahsi kütüphanesinde yer alan divanındaki değişik nazım şekillerinde kaleme alınmış yirmi sekiz Kerbelâ mersiyesi tanıtılacaktır. Şiirlerinde Bahreddin'le birlikte Bahri mahlasını da kullanan şairin, şiirlerinden Şabâniyye tarikatine mensubiyeti anlaşılma ile beraber mersiyesinde Hz. Hüseyin'e büyük bir sevgi beslediği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bahreddin, Bahreddin divanı, Kerbelâ, mersiye, Kerbelâ mersiyesi

AN ADMIRER OF ST. HUSSEİN: KERBELA DIRGES IN DIWAN OF BAHREDDIN ONE OF THE UNKNOWN POETS OF THE LAST CENTURY

Abstract

Dirge is general name of poem after a decendent to express sadness of a valuable thing or to commend them. In Turkish literature, it is seen that lyric poems is written for religion and state leader, also especially Hz. Hussein and martyrs of Kerbelâ, to express regret the loss of the deceased, to explain aspects of that person's best interest for him, to express the poet, to show consent the destiny of the world, emphasize the transience, patience and fortitude to invite relatives of the deceased. Kerbelâ dirges describing the seizure of a martyr of Hz. Hussein, are written by a lot of poets from the date on which the Kerbelâ event occurred in the world of Islam. Kerbelâ dirges are located at diwans and other works. In this article,

* Dr., Ahi Evran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kırşehir/Türkiye, kagiyinas@gmail.com

twenty eight Kerbelâ dirges at the Bahreddin diwan, which are unique copies in M. Fatih Köksal's personal library, will be introduced. Bahreddin lived between the second half of the 19th century and the first half of the 20th century. He wrote poems under the pseudonym Bahrî and Bahreddin, and he belongs to Shabaniyye sect. These dirges have been written by the poet with a great love for St. Hussein.

Keywords: Bahreddin, diwan of Bahreddin, Kerbelâ, dirge, Kerbelâ dirges

Giriş

Asırlardır bütün Müslümanları derinden etkileyen ve Hicri 10 Muharrem 61 (Miladi 10 Ekim 680) tarihinde meydana gelen Kerbelâ hadisesi¹ edebiyatımızda geniş bir şekilde işlenmiştir. Kerbelâ mersiyeleri², makteller³ ve muharremiyeler⁴ Kerbelâ hadisesi etrafında teşekkül etmiş edebî eserlerdir.

Mersiye; Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında özellikle ölenin veya kaybedilen değerlerin ardından onu öven ve kaybının üzüntüsünü terennüm eden şiirlerin genel adıdır (Toprak, 2004: 215).

Kerbelâ mersiyeleri, İslam tarihinin önemli bir olayı durumunda olan Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini konu edinen mersiyelerdir. Arap edebiyatında H. 61'deki bu olayı hemen takip eden zamanlarda söylenmeye başlayan mersiyeler, İran edebiyatında Şiiğin resmî mezhep olarak kabul edildiği XVI. yüzyıldan itibaren görülür. Türk edebiyatında ise İran edebiyatına göre daha önce (XV. yüzyıl) yazılan Kerbelâ mersiyeleri vardır (Çağlayan, 1997: 72).

Bu yazıda Bahreddin isimli şairin divanındaki Kerbelâ mersiyeleri muhteva yönünden incelenecek ve mersiyelerin metnine yer verilecektir.

A. Bahreddin Kimdir?

Şairin kimliği hakkında kaynaklarda hiçbir bilgiye ulaşılamamıştır. Şiirlerinden Halveti olduğu, Halvetiliğin Şabaniyye koluna mensup olduğu anlaşılmaktadır. Divân'daki 46. şiirde Halvetilerin özellikleri anlatılmaktadır ve şiirin redifi de "Halvetilerdir" dir:

Bülbül-i şeydâ Halvetilerdir

Hem gül-i ra' nâ Halvetilerdir (46/1)

Şair, birkaç beyitte Şabân-ı Veli'den “pirimiz” ve “pîrim” şeklinde bahsetmekte (94/9, 208/1), ayrıca Dîvân'daki 78 ve 79. şiirlerde Şabânîlerin vasıflarını anlatmaktadır. “Şabânîler” redifli şiirin matla beyti şudur:

Kün fe-kânîñ hûkmüne fermân olur Şa‘ bânîler
Ol sarây-ı vaḥdete mihmân olur Şa‘ bânîler (78/1)

Dîvân'da şairin Şeyh Şabân-ı Veli'ye mensubiyetini gösteren pek çok işaret bulmak mümkündür (133, 173, 260. Şiirler).

Bahredden hakkında ulaşılabilen tek yazılı kaynak Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Alevî Bektaşî Nefesleri* isimli eseridir. Eserin sonunda, şairin Dîvân'ında da yer alan bir şiiri vardır: Gölpınarlı'nın da eserinde yer verdiği (Gölpınarlı 1992: 327) hece ölçüsüyle yazılmış şiirin ilk dörtlüğü şöyledir:

Bilmem ne óÂl oldu baña
Sen ben miyim ben sen misiñ
CÂn maóv oldu cÂnÂn beúÂ
Sen ben miyim ben sen misiñ

B. Dîvân

Dîvân'ın tespit edilebilen tek nüshası M. Fatih Köksal'ın şahsi kütüphanesinde Yz. 27, D. 2 numarada kayıtlı bulunmaktadır.

Nüsha tavsifi:

295x210 mm, 235x165 mm ölçülerinde, sırtı gri bez kaplı kapakları ebrulu, çizgili büyük boy deftere, 45 yaprakta, 25 satırlı, başlıklar yeşil, yazılar siyah mürekkeple ve rik'a hatla yazılmış. Kırmızı mürekkeple çift sütun üzerine cedveli. 1b yüzündeki “Dîvân-ı Bahreddin” başlığı yeşil ve kırmızı renkli çiçek-yaprak bezemesiyle mihrabiye tarzında süslenmiş. Deftere sayfa numaraları verilmiştir. Dîvân'ın sonunda “Pek muhterem Hamdi Beg ağabegime hediye-i nâçizânem olmak üzere 20 Nisan 944” ibaresi ve altında bir imza bulunmaktadır. Dîvân metninden sonra “Mürşidlerin Evsâfi Hakkında Mühim Menkûbe” başlığı altında tasavvufi bazı kelimeler mevcuttur.

Baş: Hamdü li'llah besmeleyle bed' oldı ibtidâ
Nokta-i bâdan zuhûr itdi kitâb-ı Kibriyâ

Son: Mustafâ ismim visâl buldum bu dem Halikıma

Yazdı bu târihi Bahreddîn gulâm-ı Halveti

Eserin vikaye yaprağında “Dîvân-ı Bahreddîn, Müstensihî: İsmâ’îl Nu’mân, 1359 Bursa” kaydı yer almaktadır. Dîvân’ın sonunda “Pek muhterem Hamdi Beg ağabegime hediye-i nâçizânem olmak üzere 20 Nisan 944” ibaresi ve altında bir imza bulunmaktadır.

Eserde toplam 298 şiir yer almaktadır. Şair bazı şiirlerinde “Bahreddîn” bazı- larında ise “Bahri” mahlasını kullanmaktadır. Eserde göze çarpan önemli bir husus şiirlerin çoğunda aruz hatalarının olduğudur⁵.

Bahreddîn Dîvânı’nda yirmi sekiz adet Kerbelâ mersiyesi bulunmaktadır⁶. Ayrıca şairin mersiye olarak kabul edilemeyecek bazı şiirlerinde de ehl-i beyte olan sevgisinin ne kadar derin olduğu görülmektedir.

C. Dîvân’daki Kerbelâ Mersiyelerinin Muhtevâsı

Dîvân’daki Kerbelâ mersiyelerine bakıldığında genellikle hadisenin meydana geldiği Muharrem ayına değinildiği görülmektedir. Muharrem ayı mersiyelerde Mu- harrem, mâh-ı Muharrem, Muharrem mâhı, şehri-i mâtem şeklinde belirtilmektedir:

MÂh-ı Muóarrem yine tÂzelendi derd ü âam

MÂtem-i şÂh-ı şehid ile cihÂn üoldu tÂmÂm (10/1)⁷

Gönül âlûde oldu derd ü ğamla şehri-i mâtemde

Siyâh-ı hüzn ü hicrân şardı etrâfımı bu demde (16/1)

Şair, birçok yerde Kerbelâ’da yaşananları adeta orada kendisi de varmış gibi anlatmıştır. Ayrıca, bu hadisenin anlatılamayacağını, kalemin yazmaktan âciz oldu- ğunu, hikmetinin ancak Allah tarafından bilineceğini de söyler:

Ben dedim bu mâddenin tafşilini eyle beyân

Dedi Bahri̇ harf u şavtla fehm olunmaz mâ-cerâ (1/5)

Harf ü şavt u ‘akl u fikr bu nükteyi olmaz muhîṭ
Bu muşîbet hikmetin ancak bilir Rabbü’l-vedūd (2/3)

Mersiyelerde en çok işlenen konulardan biri Hz. Hüseyin’in Kerbelâ’da susuz bırakılmasıdır (3/4, 4/7, 9/7, 11/4, 15/2). Hatta bir beyitte Fırat’a bile hayâsız denilmiş ve kıyamete kadar kan aksın ve ondan kimse içmesin şeklinde beddua edilmiştir:

Vermedi bir kıatre şuyu ol Fırât-ı bî-ḥayâ
Haşre dek tâ kan aksın içmesin andan bir er (5/3)

C. 1. Yas

Mersiyelerde dikkati çeken hususlardan biri de şairin Kerbelâ vakasından derin bir ıstırap duyduğudur. Acıdan şairin arz ve sema, arş ve yer başına zindan olur, vücut mülkü baştan başa yanar, kebaba döner, çâk çâk olur, gece gündüz kan ağlar, nâle ve feryâdı arşa erişir, inlemesi ve ağlaması halkı rahatsız eder, bağı kan olur, ehl-i beytin âhından mecnuna döner, cihânı gözü görmez, vücudu umman olur, varlığı al kana boyanır, gözü bir an rahat uyku görmez, yediği katran içtiği hamîm (çok sıcak, kaynar nesne) olur, vs.:

Âh bugün neş’e-i sūzâna oldum mübtelâ
Başıma zindân olur arz u semâ ‘arş u şerâ (1/1)

Bu Bahreddîn derd ile kıanlar döker dem-be-dem
Ehl-i beyt ḥaqqı için rahîm eyle ḥayru’l-enâm (10/7)

O mazlûm ehl-i beytiñ zârını Bahrî tıyâr her an
Aniñçün her ta‘âm kıatrân u meşrûbât ḥamîm oldu (19/5)

Şair başkalarını da yas tutmaya teşvik eder:

Sever iseñ Muştafâ’yı
Ḥamse-i Âl-i ‘Abâyı
Tut mâtem-i Kerbelâ’yı

Şâh Hüseyin'im ne hâldedir (4/10)

Mersiyelerde şairin yanı sıra cansız varlıklar da yas tutar. Ehl-i beytin sûzuna cihân yanar, arş-ı a'lâ kan döker, cümle kâinat mâtem tutar, yer ve gök kan ağlar, semâvât u zemîn inler, âsumân ağlar, kevn ü mekân inler, arş ve kürs durmadan ağlar:

Ehl-i beyt Âh feryÂd eyler

èArş kürs ùrmaz aâlar

Ol ôÂk nice úarÂr eyler

ŞÂh Óüseyin'im ne óÂldedir (4/4)

C. 2. Övgü

Mersiyelerde, övülen kişilerin başında Hz. Hüseyin gelmektedir. Hz. Hüseyin; Hakk'ın nûru yüzünde zâhir, Muhammed Mustafâ'nın göz sevinci, Şâh-ı şehîd, müminlerin rehberi, şehidlerin serdarı, yektâ-yı kudret, dürr-i pâk-i Mustafâ vs. şeklinde övülmektedir.

Hz. Hüseyin ile birlikte, Hz. Muhammed, Hz. Fatma, Hz. Hatice ve On İki İmam çeşitli vasıflarla övülmektedir:

Vechiñde ôÂhir nÿr-ı Óaú ceddin Muóammed yÂ Óüseyin

Óaú içindir lâ *raybe fih* saña muóabbet yÂ Óüseyin

Óayru'n-nisÂdır maèdeniñ gevherisiñ ŞÂh Óaydar'ın

Faòr-i resşldur rehberiñ cÂhiñ velÂyet yÂ Óüseyin (14/1-2)

C. 3. Dua ve Beddua

Mersiyelerde, Hz. Hüseyin'in ve yanındakilerin şehit edilmesinden duyulan üzüntüden dolayı duadan çok beddua yer almaktadır. Dua edilen beyit:

Bu Baħreddin derd ile çanlar döker dem-be-dem

Ehl-i beyt ĥaķķı için raħm eyle ĥayru'l-enâm (10/7)

Beddua edilen kişilerin başında Yezid gelmektedir. Ayrıca, Yezid'in kavmine, ona tabi olanlara, ceddine, İbni Ziyâd'a ve İbni Sa'd'a da beddua edilmektedir:

Laènet saña úavmine âad hezÂr hem ceddine

HevÂ-yı nefse uyup úaâd etdiñ maôlÿmÂna (15/7)

Rÿz şeb ibni ZiyÂd'la ibni Saèd'a laènet

Bu òuâÿâa mübtelÂyım YÂ Óüseyn-i KerbelÂ (17/8)

C. 4. Adı Geçen Kişiler

Mersiyelerde en çok adı geçen kişi şüphesiz Hz. Hüseyin'dir. Onunla birlikte Hz. Muhammed, Hz. Hatice, Hz. Fatma, dört halife, On İki İmam (1. İmam Ali el-Murtazâ 2. Hasan el-Hulk er-Rızâ 3. Hüseyin Şâh-ı Şehîd-i Kerbelâ 4. Ali Zeynel Âbidîn 5. Muhammed Bâkır 6. Cafer es-Sâdık 7. Mûsâ Kâzım 8. Ali Rızâ 9. Muhammed et-Takî 10. Ali en-Nakî 11. Hasan el-Askerî 12. Muhammed Mehdi) ismen, on dört masum ise "çârdeh ma'sûm" şeklinde diğer İslâm büyükleri olarak anılırlar.

Kötü olarak anılan kişilerin başında Yezîd gelmektedir. Kötü olarak anılan diğer kişiler: Kufe valisi İbni Ziyâd (İbni Mercân olarak da geçmekte), ordu komutanı Ömer bin Sa'd, Valiyi Hz. Hüseyin'e saldırması için tahrik eden, Hz. Hüseyin'e ilk saldıranlardan ve yanındakileri de ısrarla saldırmaları için tahrik eden Şimr.

Sonuç

Bu çalışmayla, şairlerinden Şabâniyye tarikatine mensup olduğu anlaşılan ve kimliği hakkında kaynaklarda hiçbir bilgiye rastlanılmayan Bahreddin'in, divanında yer alan mersiyeler içerik yönünden değerlendirilmiş ve mersiyelerin metinleri yayımlanmıştır.

