

TÜRK EDEBİYATINDA HZ. ALİ MEVLİDLERİ

Hakan YEKBAŞ*

Özet

Hız. Ali, İslam tarihinde adı en çok geçen şahsiyetlerden birisi olmanın yanı sıra özellikle Türk İslam kültürü ve edebiyatını derinden etkilemiş bir isimdir. Faziletleri, yiğitliği, cömertliği, ilim ve irfanı gibi birçok üstün meziyeti sebebiyle kültürümüzde önemli bir yere sahip olan Hız. Ali, divan şiirinde bu seçkin nitelikleriyle hemen hemen bütün şairlerin ilham kaynağı olmuştur. Bu vesileyle onun vasıflarından bahseden birçok eser yazılmıştır. Bu tür eserlerin başında ise Hız. Ali'nin doğum hadisesinden bahseden mevlidler gelmektedir. Bilindiği gibi mevlid türü, Hız. Peygamber'in doğumu ve hayatı çevresinde gelişen dini-edebî türlerden birisidir. Fakat mevlid, özellikle divan edebiyatında Hız. Peygamber dışındaki şahıslar için de yazılmıştır. Tespitlerimize göre edebiyatımızda Ehl-i Beyt'ten Hız. Ali için yazılmış mevlid metinleri de bulunmaktadır. Türk-İslam kültüründe önemli bir yere sahip olan Hız. Ali mevlidleri hakkında bugüne kadar kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Yazımızda; Yemini, Caferi, Necmi Ali, Süleyman Celaledin, Mehmed Şemseddin, Tâhirü'l-Mevlevî ve Şemsettin Kubat'ın telif etmiş oldukları mevlidler hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca mevlidlerin şekil ve muhteva özellikleri ile mevlidlerdeki ortak motifler hakkında da kapsamlı bir inceleme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mevlid, Hız. Muhammed, Hız. Ali, Yemini, Caferi, Necmi Ali, Süleyman Celaledin, Mehmed Şemseddin, Tâhirü'l-Mevlevî, Şemsettin Kubat

HZ. ALI MAWLIDS AT TURKISH LITERATURE

Abstract

Hız. Ali is a name, especially in the Turkish-Islamic culture and literature was deeply influenced and his name was mentioned so many times on the Islamic history. Hız. Ali who had an important role in our culture due to his so many virtues such as valor, generosity, knowledge and wisdom was an inspiration to almost all poets in the Ottoman poetry with its outstanding qualities. On this wise, so many books were written about his qualities. At the beginning of all works, mawlid that mentions about the birthday of Hız. Ali came first. As known mawlid is one of the religious-verses which develops around the Hız. Prophet's birth and life. But, on the contrary, in the Ottoman poetry mawlid has also been written for the people other than Hız. Prophet. According to our research, in the Ottoman poetry mawlids texts which were written for Hız. Ali exists. Especially no research was done extensively about Hız. Ali's mawlids which have an important place in Turk-Islam culture. In our writing, the information was given about mawlids which were compiled by Yemini, Caferi, Necmi Ali, Süleyman

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sivas/Türkiye, hyekbas@gmail.com

Celaleddin, Mehmed Şemseddin, Tâhirü'l-Mevlevî and Şemsettin Kubat. Besides, an intensive study of a subject was made about mawlid's shape and content feautres and common motifs in mawliids.

Keywords: Mawlid, Hz. Muhammad, Hz. Ali, Yemîni, Caferî, Necmî Ali, Süleyman Celaleddin, Mehmed Şemseddin, Tâhirü'l-Mevlevî, Şemsettin Kubat

Giriş

İslami Türk edebiyatında Hz. Muhammed'den sonra adından en çok bahsedilen isim olan Hz. Ali; bu edebiyatın kaynakları arasında yer alan Kur'ân, hadis, İslam tarihi ve tasavvufunda da önemli bir yere sahiptir. Hz. Ali; bilge, arif, zahit, asker, hakim, hatip kimliğinin yanı sıra faziletleri, cesareti, yiğitliği, ilim ve irfanı sebebiyle edebiyatımızda sıkça bahsi geçen bir şahsiyet olmuştur¹.

Türk-İslam edebiyatındaki her mezhep, tarikat ve meşrepten şairlerin ilgisi-ne mazhar olan Hz. Ali'ye, özellikle divan şairlerinin derin bir sevgi ve bağlılığının olduğu görülmektedir. Divan şairleri, bazen müstakil bazen müşterek olmak üzere onun hakkında birçok na't, faziletnâme, cenknâme, hilye ve menakıpnâme yazmışlardır². Hz. Ali bu şiirlerde genellikle; kahramanlık, cömertlik, ilim, irfan ve velayet timsali olarak anılmış, bu seçkin vasıflarıyla çeşitli teşbih, telmih ve mukayeselerle övülmüştür. Divan şairleri, Hz. Ali'nin ilim sahibi olmasını, sözlerinde ve uygulamalarında ilmi üstün tutmasını takdir etmişler; bu özelliklerinden dolayı onu ilim ve irfan âbidesi olarak tavsif etmişlerdir (Güfta, 2002: 69-70).

Hz. Ali, yukarıda sayılan özellikleri dışında çok az bilinen başka bir yönüyle de özellikle divan şairlerinin mısralarına konu olmuştur. Edebiyatımızda genellikle Hz. Muhammed için nazmedilen mevlid, Türk kültüründe ve edebiyatında ayrı bir önemi haiz olan Hz. Ali için de yazılmıştır. Bu vesileyle onun doğumu ve doğumu esnasındaki birçok olay manzumelere aktarılmıştır. Bugüne kadar Hz. Ali'nin edebiyatımıza yansımalarını konu alan çalışmalarda ona hitaben yazılan mevlidlere maa-lesef yüzeysel olarak değinilmiştir. Biz de bu çalışma vesilesiyle tespit edebildiğimiz kadarıyla Hz. Ali için yazılan mevlidleri tanıtmaya ve bu mevlidlerin şekil, muhteva ve motif özelliklerini ortaya koymaya çalıştık.

1. Mevlid ve Mevlid Geleneği İçinde Hz. Ali

Sözlük anlamı itibarıyla “doğma, doğurma, doğum yeri, doğum günü” (Şemsettin Sâmî, 2004: 1433; Ahterî, 1322: 1054; Muallim Nâci, 1995: 864; Mehmed Ba-haeddin, 1997: 732) gibi anlamlara gelen mevlid kelimesi, Türk-İslam kültüründe zaman içinde Hz. Peygamber'in doğum günü için kullanılan özel bir kavram hâline gelmiştir. Mevlid, İslamî gelenek çerçevesinde çoğunlukla Hz. Peygamber'in doğu-

mu münasebetiyle yapılan merasimlerin ve aynı şekilde Hz. Peygamber'in doğumunu, mucizelerini, gazalarını, vefatını vb. yönlerini anlatan manzum veya mensur eserlerin genel adı (Timurtaş, 1980: III; Pekolcay, 1980: 17) olarak da kullanılmıştır³.

Mevlid, dinî ve edebî özelliklerinin dışında İslam toplumlarının kültürel hayatında da önemli bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Mevlid törenleri, Müslümanların dinî hayatını etkileyen bir unsur olmasının yanı sıra sosyal ve kültürel hayatın da önemli uygulamalarından biri olmuştur. Bu bakımdan bir ayın havasında yapılan mevlid törenlerinin resmî bir mahiyet kazandığı devir, Fatımîler dönemidir. Fatımîler her sene hicrî yılbaşı olan 1 Muharrem, Aşure Günü, Kurban ve Ramazan Bayramları, kandil geceleri, Nevruz, Mihrican, Feth-i Halîç gibi gün ve gecelerde çeşitli mevlid merasimleri tertip etmişlerdir. Bu törenlerde devletin ileri gelenleri ve ulema davet edilir, sarayın tül ile örtülen balkonlarından birinde bir kürsü üzerinde oturan halifenin huzurunda Kahire'nin üç hatibi tarafından vaaz verilir. Fatımîler bu törenlerde Mevlidü'n-Nebî dışında Mevlid-i Ali, Mevlid-i Hasan, Mevlid-i Hüseyin, Mevlid-i Fatıma, ve Mevlid-i Halife-i Hâzır (mevcut halifenin doğum günü için) adı ile toplam altı ayrı mevlid merasimi tertip ederlerdi. Bu törenlere *Mevâlid-i Sitte* yani *altı mevlid* denilmektedir (Zeydan, 1330: V/250-251).

Öyle anlaşılıyor ki Fatımîler döneminde Hz. Peygamber'in dışında Ehl-i Beyt üyeleri için de mevlid merasimleri düzenlenmekteydi. Bu törenlerde muhtemelen Ehl-i Beyt mensupları için yazılmış ayrı mevlidler de okutulmaktaydı. Bu gelenek, bizlere Arap edebiyatında da Ehl-i Beyt için mevlid yazıldığını göstermektedir.

Türk edebiyatında da Hz. Ali için yazılmış mevlidlerin olduğu muhakkaktır. Bu çerçevede tespit edebildiğimiz Hz. Ali mevlidleri hakkında aşağıda bilgi verilmiştir.

1.1. Yemîni'nin Mevlidi

Yemîni, Alevi-Bektâşi toplumu içerisinde "Yedi Ulular, Yedi Ulu Ozan, Yedi Kutup" (Pir Sultan Abdal, Şah Hatâi, Kul Himmet, Nesimî, Fuzûlî, Virânî, Yemîni) olarak adlandırılan şairlerden birisidir. Celalettin Ulusoy; Yemîni'nin adının, Alevi-Bektâşi toplumunda yedi büyük şair arasında sayılan kutsal bir isim olduğunu belirtmektedir (Ulusoy: 79).

Hz. Ali'nin yaşayışı, hayatı ve menkâbelerini anlattığı *Fazîletnâme* isimli eseri ile Alevi-Bektâşi edebiyatında önemli bir yer edinen bu şairin hayatı hakkında kaynaklarda yeterince bilgi bulunmamaktadır⁴.

Yemîni'nin bilinen tek eseri olan *Fazîletnâme*, Şeyh Rükneddîn'e ait Farsça yazılmış mensur bir eserin manzum olarak Türkçeye adapte edilmiş hâlidir. Fakat

eserde yer alan deyim, atasözü, vecize ve hikmet seviyesine ulaşmış beyitlerin varlığı (Tepeli, 2002: 4), Faziletname'nin dil özellikleri bakımından büyük ölçüde orijinal bir eser olduğunu da göstermektedir.

Fazilet adı verilen 19 başlıktan oluşan eser, esas itibarıyla Hz. Ali'nin biyografisi niteliğindedir. Onun yaşayışı, hayatı ve menkıbeleri etrafında gelişen olayların anlatıldığı Faziletname'yi bizim için önemli kılan bir diğer husus ise Hz. Ali'nin doğumunu yani mevlidini anlatmasıdır. Mevlid-i Ali, "Fazilet-i Evvel Der Beyân-ı Efdâlü'l-fazâ'il-i Der Fazilet-i İmâm Ali Kerremallâhu Vecchühü" başlıklı Birinci Fazilet içinde yer almaktadır.

Birinci Fazilet'te Yemîni, "Fî Zıkr-i Mevlûd-ı Ali Emîri'l-mü'minin Ali Kerremallâhu Vecchühü" başlığı altında Hz. Ali'nin doğumu ve doğumu esnasında gelişen olayları anlatır. Yemîni'nin Faziletname'de Hz. Ali'nin doğumunu anlattığı bu bölüm toplam 217 beyittir.

Faziletname'de yer alan özellikle mevlid bahsinin Alevi-Bektaşî geleneğinde bilinen ve okunan bir metin olduğu muhakkaktır. Örneğin, Mustafa Oytan'ın 1956 yılında hazırlamış olduğu "Mevlidi Ali" isimli kitap, Faziletname'den bazı bölümlerin sadeleştirilmiş bir hâlidir. Oytan, çocukluk döneminde iken Faziletname'nin köyünde devamlı olarak okunduğunu, fakat Arapça ve Farsça kelimelerin çokluğundan dolayı bir şey anlamadığını, bu yüzden eserin bazı bölümlerini sadeleştirdiğini söylemektedir (1956: 3). Eserde ağırlıklı olarak Hz. Ali'nin doğumunun anlatıldığı bölümlere yer verilmiştir. Aynı şekilde Haydar Kaya da bu konuda hazırlamış olduğu kitaba "Hz. Ali ve Mevlûdu" ismini koymuştur. Kitabının sunuş bölümünde mevlid türü hakkında bilgi veren Kaya, Hz. Ali için Yemîni ve Süleyman Celâleddin'in bir mevlid yazdığını ifade etmektedir (1991: 6).