MERSİYELER

1*

Vezin: - . - - / - . - - / - . - - / - . -

- 1 Âh bugün neş'e-i sūzāna oldum mübtelā
Başıma zindān olur arz u semā ' arş u şerā
- 2 Çün su'âl etdim dile bu hayrete bā' iş nedir
Der a ğāfil lāle-reng oldu zemīn-i Kerbelā

- 3 Söyledim neden kızardı ol zemīn-i muḥterem
Der şehīd oldu o vādīlerde dürr-i Muṣṭafa
- 4 Ben dedim nā-ḥaḳ mı şehīd eylediler onu⁹
Der o ma^ʿ şūmlarda zann eder misiñ nefis ü hevā
- 5 Ben dedim bu māddeniñ tafşīlini eyle beyān
Dedi Bahrī ḥarf u şavtla fehm olunmaz mā-cerā

2*

Veziñ: - . - - / - . - - / - . - - / - . -

- 1 N'oldu ey dil yine yandı ser-te-ser mülk-i vücūd
Şāh Hüseyiñiñ kışşasın ^ʿ ayn-ı gönül kıldı şühūd
- 2 Nicedir ol kışşa bildir sen bize ey meh-liḳā
Der nice ta^ʿ rif edem bu māddeyi yoḳdur ḥudūd
- 3 Ḥarf ü şavt u ^ʿ akl u fikr bu nükteyi olmaz muḥīṭ
Bu muşībet ḥikmetin ancaḳ bilir Rabbü'l-vedūd
- 4 ^ʿ İlm-i ḥādiş nice idrāk eylesin bu kışşayı
Ḥayretinden ins ü cinn mest bī-mecāl kıldı sücūd
- 5 Ehl-i beytiñ sūzudur Bahreddīn'i eden kebāb
Şad hezār olsun selām her birine mişl-i Uḥūd

3*

Veziñ: - . - - / - . - - / - . - - / - . -

- 1 Ey şabā şāh-ı şehīdimden baña ver bir ḥaber
Kerbelā'ya uğradıñ mı onda gördüñ mü eşer

Nūr-ı vücūdu tîğ-ı a' dā ile şöyle ser-te-ser
 Güller açmış kıdd-i mevzūnu gūyā mişl-i şecer
 Nice cür'et eyledi bu kāra mel' un Şimr-i ħar
 La' net olsun ol ħabīse ħaşre dek etmem zarar

2 Ol Yezīd-i bed-fi' āl bilmez Muĥammed ħürmetin
 Ümmetiyem deyü eyler da' vā-yı neketin
 Zūlm edip yıkdı nübüvvet gülşeniniñ şevketin
 Şüphe yok bulmaz o zālimler Ĥudā'nıñ rahmetin
 Nice cür'et eyledi bu kāra mel' un Şimr-i ħar
 La' net olsun ol ħabīse ħaşre dek etmem zarar

3 Şāh-ı dīn miĥrāb u minberdi imān aşĥābına
 Sırr-ı zātı secdegāh-ı lā raybe fīh¹² erbābına
 İbni Mercān kılmadı ħürmet resūl evlādına
 Kāfir oldu Sa' d'ın oğlu tayanıp ' inādına
 Nice cür'et eyledi bu kāra mel' un Şimr-i ħar
 La' net olsun ol ħabīse ħaşre dek etmem zarar

4 Gör ne mel' undur gürūh-ı ħā' inullāhı ħor
 Cīfe-i dünyā için dīn-i Resūlullāh' ı ħor
 Cümlesi emr-i Yezīd ile olur dergāhı ħor
 Bir içim şu vermeyip sūzān içinde şāhı ħor
 Nice cür'et eyledi bu kāra mel' un Şimr-i ħar
 La' net olsun ol ħabīse ħaşre dek etmem zarar

5 Bu cefāya olmadı rāzī Cenāb-ı Kibriyā
 Ķan döker tā ħaşre dek billāh Muĥammed Muştafā
 Sāĥi-i Kevşer iken ' atşāndır el-ān Murtażā
 Mātemiyle çāk çāk oldu velī Baĥrī gedā
 Nice cür'et eyledi bu kāra mel' un Şimr-i ħar
 La' net olsun ol ħabīse ħaşre dek etmem zarar

4*

Veziin: 8'li hece ölçüsü¹⁴

- 1 Bād-ı şabā bir haber ver
Şāh Hüseyn'im ne hāldedir
Ehl-i beytden bir eşer ver
Şāh Hüseyn'im ne hāldedir
- 2 Kerbelā'ya uğradıñ mı
Şāh Hüseyn'imi gördüñ mü
Pâyine yüzüñ sürdüñ mü
Şāh Hüseyn'im ne hāldedir
- 3 Allāh için olsun şabā
Bir toğru cevāb ver baña
Nicedir Āl-i Muştafā
Şāh Hüseyn'im ne hāldedir
- 4 Ehl-i beyt āh feryād eyler
‘Arş [u] kürsî тұrmaz ağlar
Ol hāk nice qarār eyler
Şāh Hüseyn'im ne hāldedir
- 5 Ceddi Muḥammed Muştafā
Pederi Şāh-ı lā fetā
Māderi bil Ḥayru 'n-nisā
Şāh Hüseyn'im ne hāldedir
- 6 Ol vādīde nice hāli
Ḥaḳ'dan ğayrı yoğ mu‘īni
Yezīd şarmış civārını
Şāh Hüseyn'im ne hāldedir

7 Bir kaçre şu vermez zālīm
Yanar ehl-i beyt-i mazlūm
Şehīd oldu bunca ma' şūm
Şāh Hüseyn'im ne hāldedir

8 Āh inīler kevn ü mekān
Mātem kılar ehl-i imān
Çan döker muhibb-i hānedān
Şāh Hüseyn'im ne hāldedir

9 Mazlūmān-ı ehl-i beytiñ
Hāline ağlar āsumān
Arz u semā nemnāk olur
Şāh Hüseyn'im ne hāldedir

10 Sever iseñ Muştafāyı
Hamse-i Āl-i ' Abāyı
Tut mātem-i Kerbelā 'yı
Şāh Hüseyn'im ne hāldedir

11 Hasret ile şubḥ u mesā
Dem çek cigerden dā'imā
Cāniñ fedā kıl Baḥriyā
Şāh Hüseyn'im ne hāldedir

5*

Vezin: - . - - / - . - - / - . - - / - . -

1 Yansın ' ālem ser-te-ser [hiç] kalmasın zerre eşer
Ma' dūm olsun baḥr u ber ehl-i bey(i)tden yok ḥaber

2 Nicedir āhvālleri [hem] Kerbelā'da ḥalleri
Bağlı her cānibleri ' atşandır Şāh-ı Kevşer¹⁶

- 3 Vermedi bir kaçre şuyū¹⁷ ol Fırāt-ı bī-ḥayā
Haşre dek tā ḳan aḳsın¹⁸ içmesin andan bir er
- 4 Zülmetde ḳaldı ‘ālem ol şāh düşünce ḥāke¹⁹
Ḥayrete düşdü cihān yanmadı şem‘a [vü] şerer
- 5 Bahriyā her dem-be-dem gözleriñ ḳan ağlasın²⁰
Mātem-i ehl-i beytten ğayrı ḥiç bilmem keder

6*

Vezin: - . - - / - . - - / - . - - / - . -

- 1 Cūş edip derd-i derūnum tāzelendi yāremiz
Yoḳdur āḥ u fiġāndan ğayrı ḥiç bir çāremiz
Kerbelā vādīlerinde ser-nigūn meh-pāremiz
Hicr ile ḥayretlere düşdü bu dil-i āvāremiz
‘Andelībiz lī ma‘ allāh²² bāġıdır gül-zāremiz
Rehberimizdir Ḥüseyn hem mātem-i envāremiz
- 2 Zūlm ile söndürdüler nūr-ı çerāġ-ı Aḥmed’i
Ḥūnla²³ tezyīn tdiler ol serv-ḳaddi ḳāmeti
Şu‘le urdu ‘arş-ı a‘lāya o ḥūnuñ ḥumreti
Ḳıldı cümle kā‘ināt mātem añıp bu miḥneti
‘Andelībiz lī ma‘ allāh bāġıdır gül-zāremiz
Rehberimizdir Ḥüseyn hem mātem-i envāremiz
- 3 Bilmedi miḳdārın ol şāhıñ gürūh-ı zālīmīn
Yıḳdılar bāġ-ı nübüvvet kişveriniñ gülşenin
La‘netu’llāhi ‘alā ḳavm-i Yezīd-i ecma‘īn
Ḥānedān-ı Muştafā oldu ḳamu mātem-güzīn
‘Andelībiz lī ma‘ allāh bāġıdır gül-zāremiz
Rehberimizdir Ḥüseyn hem mātem-i envāremiz

- 4 Ḳurratü'l-‘ayn²⁴-ı Muḥammed Muṣṭafâ ibn-i ‘Alî
Mâderi ḥayru'n-nisâdır hem velîler ekmeli
Enbiyâ'-i sâlifîn şâh-ı şehîddir efdâli
Mâ-verâ-yı nûr durur nûr-ı Muḥammed Muṣṭafâ
‘Andelîbiz lî ma‘ allâh bâğıdır gül-zâremiz
Rehberimizdir Hüseyn hem mâtem-i envâremiz
- 5 Derd ile gel tâzele Baḥrî gedâ bu mâtemi
Nâle vü feryâdını ‘arşa erişdir her demî
Çün zemîn ü âsmân döker bu mâtemle nemi
Bu güne ḥürmet kılan olur [o] şâhın maḥremi
‘Andelîbiz lî ma‘ allâh bâğıdır gül-zâremiz
Rehberimizdir Hüseyn hem mâtem-i envâremiz

7*

Vezin: - . - - / - . - - - / - . -

- 1 Dil Muḥarrem'dir bugün âh eylegil
Derd-i ehl-i beyt ile vâh eylegil
- 2 ‘Arş u kürs²⁶ efgân edip nâlân eder
Mâtem ile çarḥı siyâh eylegil
- 3 Ḳalb evin beytü'l-ḥazen kıl şöyle kim
Derd-i şâha gönlün âgâh eylegil
- 4 Vermedi bir kaçre âb kavm-i Yezîd
Cân virüben hem-demiñ şâh eylegil
- 5 La‘ net et kavm-i Yezîd'e rûz [u] şeb
Baḥriyâ şâhını penâh eylegil

8*

VeZin: . - - - / . - - - / . - - - / . - - -

- 1 İlähî Muştafâ hâkķı   adūdan intiķāmım al
  Aliyyü  l-Murtażâ hâkķı   adūdan intiķāmım al
- 2 Hādīce sīne-i şâf²⁸ ğarķa-i elţâf-ı Aĥmed'dir
O pāk   iřmet-serâ hâkķı   adūdan intiķâm al
- 3 Çü kıldıñ nâzenīn   arş u berin aķdemü'l-ķadem
Hemân Hâyru'n-nisâ hâkķı   adūdan intiķâm al
- 4 Cihâna ser-firâz kıldıñ cemi -i ĥüsn ü aĥlâķla
Ĥasan ĥulķ-ı Rızâ hâkķı   adūdan intiķâm al
- 5 Beliyyâtı o ĥâk-i Kerbelâ'da anda ĥatm etdiñ
Ĥüseyn-i Kerbelâ hâkķı   adūdan intiķâm al
- 6 Aña hem-râh olan yok derd içinde evvel ü âĥir
  Alī Zeynü'l-  Abâ hâkķı   adūdan intiķâm al
- 7 İmâm Bâķır gibi bī-kes ķalup dergâhına geldim
İmâm Ca  fer ĥüdâ hâkķı   adūdan intiķâm al
- 8   Adūlar iĥre ķaldım şâh İmâm Mūsī-yi Kâzımveř
O şâh-ı Belĥ Rızâ hâkķı   adūdan intiķâm al
- 9 Taķī vü yâ Naķī hem   Askerī hâkķı   adâlet ķıl
O Meĥdī meh-likâ hâkķı   adūdan intiķâm al
- 10 Baña da zılm ederler ĥâr-deh-i mazlūm gibi nâ-ĥâķ
O nesl-i bâ-řafâ hâkķı   adūdan intiķâm al

- 11 Bu Bahre'd-dîn'e nâ-ḥaḳ ḡadr edeni ḳoyma uḫrāya
Bu dem Āl-i ' Abā ḥaḳḳı ' adūdan intikām al

9*

Vezin: 16'lı hece ölçüsü³⁰

- 1 Muḫarrem māhıdır bugūn mātem ḳıl ey dilā mātem
Şehid oldu Ḥüseyn mazlūm mātem ḳıl ey dilā mātem
Selāmullāh şāh Ḥüseyn'e şad hezār şāhum Ḥüseyn'e
La' net ḳātil-i Ḥüseyn'e āh Ḥasan'a vāh Ḥüseyn'e
- 2 Eyledi bir fitne Mervān ağladı zemīn āsumān
Ehl-i imān oldu giryān mātem ḳıl ey dilā mātem
Selāmullāh şāh Ḥüseyn'e şad hezār şāhum Ḥüseyn'e
La' net ḳātil-i Ḥüseyn'e āh Ḥasan'a vāh Ḥüseyn'e
- 3 Ḳuruldu bāzār-ı fitne Yezid mel' un emri ile
Ḳaşd etdi bunca mazlūma mātem ḳıl ey dilā mātem
Selāmullāh şāh Ḥüseyn'e şad hezār şāhum Ḥüseyn'e
La' net ḳātil-i Ḥüseyn'e āh Ḥasan'a vāh Ḥüseyn'e
- 4 İbni Ziyād-ı ḳaltabān ehl-i beyte vermez amān
Cem' etdi nice zālīmān mātem ḳıl ey dilā mātem
Selāmullāh şāh Ḥüseyn'e şad hezār şāhum Ḥüseyn'e
La' net ḳātil-i Ḥüseyn'e āh Ḥasan'a vāh Ḥüseyn'e
- 5 Sevḳ eyledi Kerbelā'ya tuḡyān etdi Muşafā'ya
Cevr etdi ehl-i ' Abāya mātem ḳıl ey dilā mātem
Selāmullāh şāh Ḥüseyn'e şad hezār şāhum Ḥüseyn'e
La' net ḳātil-i Ḥüseyn'e āh Ḥasan'a vāh Ḥüseyn'e