Faziletname'nin 260-476. beyitleri arasında yer alan mevlid bölümü, Mefâ'ilün/Mefâ'ilün/Fe'ülün vezniyle nazmedilmiştir.

Yemîni, manzumenin hemen başında mevlidle ilgili anlatacaklarının İbni Abbas'ın rivayetlerine dayandığını söyler:

Rivâyet böyle kıldı ibn-i Abbâs
Ki Abdullâh diridi ana hep nâs (Tepeli, 2002: 114).

Malum olduğu üzere İbni Abbas'ın adı, Yemîni'nin manzumede de belirttiği gibi Abdullah'dır. Hz. Peygamber'in amcasının oğlu olan Abdullah b. Abbas; çok hadis rivayet eden, tefsir ve fıkıh ilimlerindeki üstünlüğü herkes tarafından kabul edilen bir sahâbedir (Çakan & Eroğlu, 1988: 77-78).

Yemînî, İbni Abbâs'ın rivayetlerine dayanarak Hz. Ali'nin doğduğu sene, Hz. Peygamber'in otuz yaşında olduğunu ve aynı yıl Hz. Hatice ile evlendiğini belirtmektedir:

Otuz yaşına irişdi peyember
Kadem basdukda bu mülk içre Haydar

O dem kim âdem ü Mahmûd u Ahmed
Hadîce Hatun'ı aldı Muhammed (Tepeli, 2002: 115).

Yukarıdaki beyte göre Hz. Ali, miladi 600 yılında doğmuş olmalıdır ki kaynakların büyük çoğunluğu da Hz. Ali'nin bu tarihte doğduğunu rivayet etmektedir.

Şair, bu bilginin ardından Hz. Ali'nin babası olan Ebû Tâlib ve Hâşimoğulları'ndan bahseder. Ebû Tâlib'in alnında velayet nuru olduğunu ifade eden şair, bir gün Hz. Ali'nin annesi Fâtıma'nın, Hz. Peygamber'e gelerek bir erkek çocuğu olması için dua etmesini istediğini söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, dileğinin yerine gelmesi için Allah'a bir kurban kesmesini tavsiye eder. Fâtıma yedi deve satın alır ve bunları kurban ederek Allah'tan duasının kabul edilmesini ister. Bu olayın ardından Ebû Tâlib'in alnındaki velayet nuru, Fâtıma'ya geçer. Yemînî, Fâtıma'nın hamileliği sırasında gerçekleşen bazı olağanüstü olaylara da mevlidinde yer vermiştir. Fâtıma hamileyken Hz. Ali, onun putlara secde etmesini engellediği gibi müşriklerden biri evlerine geldiğinde annesinin onlara hizmet etmesine de mani olmuştur. Buna karşın evlerine Hz. Peygamber geldiğinde Hz. Ali'nin onun selamını aldığı söyleyen şair, bu olaylar karşısında Fâtıma'nın oğlunun sırrını anladığını ve bu yüzden Hz. İbrahim'in dinine girdiğini de belirtmektedir.

Yemînî, bu arada Hz. Ali'nin doğum tarihinden de bahseder. Buna göre Hz. Ali Ramazan ayının on ikisinde bir cuma günü dünyaya gelmiştir:

On ikinci günü mâh-ı sıyâmın
Zuhûrı Cum'a günüydî İmâmın (Tepeli, 2002: 123).

Bu arada şunu belirtmek istiyoruz ki Hz. Ali'nin doğumu sırasında meydana gelen birçok hadisenin Hz. Peygamber'in doğumu esnasında gerçekleşen bazı olaylarla benzerlik arz ettiği görülmektedir. Örneğin, Hz. Ali doğar doğmaz secdeye kapanmış ve Ka'be'deki putlar yere yıkılmıştır:

Hacerü'l-esvede karşı sücûdî
Çü gördi kılmış ol arı vücûdî
...
Sanemler cümlesi feryâd kıldı
Yüzi üzre kamu düşdi yıkıldı (Tepeli, 2002: 123).

Hız. Ali'nin doğumunu haber alan Hız. Peygamber, amcasının evine gelir. Hız. Muhammed, Hız. Ali'yi kucağına alır ve kulağına ezan okur. Bu arada Hız. Peygamber dilini, Hız. Ali'nin ağzına sokar ve Hız. Ali onun tükürüğünü emer. Hız. Muhammed, Ali'nin göbeğini keser, kundağa sarıp tekrar annesine verir. Ebû Tâlib ve Fâtıma, çocuklarının isminin Hız. Muhammed tarafından konulmasını isterler. Bunun üzerine Hız. Peygamber, çocuğa Ali ismini verir:

Yemîni'nin Faziletname'de Hız. Ali'nin doğumuyla ilgili anlattığı birçok hadise, Fuzûlî'nin Hadikatü's-Sü'edâ'sında da benzer bir şekilde tahkiye edilmiştir. Buna göre Fuzûlî; doğum hadisesinin Kâbe'de iken gerçekleştiğini, doğan çocuğun isminin Hız. Muhammed tarafından konulduğunu ve Hız. Ali'nin Hız. Peygamber'in tükürüğünden emdiğini söylemektedir (Güngör, 1987: 181-183).

Yemîni, mevlidin son beyitlerinde ise bir rahibin İncil'deki ayetlere dayanarak Hız. Muhammed'in risâletini müjdelemesini anlatmaktadır. Şair, Birinci Faziletname'nin geriye kalan bölümlerinde ise Hız. Ali'nin çocukluğundan, bazı kerametlerinden, hicret hadisesinden ve Kâbe'nin Müslümanlar tarafından fethedilmesinden bahsetmiştir.

Görüldüğü gibi Yemîni, eserinde Hız. Ali'nin doğumuyla ilgili pek çok olaya ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir. Hız. Ali'nin doğumu esnasında meydana gelen birçok olağanüstü olayın, Hız. Muhammed'in doğumu sırasında vukû bulan mucizelerle benzerlikler taşıdığı da dikkatleri çeken bir başka husustur. Bu çerçevede Hız. Muhammed ve Hız. Ali için yazılan mevlidlerde bazı ortak motiflerin de olduğu görülmektedir ki yazımızın son bölümünde bu konudan bahsedilecektir.

1.2. Caferî'nin Mevlidi

Caferî'nin adı, doğum ve ölüm tarihî, memleketi ve hayatına dair biyografik kaynaklardaki bilgiler sınırlıdır. Şairin gerçek adının Pîr Ahmed olduğunu divanındaki Farsça bir beyitten anlamaktayız:

Kerd bâ tövbe merâ pâk çun ân pîr-i nasûh

Zedem 'ayn-ı 'Ali ki ism-i pîr Ahmed dârem⁵ (Divan, 92a).

Caferî hakkındaki bilgilere çoğunlukla Cumhuriyet dönemi sonrası kaynaklarda rastlamaktayız. Fakat Caferî mahlasına sahip birçok şair olduğu düşünüldüğünde bu bilgilerin doğruluğu ve kesinliği de tartışmalı bir konudur⁶.

Şiirlerinde çoğunlukla dini-tasavvufî konuları işleyen Caferî, Alevî inançlarını yoğun bir şekilde divanında dile getirmiştir. Divanındaki manzumelerden anlaşıldığı kadarıyla Ehl-i Beyt ve Hız. Ali âşığı olan Caferî, bunun bir yansıması olarak Hız. Ali için bir de mevlid yazmıştır. Mevlid, Ca'ferî Divanı'nın Ankara Millî Kütüpha-

ne, 06. Mil. Yz. A. 3052'de kayıtlı bulunan nüshasında 76b-84b varakları arasında yer almaktadır⁷. Bu manzume, klasik mevlid geleneğinde sıkça kullanılan aruzun Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün vezniyle söylenmiştir. Mevlid metni, divanın bu nüshasında 244 beyittir. Fakat tespitlerimize göre Milli Kütüphane Yz. A. 5702/2'de bulunan bir mecmuanın 97a-106a varakları arasında yer alan mevlid metni ise 246 beyittir⁸. İçinde Caferî'ye ait bazı şiirlerin bulunduğu bu mecmuanın istinsah tarihi belli değildir. Caferî'nin mevlidinin muhtevası ise kısaca şöyledir:

Caferî, mevlidine geleneğe uygun bir şekilde besmelenin fazileti ve Allah'ın birliğini vurgulayan beyitlerle başlamıştır. Şair, 10. beyitten itibaren mevlid-i Haydar'dan bahsedeceğini söyleyerek anlatacaklarının sahabeden Câbir bin Abdullah'ın rivayetlerine dayandığını ifade eder. Câbir bin Abdullah, İbni Abbas gibi çok hadis rivayet eden sahabelerden biridir. Binden fazla hadis nakleden altı sahabeden biri olan Câbir, özellikle Şii literatürde önemli bir yere sahiptir. Şiilere ait eserlerde Câbir bin Abdullah'a nispet edilen birçok rivayet bulunmaktadır (Kandemir, 1992: 531). Muhtemelen Caferî'nin mevlidiyle ilgili rivayetleri Câbir'e dayandırmasının sebebi de bu olmalıdır.

Caferî'nin aktardığına göre bir gün Câbir, Hz. Muhammed'den Hz. Ali'nin doğumundan haber vermesini istemiştir. Bunun üzerine Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin nurunun Hz. Âdem'in yaratılmasından beş yüz yıl önce kendi nuruyla birlikte yaratıldığını söyler. Bu nurun Abdülmüttalib'e kadar geldiğini daha sonra Abdülmüttalib'in oğulları Abdullah ve Ebû Tâlib'de ikiye bölündüğünü ifade eder. Abdullah'daki nurun Âmine'ye, annesinden de kendisine geçtiğini söyleyen Hz. Peygamber, Ebû Tâlib'deki nurun da Fâtıma bintü Esed'e ondan da Hz. Ali'ye intikal ettiğini belirtir.

Hz. Peygamber'e dayandırılan bu rivayetten sonra Caferî, bir menkıbe anlatmaya başlar. Ebû Tâlib, zamanın birinde gece gündüz ibadetle meşgul bir evliyanın yanına gider. İsmi Misrim olan bu evliya, Ebû Tâlib'e hangi kavimden olduğunu sorar. Ebû Tâlib, Abdülmenâf soyundan geldiğini, Hâşimoğullarına mensup olduğunu söyler. Bu cevabın karşısında Misrim, onun sulbünden Hak dostu bir çocuğun olacağını müjdelir. Ebû Tâlib; Misrim'e, söylediklerine inanmasının güç olduğunu, fakat cennetten yemek getirirse ona inanacağını söyler. Bunun üzerine Misrim dua eder ve duasını müteakip cennetten onlara incir, nar ve üzüm gelir. Bunlardan yiyen Ebû Tâlib, tekrar Mekke'ye döner. Bir süre sonra Fâtıma hamile kalır.

Hz. Ali, ana rahmine düştüğü zaman birçok olağanüstü olay gerçekleşir. Yer sallanır, Kâbe'de putlar secdeye kapanır. Burada tasvir edilen hadiseler, Hz. Peygamber'in ana rahmine düştüğü geceyi anlatan Regâibiyyelerde ve mevlid-i Resûllerdeki olaylara büyük ölçüde benzemektedir⁹.

Bu olaylardan rahatsız olan Mekke halkı Ebû Tâlib'in yanına gelir. Hadisele-
rin sebebini sorduklarında Ebû Tâlib, yakında Allah'ın velisinin dünyaya geleceği-
ni, ona iman ederlerse zelzeleden kurtulacaklarını söyler. Mekke halkı Ebû Tâlib'in
söylediklerine iman eder. Bunun üzerine Ebû Tâlib, Kâbe'ye yönelerek dua eder.
Duanın ardından zelzele sona erer.

Caferî, 73. beyitten itibaren Hz. Ali'nin doğum hadisesini tahkiyevî bir üs-
lupla anlatmaya başlar. Buna göre Fâtıma, doğum vakti yaklaşıncâ Ka'be'ye gider.
Fâtıma, Ka'be'nin duvarında açılan bir kapıdan içeri girer ve gözden kaybolur. Üç
gün sonra bir cuma gecesi Hz. Ali'nin doğumu gerçekleşir. Bütün Mekke halkı bu
olay karşısında şaşırıp kalır:

Bunlara gösterdi kudret ol Celil
Üç gün açılmadı kapu bellü bil

Oldı cum'a gicesi hük-m-i İlâh
Tâ ide cum'a günü mevlûd-ı Şâh (M/100a).

Yukarıda daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu olay, Fuzûlî'nin Hadikatü's-
Sü'eda'sında da aynı şekilde anlatılmaktadır. Şairin doğum hadisesinden sonra anlat-
tıkları Hz. Peygamber için yazılmış mevlidlerdeki motiflerle bire bir uyuşmaktadır.
Buna göre Hz. Ali doğduktan sonra secdeye kapanır ve dua eder. Fâtıma'nın yanın-
da ise dört huri bulunmaktadır. Bu arada secdeden başını kaldıran Hz. Ali, kelime-i
şehadet getirir. Ayrıca Hz. Ali; kendisinin Hz. Muhammed'in naibi ve evliyaların
sultanı olduğunu söyleyerek Murtazâ, Müctebâ, Şâh-ı Merdân ve Şir-i Yezdân gibi
vasıflara sahip olduğunu da ifade eder. Bu konuşmanın ardından mevlid, Hz. Ali ile
Ebû Tâlib'in karşılıklı musahebesiyle devam eder.

Caferî, bunların ardından Selman bin Farisi'nin Hz. Ali'nin doğumuyla ilgi-
li rivayetlerini anlatmaya başlar. Buna göre Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin ilk olarak
kelime-i şehadet getirdiğini söylemiştir. Ayrıca Hz. Ali, kendisinden sonra onbir
imamın geleceğini de ifade etmiştir. Bunun üzerine Hz. Muhammed; Allah, Hz.
Musa'ya Hârûn'u nasıl ki hem kardeş hem de vezir kıldıysa Hz. Ali'nin de aynı şekil-
de kendisinin her iki cihanda kardeşi ve vasisi olduğunu söylemiştir.

Şair, yukarıdaki hadiseleri anlattıktan sonra Hz. Ali'nin Recep ayının on
üçünde bir cuma günü doğduğunu belirtir. Caferî, Hz. Ali'nin Fil Vak'ası'ndan otuz
yıl sonra doğduğunu da ifade etmektedir. Buna göre Hz. Ali doğduğunda Hz. Pey-
gamber otuz iki yaşındadır:

Hâl-i mevlûd-ı 'Alî şâh-ı 'Arab
Cum'a günü on üç olmuşdı Receb

Gelmesinden Ka'be'ye ashâb-ı fil
Hem otuz yıl sonra dendi bellü bil

...

Otuz iki yaşda idi bil Nebî

Kim anadan zâhîr oldu ol velî

(M/103a).

Hz. Ali'nin doğum tarihiyle ilgili Caferî'nin söyledikleri, Yemîni'nin verdiği bilgilerle uyuşmamaktadır. Yemîni, Hz. Ali'nin 12 Ramazan Cuma günü doğduğunu söylemektedir. Buna karşılık Caferî, Hz. Ali'nin 13 Receb Cuma günü doğduğunu ifade etmektedir.

Müellif, mesnevî nazım şekliyle söylediği manzumesinde çoğunlukla Şii kaynaklara dayanan rivayetleri anlatmıştır. Caferî'nin manzumesinde yer verdiği belli başlı motifler, onun, Hz. Muhammed için yazılmış mevlid metinlerinden de etkilendiğini göstermektedir.

1.3. Necmî Ali'nin Mevlidi

Divanından XIX. asır şairi olduğu anlaşılan Necmî Ali hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlamadığımızı ifade etmek istiyoruz.

Necmî Ali'nin divanı içerisinde yer alan Hz. Ali mevlidi, terkeb-i bend nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Aruzun "Mef'ûlü/Mefâ'îlü-Mefâ'îlü/Fe'ûlün" vezniyle söylenen Hz. Ali mevlidi, on iki bendden müteşekkildir. Manzume, toplam 75 beyittir. Şair, mevlidine Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'nin ana rahmine düştüğü yıl yirmi dokuz yaşlarında olduğunu söyleyerek başlar. Necmî Ali, ilerleyen beyitlerde diğer şairler gibi Hz. Ali doğduğunda, Hz. Peygamber'in otuz yaşında olduğunu da ifade etmiştir:

O düşe ana rahmine esrâr-ı Hudâ'dan

Otuz yaşına girdi Muhammed bu ne esrâr

(Divan, 23b).

Necmî Ali, bunun ardından Ebû Tâlib'in başından geçen ilginç bir olayı anlatır. Burada anlatılan hadise, büyük ölçüde Caferî'nin mevlidinde anlatılan kassa ile benzerlik göstermektedir. Buna göre Ebû Tâlib mübarek bir zat ile karşılaşır. Bu zat Ebû Tâlib'e Hz. Muhammed'e vasi olacak bir erkek evladı olacağını müjdelere ve ona bir nar verir. Ebû Tâlib bu narın yarısını kendi yer, yarısını ise eşi Fâtıma'ya verir.

Nısfın yidi Bû Tâlib o nârın dahî kendi

Nısfını dahî ehli yidi nârı begendi

(Divan, 24b).

Bu olayın ardından Fâtıma, hamile kalır. Hz. Peygamber, Fâtıma hamileyken sık sık evlerine gelir. Anne karnındaki Hz. Ali ile sohbet eder. Bu olayı duyan Ebû Cehl, Hz. Muhammed'in sihirci olduğunu iddia ederek iftirada bulunur. Bunun üzerine Hz. Peygamber; bunun sihir olmadığını, konuştuğu kişinin Ali olduğunu ifade eder.

Hz. Ali'nin annesi Fâtıma'nın, Ka'be'de doğumunu gerçekleştirmesi motifini bu mevlidde de görmekteyiz. Fâtıma, bir gün Ka'be'ye gider. Ka'be'de iken birden duvar ikiye ayrılır ve Fâtıma, duvardan içeri girerek gözden kaybolur. Üç gün geçtikten sonra Hz. Ali'yi doğurmuş olarak tekrar ortaya çıkar:

Hâk beyn-i derûnunda zuhûr eyledi ol Şâh
Üç gün geçübün Fâtıma oldu nice hurrem

Beytin kapsı açılıben taşraya çıktı
Ol Fâtıma gör hânesine geldi mükerrerem (Divan, 25a).

Doğum haberini alan Hz. Muhammed, Ebû Tâlib'in evine gelir. Hz. Ali'yi kucağına alır ve şairin ifadesiyle onunla hâl diliyle konuşur. Necmî Ali, bu anlattıklarının ardından Hz. Ali'yi öven beyitler söyler. Manzume, dua beytiyle sona erer.

Görüldüğü gibi Necmî Ali'nin mevlidi, muhtasar bir manzumedir. Şair, buna karşılık Hz. Ali'nin doğumuyla ilgili birçok motife de yer vermiştir.

1.4. Süleyman Celâleddin'in Mevlidi

XIX. asrın önemli ediplerinden olan Süleyman Celâleddin; Celâl Molla Bey, Celâleddin Bey isimleriyle de tanınmıştır¹⁰. Süleyman Celâleddin'in Mevlid-i Cenâb-ı Ali adlı eseri, İstanbul'da 1308/1890 yılında yani müellifin öldüğü yılda basılmış olan 15 sayfalık bir risaledir. Mesnevî nazım şekliyle söylenmiş olan mevlid, dokuz beyitlik bir tevhidle başlar. Tevhid'in ardından 25 beyitlik kaside nazım şekliyle yazılmış olan münâcât ve 10 bendden müteşekkil bir na't gelmektedir. Na'tı, dört halife övgüsünde yazılan "Der-Evsâf-ı Celile-i Çehâr-Yâr-ı Bâ-Safâ" başlıklı 26 beyitlik bir mesnevî ile 6 beyitten müteşekkil Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i öven bir gazel takip etmektedir.

Klasik mesnevî geleneğine uygun bir şekilde yazılmış bu manzumelerin ardından 16 beyitten oluşan dibâce kısmı gelmektedir. Şair bu bölümde kendisinden önce kimsenin Hz. Ali mevlidini yazmadığını ifade etmektedir ki bu tespiti doğru değildir:

Olmamış bir kimse hâlâ hâme-rân
Murtazâ mevlûdunu etsin 'ayân (Arslan, 2000: 199).

Dibaceyi aruzun Müstef'ilün/Müstef'ilün kalıbıyla söylenmiş olan bir ilahî takip etmektedir. Dörtlükler hâlinde nazmedilmiş ilahînin ardından ise “Mukaddime-i Mevlid-i Latîf” başlığı altında tevhid ve münâcât konulu 14 beyitlik bir manzume gelmektedir. Bu manzumeyi gazel formunda yazılmış altı beyitlik ikinci bir na't takip etmektedir. Na'tı izleyen “Mebhas-ı Mevlid-i Ali” başlıklı 17 beyitlik bölüm, mesnevî nazım şekliyle te'lif edilmiştir. Mevlid hadisesinin anlatılmaya başlandığı bu bölümde Fâtıma bintü Esed'in hamile kalışı ve Hz. Ali'nin doğumundan bahsedilmektedir:

Bu manzumeden sonra Hz. Ali övgüsünde yazılmış beş beyitlik bir gazel görmekteyiz. Gazelin ardından “Der-Beyân-ı Vukû'ât-ı Ahîre” başlıklı 21 beyitli mesnevîde, Hz. Ali'nin doğumu sonrası gelişen bazı olaylardan bahsedilir. Buna göre Hz. Ali'nin ismini, babası Ebû Tâlib koymuştur. Haydar ünvanını ise Hz. Muhammed vermiştir. Ayrıca kimseden süt emmeyen Hz. Ali, diğer mevlidlerde de anlatıldığı gibi Hz. Muhammed'in dudağını emmiştir:

Kim Ebû Tâlib görüp oldu be-kâm
Görmemiş çün oğluna benzer gulâm

...

Söyledi ol demde nev-zâd-ı velî
Ben de koydum oğlumun adın 'Ali

...

Mâderi tıflun şikâyet eyledi
Kimseden süd emmedigin söyledi

Verdi ağzına dudağın Mustafa
Şevk ile emdi dudağın evvelâ

(Arslan, 2000: 210-211).

Süleyman Celâleddin, bu hadiseleri anlattıktan sonra Hz. Ali'yi öven ve ondan meded istediği 5 beyitlik bir gazel nazmetmiştir. Ardından Hz. Ali'nin vasıflarının yanı sıra Hz. Peygamber ile olan yakınlığının anlatıldığı 35 beyitlik bir manzume gelmektedir. Şair, “Der-beyân-ı Meslek-i Sahîh” başlıklı manzumesinde ise dinî-tasavvufî muhtevalı öğütler ve uyarılarda bulunmuştur. Mevlid, 15 beyitlik dua ve hâtîme bölümü ile sona ermektedir. Mesnevinin sonunda ise Şeyh Osman Şems Efendi'in üç beyitlik bir kıt'ası ile beş beyitlik bir gazelinin yer aldığı takrizi bulunmaktadır.

Mevlid-i Cenâb-ı Ali, bendlerle yazılan manzumeleri de dahil ettiğimizde 251 beyittir. Takriz bölümündeki manzumeleri de hesaba kattığımızda ise beyit sayısı 259'a ulaşmaktadır.

Süleyman Celaleddin; eserinde Hz. Ali sevgisini esas almış, bazen de dinî-tasavvufî mahiyette beyitlere yer vermiştir. Şair; Hz. Ali'den bahsettiği beyitlerde onun şahsiyetini Sünnî İslam inançları dairesinde tanıtmış, onun diğer halifeler gibi Hz. Peygamber'in yolundan gittiğini belirtmiştir.

Süleyman Celâleddin'in mevlidi, önceki asırlarda yazılmış aynı türdeki manzumelerden bazı yönleriyle farklıdır. Her şeyden önce mevlidin dili, diğer mevlidlere göre daha ağırdır. Bunda şairin mutasavvıf kişiliğinin ağır basması ve diğer mevlid müelliflerine nazaran divan şiiri geleneğine daha yakın olması etkilidir. Süleyman Celâleddin'in mevlidini diğer mevlidlerden ayıran en önemli farklarından biri de eserin müstakil olarak basılmış olmasıdır. Ayrıca şair, diğer mevlidlerde olduğu gibi sadece tahkiyevî bir üslupla Hz. Ali'nin doğumundan bahsetmemiş; eserinde dinî, tasavvufî içerikli manzumelerin yanı sıra tevhid, münâcât, na't, dört halife övgüsü, ilahî gibi nazım türlerine de yer vermiştir.

1.5. Mehmed Şemseddin'in Mevlidi

1866-1936 yılları arasında yaşayan Mehmed Şemseddin Efendi (Ulusoy), pek çok eser kaleme almış velud bir şahsiyettir¹¹.

Mehmed Şemseddin'in şehir tarihiyle ilgili eserlerinin yanı sıra büyük bir kısmı Hz. Peygamber başta olmak üzere Ehl-i Beyt ve tasavvuf büyüklerine dair yazılmış şiirlerinin bulunduğu "Eş'âr-ı Şemsî" isimli bir de divanı bulunmaktadır. Mehmed Şemseddin Efendi, Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt'ine beslediği duyguları ifade etmek için bir de Mevlid te'lif etmiştir.