- 6 ‘ Amr-ı la‘ ĩndir ser-‘ asker Şimr çekdi Őāha ħançer
Gör n’oldu āl-i Peyğamber mātem kı1 ey dilā mātem
Selāmullāh Őāh Ħüseyñ’e Şad hezār Őāhum Ħüseyñ’e
La‘ net kātīl-i Ħüseyñ’e āh Ħasan’a vāh Ħüseyñ’e
- 7 Vermediler bir katre āb ma‘ Őūmlar Őöyle teŐne-yāb
Cigerleri oldu kebāb mātem kı1 ey dilā mātem
Selāmullāh Őāh Ħüseyñ’e Şad hezār Őāhum Ħüseyñ’e
La‘ net kātīl-i Ħüseyñ’e āh Ħasan’a vāh Ħüseyñ’e
- 8 Bu zālimler kı1ıp da‘ vā İslām’ız derlerdi ħālā
La‘ net ol kavme dā’imā mātem kı1 ey dilā mātem
Selāmullāh Őāh Ħüseyñ’e Şad hezār Őāhum Ħüseyñ’e
La‘ net kātīl-i Ħüseyñ’e āh Ħasan’a vāh Ħüseyñ’e
- 9 Ceddi Muĥammed MuŐtafā pederi ‘ Alī Murtażā
Māderleri ħayru’n-nisā mātem kı1 ey dilā mātem
Selāmullāh Őāh Ħüseyñ’e Şad hezār Őāhum Ħüseyñ’e
La‘ net kātīl-i Ħüseyñ’e āh Ħasan’a vāh Ħüseyñ’e
- 10 Bilmediler miğdārını dökdüler ħūn-ı la‘ lini
Esīr edip a‘ yālını mātem kı1 ey dilā mātem
Selāmullāh Őāh Ħüseyñ’e Şad hezār Őāhum Ħüseyñ’e
La‘ net kātīl-i Ħüseyñ’e āh Ħasan’a vāh Ħüseyñ’e
- 11 Sevķ itdiler ‘ uryān Őām’a yazmağā ‘ ācizdir ħāme
Bu aĥvāl-i periŐāna mātem kı1 ey dilā mātem
Selāmullāh Őāh Ħüseyñ’e Şad hezār Őāhum Ħüseyñ’e
La‘ net kātīl-i Ħüseyñ’e āh Ħasan’a vāh Ħüseyñ’e
- 12 Baĥrī gedā cān niŐār et cānānı kendine yār it
Yezīd’e la‘ net hezār it mātem kı1 ey dilā mātem
Selāmullāh Őāh Ħüseyñ’e Şad hezār Őāhum Ħüseyñ’e
La‘ net kātīl-i Ħüseyñ’e āh Ħasan’a vāh Ħüseyñ’e

10*

Vezin: - . - - / - . - - / - . - - / - . -

- 1 Māh-ı Muḥarrem yine tāzelendi derd ü ğam³²
Mātem-i şāh-ı şehīd ile cihān ṭoldu tā[mā]m
- 2 Ehl-i beyt-i Aḥmed'in āh u fiġānı eri[şi]p
Kürs ile 'arşa hemān ra'şe verir [her] şubḥ u şām
- 3 Faḥr-i cihān Muştafā āh ile ḳanlar döküben
Ḥadīce hem Fāṭimā mātem ederler[di] müdām
- 4 Derd ile şāh Murtaẓā ṭutup çarḫıñ çenberin
Ḥayberveş şarşdırıp mülkü ḳılan inhidām³³
- 5 [Hem] imāmeyn-i Hümāmeyn yüz ṭutup ol ḫazrete
Zārılıkla derler yā Ḳāhir-i Zū'l-intiḳām
- 6 Baḥr-i 'adālet çoşub[an] ḫükmünü icrā ḳılar
Ol sebebden kā'ināt [hep] lerze eder ve's-selām
- 7 Bu Baḥre'd-dīn derd ile ḳanlar döker dem-be-dem³⁴
Ehl-i beyt ḫaḳḳı için raḥm eyle [ey] ḫayru'l-enām

11*

Vezin: - . - - / - . - - / - . - - / - . -

1. Ey gönül āh eyle kim geldi erişdi mātemiñ
Ḳalmadı kevn ü mekān içinde bir yār-ı maḫremiñ³⁶
Ḥüzn ü ğam āh u fiġān oldu enīs-i hem-demiñ
Kerbela aḫvāline inler semāvāt u zemīn
Ehl-i beyte zūlm eden zālime la'net her demiñ
Etdi la'net anlara ehl-i şimāl ehl-i yemīn

2. Kerbelā aḥvāli şöyle bağrımı ḥūn eyledi
 Ehl-i beytiñ sūz u āhı meni mecnūn eyledi
 Dīn[i] yok ḳavm-i ‘anīd cevrini efzūn eyledi
 Ḥānedān-ı Muştafā’niñ rāḫatın dūn eyledi
 Ehl-i beyte zūlm eden zālime la‘ net her demiñ
 Etdi la‘ net anlara ehl-i şimāl ehl-i yemiñ
3. Āh n’idem Şām ehli şāhımı şehīd eyledi³⁷
 Kūfe ḳavmi sūrmelendi eyledi ‘azīm düğün
 İbni Ziyād ile ‘Amr-ı Sa‘d’a la‘ net dūn bugün
 Ehl-i Muştafā’yı etdi ‘uryān ser-nigūn³⁸
 Ehl-i beyte zūlm eden zālime la‘ net her demiñ
 Etdi la‘ net anlara ehl-i şimāl ehl-i yemiñ
4. Vermedi bir ḳaṭre āb āh Muştafā evlādına
 Etdi cevr-i bī-şūmār Āl-i ‘Abā eṭfālīne
 Etdi la‘ net ins ü cin ḳavm-i Yezīd’iñ cānına
 Dökdü ḳan ‘arş u semā ma‘şūm-ı pākiñ zārına
 Ehl-i beyte zūlm eden zālime la‘ net her demiñ
 Etdi la‘ net anlara ehl-i şimāl ehl-i yemiñ
5. Düşmedi bir ḳaṭresi şāhiñ demi ḫāke ebed
 Ağdı ‘arşa enbiyā ervāḫına dedi meded
 La‘ net inzāl eyledi ol ḳavm için Rabbü’l-çāḫad
 Sen de la‘ net et bu ḳavme Baḫriyā gel etme red
 Ehl-i beyte zūlm eden zālime la‘ net her demiñ
 Etdi la‘ net anlara ehl-i şimāl ehl-i yemiñ

12*

Vezin: - . - - / - . - - / - . - - / - . -

1. Ey gönül oldu bugün şāh-ı şehīd ḫūnu revān
 Mazlūmān-ı ehl-i beytiñ sūzuna yandı cihān
 Āl-i Aḫmed Kerbelā deştinde ḳıldılar fiğān

Āh bugünde dest-i zālime düş oldu mazlūmān
Yād edip bu kışşayı iñler hemān iñler hemān
Çan döküp derd ile āh derler amān derler amān

2. Ol gürūh-ı zālīmānda merhāmetden yok eşer
Ehl-i beytiñ cānına şaldı sitemden bir şerer
Hānedān-ı Muştafā çanlar doker şeb tā-seşer
Bilmedi miçdārını Şāh-ı şehīdiñ Şimr-i çar
Yād edip bu kışşayı iñler hemān iñler hemān
Çan döküp derd ile āh derler amān dirler amān
3. Cīfe-i dünyāya tebdīl etdi dāreyn devletin
İbni Ziyād'la 'Ömer giydi fužüllük kisvetin
Yıkdılar bāğ-ı nübüvvet gülşeniniñ şevketin
İñletirler çaşre dek yā hū Muçammed ümmetin
Yād edip bu kışşayı iñler hemān iñler hemān
Çan döküp derd ile āh derler amān dirler amān
4. La' net olsun ol Yezīd' iñ tābi' ĩne şad hezār
Mazlūmān-ı ehl-i beyte çulm ile etdirdi zār
Şayd-ı zālīm Muştafā evlādını çıldı şikār
Cümlesin 'uryān edip sevç etdi Şām'a nā-bekār
Yād edip bu kışşayı iñler hemān iñler hemān
Çan döküp derd ile āh derler amān dirler amān
5. Çaşre dek yazsa çalem derd-i derūnumdan eger
Yazamaz bir noçtasın hem bilmez aşlından çaber
Hānedān-ı Muştafā vermekdedir cān ile ser
Bende-i Āl-i ' Abādır Bahrī kemter çan doker
Yād edip bu kışşayı iñler hemān iñler hemān
Çan döküp derd ile āh derler amān dirler amān

13*

Veziin: - . - - / - . - - / - . - - / - . -

- 1 Hānedān-ı Muştafā'yım il ne derse o desin
anber-i Őāh Murtażā'yım il ne derse o desin
- 2 Varımı yađmāladı ' aşk ile rāhında anıñ
Bende-i Hıul-ı Rızā'yım il ne derse o desin
- 3 Tır-i a' dā adı dilde Şerha Şerha yaralar
Dil-sūzān-ı Kerbelā'yım il ne derse o desin
- 4 Bāđ-ı hūsnūndür anıñ firdevsi tezyīn eyleyen
Kemter-i Zeynū'l-' Abā'yım il ne derse o desin
- 5 Aldı nūrundan ziyā Őems ü amer ol dil-berin
āker-i Bāır Őehāyım il ne derse o desin
- 6 Lebleri hamr-ı ezel oldu cihāna Ca' fer'in
Ol İmāma piŐvāyım il ne derse o desin
- 7 Mūsi-i Kāzım gibi sultāna ul oldum Őükür
Meddāh-ı ' Alī Rızā'yım il ne derse o desin
- 8 Edemez dil vaŐfını Őāhım Taıyyū's-ser-verin
Ben muhibb-i Őāh Nekā'yım il ne derse o desin
- 9 Őāh Hasan el-' Asker'in kān-ı Őehāsından mūdām
Ben ümid-kār-ı ' aāyım il ne derse o desin
- 10 Mehdi'dir ol ser-verin ismi hidāyetdir işi
Mehter-i Őāhib-livāyım il ne derse o desin
- 11 ār-deh-i ma' Őūmu yād etdike inler cān u dil
Rāhlarında cān-fedāyım il ne derse o desin

12 Ehl-i beytiñ hâk-i pâyıdır bu Baħre'd-dīn gedā
Maħrem-i Āl-i 'Abāyım il ne derse ƙo desin

14*

Veziñ: - - . - / - - . - / - - . - / - - . -

1 Vechiñde zāhir nūr-ı Hāƙ cecdiñ Muħammed yā
Hüseyn
Hāƙ içindir lâ raybe fih saña muħabbet yā
Hüseyn⁴²

2 Hāyru'n-nisādır ma' deniñ gevherisiñ Şāh
Hāydar'ıñ
Faħr-i resūldur reh-beriñ cāhıñ velāyet yā Hüseyn

3 Mü'minlere reh-ber olduñ Hāƙ yolunda cāna
ƙıydıñ⁴³
Şehīdlere serdār olduñ rütbeñ şehādet yā Hüseyn

4 Zātıñ şifāt oldu Hāƙ'a 'ibret-nümā olduñ hāƙa⁴⁴
Vücūduñ oldu muṭlaƙā yektā-yı ƙudret yā Hüseyn

5 Baħre'd-dīn mücrim kem-teriñ luṭfuñ recā eyler
senin
Hāvl-i maħşerde Kevşer'ıñ eyle mürüvvet yā Hüseyn

15*

Veziñ: 14'lü hece ölçüsü

1 Māh-ı Muħarrem bugün ṭulū' etdi zamāna
Hānedāniñ fiğānı erişdi āsumāna

2 O deşt-i Kerbelā'dır vādi-i cevri miħnet
Şusuzluƙla zālimān zūlm etdi mazlūmāna

- 3 Ey zālīm-i bī-amān vay Yezīd-i bed-gümān
N’etdi saña Muştafā kıydiñ gene ĩmāna
- 4 uvvedeki buğzunu küfr ü ‘mā fişkıını
Bugün fi‘ le getirdiñ arışma Müslümāna
- 5 Bir akım fitnelerle yıdıñ esās-ı dīni
ıldı avāle zālīm seni ‘ādil Raħmān’a
- 6 Olur mu rāzı Allāh bu zulm-i bī-pāyāna
Ehl-i beytiñ gözyaşı döndü şöyle ‘ummāna
- 7 La‘ net saña avmine şad hezār hem ceddine
Hevā-yı nefse uyup aşd etdiñ mazlūmāna
- 8 Hürmet lazım şol avme ki nesl-i Muştafā’dır
Cem‘ i perişān edip mişāl etdiñ ırmāna
- 9 Muşhaf-ı kā’inātdır şıfātı maħz-ı zātdır
Minber-i ü hem miħrābdır lā-mekānda miħmāna
- 10 Şalāt et Muştafāya cümle Āl-i ‘Abāya
Şıddī-ı bā-şafāya hem ‘Ömer hem ‘Oşmān’a
- 11 Baħrī gedā cān verip yolunda ehl-i beytiñ
Küşte-i nev‘ anlardır yol dārü’l-emāna

16*

Vezin: . - - - / . - - - / . - - - / . - - -

- 1 Gönül ālūde oldu derd ü ğamla şehir-i mātemde
Siyāh-ı hüzn ü hicrān şardı etrāfımı bu demde
- 2 Ou ille’l-meveddet⁴⁷ sırrı fi’l-urbā⁴⁸yı bünyān et
Egeri baħtiyār olma dilerseñ her dü ‘ālemde

- 3 Bu derdi añlamaz bî-derd olan ‘ avām ile ebrār
Mücerred ehl-i dil-i pāk ṭahāretle boyan derde
- 4 Gel ey merd-i vefā aldanma serāba muḥallādır
Gürūh-ı ehl-i beytiñ kıl tefekkür n’oldu meydānda
- 5 Cigerden dem çekip her dem gözünden āşikār eyle
Bu Baḥre’d-dīn gedā nişīn bil beyt-i āḥzānda⁴⁹

17*

Vezin: - . - - / - . - - - / - . - - / - . -

- 1 Mātemiñle dīde-kanım Yā Hüseyn-i Kerbelā
Ḥasretiñle dil-sūzānım Yā Hüseyn-i Kerbelā
- 2 Göremez bir laḥza çeşm[im] ḥ‘āb-ı rāḥat bî-riyā
Zıkr ü fikriñle müdāmım Yā Hüseyn-i Kerbelā
- 3 Dürr-i pāk-i Muşṭafā’siñ ma‘ deniñ de Fāṭıma
Rāhına fedā-yı cānım Yā Hüseyn-i Kerbelā
- 4 Fāṭımā binti Muḥammed Muşṭafā ümdür saña
Medḥine ‘āciz zebānım Yā Hüseyn-i Kerbelā
- 5 Şāh ‘Aliyyü’l-Murtażāya tāc-ı dīn başında seniñ
Cān-nişār-ı ḥāk-i pāyım Yā Hüseyn-i Kerbelā
- 6 Nice kaçd etdi saña ḳavm-i Yezīd-i bî-amān
La‘ netullāh bî-şümārım Yā Hüseyn-i Kerbelā
- 7 Ḳadr-i pākiñ bilmeyip kıydı o zālīm Şimr-i ḥar
Aña her dem[de] belāyım Yā Hüseyn-i Kerbelā
- 8 Rūz şeb ibni Ziyād’la ibni Sa‘ d’a la‘ nete
Bu ḥuşūşa mübtelāyım Yā Hüseyn-i Kerbelā

- 9 Meşrebim her dem Hüseyn[î]-meşreb ile yâ İlâh
Her nefes budur amânım Yâ Hüseyn-i Kerbelâ
- 10 Cümle Âl-i Muştâfâ düşmânına düşmâneyim
Dostlarına muhlişânım Yâ Hüseyn-i Kerbelâ
- 11 Bu belâ-yı Kerbelâ'ya ' arş-ı a' lâ kıan döker
Nice dinsin âh figânım Yâ Hüseyn-i Kerbelâ
- 12 Kıl kıabül bu Bahrî kemter kıulu ceddiñ ' aşkına
Bende-i Âl-i ' Abâyım Yâ Hüseyn-i Kerbelâ