Bursa'da yazılan ve muhtevasında Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e söylenmiş mevlidlerin bulunduğu "Mesâr-ı Şemsü'l-Mısri Fi'l-Mevlidi'l-Muhammedi" isimli eseri, 1924 yılında Mısır'da basılmıştır. Bu mevlid, Mustafa Kara tarafından Latin harflerine aktarılmıştır.

Mevlid, mensur bir dibaceyle başlar. Müellif dibace bölümünde Hz. Peygamber için birçok mevlid yazıldığını fakat hiçbirinin Süleyman Çelebi'nin eseri kadar meşhur olmadığını ifade etmektedir. Ceddinden Akif Efendi'nin bir mevlid tanzim ettiğini söyleyen Mehmed Şemseddin Efendi, kendisinin de Hz. Peygamber'i öven muhtasar bir mevlid yazmak istediğini belirtir.

Mesnevî nazım şekliyle söylemiş olduğu bir tevhid manzumesiyle mevlidine başlayan şair, ardından Hz. Peygamber'in nurunun yaratılmasından bahseder. Mehmed Şemseddin, "Mebhas-ı Velâdet-i Seniyye" başlığı altında ise Hz. Muhammed'in

doğum hadisesini anlatmış, daha sonra ise klasik mevlidlerde olduğu gibi Hz. Peygamber'in mucizelerinden ve Miraç Gecesi'nden bahseden manzumeler yazmıştır. Bu manzumelerin ardından bir münâcât gelmektedir.

Mehmed Şemseddin Efendi, eserinde Hz. Peygamber dışında Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin için de birer mevlid yazmıştır. Hz. Ali mevlidi, Hz. Muhammed için yazılmış olan mevlidin ardından gelmektedir.

Şairin manzumesinde geçen bir beyitten Yemîni'nin Fazilet-nâmesi'ni okuduğu ve eserden etkilendiğini anlamaktayız:

Bak Fazilet-nâmede yazmış kerâmetin temâm

Medhi vasfı mümkün olmadı 'Alîniñ ey hümâm

(Şemseddin, 1924: 19).

Mevlid, aruzun "Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün" kalıbıyla söylenen ve besmele-nin faziletlerinin ifade edildiği bir mesnevîyle başlamaktadır. Manzume daha sonra Ehl-i Beyt'in övüldüğü beyitlerle devam etmektedir.

12 beyitlik bu mesnevînin ardından "Sebeb-i Te'lif" başlıklı bölüm gelmektedir. 44 beyitlik bu mesnevî, aruzun "Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün" vezniyle nazmedilmiştir. Şair, burada Ehl-i Beyt âşığı olduğunu ifade eder. Bunun ardından ise nûr-ı Muhammedî'nin yaratılmasından bahseder. Nûr-ı Muhammedî, bütün peygamberlerin ardından Hz. Peygamberin dedesi Abdülmüttalib'e kadar gelir. Bu nur daha sonra Hz. Peygamber'in babası Abdullah ve Hz. Ali'nin babası Ebû Tâlib'e geçerek ikiye bölünür. Şair, dolayısıyla Hz. Peygamber'in ve Hz. Ali'nin yek vücut olduğunu söyler.

Mehmed Şemseddin, bu beyitlerin ardından Hz. Ali'nin doğumunu tahkiyevî bir üslupla anlatmaya başlar. Buna göre Fâtıma bintü'l-Esed hamiledir. Bu sırada Hz. Peygamber otuz yaşlarındadır. Hz. Ali, Fil Hadisesi'nden otuz yıl sonra Receb ayında dünyaya gelmiştir. Bu tarih, aynı zamanda nevrüza da tesadüf etmektedir. İleride daha da ayrıntılı olarak bahsedeceğimiz gibi Hz. Ali'nin doğumu mevlid metinlerinde çoğunlukla nevrüzla birlikte zikredilmektedir:

Hem tesâdüf eylemişdi rûz-ı nevrûza o gün

'Âleme bahş-ı sa'âdet olmuş idi işbu gün (Şemseddin, 1924: 19).

Mehmed Şemseddin de diğer mevlidlerde olduğu gibi Hz. Ali'nin Ka'be'de dünyaya geldiğini söylemektedir:

Dogdı beyt-i Ka'be'de 'izz ü şerefle Murtazâ
Kimseye olmuş degildir bu nasib olmaz daha

(Mehmed Şemseddin, 1924: 19).

Hz. Ali doğduktan sonra annesinin sütünü emmeyi reddetmiş, Hz. Peygamber'i görmek istemiştir. Hz. Muhammed'i görünce de onun tükrüğünden emmiştir:

İbtidâ rîk-i cenâb-ı Mustafa'yı itdi mass

Bir vücûddur 'ayn-ı rûhdur haklarında geldi nass

(Mehmed Şemseddin, 1924: 20).

Şair, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'i öven beyitlerin ardından dua bölümü ile manzumesini bitirmiştir. Mevlid metni, toplam 66 beyittir. Mehmed Şemseddin Efendi'nin mevlidi, diğer mevlid metinlerine göre daha kısadır. Fakat şair, mevlidini dibace bölümünde örnek aldığını söylediği Süleyman Çelebi gibi sehl-i mümteni tarzında yazmaya çalışmıştır. Ayrıca Mehmed Şemseddin'in mevlidi, Ehl-i Beyt'in bütün üyelerini kapsamaktadır. Bu yönüyle de diğer mevlidlerden ayrılmaktadır.

1.6. Tâhirü'l-Mevlevî'nin (?) Mevlidi

Şairlik, yazarlık, Mevlevî dedeliği, gazetecilik, müderrislik, mesnevihanlık ve edebiyat tarihçiliği gibi çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Tâhirü'l-Mevlevî'nin¹² en önemli eserlerinden biri hiç şüphesiz Mesnevî şerhidir.

Tâhirü'l-Mevlevî bu eserinin 5. cildinde "Rikabdarın: Yâ Emirelmü'minin, Beni Öldür de Bu Kazadan Kurtar, Diye Her Vakit Hazret-i Ali Kerremallahü Vecheye Yalvarması" başlığı altında Hz. Ali'nin faziletlerinden bahseder. Hz. Ali'nin kendisine suikast düzenleyen rikabdarını bile affettiğini söyleyen Tâhirü'l-Mevlevî, onun bu davranışını ta beşikten başlayarak Hz. Peygamberin terbiyesinde yetişmesine bağlamaktadır (Tâhirü'l-Mevlevî, 1966: I/1803). Müellif, bunları söyledikten sonra sade bir dille yazıldığını söylediği Hz. Ali mevlidini örnek olarak verir. Bu bölümde Tâhirü'l-Mevlevî, manzumenin kime ait olduğunu söylememektedir. Manzume kendisine mi aittir, yoksa başka birine mi kitaptaki ifadelerden bunu anlamak mümkün olmamaktadır. Buna karşın Tâhirü'l-Mevlevî'nin ilim adamı kimliği düşünüldüğünde eğer manzume başka birine ait olsaydı en azından kaynak göstermesi beklenirdi. Müellif bunu yapmadığına göre ya manzume kendisine aittir ya da müellifi bilinmeyen yani lâ-edrî niteliğinde bir manzumedir. Biz ihtiyatlı olmak kaydıyla müellifin şair ve edebiyatçı kimliğini de dikkate alarak manzumenin Tâhirü'l-Mevlevî'ye ait olabileceğini düşünüyoruz.

Ayrıca mevlidin ilk beytinde geçen “Beş yüz doksan birdi sâl-i Milâdî” ifadesi, manzumenin Cumhuriyet döneminde yazıldığına işaret etmektedir. Bilindiği gibi milâdî takvim 26 Aralık 1925’de kabul edilmiştir.

Mevlid, 11’li hece ölçüsünde yazılmış 33 beyitten müteşekkildir. Beyitler kendi arasında kafiyeli yazılmasına rağmen manzumenin nazım şekli mesnevî değildir. Mevlidin başlığı yoktur. Mevlidde, Hz. Ali’nin doğum hadisesinin yanı sıra hicretteki rolü ve altmış üç yaşındayken şehid edilişi de anlatılmıştır. Manzume, bu yönüyle Hz. Muhammed için yazılmış mevlidleri hatırlatmaktadır. Tahkiyevî bir üslupla yazılmış olan manzumede yer yer Arapça ve Farsça kelimelere rastlansa da oldukça sade bir dil kullanılmıştır.

Mevlidin 1-16. beyitleri arasında Hz. Ali’nin doğumundan bahsedilmektedir. Bu bölümde şair; doğum hadisesinin Ka’be’de gerçekleştiğini, Hz. Ali’nin milâdî 591 yılında doğduğunu, isminin Hz. Peygamber tarafından verildiğini ve Hz. Peygamber’in dilini emdiğinden bahsetmektedir.

Müellif doğum hadisesini anlattıktan sonra Hz. Ali’nin hiç puta tapmadığını, Hz. Peygamber hicret ederken ona yardım ettiğini, birçok gazada kahramanlıklar gösterdiğini ve altmış üç yaşında iken mescidde şehit edildiğini söyler. Şair, bunların ardından Hz. Ali’yi öven beyitlerle manzumeyi bitirir.

Muhtemelen Tâhirü’l-Mevlevî’ye ait olan bu mevlid, kısa bir manzume olmasına karşın Hz. Ali’nin doğumuyla ilgili birçok motifi içermektedir. Eser, incelediğimiz mevlidler içinde en kısa olanıdır.

1.7. Şemsettin Kubat (Yoksul Derviş)’in Mevlidi

Asıl adı Şemsettin Kubat olan günümüz halk şiirinin önemli temsilcilerinden olan Yoksul Derviş¹³, Hz. Ali sevgisini dile getirdiği bir mevlid te’lif etmiştir. Bu eser, elimizdeki bilgilere göre âşık edebiyatındaki ilk ve tek örnektir. Yoksul Derviş, mevlidinde hece ve aruz vezni birlikte kullanmıştır. Hecede 8 ve 11’li kalıpları, aruzda da Süleyman Çelebi gibi “Fâ’ilâtün/ Fâ’ilâtün/Fâ’ilün” kalıbını kullanmıştır.

Şemsettin Kubat’ın Hz. Ali Mevlidi, 1993 yılında yayımlanmış olduğu “Nefeslerin Özü” isimli kitabında yer almaktadır. Fakat şair, mevlid üzerinde ilerleyen zaman içerisinde bazı düzeltmeler ve ilaveler yapmıştır. İncelememizde Şemsettin Kubat’ın 3 Temmuz 2009’da Yrd. Doç. Dr. Doğan KAYA’ya verdiği mevlid metninin son hâlini esas aldığımızı belirtmek istiyoruz.

Mevlid “Dinleme” denilen “Bu mevlidi dinler iken” şeklinde tek ayaklı 8 heceli 14 dörtlük olan bir şiirle başlamaktadır. Daha önceki mevlid metninde yer almayan bu bölümde şair, mevlidin nasıl dinlenmesi gerektiğinden bahseder. Buna göre mevlid dinlenirken kesinlikle konuşmamalı, kimseye selam vermemeli, abdestsiz halkaya katılmamalıdır.

“Dinleme” kısmından sonra, şairin “Okuma” başlığını verdiği 8 heceli 12 dörtlük olan ve “Muhammed Ali aşkına” tek ayağını kullandığı kısım ile “Düvaz” başlıklı ve “Allah ayırmasın On ik’İmam’dan” şeklinde tek ayaklı, 11 heceli ve 3 dörtlük olan kısım gelmektedir.

Bu üç şiirden sonra “Bismillâhirrahmânirrahîm” denilerek yine tek ayakla “Hazret-i Ali’nin mevlidine gel” diye 14 dörtlük olarak birtakım olağanüstülüklerle birlikte Hz. Ali’nin doğumu hikâye edilmektedir:

Kâbe-i Şerif te dünyaya gelir
Hazret-i Resul’ün nurunu alır
İnkâr olanlara Zülfikar çalar
Hazret-i Ali’nin mevlidine gel

...

Kâbe’nin putları döküldü yere
Zelzele düştü o Beyt-i Şerif e
Cümle melekler de hep indi yere
Hazret-i Ali’nin mevlidine gel

Bunu “Fâ’ilâtün/ Fâ’ilâtün/Fâ’ilün” kalıbıyla 27 beyit olarak Hz. Ali doğduktan sonra vukû bulan hadiselerin anlatıldığı kısım izlemiştir. Bu bölümde şair, Hz. Ali’nin nevruz günü doğduğunu söyleyerek doğumla birlikte gerçekleşen bazı olağanüstü olayları da anlatır:

Ali’nin doğduğu Nevruz günüdür
Şevk veren âleme Şah’ın nurudur
Gerek bu kısım gerekse yine sözünü edeceğimiz diğer aruzlu kısımlar;
Fâ i lâ tün Fâ i lâ tün Fâ i lâ t
Oku Muhammed Ali’ye salâvat

beytiyle sona erdirilmiştir. Aruz vezniyle yazılmış olan şiirlerin tamamı bu vezinlidir. Ardından 28 beyit boyunca Hz. Ali’nin kişiliği ve faziletleri anlatılmıştır. Bunu takip eden 21 beyitte ise Hz. Ali övülmüştür.

Yoksul Derviş, daha sonra 8 heceli ve 6 dörtlük olarak mevlidine devam etmiş ve her dörtlüğün sonuna aşağıdaki beyti ilave etmiştir:

Lâ-fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfikâr
Her kazayı her belayı defeden Perverdigâr

Şair tekrar aruz veznine yönelmiş, 18 beyitte Alevi-Bektaşî inancı doğrultusunda Hz. Ali'nin bazı kerametlerine yer vermiştir.

Bunu 22 beyitten oluşan “Merhaba” faslı izlemiştir. Merhaba faslında sonra 8 heceli ve 5 dörtlükten oluşan Hz. Ali'nin yiğitliğinin anlatıldığı kısım gelmektedir. Ardından gelen 22 beyitte Hz. Ali'nin, Hz. Muhammed ve dört büyük melekelerle olan yakınlığı anlatılmıştır. Sonraki bölümde, yazılan bu mevlidin güzelliği 48 beyitte ifade edilmiştir.

Mevlid, 3 dua şiiriyle devam ettirilmiştir. Bunlar; 8 heceli 6 dörtlük, 11 heceli 13 dörtlük, 11 heceli 10 dörtlük şeklindedir.

Dua şiirlerini “Şerbet Deyişi” olarak isimlendirilen 4 manzume takip etmektedir. Şiirlerin birisi 11, diğerleri 8 hecelidir.

Yoksul Derviş, mevlidinde manzum bölümlerin çoğunda mahlasını kullanmıştır. Hz. Ali Mevlidi 7-8 yıl Emirdağ'da kendisi tarafından, son 1-2 yıl içinde de Eskişehir'de Hacı Bektaş Dergâhı'nda bacıyan zümresi tarafından okunmaktadır.

2. Hz. Ali Mevlidlerinin Genel Özellikleri

Tespitlerimize göre Türk edebiyatında Hz. Ali için yazılmış mevlid sayısı yedidir. Bu yedi mevlid dışında Ali Ulvi Baba'nın “Bektaşî Makâlâtı” adlı eserinin arka sayfasında müellifin basılacak eserleri arasında “Mevlûd-ı Hazret-i İmâm Ali Kerremallahu Vecheh” isimli bir eserden bahsedildiğini belirtelim. Fakat bu eserin basılıp basılmadığına dair bir bilgiye ulaşamadık¹⁴. Bu mevlidler dışında da Hz. Ali için mevlid yazılmış olmalıdır. Zaman içerisinde kütüphanelerde veya özel koleksiyonlarda bu türde eserlerle karşılaşmak mümkündür.

Genel anlamda İslam dünyasında özelde ise Türk kültüründe Hz. Ali'ye duyulan sevgi ve saygının derinliği düşünüldüğünde bu sayının aslında az olduğu görülecektir.

2.1. Mevlidlerin Şekil Özellikleri

Hz. Ali mevlidleri şekil özellikleri bakımından ortak ve farklı birçok hususiyet arz etmektedir. Elimizdeki mevlidlerden sadece bir tanesi müstakil olarak basılmış, diğerleri ise bir divan, mesnevî ya da kitap içinde yer almıştır. Süleyman Celâleddin'in mevlidi müstakil olarak basılmıştır. Diğer mevlidlerden Caferî ve Necmî Ali'ye ait olan mevlid metinleri ise şairlerin divanlarında yer almaktadır. Tarih itibarıyla en eski mevlid metni olan Yemîni'nin Hz. Ali mevlidi, bilinen tek

eseri olan Faziletnâme içinde yer almaktadır. Mehmed Şemseddin'in Hz. Ali mevlidi, mündericatında Ehl-i Beyt'e ait olan mevlidlerle birlikte kitap olarak basılmıştır. Yoksul Derviş'in mevlidi, "Nefeslerin Özü" adlı kitabında yayımlanmış, şair daha sonra bu mevlid metni üzerinde bazı değişiklikler yapmıştır. Tâhirü'l-Mevlevî ise mevlidine, Mesnevî şerhi içinde yer vermiştir.

Mevlidler, farklı asırlarda ve dönemlerde yazıldığı için dil özellikleri bakımından çeşitlilik arz etmektedir. Yemini'nin mevlidi, hem kelime hazinesi hem de bu kelime hazinesinin ses ve şekil bilgisi bakımından büyük ölçüde Eski Anadolu Türkçesinin izlerini taşımaktadır. Aslında eser, yazıldığı dönem itibarıyla bir geçiş dönemi eseri özelliği de ihtiva etmektedir. Mevlidin dili oldukça sadedir. XVI. asırda telif edilmiş olan Caferî'nin mevlidi de sade bir dil ile yazılmıştır. Aynı şekilde Necmî Ali de mevlidini sade bir dille nazmetmiştir. Mehmed Şemseddin, mesnevîsinin başındaki methiye türündeki bölüm hariç oldukça anlaşılır bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Tâhirü'l-Mevlevî de kısa mevlidinde anlaşılır ve sade bir dil kullanmıştır. Yoksul Derviş ise bir halk ozanı olması hasebiyle gerek aruzla gerekse heceyle yazdığı manzumelerinin tamamında sade bir Türkçe ile karşımıza çıkmaktadır. Bütün bunlara karşın Hz. Ali mevlidleri içinde Süleyman Celâleddin'in mevlidi, dil özellikleri bakımından diğerlerinden ayrılmaktadır. Özellikle tevhid, münâcât ve na' gibi bölümlerle, methiye muhtevalı manzumelerde ağdalı bir dil kullanan şairin, Hz. Ali'nin doğumundan bahsettiği bölümlerde daha sade bir dil tercih ettiği görülmektedir.

Aynı zamanda halk ozanı olan Yoksul Derviş'in manzumesinin önemli bir kısmı da dahil olmak üzere mevlid metinlerinin tamamı, divan şiiri geleneğine uygun yazılmıştır. Yemini, Caferî, ve Mehmed Şemseddin mevlidlerinin tamamını mesnevî nazım şekliyle kaleme almışlardır. Tâhirü'l-Mevlevî'nin manzumesi ise kendi arasında kafiyeli beyitler hâlinde yazılmasına rağmen aruz vezniyle değil hece ölçüsüyle nazmedilmiştir. Mevlidini, mesnevî nazım şekliyle söyleyen Süleyman Celâleddin manzumesinde yer yer kaside, gazel ve dörtlülere de yer vermiştir. Necmî Ali ise manzumesini, terkib-i bend nazım şekli ile söylemiştir. Yoksul Derviş'in mevlidinde, halk şiiri geleneğine uygun olarak hece vezniyle yazılmış dörtlülükler bulunduğu gibi aruz vezniyle nazmedilmiş beyitlere de rastlanmaktadır.

Mevlid manzumelerinde ağırlıklı olarak birbirinden farklı vezinlerin tercih edildiği görülmektedir. Bu bağlamda mevlidlerin şekille ilgili genel özellikleri, tablo hâlinde aşağıda gösterilmiştir:

Şairin Adı	Mevlidin nazım şekli	Vezni	Beyit veya dörtlük Sayısı
Yemini	Mesnevi	Mefâ'îlün/Mefâ'îlün/Fe'ûlün	217
Caferi	Mesnevî	Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün	246
Necmî Ali	Terkib-i bend	Mef'ûlü/Mefâ'îlü-Mefâ'îlü/Fe'ûlün	75
Süleyman Celâleddin	Mesnevi (Kaside, gazel...)	1. Mefâ'îlün/Mefâ'îlün/Fe'ûlün 2. Fe'îlâtün/Fe'îlâtün/ Fe'îlâtün/Fe'îlün 3. Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün 4. Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün 5. Müstef'ilün/Müstef'ilün	259
Mehmed Şemseddin	Mesnevi	1. Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün 2. Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün	66
Şemseddin Kubat	Kıta	8 ve 11'li hece ölçüsü	113 dörtlük
	Mesnevi	Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün	186 beyit
Tâhirü'l-Mevlevî (?)	Beyitler hâlinde	11'li hece ölçüsü	33

2.2. Mevlidlerin Muhteva Özellikleri

Mevlidlerin genel özelliklerine baktığımızda hemen hepsinin öncelikle besmele ve hamdele ile başladığı görülmektedir. Besmele, hamdele ve tevhid bölümleri Süleyman Celâleddin ve Mehmed Şemseddin'in mevlidlerinde ayrı başlıklar altında yer almaktadır. Necmî Ali ve Tâhirü'l-Mevlevî, manzumelerinde doğrudan konuya giriş yapmıştır. Süleyman Celâleddin'in mevlidinde ise diğerlerinden farklı olarak münâcât, na't, dört halife övgüsü, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin medhiyesi, dibace gibi bölümler de yer almaktadır. Bu bakımdan Süleyman Celâleddin'in mevlidinin diğer benzerlerinden ayrıldığını görmekteyiz.

Dini-edebî türlerdeki geleneğe uygun bir biçimde besmeleyle başlayan bu mevlidler, daha sonra genellikle Hz. Ali'nin doğumunun anlatıldığı ve çoğunlukla tahkiyevî bir üslubun tercih edildiği bölümle devam eder. Asıl hikâyenin anlatılmaya başlandığı bölümlerden önce sadece Süleyman Celâleddin ve Mehmed Şemseddin "dibâce" veya "sebeb-i te'lif" başlıklı bölümlere yer vermişlerdir. Adı geçen müellifler, bu bölümlerde eserlerini neden nazmettiklerinden bahsetmişlerdir.

Yemîni ve Caferî, Hz. Ali'nin mevlidini, sahâbeden bazı râvîlere dayandırmıştır. Bu özellik diğer mevlidlerde bulunmamaktadır.

Çok fazla hacimli olmayan bu mevlidlerde öncelikle Hz. Muhammed'in nuruyla birlikte Hz. Ali'nin nurunun yaratılması, bu nurun peygamberler vasıtasıyla Ebû Tâlib'e kadar gelmesi, ondan Fâtıma bintü Esed'e geçmesi, Fâtıma'nın hamile kalması, doğum öncesinde gerçekleşen olağanüstü olaylar, Hz. Ali'nin Ka'be'de doğması, doğduktan sonra Hz. Muhammed'in tükürüğünü emmesi ve Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin yakınlıklarına dair birçok bahis işlenmektedir.

Buna karşın bazı Hz. Ali mevlidlerinde farklı hikâyelere de rastlamaktayız. Örneğin; Yemîni, Hz. Ali'nin doğumundan önce Fâtıma'nın, Hz. Peygamber'in yanına gelerek bir erkek çocuğu olması için dua etmesini istediğini söylemiştir. Buna karşılık Hz. Peygamber de Fâtıma'nın dileğinin yerine gelmesi için kurban kesmesini tavsiye etmiştir. Hz. Ali'nin doğumuyla ilgili bu olay, sadece Yemîni'nin mevlidinde yer almaktadır. Caferî ve Necmî Ali ise Hz. Ali'nin doğumundan önce Ebû Tâlib'in bir evliya ile karşılaştığını ve bu evliyanın Hz. Ali'nin doğumunu müjdelediğini söylemektedir. Aslında doğum hadisesinden önce mevlidlerin tamamında kısaca Ebû Tâlib'den bahsedilmektedir.

Ayrıca Tâhirü'l-Mevlevî'nin mevlidinde diğerlerinden farklı olarak Hz. Ali'nin hicretteki rolü ve şehit edilişi de anlatılmıştır.

Hz. Ali mevlidlerinde rastladığımız bir diğer önemli özellik ise Hz. Muhammed için yazılmış mevlidlerde sıkça rastladığımız "merhaba" faslının yer alıyor olmasıdır. Süleyman Celâleddin ve Yoksul Derviş'te rastladığımız bu bölüm, şairlerin Hz. Peygamber mevlidlerinden etkilendiğini de göstermektedir.