18*

Vezin: . - - - / . - - - / . - - - / . - - -

- 1 Bugün şâhım şehîd oldu şehâdet vaqtidir şimdi
O mazlûm ehl-i beyt cümle firâkat vaqtidir şimdi
İmân ehli eder feryâd harâret vaqtidir şimdi
O hâ'in fitne-i Mervân'a la' net vaqtidir şimdi
- 2 Muharrem mâhınıñ cum' a gününde Şâh şehîd oldu
O mazlûm ehl-i beyt beyninde mâtem âh sedîd oldu
İmân ehli eder feryâd harâret vaqtidir şimdi
O hâ'in fitne-i Mervân'a la' net vaqtidir şimdi
- 3 Firâk-ı gönecamızla ehl-i imân ' andelîb oldu
Buña içdâm eden zâlim o dem Hâk'dan ba' id oldu
İmân ehli eder feryâd harâret vaqtidir şimdi
O hâ'in fitne-i Mervân'a la' net vaqtidir şimdi
- 4 O şâh-ı Kerbelâ'ya da' vet etdiñ ...⁵²
O ma' şümlara Hâk'dan kırkımayıp kıydıñ fuzüllükle
İmân ehli eder feryâd harâret vaqtidir şimdi
O hâ'in fitne-i Mervân'a la' net vaqtidir şimdi

- 5 Be hey hâ'in Hüseyin'e nice cevri etdiñ şusuzluğla
İmân ehlin düşürdüñ mâteme fısk u fücûrluğla
İmân ehli eder feryâd harâret vaqtidir şimdi
O hâ'in fitne-i Mervân'a la' net vaqtidir şimdi
- 6 Bu ahvâle Muhammed Muştafa râzı degil billâh
Hużûrunda eder da' vâ ' Aliyyü'l-Murtazâ vallâh
İmân ehli eder feryâd harâret vaqtidir şimdi
O hâ'in fitne-i Mervân'a la' net vaqtidir şimdi
- 7 Hemân rûz-ı kıyâmetde eder şakk-i girîbân şâh
Muhibb-i hanedân cümle bu ahvâle ederler âh
İmân ehli eder feryâd harâret vaqtidir şimdi
O hâ'in fitne-i Mervân'a la' net vaqtidir şimdi
- 8 Gel ey dil hasret-i Şâh ile cigeriñ kebâb eyle
O mazlûm ehl-i beytiñ hâline çeşmiñ sil-âb eyle
Ki terk-i hubb-i dünyâ eyleyip mülküñ harâb eyle
O şâhiñ mâtemiyle Bahriyâ cismiñ türâb eyle
İmân ehli eder feryâd harâret vaqtidir şimdi
O hâ'in fitne-i Mervân'a la' net vaqtidir şimdi

19*

Vezin: . - - - / . - - - / . - - - / . - - -

- 1 Bugün ' âlem baña başdan başa dâr-ı cahîm oldu
Vücûdum derd ü gam hicrân ile naqs-ı saķîm oldu
- 2 Dem-â-dem âh edip dil tâzeler derd-i şehensâhı
Yok [i]se bir nefes çıkmaz gönûlden dil ' alîm oldu
- 3 Egerçi Kerbelâ meydâni hâzır olsa hayretde
Kalıp der idi ki Yâ Rab bugün emri ' aẓîm oldu

- 4 Baña şabr et deyü vâ' iz naşîhatler kılar dâ'im
Nice şabr edeyim âh Kerbelâ hûnla nemim oldu
- 5 O mazlûm ehl-i beytiñ zârını Bahrî tıyar her an
Aniñçün her ta'âm kaçrân u meşrûbât hamim oldu

Sonnotlar

- ¹ Kerbelâ hadisesi ile ilgili bk.: Köksal 1984; Algül 2009.
- ² Mersiye ve Kerbelâ mersiyeleri ile ilgili bk.: Çağlayan 1997; Toprak 2004; Çiftçi 2008; Arslan – Erdoğan 2009.
- ³ Maktel hakkında bk.: Karahan 1939; Güngör 2003.
- ⁴ Muharremiye hakkında bk.: Uzun 2006.
- ⁵ Bahreddin Divânı tarafımızdan yayına hazırlanmaktadır.
- ⁶ Makale için dergi tarafından belirtilen sınırı aşmamak için mersiyelerin bir kısmına yer verilmemiştir.
- ⁷ Bu ve bundan sonraki numaralandırmada ilk sayı metindeki şiirlerin numarasını ikinci sayı ise o şiirin mısra veya bendini göstermektedir.
- * 4. sayfa, 13. şiir.
- ⁹ Mısram vezni bozuk.
- * 14. sayfa, 40. şiir.
- * 17. sayfa, 53. şiir.
- ¹² “O’nda (Kur’ân) asla şüphe yoktur.” Bakara, 2/2.
- * 17-18. sayfa, 54. şiir.
- ¹⁴ Şiirin bazı mısraları “müstef’ilün müstef’ilün” kalıbına uymakla beraber, vezni 8’li hece ölçüsüdür.
- * 22. sayfa, 70. şiir.
- ¹⁶ Mısram vezni bozuk.
- ¹⁷ Vermedi bir kaçre şuyu: metinde “Bir kaçre şu vermedi”.
- ¹⁸ Hâşre dek tâ kan aqsın: metinde “Kân aqsın tâ hâşre dek”.
- ¹⁹ Mısram vezni bozuk.
- ²⁰ Beytin her iki mısraında da vezin bozuk.
- * 29. sayfa, 95. şiir.

²² “Benim Allah ile ...”. Lī ma‘ allāh, “Benim Allah ile öyle anlarım olur ki, ne bir mukarreb melek, ne de gönderilmiş bir nebi öyle bir yakınlığı elde edebilir.” mealinde rivayet edilen sözden alınmadır (Yılmaz, 1992: 115).

²³ Hünla: metinde “Hün ile”.

²⁴ “Göz bebeği, göz sevinci (gönül açan)”. Bu tabir, göz nûru, gözün aydın olacağı nimet gibi mânâlara gelir; daha çok evlat ve çok değer verilen şeyler için kullanılır. Kur’ân’da üç yerde geçer: Furkân, 25/74; Kasas, 28/9; Secde, 32/17 (Yılmaz, 1992: 96).

* 38. sayfa, 128. şiir.

²⁶ kürs: metinde “kürsî”.

* 40. sayfa, 134. şiir.

²⁸ sâf: metinde “sâfi”.

* 45. sayfa, 150. şiir.

³⁰ Manzume, mütekerrir murabba gibi yazılsa da vezni 16’lı hece ölçüsüdür.

* 51. sayfa, 168. şiir.

³² Mısraın vezni bozuk.

³³ Mısraın vezni bozuk.

³⁴ Mısraın vezni bozuk.

* 54. sayfa, 180. şiir.

³⁶ Mısraın vezni bozuk.

³⁷ Mısraın vezni bozuk.

³⁸ Mısraın vezni bozuk.

* 55. sayfa, 181. şiir.

* 57-58. sayfa, 191. şiir.

* 58. sayfa, 194. şiir.

⁴² Mısraın vezni bozuk.

⁴³ Beytin her iki mısraında da vezin bozuk.

⁴⁴ Mısraın vezni bozuk.

* 70-71. sayfa, 242. şiir.

* 72. sayfa, 246. şiir.


⁴⁷ “... muhabbetten başka...” Şûrâ, 42/23.

⁴⁸ “... yakınlıkta...” Şûrâ, 42/23.

⁴⁹ Mısram vezni bozuk.

* 75. sayfa, 253. Şiir.

* 77-78. sayfa, 262. Şiir.

⁵² Metinde şu şekilde: 

* 84-85. sayfa, 287. Şiir.

Kaynakça

- ALGÜL, H. (2009). Kerbelâ Kanayan Bir Yara Gönül Sızlatan Bir Facia. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- ARSLAN, M. ve Erdoğan, M. (2009). Kerbela Mersiyeleri. Ankara: Grafiker Yayınları.
- ÇAĞLAYAN, B. (1997). Kerbelâ Mersiyeleri. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: GÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÇİFTÇİ, C. (2008). Divan Şiirinde Kerbelâ Ağıtları. İstanbul: Kevser Yayınları.
- GÖLPINARLI, A. (1992). Alevi-Bektaşî Nefesleri. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- GÜNGÖR, Ş. (2003). "Maktel-i Hüseyin". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 27: 456-457.
- KARAHAN, A. (1939). Anadolu Türk Edebiyatında Maktel-i Hüseyin'ler. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Türkoloji Disiplini Mezuniyet Travayı.
- KÖKSAL, M. A. (1984). Hazreti Hüseyin ve Kerbelâ Fâciası. Ankara: Akçağ Yayınları.
- TOPRAK, M. F. (2004). "Mersiye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 29: 215-217.
- UZUN, M. (2006). "Muharremiye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 31: 8-9.
- YILMAZ, M. (1992). Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler. İstanbul: Enderun Kitabevi.

ÇORUM YÖRESİ ALEVİ KÜLTÜRÜNDE GELENEKSEL BİR GELİN BAŞLIĞI: “ALEYÇİN”

Gamze KARAMAN*

Emine NAS**

Özet

İnsanlığın önemli toplumsal dinamiklerinden biri olan giyimın sosyal ve tarihî gelişimi, geçmişten bugüne ait olduğu çevre şartlarına ve toplumların kültürel özelliklerine göre şekillenmiştir. Maddî kültürün bir ögesi olan giyim; toplumun estetik değerlerini, dinsel inanç ve uygulamalarını, yaşını, cinsiyetini ve statüsünü belirleyen sözsüz bir iletişim aracı olmuştur. Alevilerin göçebe bir toplum yapısına sahip olmasından dolayı yazılı kaynaklar yok denecek kadar azdır. Fakat Alevi toplumu inançlarını sözlü olarak günümüze kadar aktarmayı başarmışlardır. Çalışmada, Türk giyim kültürü içinde Alevi değerleri ile beslenen ve özgün bir karaktere sahip olan gelin baş giyimi aleyçin niteliksel olarak ele alınmıştır. Araştırma kapsamını Alevi inancı ve kültüründe var olan sözlü ve sözsüz unsurların yansıttığı gelin başlığı oluşturmaktadır. Çalışma Çorum ili Alaca İlçesi'ne bağlı İmat Köyü ve İskilip İlçesi'ne bağlı İbik Köyü ile sınırlıdır. Türkmen kökenli Alevi köylerinde halk tarafından yaşam içinde devam eden gelenekler bütünü içerisinde yöresel giyimler canlılığını korumaktadır. Köylerde geleneksel kadın giyimlerinin bir parçası niteliğinde olan ve Alevi düğünlerinde gelin başlığı olarak kullanılan aleyçin, siyasî ideolojinin dışında yaşam biçimi çerçevesinde gelenek ve inanç sistemine bağlı kültürel özellikleri bakımından incelenip değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Çorum, Alevi, düğün, kültür, başlık

“ALEYÇİN” A TRADITIONAL WOMEN’S HEADRESS WITHIN ALEWI CULTURE IN ÇORUM REGION

Abstract

Social and historcal development of clothing, which is one of the important dynamic of humanity, is shaped by the cultural characteristic of communities and environmental conditions from past to present. Property, which is an element of culture, clothing, society, aesthetic values, religious beliefs and practices, age, gender, has been an instrument in

* Selçuk Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, El Sanatları Tasarımı ve Üretimi Bölümü, Konya/ Türkiye, karamangamze3@gmail.com

** Selçuk Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, El Sanatları Tasarımı ve Üretimi Bölümü, Konya/ Türkiye, eminenas@gmail.com

determining the status of non-verbal communication. Alewis are a nomadic society because there is almost no written source. But they were able to transfer up to present orally. In research, women's headdress *aleyçin*, which is the owner of an original character fed by religious values, is tried to be evaluated with the traditional features within Turkish clothing culture. The scope of research is limited to İbik Village in İskilip District, Çorum province and İmat Village in Alaca District. The villages include Alewi communities which are of Turkish origin, maintain Turkish culture and viability of the traditions by public. In village weddings, women's headdress *aleyçin*, an integral part of bride's dress becoming a tradition depending on the system of belief, is evaluated in terms of cultural properties within the framework of a way of life other than political ideology.

Keywords: Çorum, Alewi, wedding, culture, headdress

1. Giriş

Geleneksel giyimler Türk toplumunda; sosyal, ekonomik ve dinî değerlerden beslenerek renk, motif ve biçim öğeleri ile özgün karakter oluşturmuştur. Günümüzde de çeşitliliğini ve sürekliliğini devam ettiren orijinal Türk giysi kültürü, her yörede farklı estetik ve anlam bütünlüğü ile karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünce ile çalışma konusunu; etno-kültür içinde zengin bir çeşitliliğe sahip yöresel giyimin, dinî inanç sisteminde yer alan değerler bütünü içinde, ait olduğu toplumun gelenekseli haline gelmiş bir giyim parçası olan *aleyçin* oluşturmaktadır. Araştırmada inceleme alanı Çorum ili geneline yayılmış ancak yapılan saha çalışmalarında sadece Alaca ilçesi İmat köyü ve İskilip ilçesi İbik köyünde *aleyçin*'e rastlanılmıştır. Çalışmada Alevi kültür değerlerini üzerinde taşıyan somut bir maddî kültür varlığı olduğu için *aleyçin*'in betimsel ve nitelici olarak tanıtılması başlıca amaçtır.

Yapılan bu araştırma; bir yandan giyim olgusu içinde bir gelin başlığı olan *aleyçin*'in kültürel altyapısını, diğer yandan da yapısal ve niteliksel özelliklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca etnografik giyimlerin sadece ihtiyaca yönelik kullanım dışında sosyal ve mistik yönleri olan bir olgu olarak incelenmesi adına da önem taşımaktadır. Bu bağlamda çalışma etnografik giyimler üzerinde betimselliğin ötesine geçilerek daha nitelikli çalışmaların yapılması bakımından bir model teşkil etmektedir.

Makalede, sahada yapılan yerinde inceleme-gözlem ve karşılıklı görüşme yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın görsel materyaline, İmat ve İbik köy halkı, aile fotoğrafları ile katkıda bulunmuş ve seçilen görseller ilgili kişilerin izni ile kullanılmıştır.

Çorum; Anadolu'nun iç kesimlerini Karadeniz kıyılarına bağlayan yollar üzerinde bulunan; tarihin ilk organize devleti Hititlerin başkenti Hattuşaş'a ev sahipliği yapmış; Roma, Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde yerleşim alanı olma özelliğini devam ettirmiş bir Anadolu kentidir (Günay, 2007: 88) (Fotoğraf 1).



Fotoğraf No:1 Çorum ili genel görünüm
Yiğit, İ., Tarihe Işık Tutan Çorum Fotoğrafları, Çorum, 2009

Adının kökeni ile ilgili olarak pek çok yazılı bilgi¹ bulunmakla birlikte halk içinde bilinen rivayetlere göre; bölgede zamanında Rumların yoğun olarak yaşamasından dolayı Çorum ilinin önceki adının *Çoğrum* olduğu; bir başka rivayete göre ise Çorum'un çevresinin dağlarla çevrili geniş bir ova olmasından dolayı *Çevrim* denildiği, halk ağzında ise zamanla Çorum'a dönüştüğü söylenmektedir (Bilal Karaman, 1955).