Hz. Ali'nin isminin konulması da mevlidlerde farklı şekillerde işlenmiştir. Yemîni, Yoksul Derviş ve Tâhirü'l-Mevlevî; Hz. Ali'nin isminin, Hz. Muhammed tarafından konulduğunu söylemektedir. Buna karşılık Caferî Allah'tan gelen bir vahiyyle, Süleyman Celâleddin ise babası Ebû Tâlib'in isteğiyle bu ismin konulduğunu ifade etmektedir. Hz. Ali'ye isim konulmasıyla ilgili bölümler mevlidlerde birer motif olarak yer almaktadır.

Hz. Ali'nin doğum tarihiyle ilgili olarak mevlidlerde onun çoğunlukla Fil Hadisesi'nden otuz yıl sonra veya Hz. Peygamber otuz yaşında iken dünyaya geldiğinden bahsedilir. Sadece Tâhirü'l-Mevlevî, Hz. Ali'nin doğduğu yılı rakamsal değerlerle ifade etmiştir.

Hz. Ali mevlidlerinin ortak noktalarından biri de Hz. Peygamber ile Hz. Ali'nin yakınlığının sık sık vurgulanmasıdır. Şairler, özellikle manzumelerinin sonunda ya Hz. Peygamber'in ağızından dökülen sözlerle ya da kendi düşüncelerinden

hareketle bu yakınlığa vurgu yapmışlardır. Hz. Ali'nin anne karnındayken ve doğduktan sonra Hz. Muhammed'le konuştuğunu belirten şairler, her ikisinin dostluklarının ne kadar kuvvetli olduğunu bu suretle belirtmişlerdir. Öyle ki mevlid müellifleri, Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin nurunun birlikte yaratıldıklarını bile söylemektedirler.

Mevlid metinlerinde Hz. Muhammed'in Hz. Ali için söylemiş olduğu hadislere de iktibas veya telmih yoluyla değindiklerini görmekteyiz:

Bana nezr eyle ol oğlan benümdür
Etümdendür eti kanı kanumdur¹⁵ Yemîni (Tepeli, 2002: 117).

Sen bana dünyâ vü âhir yâ Ahî
Hem vezîrsün hem birâder hem vasî¹⁶ Caferî (M/102a).

Mahrem-i hacle-geh-i zât-ı Betül
Sırr u sırruh¹⁷ buldı bu yüzden vusûl
...
Bu hadis tercemesi vâzıh celi
Şehr-i ilmim kapusu oldu 'Ali¹⁸ Süleyman Celâleddin
(Arslan, 2000: 213-214)

Yüksek ahlâkını Nebî de över,
Aliyi seveni Allah da sever.

Onun düşmanına düşmandır Allah.
Peygamber dedi ki : *âdi men âdâh*¹⁹ (Tâhirü'l-Mevlevî, 1966: 1805).

3. Hz. Ali Mevlidlerinde Motifler

Hz. Muhammed için yazılan mevlidlerde olduğu gibi Hz. Ali mevlidlerinde de bazı motifler kullanılmıştır. Yaygın olarak sözlü kültüre ait olan bu motifler, aynı zamanda Hz. Ali ile ilgili inanışların da bir yansımasıdır.

3.1. Nur Motifi

Hz. Peygamber için yazılan mevlidlerde sıkça rastladığımız Nûr-ı Muhammedî, bir motif olarak hemen hemen bütün mevlid müellifleri tarafından kullanılan bir kavramdır. Nûr-ı Muhammedî, Hz. Muhammed'in ruhunun, âlemin yaratılışından önce mevcut bir varlık olduğunu ifade için kullanılan bir ıstılahtır. İslam inancında tartışmalı bir konu olsa da genellikle mutasavvıflar, Hz. Peygamber'in

mukadder cevherinin her şeyden önce ve kesif parlak bir nokta hâlinde yaratıldığına ve diğer bütün ruhların ondan çıktığına inanmışlardır (Massignon, 1964: 162). Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk defa Hakikat-ı Muhammediyye var olmuş, bütün yaratıklar bu hakikatten ve onun için yaratılmıştır. Yani âlemin var oluşunun gayesi, bu hakikattir (Demirci, 1997: 179). Bu inanişaya göre Hz. Muhammed yaratılışın hem sebebi hem de amacıdır. Hemen hemen bütün dinî-edebî şiirlerde telmih ya da iktibas yoluyla yer alan “Levlâke levlâk lemâ halaktü'l-eflâk” (Sen olmasaydın yeri göğü yaratmazdım) kudsi hadisi veya Hz. Peygamber'in “Âdem daha toprak ve su arasında iken, ben nebî idim.” şeklinde rivayet edilen hadisi, bu inanişaya işaret etmektedir.

Yine birçok mutasavvıfa göre Nûr-ı Muhammedî, Hz. Adem'den itibaren bütün peygamberlere tevârüs yoluyla geçmiş, sonunda Hz. Peygamber'in babası Abdullah'a, ondan Âmine'ye ulaşmıştır. Süleyman Çelebi, bu inanişaya ilgili olarak mevlidinde şunları söylemektedir:

Mustafâ rûhunu evvel kıldı var
Sevdi onu ol Kerîm ü Girdigâr

...

Cümle-i eslâb u erhâmdan o nûr
Cilve vü cevânile kıldı ubûr

(Pekolcay, 1980: 64-75).

Bu motif, birçok mevlidde aynı şekilde tekrar edilmiştir. Muhtemelen bu mevlidlerin tesiriyle Hz. Ali için yazılan mevlidlerde de aynı motife rastlamaktayız. Buna göre Hz. Ali'nin nûru, Hz. Muhammed ile birlikte yaratılmıştır. Caferî, bu inanişaya Hz. Peygamber'in nurunun nebilere, Hz. Ali'nin nurunun ise velilere geçtiği şeklinde yorumlamak suretiyle ifade etmiştir:

Bil önürdiden yarattı bir nûr
Ol Kerîm ü ol Rahîm ü ol Gafûr

Ol benüm nûrumdı hem nûr-ı 'Ali
Andan oldu her nebî ve her velî

Caferî (M/97b).

Aynı şekilde Süleyman Celâleddin, Mehmed Şemseddin ve Yoksul Derviş de Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin aynı kaynaktan doğan nurlar olduğunu söylemiştir.

Nahl-i gülzâr-ı tecelliden zuhûr
İtdi iki gonca-i sad-berg-i nûr

Süleyman Celâleddin
(Arslan, 2000: 214).

Nûr-ı vahidden vücûda didi geldin Mustafâ
Bizi tefrik eylemez illâ meger münkir ola

(Mehmed Şemseddin,
1924: 20).

“*Vâhidin min nûr*” adının kandili
Birisi Muhammed birisi Ali

Yoksul Derviş

3.2. Nar Motifi

Asırlar boyunca yarı göçebe hayat süren Türk milleti tabiatla iç içe yaşamış, bunun sonucunda tabiattaki çeşitli unsurları birtakım özellikleriyle kültürünün, inancının bir parçası saymıştır. Bu inanışla, tabiattaki birçok canlı ve cansız varlığın kutsiyet kazanmasına, gerçek özelliklerinin yanında sembolik birtakım anlamların yüklenmesine sebep olmuştur. Bunlardan biri olan elma; birçok destan, halk hikâyesi ve masalda “züriyet motifi” olarak değerlendirilmiş ve neslin devamını sağlayan bir meyve olarak görülmüştür (Cemiloğlu, 1995: 178-199). Tahir ile Zühre hikâyesinde padişahın, yolda rastladığı dervişin verdiği elma sayesinde bir oğlunun olması (Türkmen, 1983: 179); Hikâyet-i Kerem Han’da bir dervişin elmayı ikiye bölüp yarısını Şah’a, yarısını Keşiş’e vermesi sonucunda kahramanların çocuklarının olması (Tuğrul, 1944: 439), elmanın üreme sembolü olarak kullanıldığını gösteren birkaç örnektir. Aynı şekilde Hızır, derviş ya da bir pîrin verdiği elma vasıtasıyla gebe kalma motifi; Kirmanşah, Latif Şah, Adil Şah, Melik Şah ile Güllü Han, Şah İsmail, Elif ile Mahmut, Arzu ile Kamber, Asuman ile Zeycan, Kerem ile Aslı, Âşık Garip gibi hikâyelerde de görülmektedir (Alptekin, 1997: 382).

Türk kültüründe elmanın yanı sıra nar da züriyetin başlıca sembollerinden birisi olarak kabul edilmiştir. Yenilen meyve vasıtasıyla gebe kalma inancının yansımalarından biri olan nar, cennet meyvesi olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden nar yenirken bir tanesinin bile yere düşürülmemesi gerektiği inancı Türk toplumunda yaygın bir müsterektir (Ergun, 2002: 794).

Caferî ve Necmî Ali’ye ait mevlidlerde özellikle narın, doğurganlığın simgesi olarak kullanıldığını görmekteyiz. Caferî, mevlidinde Ebû Tâlib’in Misrim adında bir evliyanın yanına vardığını, bu zâtın Ebû Tâlib’e yakında bir erkek çocuğu olaca-

ğını müjdelediğini söyler. Ebu Tâlib ise Misrim'e ancak cennetten yiyecek getirirse ona inanacağını ifade eder. Bunun üzerine Misrim dua eder ve cennetten bir tabak üzüm, incir ve nar gelir. Caferî'ye göre Fâtıma'nın gebeliğinin sebebi Ebû Tâlib'in yediği bu meyvelerdir:

Bir tabak engûr u incîr ü enâr
Oldı gâ'ibden hem ol dem âşikâr

...

Yidi çün cennet ta'âmın ol velî
Oldı andan nutfe-i pâk-i 'Alî

Caferî (M/98b).

Necmî Ali'nin mevlidinde ise sadece narın ismi geçmektedir. Hikâyeye göre dervişin biriyle karşılaşan Ebû Tâlib, ondan oğlunun olacağı müjdesini alır. Bunun üzerine Ebû Tâlib, dervişe kurumuş bir hâlde bulunan nar ağacını göstererek ağacı meyveli hâle getirirse ona inanacağını söyler. Derviş, dua eder ve ağaç yeşillenir; daha sonra ağaçtan kopardığı bir narı Ebû Tâlib'e verir. Ebû Tâlib narın yarısını kendi yer, yarısını da eşi Fâtıma'ya götürür. Bu olayın sonucunda Fâtıma gebe kalır:

Nısfın yidi Bû Tâlib o nârın dahı kendi
Nısfını dahı ehli yidi nârı begendi

Ol Fâtıma-i bint-i Esed hâmile kaldı
Bû Tâlib o dem oldı dil ü cân ile handân

Necmî Ali
(Divan, 24a-24b).

3.3. Doğumun Müjdenmesi

Yemînî, Caferî ve Necmî Ali'ye ait mevlid metinlerinde rastladığımız önemli motiflerden biri de Hz. Ali'nin doğumunun önceden müjdenmiş olmasıdır. Yemînî, Hz. Muhammed'in Fâtıma'ya bir oğlu olacağını müjdelemesini aşağıdaki beyitlerde şöyle ifade etmektedir:

İrisersin murâduna i ana
Er oğlan getirisersin cihâna

Yemînî (Tepeli, 2002: 117).

Aynı şekilde Caferî ve Necmî Ali de Hz. Ali'nin doğumunun önceden müjdelendiğini ifade etmektedir. Buna göre Caferî, Misrim adında bir zatın Ebû Tâlib'e oğlunun olacağı müjdesini verdiğini söylemektedir. Misrim'in adı Fuzûlî'nin Hadikatü's-Süedâ'sında Müsrim olarak geçmektedir. Eserde, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin doğumlarını müjdeleyen yine Müsrim adında yüz doksan yaşlarında bir zattır (Güngör, 1987: 179-180). Muhtemelen Caferî, Fuzûlî'nin bu eserini görmüş olmalıdır:

K'ola senden bir ogul bî-cürm ü 'ayb
Hem veliyy-i Hak ola bî-şek ü reyb

Çünkü ola zâhir ol ey nîk ü nâm
Diyesin Misrim sana virdi selâm

Caferî (M/98a-98b).

Necmî Ali, Caferî'nin manzumesinde geçen hikâyenin bir benzerini anlatmaktadır. Bu hikâyeye göre Ebû Tâlib, mübarek bir zâtın yanına gitmiştir. Bu zât, Ebû Tâlib'e bir oğlu olacağını söyler. Buna göre Hz. Muhammed otuz yaşına girdiğinde bu çocuk doğacaktır:

O düşe ana rahmine esrâr-ı Hudâ'dan
Otuz yaşına girdi Muhammed bu ne esrâr

Necmî Ali
(Divan, 23b).