Ayrıca Çorum yöresine, M.Ö. 3. yüzyılda Anadolu'ya Avrupa'dan gelen Galat topluluklarından biri olan Trokmü boyu yerleşmiştir. Yörenin, bu boyun adıyla anıldığı ve bu adın zamanla *Toromku*, daha sonra da *Çorumlu* biçimlerini aldığı ileri sürülmektedir. İlin adının kaynağına ilişkin başka bir varsayım da M. Ö. 1. yüzyılda Pontos Krallığı'na bağlı olarak bu yöreyi yöneten Vali Gordios'a dayandırılmaktadır. Valinin adından ötürü bölgeye önceleri *Gordiana* dendiği, bu sözcüğün de halk ağzında *Gondum*'a, bir süre sonra da *Çorum*'a dönüştüğü söylenmektedir (www.

corumkulturturizm.gov.tr, 12.01.2013). 1075 yılında fethedilen Çorum, Bizans egemenliğinde; *Eukhaita*, *Nikonía* ya da *Yankonia* adını da taşımaktaydı. Fetihten sonra yöre Oğuzlar'ın Alanyut boyundan Çorumlu oymağının başı İlyas Bey'in yönetimine bırakılmış ve *Çorumlu* adıyla anılmaya başlamıştır. Çorumlu adının XVI. yüzyıla kadar kullanıldığı bu tarihlerde "lu" ekinin kaldırılması ile *Çorum* adını aldığı bilinmektedir (Anonim, 1990: 27).

Köklü bir tarihi geçmiş olan ve birçok medeniyete ev sahipliği yapan Çorum, önemli bir kültür merkezi olma özelliğini elinde bulundurmaktadır. Bölgede sırasıyla; Kalkolitik (Taş), Eski Tunç Çağı, Asur Ticaret Kolonileri, Hitit, Frig, Helenistik, Galat, Roma, Bizans, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerine ev sahipliği yapmıştır (Anonim, 2003: 247-275). 1398 yılında Osmanlı topraklarına Yıldırım Beyazıt tarafından Kadı Burhanettin Beyliğinden alınan Çorum, Yıldırım Beyazıt'ın fethinden Cumhuriyete kadar Osmanlı yönetiminde kalmıştır (Çorum Belediyesi Stratejik Planı, 2009: 4). Çorum ve çevresi, aslında tümüyle arkeolojik bir alandır. Hemen her köyde her ilçede bir höyük, tümülüs ve bir nekrolojik iskân kalıntısına rastlamak mümkündür (Yiğit, 2009: 1). Tarihsel süreç içerisinde de Çorum'da kurulan en önemli devlet Hitit Devleti olmuştur. Hitit Devleti Anadolu'da birliği sağlama ve siyasi birlik kurarak ilk büyük ilköğretim devletini kurma açısından tarihte önemli bir rol oynamış ve *Hitit* adı altında bir uygarlık kurmuştur. Bu uygarlığın merkezi ise Çorum yöresi olmuştur. Hitit Devleti'nin başkenti Hattuşaş (Boğazköy), Çorum il sınırı içerisinde (Arslan, 2004: 96).

Zengin tarihi ve toplumsal yapısı ile gerek siyasi gerekse dini olarak karışıklıklara ve değişikliklere uğramış olan Çorum ili; Sünnilik, Alevilik-Bektaşılık ve bunun yanında birçok etnik gruptan oluşan kozmopolit yapısını korumaya devam etmektedir.

Çorum iline bağlı Alaca ilçesi, Karadeniz'i İç Anadolu'ya bağlayan yol üzerindedir. İlçenin 15 km. kuzeybatısındaki Hüyük köyünde, Hitit şehirlerinden Alacahöyük yer almakta olup bu höyükte dört ayrı kültür evresinden kalma 14 yerleşim ya da yapı katı saptanmıştır. Alacahöyük'ün esas adı İmat Höyük'tür. Çevreye en yakın bilinen yerleşim birimi Alaca ilçesi olduğu için *Alaca* adıyla anılır. Alacahöyük'te gerçekleşen kazılarda Bakır-Taş Çağı'ndan Osmanlı dönemine kadar uzanan dönemlere ait buluntular gelişmiş bir kentin varlığını gösterir (Wolley, 1961: 123-125, 136). Alaca ilçesine 20 km. uzaklıkta olan İmat Köyü ise kuruluş tarihi 16 yüzyıla kadar uzanan bir yerleşimdir. 1998 yılında çevredeki dört köyle birleşerek belde haline gelmiştir. Köy geçimini tarım ve hayvancılıktan sağlamakta olup yaklaşık olarak 225 hane bulunmaktadır (www.imatkoyu.com, 10.06. 2011) (Fotoğraf 2-3).

Çorum'a 56 km. uzaklıkta olan İskilip ilçesi, İç Anadolu ve Karadeniz'in birleştiği sınırlarda bir geçiş bölgesi konumundadır (Fotoğraf 4). İskilip tarihsel süreç

içinde Paplagonia bölgesinin önemli bir yerleşim yeri olarak bilinmektedir (Erhat ve Kadir, 2010: 9-15).

İskilip İ.Ö. 5000–4000 yıllarına uzanan tarihi geçmişinde Sümer destanlarından olan Gilgamesh Destanında *işkila-bi* olarak yer almaktadır. Bununla birlikte; *İskila*, *Andrapa/Andrapolis*, *Blocium*, *Neoclaudiopolis*, *Neopolis*, *Iskelib*, *İskelib*, *İmad* (*Direklibel*) olarak çeşitli isimlerle de anılan İskilip, Osmanlı dönemi Kanuni sonrası özellikle Fransız kaynaklarında *Esculape* olarak geçmiştir (İlter, 1992: 1-5; Ünal, 2003: 9; George, 1999: 149-161). Türk kavimlerinin Orta Asya'dan kopup gelen göçleri ve Osmanlı-Türk kültürü bu bölgede etkisini göstermiştir. İskilip ilçesine 30 km. uzaklıkta olan İbik Köyü, coğrafi olarak engebeli araziler üzerinde bulunmaktadır. Köyün tarihi 600 yıl öncesine kadar uzanmakta olup Anadolu'daki en eski yerleşim yerlerinden birisidir. Bölgede Türklerden önce Galatlar, Hititler, Frigler, Romalılar ve Bizanslılar olmak üzere pek çok uygarlık yerleşim göstermiştir. Yaklaşık 350 hanesi olan köy ekonomisini tarım ve hayvancılık oluşturmakla birlikte son yıllarda meyvecilik de gelişmiştir (<http://www.ibikkoyu.com>, 10.06. 201) (Fotoğraf 4-5).



Fotoğraf No: 2 Alaca ilçesi genel görünüm
(Alaca Kaymakamlığı arşivinden)



Fotoğraf No: 3 İmad köyü genel görünüm
(İmad Köyü Muhtarlığı arşivinden)



Fotoğraf No: 4 İskilip ilçesi genel görünüm
(www.iskilipliiz.com arşivinden)



Fotoğraf No: 5 İbik köyü genel görünüm
(İbik Köyü Muhtarlığı arşivinden)

2. Geleneksel Bir Gelin Başlığı “Aleyçin”

Alevilik; sadece bir inanç sistemi veya onun kültürel unsurları bütünü değil, tarihsel süreç içerisinde Anadolu’da yaşamış bütün medeniyetlerin ve inanç sistemlerinin bir bileşkesi durumundadır. İslâm tarihi ve tasavvuf edebiyatında Hz. Ali’yi sevmek ve bütün durumlarda O’na bağlı olmak anlamında, mezhepler tarihinde ise Hz. Ali’yi, Hz. Muhammed’den sonra, Allah’ın ve Resulü’nün tayin ettiği ilk halife ve en üstün sahabe olarak kabul etmek ve *Ali’ye mensup, Ali’ye ait, Ali taraftarı, Ali’yi seven, sayan, O’na bağlı olan* ve *Ali’nin soyundan gelen* gibi çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır (Ocak, 1989: 368-369; Fıçlalı, 1990: 7; Keskin, 2004: 39).

Çorum yöresinde yaşayan Alevi kültürü; yaşam biçimi, felsefesi, günlük yaşamda korunan gelenekleri ile toplumsal hayatın bir parçası durumundadır. Yerleşik unsurların yanında özellikle Çorum ili, ilçe ve köylerinde maddi kültürü oluşturan giyimler üzerinde etkili olmuştur. Özel günlerde, dini ritüellerde, gündelik hayatta, kullanılan giyim parçaları Alevi kültüründe yer alan simgesel unsurların izlerini taşımaktadır.

Giyim parçaları; *baş, beden, ayak giyimi ve aksesuarlar* olmak üzere çeşitlenmektedir. Bu zengin yelpaze içinde hem bir giyim parçası hem de aksesuar sayılabilen başlıklar yöresel giyimlerin vazgeçilmez parçasıdır. Kadın ve erkek beden giysilerini tamamlayıcı unsurlar barındıran başlıklar, giyiliş sıralamasında en üst kısımda yer almasından ötürü belirgindir ve sembolik anlamlar taşır.

Anadolu baş süslemelerinde, Anadolu’da şehirleşmenin bilinen 8000 yıllık tarihini ve uygarlığını görmek mümkündür (Araz, 1990: 25). Anadolu’da kadın ve gelin başlıkları köklü bir kültür ağacının çiçekleri gibi yüzyıllardır genç kızların, kadınların başlarını süslemiştir (Tansuğ, 2003: 56).

İnsanoğlu yüzyıllar boyunca kendini takılar, çiçekler, tüyler, oylar, kumaşlar vb. materyallerle donatmıştır. Giyimün vazgeçilmez parçasından biri olan başlıklar; kadını güzelleştiren, onun gücünü gösteren ve iç dünyasını yansıtan etkili bir araç olmuştur.

Günümüzde Anadolu’nun bazı ilçe ve köylerinde günlük yaşamda ve özel günlerde kadınlar başta olmak üzere yöresel başlıkları kullanmaya devam etmektedir.

Sınırlı sayıdaki bölgelerde sürdürülmeye çalışılan bu giyim geleneği Çorum yöresinde de inanç sistemleri, uygarlıklar ve gelenekler bütününde bir sentez olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm ilçe ve köylerinde yaygınlığı kesinlik kazanmamakla birlikte özellikle düğün törenlerinde yöresel giyimler ve başlıkların varlığı söz konusudur. Bu zengin koleksiyon içinde genç kızlığın bitip kadınlığın başladığını gösteren bir sembol olan gelin başlıkları en gözde kıyafet parçası olarak dikkat çekmektedir.

Çalışmanın materyalini oluşturan gelin başlığı yöredeki Sünni köylerinde *tozak* olarak bilinmektedir. *Tozak*; “kadınların kendi saçlarından veya ince yemeni ve yaşmakla yaptıkları, horoz, tavuk, kartal gibi hayvanların tüylerinin yer aldığı baş süsü” olarak tanımlanmaktadır (Arseven, 1973: 3452). Çorum yöresi Alevi köylerinde ise *tozak* ile aynı görsel özellikleri taşıyan başlık *aleyçin* olarak bilinmekle birlikte, inanç felsefesinin maddi kültüre yansıtıldığı geleneksel bir baş giyimi özelliği göstermektedir. Yöre halkına göre *aleyçin*, gelin başının en önemli süslemesidir. Yörede takan genç kızların kısmetinin açılacağına, gelinlere ise uğur getireceğine inanılan *aleyçin* sadece süslenme kaygısıyla yapılmadığı, aksine süslemeden çok inançların bir uzantısı olduğu izlenimini vermektedir. Bu başlık; üzerinde barındırdığı çeşitli simgelerle kadının toplumsal statüsünü, zevk, inanç, duygu ve düşüncesini yansıtan bir iletişim aracıdır. Düğün öncesi gelin kızın yakını olan kadınlar tarafından hazırlanan ve sadece düğünde geline giydirilen *aleyçin* Hz. Ali'ye duyulan sevgi, saygının bir göstergesi olarak *Ali için*, *Ali'ye* anlamı yüklenerek, halk ağzında zamanla *aleyçin* kelimesine dönüşen ve düğünlerde kullanılan gelin başlığına verilen isimdir.

Literatürde; *al renk* adını içeren *çiğdem çiçeği*'ni ifade eden *aleyçin* (Bayraktar, 2005: 147; Derleme Sözlüğü, 1963: 47, Baytop, 1994: 73), Türkiye Türkçesi Ağzılar Sözlüğü'nde *çiçeği dökülmüş çiğdem* (www.tdk.gov.tr, 12.01.2013) anlamına gelmekte ve *al renk* adını içeren çiçek adları kapsamında üç adet isimle geçmektedir. Bunlardan ilki *gelincik*, diğer ikisi *çiğdem çiçeği* için kullanılan; *alvala*, *alvele*, *aleyçin* adları ile bilinmektedir (Bayraktar, 2005: 147). Anadolu'da mahmur çiçeği, itboğan, zehirli çiğdem adıyla bilinen çiğdem çiçeği ilkbaharda en erken açan çiçeklerden biri olması ve baharı müjdelemesinden dolayı Türk kültüründe ayrı bir yer teşkil etmektedir.

Baharın gelişini müjdeleyen Nevruz Bayramı Alevi Türkmenlerde inançta, aşta, sevgide, sevdada ve üretimde doğaya dönük olma anlayışın bir ürünü olarak kutlanmaktadır. Bir Nevruz simgesi olan *çiğdem çiçeği*, inanç ritüellerinin dışında Nevruz Bayramı'nın en önemli yemeğine de *Çiğdem Pilavı* olarak ismini vermiştir (Onarlı, 1998: 11-14).

Çorum yöresinde yapılan alan araştırmasında merkeze bağlı Karapınar Köyü, Alaca İlçesine bağlı Alacahöyük, İmat, Karahmahmut, Akören, Büyükcamili, Değirmendere Köyü, İskilip İlçesine bağlı Yenicami, İbik, Karaçukur, Kızılcabayır ve Elmalı Köyleri'nde inceleme ve gözlemler yapılmıştır. 12 adet köyde yapılan çalışma sonucunda İskilip İlçesi'ne bağlı İbik Köyü ve Alaca İlçesi'ne bağlı İmat Köyü'nde *aleyçin* bulunmuştur.

İmat Köyü'nde ikâmet eden 1922 doğumlu İpek Aslan, 14 yaşından beri evlenecek kızlar için *aleyçin* hazırladığını belirtmiştir. Geçimini tarımla sağlayan köy halkı tamamen el işçiliğinin kullanıldığı başlığın ana bünyesini, köyde hasat zamanı buğday tarlalarından elde edilen sapların örülmesi ile meydana getirmektedir. Bir

araya getirilen buğday saplarının birbirine sıkıca bağlanmasından elde edilen sicim, üst üste getirilerek verev sarma tekniği ile birbiri ile kenetlenir ve bu şekilde iki ucu açık silindir bir form oluşturulur (Fotoğraf 6). Sicimlerin bağlantı kısımlarında kalan boşluklar iğne ve iplik yardımı ile tutturularak sağlamlaştırılır. Yüksekliği 40-45 cm., çapı 19-20 cm.'dir. Başın üzerine gelen kısmın iç tarafı başı acıtmaması ve iyi oturması için sünger ve kumaşlarla dolgulanır. Sabit durması için alt kısmına, çene altından tutacak şekilde lastik ya da ip geçirilmiştir (İpek Aslan, 1922).



Fotoğraf No:6 Başlığın içten görüntüsü.



Fotoğraf No:7 Başlığın alttan görüntüsü.

Buğday saplarından hazırlanan başlığın etrafına kırmızı, sarı, yeşil, turuncu, mavi, beyaz, pembe, mor vb. renklerden oluşan 12 adet yazma (tülbent-başörtüsü) sarılmıştır ve Alevilikte yer alan 12 imamı temsil etmektedir (İmam Ali, İmam Hasan, İmam Hüseyin, İmam Zeynel Âbidin, İmam Muhammed Bâkır, İmam Cafer-i Sâdık, İmam Musa Kâzım, İmam Hulk-ı Rıza, İmam Muhammed Tâkî, İmam Aliyyü'n-Nâkî, İmam Hasan el-Askerî, İmam Muhammed Mehdi) (Fotoğraf 8).

12 sayısı ruhsal olanla maddi olanın bir kombinasyonu olarak evrensel mada kutsallık atfedilmiş bir sayıdır. Amel ve ibadetle ilişkilendirilmesi göksel nitelikleri yanında 12 Havari ve 12 İmam'ın dini kimliğine vurgu olarak nitelenebilir (Schimmel, 2000: 69-107).

Ayrıca Alevî-Bektaşî kültüründe renklerin de özel anlamları vardır. Beyaz Hz. Muhammed'e, kırmızı Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'e, açık yeşil ve sarı Hz. Hasan'a, pembe ve yeşil Hz. Hüseyin'e, sarı ve siyah ise Hz. Fâtıma'ya yakıştırılır (Günşen, 2005: 34).

Alevilikte, yeşil renk tarikat rengidir ve Hz. Ali soyunu simgelediği gibi aynı zamanda Ehl-i Beyte mensubiyeti temsil etmektedir. Mor rengi yaşlı kadınlar tercih ederken yeşil ve kırmızı renk ise kadının evli sülaleden olduğunu gösterir. Siyah matem, yas ve olgunluk işareti iken kırmızı evlilik sembolüdür. Beyaz renk saf ve te-

mizliği sembolize ettiği için genç kızlara özgüdür. Beyaz ve yeşil süleleden olan kızlar için kullanılır. Açık sarı Hz. Hasan sevgisini belirler, pembe Hz. Hüseyin; koyu sarı ise Hz. Fâtıma ve Sarıkız işaretidir (Türkdoğan, 1995: 194; Bayatlı, 1957: 30-31). Mavi renk; Muaviye ve Yezit'in kullandığına inanıldığı için Aleviler tarafından fazla tercih edilmemektedir (Tan, 2007: 32).

Başlığın genelinde hâkim olan kırmızı rengin alevi inancında önemli bir yeri bulunmaktadır. En yaygın rivayete göre; Hz. Peygamber Uhud Harbinde Mekkeli-ler tarafından yaralanınca akan kanlar başını tamamen kızıla boyar. Adeta bu hatırayı yâd etmek isteyen Hz. Ali, iştirak ettiği diğer savaşlarda başına kırmızı bir taç takar (Şapolyo, 1964: 254). Kırsal kesimde yaşayan Alevi-Bektaşî kadın veya kızlarının başörtülerinin rengi de bu açıdan ayrı bir önem arz eder.

Başlıkta sarılı olan yazmaların her birinde tek renk hâkimdir. En üst kısma sarılan yazma üzerinde pul ve boncuklardan yapılan sade süslemeler görüldüğü gibi, diğer bir örnekte ise *Ya Medet Ya Ali* yazılı olan ve Hz. Ali'nin kılıcı *Zülfikârın* resminin bulunduğu yeşil renkte bir bant yer almaktadır (Fotoğraf 9). Hz. Ali'nin çatal şeklinde iki başlı kılıcını adı olan *Zülfikâr*, İslam inancına göre bu iki başlı kılıcın Uhud Savaşı'ndan önce gökten indiği ve Muhammed tarafından Hz. Ali'ye hediye edildiği rivayet edilmektedir. Bu çatallardan bir ucu *ilim* diğer ucu da *adalet*'i simgelemektedir.



Fotoğraf No:8 Başlığın üzerine sarılan renkli yazmalar.



Fotoğraf No:9 Başlığın üst kısmı detay görünüm.

Başlığın ön kısmına yerleştirilen üç adet ayna Alevilikte üçleme olarak bilinen ve bütünleşmeyi gösteren; *Allah, Hz. Muhammed, Hz. Ali'yi* simgelemekte olup ayrıca gelini nazara karşı korumak ve evlendikten sonra bahtının açık olması inancı ile yerleştirilmiştir. Coşar'a göre 3 sayısı Allah, Muhammed, Ali üçlemesine işaret ettiği gibi; Alevi-Bektaşî terbiyesinin *eline-beline-diline sahip olmak* şeklinde formül-

leşen terbiye anlayışını, hiyerarşiyi gösteren *mürşit-rehber-mürît* üçlemesini ve var oluş çevriminde dört unsurdan oluşan üç âlemi simgeleyebilmektedir (Coşar, 2011: 121).

Başlığın alın kısmı ise, kişinin maddi durumuna göre altın liralara ve gümüşlerle donatılmıştır. Tepe kısmı kök boya ile renklendirilmiş tavuk ya da horoz tüyleri ile tacı andırır şekilde çevrelenmiştir.

Alevîlerde horoz önemli bir hayvandır. Denilebilir ki, hayvanlar içinde en makbul sayılanıdır. Horozun diğer adı Cebrail (a.s.)'dir. Rivayete göre; “Hz. İbrahim, oğlu İsmail’i kurban etmek için bıçağı boynuna sürdüğünde, bıçak kesmedi, fakat taşa çaldı, taş parça parça oldu. Bunun üzerine kızarak, “Ya bıçak niçin kesmiyor-sun”, dedi. Bıçak dile gelerek “Allah tarafından İsmail’i kesmemekle emrolundum”, dedi. İşte o sırada Cebrail (a.s) geldi ve bir koçu Hz. İbrahim’e getirdi”. Bu sebeple Cem törenlerinde horoz, Cebrail (a.s)’ı temsil ediyor ve kurbanın dar meydanına gelmekte olduğunu haber vermiş oluyor. Ayrıca Alevî inançlarına göre, Kur’an’da ki ilk ayet (Oku) indirildiği zaman Cebrail (a.s), Hz. Muhammed’e horoz şeklinde görüldü. Bundan dolayı bütün cem törenlerinde kurbandan önce horoz kesilir (Arslanoğlu,1998: 6-22). Başka bir rivayete göre de; “Cebrail (a.s.), seksen bin yıl konacak bir yer bulamadan uçtuktan sonra, nurdan yapılmış bir kandilin üzerine konar. Konduğu zaman terler ve terinden köpükler oluşur. Dökülen köpükler, Allah’ın emri ile yumurtaya dönüşür. Bu yumurtalardan da bugün ki horozların nesli oluşur. Onun için horozu kurban olarak keseriz ve Cebrail (a.s.) olarak adlandırırız.” şeklinde ifade edilmektedir (Ali Tozak, 1933).

İbik Köyü’nde ise boyalı tüyler yerine, mevsim çiçekleri yerleştirilmektedir. Çiçek, sevgi ve bağlılığın sürekliliğini göstermektedir. (Fotoğraf 10-11). Bu çiçekler, bolluğu ve bereketi, üremeyi, yeni bir başlangıcı simgelemektedir.



Fotoğraf No:10 İmat Köyünde başlığın tüylerle düzenlenmesi detay görüntüsü.



Fotoğraf No: 11 İbik köyünde başlığın çiçeklerle düzenlenmesi (İbik Köyü Muhtarlığı Arşivinden).

Başlığın arkası birçok renkli ve desenli yazmanın yan yana getirilerek bağlanması ile zenginleştirilmiştir (Fotoğraf 12). Başlığın yan kısımları ve arkasında yörede *erbi* denilen, tığ örgü tekniğinde siyah iplik ve beyaz boncuklarla örülen uç kısımları püsküllü süslemeler bulunmaktadır.

Genç kızlar beliklerinin uçlarına özel olarak örülmüş bağlar takar. Bu bağlar yünden ise örgü, ipekten ise *erbi* olarak isimlendirilir (Sümbül, 2001: 8-15). Türkiye Türkçesi Ağızlar Sözlüğünde *erbi*; yazma, başörtüsü veya sarı saç olarak tanımlanır; başka bir kaynakta *püsküllü saç bağı* olarak açıklanmıştır (Gülensoy, 2007: 79).

İbik köyünde bu örgülere *gayten* de denilmektedir. Aralarına; yörede *belik* adı verilen uzun saç örgüleri de takılarak zengin görünüm elde edilmektedir. (İpek Aslan, 1922) (Fotoğraf 13).



Fotoğraf No:12 Başlığın arkadan görünümü



Fotoğraf No:13 Erbi ve belik

Başlığın üzerine iki çeşit kırmızı renk *duvak* örtülür. Birincisi, gelin baba evindeyken yüzüne örtülen üzeri pul süslemeli kırmızı renkte tül den hazırlanır. İkincisi ise, baba evinden çıkarken gelinin yüzünü göstermemek için örtülen sık dokunuşlu kırmızı renk ya da desenli yazmadır (İpek Aslan, 1922) (Fotoğraf No14-15).



Fotoğraf No:14 İmat Köyü pul süslemeli duvak.



Fotoğraf No:15 İmat Köyü yazma duvak.

3. Sonuç

Çorum yöresinde yapılan alan araştırmasında İmat Köyü'nde 3 adet *aleyçin* incelenmiş, İbik Köyü'nde ise geçmiş yıllara ait düğün fotoğraflarında *aleyçine* rastlanmıştır. Günümüzde İmat Köyü'nde *aleyçin* yapımı ile uğraşan sadece bir kişi belirlenmiş, İbik Köyü'nde *aleyçin* yapımı ve kullanımı tespit edilmemiştir.

Çorum yöresi kırsal kesiminde geleneksel gelin başı olarak kullanılan *aleyçin* Sungurlu ilçesine bağlı Kamışlı Köyü gelin giyiminde yöre ağzındaki yerel farklılaşmadan dolayı *areçin* olarak ifade edilmektedir. Özellikle düğün adetleri içinden *sini çıkarma* geleneğinde kullanılan 3 adet tepside ikincisinde çerez üzerine konulan *areçin* 'gelin olanın kafasına takılan gelenekselleşmiş sepetten yapılan taç benzeri ve etrafına sarılan, bağlanan şeyler' olarak ifade edilmiştir (Doğan, 2004: 176). Bununla birlikte *tavus kuşu*, *güvercin*, *telekçi kuşu*, *tavuk* ve *horoz* gibi hayvanların tüylerinden ve mevsim çiçeklerinden hazırlanan gelin başlığı anlamına gelen *tozak* kelimesinin de yöre genelinde sık kullanıldığı görülmüştür.

Aleyçinde yoğun olarak tercih edilen renk kırmızıdır. Kırmızı rengin kullanımı Alevilikte Hz. Ali'yi ve Kerbelâ'da şehit düşen Hz. Hüseyin ile yanındaki Ehlibeyt mensuplarını temsil eder. Kırsal kesimde yaşayan Alevi-Bektaşî kadın veya kızların kırmızı başörtüsü kullanmaları evliliği simgeler ve murada ermek anlamına gelir (Günşen, 2007: 346; Bayatlı, 1957: 43).

Geçmişe ait örneklerde kullanılan altın, ayna, tüy, boncuk ve diğer malzemelerle bütünlüştürülen kompozisyonda, Alevi inancında yer alan öğelerin yansımaları somut olarak görülmekte iken günümüz örnekleri aynı değerleri barındırmamaktadır. İncelenen eski örneklerde alın kısmında yer alan altın ve gümüş paraların 4, 5, 7, 12 adet olarak yerleştirildiği ve Alevi inancında; *Dört kapı*, *Beş Abâ Ehli* (*Pençe-i Âl-i Abâ*), *Fatma ana Kuşağı* (*Alâimi Semâ*), *Yerler Gökler Yedi Kattır*, *12 İmamı* temsil etme amacı ile takıldığı belirlenmiştir (İpek Aslan, 1922; Bayatlı, 1957:19-21). Belikler ise, 12 veya 40 adetten oluşur ve yine *12 imam* ve *kırk makam* inancı yansıtılmaktadır (İpek Aslan, 1922).

İmat ve İbik Köylerinde incelenen *aleyçin* örnekleri yapısal olarak büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Her iki köyde de *aleyçin* aynı malzeme, teknik ve süsleme özellikleri sergilemektedir. *Aleyçin* üzerine ince ve kalın olmak üzere iki ayrı duvak takılmaktadır. İbik Köyü'nü İmat Köyü'nden ayıran özellik, *aleyçine* takılan ikinci duvağın siyah renkli üzeri çiçekli ve boncuklarla süslü olmasıdır. Bir diğer özellik ise *aleyçin* tepe kısmına renkli horoz-tavuk tüyleri yanında mevsim çiçeklerinin de kullanılmasıdır (Fotoğraf 16-17-18).



Fotoğraf No:16 Mustafa Çakır düğün töreninde gelin çıkarma, 1976 (M. Ali Hıdır Koleksiyonundan).



Fotoğraf No:17 1970'li yıllara ait İbik köyü düğün töreninde gelin çıkarma (M. Ali Hıdır Koleksiyonundan).

Aleyçin; baş bağlamanın sadece süslenme kaygısıyla yapılmadığı, daha çok gelin elbisesi üzerinde toplanmış olan inançların bir uzantısı olduğu izlenimini vermektedir.

Bu bağlamda çalışma; yöredeki kültür-inanç sisteminde var olan ve sözlü belleğe ilişkin kavramların maddi kültür öğeleri ile kullanılarak, görsel bir bellek oluşturulması bakımından önemlidir (Nas, vd., 2011: 249).

Tabiatı, eşyayı kendi felsefesi açısından yorumlayan ve değerlendiren Alevi estetiği, bir çeşit sembolik iletişim tablosunu ortaya koymaktadır. Alevi inancını belirleyen kişi ile yansıtıcısı sembol arasında bir çeşit pragmatik ilişkiyi de burada gözlemek mümkündür. Kısacası, renk ve desen dünyasında sembolik iletişim ağı zengin bir folklor kültürünü gözler önüne sermektedir (Türkdoğan, 1995: 194).

Ancak, zamanla teknolojiye bağlı gelişen dinamikler folklor içinde renkli ve sembollerle dolu bir katalog oluşturan yöresel Anadolu giyimlerinde de etkili olmuş ve bazı giysi parçaları şehirleştirilmiştir. Bu durumdan en çok etkilenen giysi parçaları arasında başlıklar bulunmaktadır.

Ayrıca yörede bu başlıkların yapımını bilen çok az kişinin olması ve bilen kişilerin de ilerlemiş yaşları itibarıyla el işi yapamaz halde olmaları ve en önemlisi Anadolu'daki Alevilerin yaşam geleneklerini yansıtan kendi yazılı eserlerinin olmayışı gibi nedenler *aleyçin* geleneğinin sürdürülebilirliğini olumsuz etkilemiştir.

Geleneksel öğeler içeren bir giyim-kuşam örneği olan *aleyçin*; ait olduğu toplumun yaşadığı tarihi olaylar, toplum inancı ve etnolojik kökenleri konusunda bilgi vermesi bakımından kültürel bir mirastır. Giyiliş biçimi, renk ve süslemeleri ile inanca dayalı kültürel değer taşıyan sembol niteliğindeki giyim parçaları halk kültürünün yaratıcı bir göstergesi olması açısından kültürel, sosyal ve dinî değerlerin aktarımında önemlidir.