3.4. Doğum Öncesinde Meydana Gelen Olağanüstülükler

Hz. Ali mevlidlerinde karşımıza çıkan bir diğer önemli motif unsuru ise, doğum hadisesinden önce gerçekleşen bazı olağanüstü olaylardır. Buna göre Ebû Tâlib'in alnındaki nur, Fâtıma'ya geçmiş ve o andan itibaren olağanüstü olaylar gerçekleşmeye başlamıştır:

Ebû Tâlib'deki nûr-ı velâyet
O hatun alnına irdi temâmet

Kaçan ol nutfe düşdi rahme tâhir
Nûr oldu anası alnında zâhir

Yeminî (Tepeli, 2002: 118).

Süleyman Celâleddin de Yeminî gibi Fâtıma'nın birçok olağanüstü olay yaşadığını söylemektedir. Fakat bu olaylarla ilgili manzumesinde ayrıntıya girmemiştir:

Gördü hamlinden çok asâr-ı 'acîb
Çün zuhûra geldi ahvâl-i garîb

Süleyman Celâleddin
(Arslan, 2000: 207).

Caferî ise Hz. Ali'nin ana rahmine düştüğü zaman Mekke'de zelzele olduğunu ve Ka'be'deki putların secdeye kapandığını söylemektedir:

Çünkü ana rahmine düşdi i yâr
Oldı yirler heybetinden bî-karâr

Yir yüzüne düşdi cümle zelzele
Mekke şehri içre oldı gulgule

Ser-nigûn oldu Kureyş'ün putları
Kıldılar cümle figân ey dîn eri Caferî (M/98b-99a).

Yukarıdaki beyitlerde, Süleyman Çelebi'nin etkisi açık bir şekilde hissedilmektedir:

Ol gice hep putlar oldu ser-nigûn
Cânına şeytanun uruldu düğüm (Pekolcay, 1980: 95).

Yoksul Derviş de Hz. Ali'nin doğumuna yakın bir dönemde Mekke'de deprem olduğunu, bu suretle onun doğumunun müjdelendiğini söylemektedir:

Yakın oldu bu cihana gelmesi
Bir zaman titredi Mekke Kâbe'si

Teşrifine geldi kurt kuş cümlesi
Hazret-i Ali'nin mevlidine gel Yoksul Derviş

Yemîni, Hz. Ali'nin annesi Fâtıma'nın hamileliği sırasında yaşadığı birçok olağanüstü olayı ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır. Şair; Fâtıma'nın, Hz. Muhammed'in hanımı Hatice'nin yemekleri dışında kimsenin yemeğini yemediğini, Hz. Ali yüzünden putlara secde etmediğini ve müşriklere asla izzet ve ikramda bulunmadığını belirtmektedir.

Yemîni, ayrıca Hz. Ali'nin, anne karnındayken Hz. Muhammed ile konuştuğunu da ifade etmektedir:

Resûlullâhun işidüp kelâmın
Ana karnından alurdu selâmın
...
Resûl-ı Hakk ile eylerdi sohbet
Ana karnında iken zihî kudret Yemîni (Tepeli, 2002: 119-120).

Aynı motife Necmî Ali ve Mehmed Şemseddin'in mevlidlerinde de rastlamaktayız:

Şâh ise batında idi vakti yakîn oldu
Söyleşür idi 'Alî Muhammed ile gâh gâh Necmî Ali (Divan, 24b).

Batn-ı mâderde Hudâ'yı zikr iderdi Murtazâ
İstimâ'ında olurdu vâlide hayret-fezâ (Mehmed Şemseddin, 1924: 19)

3.5. Fâtıma'nın Ka'be'de doğum yapması

Fuzûlî, Hadikatü's-Süedâ adlı eserinde Hz. Ali'nin doğumunu şu şekilde hikâye etmektedir:

“Fâtıma bint-i Esed tavâf-ı Ka'be iderken ‘Abbas bin Abdulmuttalib ve cemî’-i Benî Hâşim anun ‘akabince tavâfa meşgûl iken nâgâh, Fâtımayı eser-i talk zâhir olup, daşra çıkmaga mecâli kalmayup, münâcât itdi ki : ‘Yâ Râb bana velâdeti âsân kıl.’ Fi'l-hâl dîvâr-ı Beytullâh şakk olup Fâtıma nazardan gâyib oldı ve biz hâne-i Ka'beye girüp ahvâline muttali' olmak istedik müyesser olmadı. Üç gün gâyib olup dördinci gün haremnden çıkdı, elinde ‘Ali ibn-i Ebî Tâlib.” (Güngör, 1987: 101).

Fuzûlî, görüldüğü gibi Hz. Ali'nin doğumunun Ka'be'de gerçekleştiğini söylemektedir. Bu inanışın yansımalarını Hz. Ali mevlidlerinde de görmekteyiz. Yemîni aşağıdaki beyitte kısaca bu konuya değinmektedir:

Anası Ka'be içre girmiş idi
Meger rûkn-i hacerde turmuş idi

Tekâza kıldı ol dem anasına
Dutup yüz bu cihâna gelmesine

Ne ideyim diyüp anası şaşdı
Anı gördi ki oğlan ayru düşdi

Yemîni (Tepeli, 2002: 123).

Süleyman Celâleddin, Yoksul Derviş ve Tâhirü'l-Mevlevî de Yemîni gibi Fâtıma'nın Ka'be'de doğum yaptığını ifade etmişlerdir:

Kimseye vâki' degilken bu şeref
Togdı beyt içre hemân Hayru'l-halef

Süleyman Celâleddin
(Arslan, 2000: 208).

Kâbe-i Şerifte dünyaya gelir
Hazret-i Resul'ün nurunu alır
İnkâr olanlara Zülfikar çalar
Hazret-i Ali'nin mevlidine gel

Yoksul Derviş

Vaz-ı haml etmeye nişan belirdi
Eve dönemedi, Ka'beye girdi.

Bir müddet orada yalnızca durdu
Pek gürbüz bir erkek çocuk doğurdu.

(Tâhirü'l-Mevlevî, 1966:
1804).

Caferî, Necmî Ali ve Mehmed Şemseddin doğum hadisesine daha geniş yer vermiştir. Buna göre Fâtıma Ka'be'de iken duvar ikiye ayrılmıştır. Fâtıma içeri girmiş ve gözden kaybolmuştur. Üç gün sonra Ka'be'den çıktığında kucağında Hz. Ali bulunmaktadır:

Fâtıma'dan çün niyâz oldu 'ayân
Oldı şakk divâr-ı Ka'be ol zamân

Çünkü girdi Ka'be'ye ol muhterem
Yine bütün oldu divâr-ı harem

...

Bunlara gösterdi kudret ol Celîl
Üç gün açılmadı kapu bellü bil

Caferî (M/99b-100a)

Ol Ka'be divârı iki şak oldu ne seyrân
Ka'be anı aldı içine eyledi pinhân

Necmî Ali (Divan, 25a).

Dogdı beyt-i Ka'be'de 'izz ü şerefle Murtazâ
Kimseye olmuş degildir bu nasib olmaz daha

Çıkdı üç gün sonra beyt-i Ka'be'den ol pâk-zât

Kucagında Haydar-ı Kerrâr rûh-ı kâ'inât (Mehmed Şemseddin,
1924: 19).

3.6. Doğum Sonrası Yaşanan Olağanüstülükler

Hz. Muhammed için yazılmış mevlidlerde sıkça rastladığımız bir motif olan doğum sonrası mucizevî olayların bir benzerini Hz. Ali mevlidlerinde de görmekteyiz. Bilindiği gibi Hz. Muhammed dünyaya geldiğinde onun doğumunu müjdeleyen birçok mucize gerçekleşmiştir. Vesiletü'n-Necât'ta ifade edildiğine göre Hz. Peygamber doğduğunda büyük bir zelzele olmuş, Mekke şehri nurla dolmuş, putlar secdeye kapanmış, kiliseler yıkılmış, Kisra'nın sarayı yerle bir olmuş, Sâve Nehri kurumuştur (Pekolcay, 1980: 88-95).

Benzer motifleri, aşağıdaki beyitler de Yeminî tekrarlamıştır. Hz. Ali, doğar doğmaz secdeye kapanmıştır; onun doğumunun ardından bütün putlar yıkılmış, Ka'be nurla dolmuştur.

Sanemler cümlesi feryâd kıldı
Yüzi üzre kamu düşdi yıkıldı

Nûriyla oldu rûşen Ka'betullâh
Kadem basdukda mülke kudretullâh Yeminî (Tepeli, 2002: 123).

Caferî de Hz. Ali'nin doğduğunda hemen secdeye kapandığını ifade etmektedir. Ayrıca Fâtıma'nın yanında ona yardım eden dört hûrî bulunmaktadır. Bu arada Hz. Ali, secdeden başını kaldırarak kelime-i tevhidi söylemiştir:

Gördi Haydar toğmuş ve itmiş sücûd
Bir fasîh elfâz ile eyler dürüd

Fâtıma birle oturmuş dört hûr
Ka'be'nün tobtolu olmuş içi nûr

...

Eşhedü en-lâ ilâh ol şâh-ı dîn
Didi hem *illâ'llah* ol merd-i güzîn Caferî (M/100b-101a).

Necmî Ali ise Hz. Ali'nin hâl diliyle Hz. Muhammed'le konuştuğunu ifade etmektedir:

Hâl-i dil ile söyleşür idi 'Alî cânâ
Mahbûb-ı Hudâ'ya iderek nâz u sitignâ Necmî Ali (Divan, 25b).

Yoksul Derviş, aşağıdaki dörtlükten anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber doğduğunda gerçekleşen mucizelerden etkilenmiştir. Aşağıdaki manzumelere göre Hz. Ali doğduğunda Ka'be'deki putlar secdeye kapanmış, Mekke'de deprem olmuştur. Bu doğumun ardından tabiattaki bütün canlılar, bayram yapmıştır:

Kâbe'nin putları döküldü yere
Zelzele düştü o Beyt-i Şerif'e

Cümle melekler de hep indi yere
Hazret-i Ali'nin mevlidine gel Yoksul Derviş

...

Geldi şahım dünyaya bastı kadem
Pardı nur dünyaya doğdu bu dem Yoksul Derviş

3.7. Hz. Ali ve Nevruz

Anadolu'da "Sultan-ı nevrüz, nevrüz sultan, mart dokuzu, mart bozumu, mart bozması, mart kırma, yılbaşı tutmak, bahar bayramı, kış bitti bayramı..." gibi adlarla anılan nevrüz, Türk toplumunun yüzyıllardan beri kutladığı önemli bir gündür. Farklı mezhep ve meşreplere göre muhtelif şekilde algılanan nevrüz, Alevi-Bektaşî

inancında Hz. Ali'nin doğum günü ve Fâtıma ile evlendiği gün olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden nevrüz günü, Alevi-Bektaşî topluluklarında Hz. Ali ile birlikte düşünölmektedir (Şengöl, 2005: 13-14).

Bu tür kutlamaların müdavimlerinden olan Yoksul Derviş mahlaslı Şemsettin Kubat konuyla ilgili olarak "Hz. Ali Mekke'nin Kâbei Muazzamasında 599 yılı Mart ayının yirmibirinci Nevruz günü dünyaya geldi." (Kubat, 1993: III) demektedir. Gerçekten de Alevi toplumunda nevrüz, Hz. Ali'nin doğum günü olarak kabul edilmiş ve bu özelliğiyle kutlanagelmıştır.

Mevlidlerde de bu inanış, bir motif olarak yer almaktadır. Yeminî, Caferî, Necmî Ali ve Süleyman Celâleddin gibi şairler, genelde Fil Hadisesi'nden otuz yıl sonra ve Hz. Peygamber otuzlu yaşlarda iken Hz. Ali'nin doğduğu şekilde bilgi vermektedir. Buna karşılık Hz. Ali'nin doğumu ve nevrüz hakkında bir şey söylememektedirler. Fakat Mehmed Şemseddin ve Yoksul Derviş, manzumelerinde açık bir şekilde Hz. Ali'nin nevrüz günü doğduğunu ifade etmektedir:

Hem tesâdüf eylemişdi rûz-ı nevrûza o gün
Âleme bahş-ı sa'âdet olmuş idi işbu gün (Mehmed Şemseddin,
1924: 19).

Ali'nin doğduğu Nevruz günüdür
Şevk veren âleme Şah'ın nurudur Yoksul Derviş

3.8. İsminin Konulması

Türk halk hikâyelerinde ve destanlarında yaygın bir motif olarak kullanılan isim koyma geleneğine, Hz. Ali mevlidlerinde de rastlamaktayız. Buna göre mevlidlerde Hz. Ali'nin isminin farklı kişiler tarafından konulduğu ifade edilmektedir. Örneğin; Yeminî, Hz. Muhammed'in hâtifden gelen bir sesle doğan çocuğa Ali ismini verdiğini söylemektedir:

Bana hem şimdi hâtif virdi âvâz
Bu resme emr irdi idüp âgâz

Ebû Tâlib'ün oğlu togdı irgil
Senün yâründür ismin 'Alî virgil

Budur kim uşda şimdi geldüm irdüm
Ol emr ile 'Alî ismini virdüm Yeminî (Tepeli, 2002:
125-126).