Sonnotlar

- ¹ Anadolu'nun Türkleşmeye başladığı 1071 Malazgirt Meydan savaşından önce Bizans'a bağlı olan ve *Nikonya-Yankoniye* adını taşıyan şehir, Türklerin bölgeye gelmesiyle Oğuz boylarından Alayunt'lu boyunun bir oymağına ait isim olan *Çorum-Çorumlu* adını almış olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte; aslı Çağatayca olan ve cemiyet anlamına gelen *Curum* kelimesinin senelerce kullanıldığı ve sonrasında şehrin *Çorum* ismini aldığı, *Danışmentname'de Cürümlü* ve sonrasında *Çorumlu, Evliya Çelebi Seyahatnamesinde*; bölgenin havasının astım hastalarına iyi gelmesi ve çorlu (bakımsız, zayıf, hasta kişi) kimseleri iyileştirmesi sebebi ile *Çorum*, şehirde yaşayan halka göre ise de, önceleri *Cevri-Rum*, *Çevrim* daha sonra *Çorum* ismi verildiği hakkında çeşitli bilgiler bulunmaktadır (Anonim, 2003:247-275; Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, 1996:407-412, Kürkçü, 2968: 5-70).

Kaynakça

- ANONİM (1963). Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü. Cilt: 1. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ANONİM (1978). Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü. Cilt: 10. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ANONİM (1982). Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü. Cilt: 12. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ANONİM (2003). Çorum İl Yıllığı. Çorum: Tepeofset Ltd. Şirketi.
- ARABACI, F. (2000). Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları: Çorum Örneği. Samsun: Etüt Yayınları.
- ARSEVEN, C. E. (1973). Sanat Ansiklopedisi. İstanbul: Cilt II.
- ARSLAN, M. (2004). Türk Popüler Dindarlığı. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları.
- ARSLANOĞLU, İ. (1998). "Alevilikte Temel İnanç Unsurları ve Pratikler" Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı: 20.
- BAYATLI, O. (1957). Bergama'da Alevi Gelini ve İnançları. İzmir.
- BAYRAKTAR, N. (2005). "Kavram ve Anlam Boyutunda Al, Kırmızı ve Kızıl". International Journal of Central Asian Studies Mustafa Canpolat Armağanı, 10 (1). Seoul.
- BAYTOP, T. (1994). Türkçe Bitki Adları Sözlüğü. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- DOĞAN, G. (2004). Köylerden Bir Köy Kamışlı-Sungurlu. 1. Baskı. Ankara:AKKKD Yayınları.
- ERGUN, C. (2002). Türkler'in Kültür Kökenleri. İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları.
- Evliya Çelebi Seyahatnâmesi 1 (1996): Ed. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- ERHAT, A.- KADİR, A. (2010). Homeros İlyada. İstanbul.
- ERÖZ, M. (1977). Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- FIĞLALI, E. R. (1990). Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik. Ankara: Selçuk Yayınları.
- GENÇ, R. (1999). Türk İnanışları ile Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil. Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- GEORGE, A. (1999). *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*. Harmondsworth: Allen Lane The Penguin Press.
- GÜLENSOY, T. (2007). “Karacaoğlan’ın Şiirlerinde Dil ve Üslup” Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırma Merkezi.
- GÜNŞEN, A. (2007). “Gizli Dil Açısından Alevilik-Bektaşilik Erkan ve Deyimlerine Bir Bakış”. *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları*. 2 (2). Spring.
- İLTER, F. (1992). Bir Anadolu Kenti İskilip. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KESKİN, Y. M. (2004). Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği. Ankara: Avrasya Yayıncılık.
- KUTLU, S. (2005). Alevilik-Bektaşilik Yazıları. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- NOYAN, B. (1995). Bektaşilik-Alevilik Nedir?, İstanbul: Ant ve Can Yayınları.
- NAS, E., ÇELEBİLİK, G., DEMİRBAŞ, A. (2011). “Tokat Nebiköy Yöresel Kadın-Erkek Giyiminde Alevilikteki Üçleme, Dört Kapı-Kırk Makam ve On İki İmam Kavramlarının Yansımaları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı:60.
- OCAK, A. Y. (1989). “Alevi”. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt:2. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ONARLI, İ. (1998). “Nevruz Bayramı”. *Alevilerin Sesi Dergisi*, Sayı: 24, AABF. Merkezi Yayın Organı, KÖLN.
- ÖZEL, M. (1992). Folklorik Türk Kadın Kıyafetleri. Ankara: Tüpraş Yayınları.
- ÖZ, Baki (1996). Alevilik Nedir?. İstanbul: Der Yayınları.
- SÜMBÜL, M. (2001). “Adana Giyim-Kuşam Kültürü”. *Folklor Halkbilim Dergisi*. 5 (49). Kasım. Ankara: Folklor Kurumu Yayınları.
- SCHİMMEL, A. (2000). Sayıların Gizemi . İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- ŞAPOLYO, B. E. (1964). Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi. İstanbul: Barış Kitabevi.
- ŞİMSEK, M. (1995). Dede Korkut ve Ahmet Yesevi’den Günümüze Uzanan Ünlü Ozanlar. İstanbul: Can Yayınları.
- TAN, A. (2007). Yaşayan Alevilik (Anadolu Aleviliği). Ankara: Dost Kitabevi.
- TÜRKDOĞAN, O. (1995). Alevi- Bektaşi Kimliği, İstanbul: Timaş Yayınları.
- ÜNAL, A. (2003). Hititler Devrinde Anadolu. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- YALMAN, A. R. (1993). Cenup’ta Türkmen Oymakları 1-2. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

YİĞİT, İ. (2009). 1897'den 1979'a Çorum Geçmiş Zaman Halleri. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları.

WOLLEY, L. (1961). The Art of The Middle East, including Persia, Mesopotamia and Palestine. New York: Crown Publishers.

<http://www.iskilip.bel.tr.com>. Erişim tarihi: 10.06.2011.

<http://www.ibikkoyu.com>. Erişim tarihi: 10.06. 2011.

<http://www.corumkulturturizm.gov.tr/>. Erişim tarihi: 12.01.2013.

<http://www.tdk.gov.tr>. Erişim tarihi: 12.01.2013.

<http://www.imatkoyu.com>. Erişim tarihi: 12.01.2013.

Kaynak Kişiler

Adı Soyadı: İpek Aslan

Doğum Yeri ve Yılı: İmat Köyü – 1922.

Öğrenimi: İlkokul

Adı Soyadı: Ali Tozak

Doğum Yeri ve Yılı: Çörüş/ Ula/ Muğla – 1933.

Öğrenimi: İlkokul

Adı Soyadı: Bilal Karaman

Doğum Yeri ve Yılı: Çorum/Sungurlu – 1955.

Öğrenimi: Üniversite

Adı Soyadı: M. Ali Hıdır

Doğum Yeri ve Yılı: Ankara/ 1980

Öğrenimi: Üniveriste

Derlemeler



Compilations

TOKATLI BEKTAŞI BİR ŞAİR: AYIK HOCA

Serdal ÖĞÜT*

Özet

Bektaşî edebiyatı Tasavvufî Halk Edebiyat'ımızın önemli bir kolunu teşkil etmektedir. Tarihimizde Bektaşî kültürünü çok iyi anlatan birçok Bektaşî şair yaşamıştır. Bektaşî kültürünü almış şairler, ölçüde, kafiyede, nazım biçimleri ve dilde âşık edebiyatı özelliklerini gösterirler. Dünya görüşlerini Alevî- Bektaşî kültürüne göre kavrayan bu şairler, şiirlerini mistik ve metafizik temele dayandırırılar. Alevî- Bektaşî kültürü ile kavru lan bu şairler usul, adap, erkân ve öğretisi ile şiirlerinde Alevî kültürünü işlerler. Alevî- Bektaşî şiiri, kendine has, belirli düşüncelere zenginleştirilmiş bir şiir biçimidir. Günümüzde Tokat'ta yaşayan ve Alevî- Bektaşî kültürünü yaşatmaya çalışan birçok şair mevcuttur. Geçmişte de Tokat ve çevresinde bu kültürü tanıtmaya çalışmış birçok şair yaşamıştır. Kendi zümresi içinde güçlü bir söyleyişi yakalamış bu Bektaşî şairlerden biri de, şiirlerinde Ayık Hoca mahlasını kullanan Abdullah Öğüt' tür. Ayık Hoca, Tokat'ta yaşamış önemli bir Alevî- Bektaşî şairidir. Ayık Hoca ömrünü Tokat'ın Zile ve Turhal ilçelerinde geçirmiş, bu bölgelerde muallimlik ve Alevî Dedeliği yapmış, bölgenin kanaat önderleri arasında yer almıştır. Bu araştırma kapsamında Ayık Hoca'nın hayatı hakkında bilgiler verilmiş ve ona ait altı şiir aktarılmıştır. Mevcut araştırma, bölge için önemli bir yeri olan Ayık Hoca hakkında yapılan ilk çalışma olması bakımından önemlidir. Buna ek olarak bu araştırma Ayık Hoca vasıtası ile bölgenin Alevî- Bektaşî inancına bakış açısını yansıtmaması bakımından da önem arz etmektedir.

Anahtar kelimeler: Abdullah Öğüt, Alevî- Bektaşî kültürü, Ayık Hoca, Bektaşî şair, Tokat

AYIK HOCA, A BEKTASHİ POET FROM TOKAT

Abstract

Bektashi literature is one of the important branches of our Religious Folk Literature. In our history there are lots of Bektashi poets who wrote very nicely about Bektashi culture. Poets, having adapted Bektashi culture, reflect the characteristics of minstrel literature in prosody, rhyme, verse types and language. These poets who shape their philosophies according to Alevî-Bektashi culture base their poems on a mystical and metaphysical ground. Deeply touched and moved by Alevî-Bektashi culture, these poets treat Alevî-Bektashi culture with a manner, convenance and discipline. Alevî-Bektashi poetry is a type of poetry enriched with certain notions peculiar to it. Today there are many poets in Tokat who strive to keep Alevî-Bektashi culture alive as well as the ones who worked hard to introduce this culture in Tokat and its surrounding in the past. Abdullah Öğüt who used Ayık Hoca as a pseudonym in his poems was a very well known poet in Bektashi poets' society. Ayık Hoca is a Bektashi-Alevî poet who lived in Tokat. Ayık Hoca spent his life in Zile and Turhal, districts of Tokat, and engaged in teaching and became an Alevî Dede and an opinion leader in the region. In this presentation the details about his life and six poems of him are shown. This research is also important in terms of its being the first study carried out on Ayık Hoca, a respectable figure of the region. In addition, this study reflects the region's stance on the Alevî-Bektashi belief through Ayık Hoca.

*Yrd.Doç.Dr., Adnan Menderes Üniversitesi, Sağlık Yüksekokulu, Beslenme ve Diyetetik Bölümü, Aydın/Türkiye, serdalogut@yahoo.com

Keywords: Abdullah Ögüt, Ayık Hoca, Alevî-Bektashi culture, Bektashi poet, Tokat

Giriş

Türk Halk Kültüründe Alevîlik ve Bektaşîlik anlayışı

Alevîlik ve Bektaşîlik anlayışı Türk halk kültürü içinde önemli bir yere sahiptir. Bu anlayış, Türk inanç, gelenek, görenek ve adetlerinden etkilenecek gelişmiş, zamanla yayılmış, Türk toplumunda farklı kültür ve yaşayışları ile dikkat çeken bir topluluğun adı olmuştur.

Alevîlik, 15. yüzyıl sonlarıyla 16. yüzyıl başlarında tarih sahnesine çıkmıştır. Merkezinde Hz. Ali kültü ve bununla bağlantılı olarak On İki İmam kültü, Kerbelâ Matemî kültü gibi ona bağlı diğer kültürlerin bulunduğu bir Alevîlik olgusu, tarihsel verilerin gösterdiği kadarıyla bu dönemde ortaya çıkmaktadır. Bugünkü anlamıyla Alevîlik muhtemelen bir dereceye kadar İsmailî kalıntılar üstüne daha önemli ölçüde 15. yüzyıldaki Hurufî etkilerle temellenmiş, 15. yüzyıl sonlarında Şeyh Haydar'la beraber yavaş yavaş şekillenmek suretiyle asıl 16. yüzyılda Şah İsmail'le beraber başlamıştır (Ocak, 2002: 237)

Şehirde ve kırsal kesimde gelişmeler nedeniyle sosyal yönden farklılık gösteren Alevî ve Bektaşî zümrelerinin geçmişten günümüze gelen ortak, zengin bir edebiyat gelenekleri vardır. Şii-Bâtîni eğilimli tasavvuf etkisine açık, tarikattan çok inançlar bütünü olarak değerlendirilen Anadolu Alevîliği, Bektaşîlikle birlikte ele alınır (Thema Larousse, 1993: 43).

Alevî-Bektaşî edebiyatı, bu zümrelerin geleneklerini, inançlarını, aralarında söylenen atasözlerini, deyimlerini de ifadelendirir. Din ulularını över, onlara ait menkıbeleri şiirleştirir, usulden, erkândan, ayinden bahseder. Bu edebiyat öncelikle Alevî-Bektaşî inançlarına (Allah, Muhammet-Ali üçlemesi, On İki İmam inancı vb.) Alevî-Bektaşî ilke, kural ve törelerin yaygınlaşmasına hizmet eder duruma gelmiştir (Thema Larousse, 1993: 43)

Zümre edebiyatında Ehl-i Beyt sevgisine, Hz. Ali'ye bağlanışa, 12 imamı takdise ve İmam Hüseyin'e yönelik olarak mersiyeler yazılmıştır. Bu edebiyatta vahdet-i vücud gerçektir. Çoğu zaman Allah'a sevgiyle ulaşılabileceği düşüncesiyle samimi bir üslup kullanılır (Gölpınarlı, 1995: 78).

Alevî-Bektaşî şiiri, belli kurallara kalıplara ve belli düşüncelere bağlı bir şiir biçimidir. Ölmeden önce ölmek, yani yaşarken nefsi öldürme düşüncesi sıklıkla işlenir. Şiirlerde insana yönelme, gönül denilen cevherde aşkı bulma düşüncesi öne çıkarılır. Âşıkların şiirlerine Alevî- Bektaşî felsefesindeki "Ruhun ölümsüzlüğü esastır, ölüm Hakk'a teslim olma, Hakk'a yürümektir. Her ne ararsan kendinde ara." düşüncesi egemendir (Levent, 1993: 5).

Tokat'ta Alevî ve Bektaşî Anlayışı

Tokat, ülkemizde Alevî vatandaşlarımızın yoğun olarak buldukları illerimizden birisidir. Tokat yöresinde yapılan alan araştırmalarında bölgedeki Alevîlerin de birbirlerinden farklılık gösterdikleri görülmüş, bu farklılığın esas olarak epistemolojik temele dayandığı tespit edilmiştir. Buna göre bölgede temel olarak iki tip Alevîlik vardır: Bunlardan biri ilham ve keşfi kabul eden Alevîlik; diğeri ise ilham ve keşfi kabul etmeyen Alevîliktir. Epistemolojik olarak ilham ve keşfi kabul edip etmemenin insanları gerek dinî, gerekse sosyal hayatlarında birbirinden farklı tarz ve uygulamalara sevk edeceği açıktır (Üçer, 2005: 1).

Tokat'ta Yaşamış Alevî- Bektaşî Şairler

Tokat, yaşamış birçok Alevî-Bektaşî şairin de vatanı olmuştur. Bu şairlerden en önemlisi 16'ncı yüzyılın sonlarında Tokat Almus Güdümlü köyünde doğan Kul Himmet'tir. Mezarı, doğduğu yer olan Tokat'ın Almus ilçesinin Görümlü köyündedir. Köylüleri onu, Bektaşî tarikatının Erdebil Tekkesi'ne bağlı Safeviye koluna bağlar. İnancından dolayı çileli bir hayat geçirmiş, zindana atılmıştır. Ölümüyle ilgili kesin bilgiler olmamakla beraber, uzun süre kaçak yaşayıp köyünde vefat ettiği tahmin edilmektedir (Aslanoğlu, 1976: 3; Ulu, 1987: 2).

Tokatlı şairlerden bir diğeri ise, şiirlerinde Sûzî mahlasını kullanan ve 1879 yılında Tokat'ın Erbaa ilçesine bağlı, Keçeci Köyü'nde dünyaya gelen Ali Özkan'dır (Erdin, 1976: 2). Sûzî yaşadığı dönemde, yazdığı şiirler ile günümüzde de tanınan şairler arasında yer almaktadır.

Tokat'ta yaşamış bir diğer önemli Alevî-Bektaşî şair ise Âşık Hasreti'dir. Âşık Hasreti Sivas, Tokat ve Amasya illerinde yaşamış bölge halkı tarafından saygı gören bir şair olarak tanınmıştır (Kaya, 2002: 253).

Tokat'ta birçok inanç-dede ocağı da mevcuttur. İmam Rıza Ocağı'nın bir kolunun da Tokat'ta olduğu bilinmektedir (Seven, 2010: 1). Tokat ili Zile ilçesi Büyükaköz köyü İmam Rıza Ocağı dedelerinden olan Şahin Petek Dede bölgede bilinen önemli bir kişiliktir. Şahin Petek Dede de bölgesinde dedelik hizmetlerinde bulunmasının yanında, şiirler de yazan lider özellikte bir kişiliktir.

Ayık Hoca'nın Hayatı

Abdullah Öğüt, kendi deyişiyle Ayık Hoca, 1914 yılında Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Kozdere köyünde doğmuştur. Babasının adı Zeynel, annesinin adı ise Ümmügülsüm'dür.

Öğrenimine Zile'de Arapça eğitimi alarak başlamıştır. Zile'de dört sene Arapça eğitimi almıştır. Buradan Arapça eğitimi verebileceğine dair diploma ile mezun olmuştur. Öğrenimini Sivas'a bağlı, Yıldızeli ilçesindeki Pamukpınar Enstitüsünde tamamlamıştır. Bu enstitüdeki altı aylık eğitiminin ardından köyüne dönmüştür. Köyüne döndükten sonra babası ile birkaç sene çiftçilik yapmıştır. 1945 yılında eşi Hatice Hanım ile evlenmiştir.

Daha sonra 1946 yılında, Zile'ye bağlı Kızılcaköy'e öğretmenlik yapmak üzere görevlendirilmiş ve burada 14 lira 15 kuruş aylıkla eğitmenliğe başlamıştır. Aynı yıl eşi Hatice Öğüt ilk çocuğu Sadık'ı dünyaya getirmiştir. Ayık Hoca'nın ileriki yıllarda Hatice Öğüt'ten biri erkek (Mehmet) üçü kız (Güldane, Ümmügülsüm, Yüksel) dört çocuğu daha dünyaya gelmiştir.

Kızılcaköy'de beş yıl eğitmenliğin ardından tayinini yine eğitmen olarak kendi köyü Kozdere'ye aldırılmıştır. Kozdere köyünde de bir yıl eğitmenlik yapmıştır.

Eğitmenlik yıllarına 1952 yılında son veren Ayık Hoca o yıllarda Kozdere'de dinî eğitim vermeye başlamıştır. 1958'e kadar bu görevine devam etmiştir. Sonra ilk eğitmenlik yaptığı Kızılcaköy'e dönmüş ve orada dinî eğitim vermeye devam etmiştir. 1958 yılından 1970 yılına kadar burada dinî eğitimler vermiştir. Ardından ailesi ile Zile'ye göçmüştür. Dört yıl Zile'de ikamet etmiştir. 1974 yılında ise Tokat'ın Turhal ilçesine yerleşmiştir. Ölümüne kadar birçok Cem'de deyişler okumuş, hizmet etmiştir. Yine ölümüne kadar birçok cenaze hizmetlerinde görev almış, bulunduğu çevrelerde dini hizmetlerde bulunmuştur.¹ Bu araştırmada aktarılan şiirler tamamen orijinal olup Ayık Hoca'nın kendi daktilosu ile yazdığı kitabından alınmıştır. Bu kitapta oğlu Sadık Öğüt tarafından muhafaza edilmektedir. Ayık Hoca, Hacı Bektaş Postnişinlerinden Ali Rıza Ulusoy'dan 1988 yılında icazet almıştır.

Ayık Hoca 20 Kasım 1999'da, 82 yaşında, Tokat'ın Turhal ilçesinde hayata gözlerini kapamıştır.

Ayık Hoca'nın bölge için değeri ve etkileri

Bu çalışma Ayık Hoca hakkında yapılmış ilk araştırma olması bakımından şair hakkında literatürlerde başka bilgilere rastlanılmamıştır. Bu yüzden bu çalışmada Ayık Hoca hakkında bazı detaylı bilgiler verilmesi de uygun olacaktır.

Ayık Hoca ölümüne kadar özellikle Tokat'ın Zile ve Turhal ilçelerinde Alevî-Bektaşî inancını yaşaması ve yaşatması ile önemli bir kişilik olmuştur. Bölgelerdeki birçok cenaze defin işlemlerinde Ayık Hoca'dan yardım alınır, cenaze yıkama işlemleri de onun yönetiminde yapılırdı. Sûzî de yaşadığı Keçeci köyünde köy imamlığı görevinde bulunmuş o da bulunduğu bölgelerde cenaze işlerinde sorumluluklar almıştır (Erdin, 1976: 2).

Ayık Hoca'nın kendi el yazısı ile yazdığı Kur'an-ı Kerim de mevcut olup bu Kur'an-ı Kerim oğlu Mehmet Öğüt tarafından muhafaza edilmektedir.

Yine Ayık Hoca Turhal ve Zile'de yapılan Cem'lerde dedelik vazifeleri alır ve Cem'in gerçekleştirilmesinde önemli katkılar sağladı. Ayık Hoca'nın yukarıda bahsedilen özelliklerine ek olarak bu çalışmada da aktarılan birkaç şiirinin de yer aldığı, kendi daktilosu ile yazdığı ve oğlu Sadık Öğüt'te bulunan bir de şiir kitabı da mevcuttur. Bu şiirlerinin birçoğunu bölgede gerçekleştirilen Cem'lerde kendisi okumuştur. Bölgede yaşamış Kul Himmet ve Sûzî şairlerinin de yaşadıkları dönemlerde Cem'lerde şiirlerini icra ettikleri, türküler söyledikleri aktarılmıştır (Aslanoğlu, 1976: 3; Erdin, 1976: 2; Ulu, 1987: 1).

Zile ilçesi Büyükkök köyün İmam Rıza Ocağı dedelerinden olan Şahin Petek Dede de Ayık Hoca gibi, bölgede dedelik ve cenaze hizmetlerinde bulunan önemli bir kişiliktir (Seven, 2010: 1).

Ayık Hoca'nın Seçilmiş Altı Şiiri

Aşağıda Ayık Hoca tarafından yazılan, farklı ve çok değerli kişilere ithaf edilen altı farklı şiir sunulmuştur.

Yazar, aşağıdaki şiirini, Hacı Bektaş'a ithaf etmiştir.

Bir gece rüyamda Hünkâr'ı gördüm
Dedim muradımı ver Hacı Bektaş
Eğildim eşliğinde bir niyaz kıldım
Hidayet sendedir pir Hacı Bektaş

Evvel Ali idin, sonra velisin
Müminlerin hem kanadı hem kolusun
Ehl-i beyti sevenlerin yârisin
Muratlar verici Pir Hacı Bektaş

Karaca höyük'e gelip oturan
Kadincık Ana'ya hülle getiren
Lokman Perende'ye helva götüren
Kadıyı taş eden pir Hacı Bektaş

Mecnun'un Leyla'nın derdinden bilen
Ferhat'a aşk verip kaya deldiren
Doksan günlük yolu kuşlukta alan
Derdimiz dermanı Pir Hacı Bektaş

Ayık Hoca'm yanar ağlar derdinden
Bir yâr için geçmişim serimden
Kim ayrılmış ben ayrılamam yârimden
Dünyada, Ahrette yâr Hacı Bektaş

Yazar, aşağıdaki şiirini, Hz. Muhammed (S.A.V), Hacı Bektaş Veli ve On İki İmamlar'a ithaf etmiştir.

Yağıyor yağmurlar, esiyor yeller
Allah Bir Muhammed Ali diyerek
Dağlar yeşillenir çiçekler açar
Allah Bir Muhammed Ali diyerek

Hatice Fatıma dünyadan göçtü
İmam Hasan zehri nuş edip iti
şah Hüseyin Kerbelâ'da serinden geçti
Allah Bir Muhammed Ali diyerek

İmam Zeynel eba ilesin çekti
Ümmügülsüm Sıtkı Zeynep gözyaşı döktü
İmam Bakır boynuna kirişi taktı
Allah Bir Muhammed Ali diyerek

İmam Cafer yazdı ilmin temelini
Musâ'yı Kâzım'ı sevenler bulur kemalin
İmam Rıza'ya meyil verenler Hakkı Cemalin
Allah Bir Muhammed Ali diyerek

Muhammed Tağı ilmin badesini iti
Aliyün Nağı da sırları açtı
Hasan Ali Askeri geç iken göçtü
Allah Bir Muhammed Ali diyerek

Muhammed Mehdi'dir ahirde gelen
Hünkâr Hacı Bektaş Veli nasipler veren
Ayık Hoca'm onlardan mürüvvet dileyen
Allah Bir Muhammed Ali diyerek

Yazar, aşağıdaki şiirini, şah Hüseyin ve Kerbelâ'daki şehitlere ithaf etmiştir.

Bu dünyada gülemedim
Suum nedir bilemedim
Bireyliğe eremedim
şah Hüseyin sevmeyince

Haktan emir olmayınca
Vakti saat gelmeyince
Kerbelâ'yı unutmam
Bu can tenden çıkmayınca

Şehitler Kerbelâ' da yatar
Analar ağlayıp tüter
Onların derdi bana yeter
Ayık Hoca ölmedikçe

Yazar, aşağıdaki şiirini, Şah Hüseyin ve On İki imamlara ithaf etmiştir.

Gel gönül ağlatıp gezme
Gadir Mevla'm bilicidir
Kendini boş yere üzme
Düşmanların gülücüdür

Ağlarsan Hak yoluna ağla
Gönlünü Şah Hüseyin'e bağla
Ciğerin aşkına bağla
Muratları vericidir

Yolları inceden ince
Sulatanım bakıp görünce
Bu aşk beni delirtince
Derdim derman bulucudur

Işıtır dünyayı nuru
Onların cennette yeri
Muhammed'in öz torunu
Günahlardan geçicidir

Sıtkı ile seven onları
Cennete gider canları
Ayık Hoca'm sev onları
Sevmeyenler inkârcıdır

Yazar, aşağıdaki şiirini, Hz. Muhammed (S.A.V), Hacı Bektaş Veli ve Hz. Ali (S.A.V.)'ye ithaf etmiştir.

Benim sevdiceğim Muhammed Ali
Nuru şu cihanı tutar sabahtan
Erenlerin Pir'i Bektaşî Veli
Sıtkı ile çağıranı görür sabahtan

Düldülüne binip Zülfikar kuşanan
Var mı şu dünyada hiç baki kalan
Allah'a kul olup Muhammed'e bağlanan
Evliyalar sırrına erer sabahtan

Ayık Hoca'm sende saygısız yatma
Sakın kazancına haramı katma
İbadet taat kıl Hakkı unutma
Hak Hakkı seveni görür sabahtan

Yazar, aşağıdaki şiirini, Hz. Muhammed (S.A.V), Hz. Ali (S.A.V.) ve Hacı Bektaş Veli'ye ithaf etmiştir.

Kâbe'ye gidenler hacı
Bahçelerde gül ağacı
Kadir Mevla'm bana acı
Erişeyim maksuduma

Bahçelerde güller biter
Dalında bülbüller öter
Kâfirler gaflette yatar
Ben erişeyim muradıma

Kırşehir'de Hacı Bektaş
Sevenlere olur yoldaş
Kazancına haram katma kardeş
Eremezsın maksuduna

Medine'de Nazlı Muhammet
Bir adı Sevgili Ahmet
Âşıklara verir Nusret
Erişeler maksuduna

Ağla Ayık Hoca'm ağla
Aşkını Ehli Beyit'e bağla
Muhammed Ali'den dağla
İnşallah erersin muradına

Anadolu, birçok şair ve ozana ev sahipliğı yapmıştır. Bu topraklar üzerinde yıllarca dillerden düşmeyen eserler üretilmiş, bu eserler yıllar boyu dilden dile yayılmış, günümüze kadar tazeliğini korumuşlardır. Alevî-Bektaşî edebiyatı da bu eserlere katkıda bulunan önemli bir bölümü oluşturmaktadır. Bu çalışmada, bu edebiyatı yöresinde güzel bir şekilde yansıtmış Ayık Hoca hakkında bilgiler verilmiş ve ona ait altı şiiri aktarılmıştır. Daha önce hiçbir yerde yayımlanmayan bu bilgi ve şiirlerin Türk Kültürü'nün zenginliğine bir nebze de olsa katkıda bulunacağı düşünülerek bu araştırma yapılmıştır. Bu araştırma ile Ayık Hoca gibi, Anadolu Kültürü ile büyümüş daha birçok şair veya ozanın gün ışığına çıkarılmasına önderlik edilebileceğı düşünölmektedir.

Kaynakça

- THEMA LAROUSSE. (1993). Alevî-Bektaşî Edebiyatı, İstanbul: Milliyet Yayınları.
GÖLPINARLI, A. (1995). 100 Soruda Tasavvuf, İstanbul Gerçek Yayınları.
OCAK, Y.A (2002). Türk Sufiliğine Bakışlar, İstanbul İletişim Yayınları.
LEVENT, S.A. (1993). "Halk ve Tasavvufi Halk Edebiyatı", Halk Ozanlarının Sesi Dergisi, Vol 5, s.5-6.
ÜÇER, C. (2005). 'Tokat Örneğinden Hareketle Alevîlik Üzerine Bir Değerlendirme', Hacı Bektaş Veli Dergisi, Vol 34, s. 3-4.
KAYA, D. (2002). Folklor/Edebiyat, Vol 2, s.253-276.
ERDİN, M. A. (1976). Suzi [Ali Özkan] Divanı (Nefesler-Denemeler). İzmir.
ASLANOĞLU, İ (1997). Kul Himmet. İstanbul: Ekin Ajans Yayınları.

ULU, E (1987). 100.Yılda Almus, İstanbul Acar Matbaası.
SEVEN, Y. C. (2010). İmam Rıza Ocağı'ndan İnanç Uygulamaları, Hacı Bektaş Veli Dergisi,
Vol 56, s. 357-370.

Sonnotlar

¹ Oğlu Sadık Öğüt tarafından bana anlatılmıştır.