Aynı telakkiyi Caferî'nin mevlidinde de görmekteyiz. Caferî, hâtifden gelen bir sesle Hz. Ali'nin isminin konulduğunu ifade etmektedir:

İrdi ol dem içre hâtifden nidâ
K'ismi anun ey Muhammed Mustafâ

Sen Muhammed'sin anun ismi 'Alî
Sen Habibüm'sin benüm oldur velî Caferî (M/102b).

Yoksul Derviş ve Tâhirü'l-Mevlevî ise Hz. Ali'nin isminin doğrudan Hz. Muhammed tarafından konulduğunu belirtmektedir:

Hazreti Muhammed teşrif eyledi
İsmi şeriflerine Ali söyledi

Annesi de ismine Esat dedi
Hazret-i Ali'nin mevlidine gel Yoksul Derviş

Nebî kucağında veliy-yi celî,
Tesmiye edildi benâm-ı Ali (Tâhirü'l-Mevlevî, 1966: 1804).

Süleyman Celâleddin, yukarıdaki ifadelerden farklı olarak Hz. Ali'nin ismini, babası Ebû Tâlib'in verdiğini söylemektedir. Buna karşılık Hz. Ali'nin annesi Fâtıma, çocuğuna Esed adını koymuştur. Hz. Muhammed ise ona Haydar adını vermiştir:

Mâderi itdi ana yâ bu'l-veled
Vâlidim adını koyum ben Esed

Söyledi ol demde nev-zâd-ı velî
Ben de koydum oğlumun adın 'Alî

...

Mustafâdan aldı Haydar nâmını
Hem dudagın emdi buldu kâmını Süleyman Celâleddin
(Arslan, 2000: 208-211)

3.9. Hz. Muhammed'in Dudağını Emmesi

Mevlid şairlerinin doğum hadisesini anlattıktan sonra sıkça dile getirdikleri konulardan biri de Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin yakınlığıdır. Şairlerin ifadelerine göre Hz. Ali doğduktan sonra Hz. Muhammed'in kucağına verilmiştir. Çünkü Hz. Ali, annesinden süt emmemektedir. Bunun üzerine Hz. Muhammed, Hz. Ali'yi kucağına almıştır. Hz. Ali bu esnada Hz. Peygamber'in dudağını emmeye başlamıştır:

Mübârek dilini Peygamber-i Hakk
‘Alinün agzına sokdı muhakkak

‘Ali emdi mübârek dilin ol dem
Hakikat ol gıdâdan toydı muhkem

Yemînî (Tepeli, 2002: 125).

Mâderi tıflın şikâyet eyledi
Kimseden süd emmedigin söyledi

Virdi agzına dudagın Mustafâ
Şevk ile emdi dudagın evvelâ

Süleyman Celâleddin
(Arslan, 2000: 211).

İbtidâ rîk-i cenâb-ı Mustafâ’yı itdi mass

Bir vücûddur ‘ayn-ı rûhdur haklarında geldi nass (Mehmed Şemseddin, 1924: 20).

O mübârek dili emdi o çocuk;

Feyzi doğar doğmaz buldu yavrucuk. (Tâhirü’l-Mevlevî, 1966: 1804).

Sonuç

İslam medeniyetinin en mühim simalarından biri olan Hz. Ali, kültürümüzde ve edebiyatımızda birçok özelliğiyle zikredilmiştir. Hz. Ali, Türk edebiyatında asırlar boyunca faziletleri, menkıbeleri, vecizeleri ve kahramanlık hikâyeleri ile sayısız eser ve manzumeye konu olmuştur. Birçok şair, Hz. Ali’ye duydukları sevgi ve saygının bir tezahürü olarak manzumelerinde bir vesileyle onu övmüşlerdir.

Bu çerçevede edebiyatımızda çok mühim ve değerli bir yeri olan Hz. Ali’nin doğumuna dair mevlidlerin de yazıldığı görülmektedir. Tespitlerimize göre ilk örneklerine XVI. yüzyılda rastladığımız bu mevlidlerinin önemli bir bölümü, divan şairlerince telif edilmiştir.

Yazımızda, ulaşabildiğimiz kaynaklardan hareketle Hz. Ali için yazılmış yedi mevlid metni hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır. Bu mevlidlerden Necmî Ali ve Tâhirü’l-Mevlevî’ye ait olanlar, elimizdeki bilgilere göre bilim âlemine ilk defa bizim tarafımızdan tanıtılmıştır. Ayrıca yukarıda adı geçen mevlidlerin genel özellikleri ve mevlidlerde kullanılan motifler hakkında da kapsamlı bir inceleme yapılmıştır.

Şunu özellikle ifade etmeliyiz ki Türk toplumunda çok sevilen Hz. Ali’nin doğumuna dair, şairlerimizin yaklaşık yedi asır müddetince başka bir mevlid yazmadığını iddia etmek mümkün değildir. Resmî ve özel kütüphanelerde henüz ulaşamadığımız mevlid metinlerinin olması muhtemeldir. Ali Ulvi Baba’nın eserleri arasında yer alan fakat ulaşamadığımız Hz. Ali mevlidi gibi.

Nihayetinde bugün bile hâlâ Hz. Muhammed için yazılmış bütün mevlid metinleri tespit edilememişken Hz. Ali için yazılan mevlidlerin tamamı hakkında bilgi sahibi olmamızın şu an için mümkün olmadığı görülmektedir. Bunun için çok daha kapsamlı ve zaman gerektiren çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu bağlamda yazımızın en azından tespit edebildiğimiz Hz. Ali mevlidleri konusunda öncü bir çalışma olduğunu belirtmeliyiz.

Sonnotlar

- ¹ Hz. Ali'nin edebiyatımızdaki isim, künye ve sıfatları için bk: YILDIRAN SARIKAYA, Meliha (2004): *Türk-İslam Edebiyatında Hz. Ali*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 66-218.
- ² Hz. Ali'yi konu alan eserler için bk: CEYHAN, Âdem (2006): *Türk Edebiyatı'nda Hz. Ali Vecizeleri*, Ankara, Öncü Kitap; YILDIRAN SARIKAYA, Meliha (2004): *Türk-İslam Edebiyatında Hz. Ali*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ³ Hz. Muhammed için yazılmış mevlidler ile ilgili bazı çalışmalar için bk: PEKOLCAY, Necla (1980): *Mevlid*, İstanbul, Dergah Yayınları; TİMURTAŞ, Faruk Kadri (1980): *Süleyman Çelebi Mevlid*, İstanbul, KBY; KÖKSAL, M. Fatih (2010): *Mevlid-nâme Türk Edebiyatında Mevlid Türü ve Yeni Mevlid Metinleri*, Kırşehir; OKIÇ, M. Tayyib (1975): "Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidi'nin Tercemeleri", *AÜ İslami İlimler Fakültesi Mecmuası*, S: I, s. 17-78; DURMUŞ, İsmail (2004): "Mevlid (Arap Edebiyatı)", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: 29, s. 480-482; MAZIOĞLU, Hasibe (1974): "Türk Edebiyatında Mevlit Yazan Şairler", *Türkoloji Dergisi*, C: VI, S: 1, s. 31-62; AKSOY, Hasan (2007): "Eski Türk Edebiyatı'nda Mevlidler", *TALİD, Eski Türk Edebiyatı Tarihi I*, C: 5, S: 9, s. 323-332.
- ⁴ Yemini'nin hayatı ve Faziletname'si hakkında ayrıntılı bilgi için bk: TEPELİ, Yusuf (2002): *Derviş Muhammed Yemini Fazilet-nâme*, Ankara, TDK Yayınları.
- ⁵ "O gönülden yapılan tövbe beni tertemiz kıldı. Tıpkı Ali gibi tövbe ettim, zira benim ismim Pîr Ahmed'dir."
- ⁶ Caferi'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk: ERGUN, Sadettin Nüzhet (1936): *Türk Şairleri*, C: II, İstanbul, s. 891-894; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (1981): "Caferi", C: II, İstanbul, Dergah Yayınları; ÖZMEN, İsmail (1998): "Caferi" Alevi Bektaşî Şiirleri Antolojisi, C: II, Ankara, KBY, 557-560; DERELİ, Üzeyir (2003): *Ca'feri'nin Hayatı, Eseri, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Denizli, Pamukkale Üniversitesi SBE.; BEDİR, Fatma Zehra (2004): *Caferî Baba ve Divanı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi SBE.
- ⁷ Hz. Ali mevlidinin yer aldığı Caferi divanının diğer nüshaları da şunlardır: *Ca'ferî Baba Divanı*, Ankara Millî Kütüphane 06. Mil. Yz. FB. 209; *Divan-ı Ca'ferî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yahya Efendi Bölümü, No: 3503.
- ⁸ Çalışmamızda divanın yanı sıra bu mecmuadaki metin de esas alınmıştır. Mecmua, M kısaltması ile gösterilmiştir.

- ⁹ Hz. Peygamber'in ana rahmine düştüğü gece gerçekleşen mucizeler, Regâbiyyelerde ayrıntılı olarak işlenmiştir. Bu konuda bk: YEKBAŞ, Hakan (2010): "Klasik Türk Şiirinde Regâbiyye ve Mehmed Fevzi Efendi'nin Regâbiyyesi", *TAED*, S: 42, s. 69-95.
- ¹⁰ Süleyman Celâleddin'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk: İNAL, İbnülemin Mahmut Kemal (1988): *Son Asır Türk Şairleri*, C: IV, İstanbul, Dergah Yayınları; Bursalı Mehmet Tahir Efendi (2000): *Osmanlı Müellifleri*, C: II, (hızl: Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Ankara, Bizim Büro Yayinevi, s. 132; ERGUN, Sadettin Nüzhet (1936): *Türk Şairleri*, C: II, İstanbul, s. 943-944.
- ¹¹ Mehmed Şemseddin'in hayatı ve eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk: Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergahları ve Yadiğâr-ı Şemsi I-II*, (hızl: Mustafa Kara, Kadir Atlansoy), Bursa, Uludağ Yayınları; İNAL, İbnülemin Mahmut Kemal (1988): *Son Asır Türk Şairleri*, C: IV, İstanbul, Dergah Yayınları, s. 1808; ATLANSOY, Kadir (1998): *Bursa Şairleri*, Bursa, Asa Kitabevi; Tatçı, Mustafa (1992): "Mehmed Şemseddin Mısri'nin Bir Risalesi", *Tarih ve Toplum*, S: 97, s. 48-51; AKARSU, Kamil-TATÇI Mustafa (1993): "Mehmed Şemseddin Efendi'nin Makaleleri: Vahdet-i Vücûd", *Yedi İklim (Bursa Özel Sayısı)*, C: V, S: 40, s. 117-118; AKARSU, Kamil-TATÇI, Mustafa (1993): "Mehmed Şemseddin Efendi'nin Makaleleri: Tekâyâ", *Yedi İklim*, C: V, S: 42, s. 25-26; AKARSU, Kamil-TATÇI, Mustafa (1993): "Mehmed Şemseddin Efendi'nin Makaleleri: Kur'an", *Yedi İklim*, C: VI, S: 47, s. 46; KAPLANOĞLU, Raif (2003): "Mehmed Şemseddin Ulusoy'un Kitapları: Hâkisâr-ı Şemsi", *Bursa Araştırmaları Kent Tarihi ve Kültürü Dergisi*, S: II, s. 56-57.
- ¹² Tâhirü'l-Mevlevî'nin hayatı ve eserleri için bk: GÜNGÖR, Zülfişar (1994), *Tahirü'l-Mevlevî (Olgun), Hayatı, Eserleri ve Dinî Edebiyatla İlgili Şiirleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; İbnülemin Mahmut Kemal (1988): *Son Asır Türk Şairleri*, C: IV, İstanbul, Dergah Yayınları, s. 1857-1858; CAN, Şefik (1996): "Yenikapı Mevlevihanesinin En Son Mesnevihanı Tahirü'l-Mevlevî", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S: 2, s. 97-101.
- ¹³ Şemseddin Kubat'ın hayatı ve eserleri için bk: SARI, Mehmet (2010): *Hak Âşığı ve Halk Ozamı Âşık Yoksul Derviş*, Afyonkarahisar Valiliği, Afyon.; GÖRKAŞ, İrfan (2002): "Günümüz Afyonkarahisan Alevliğinde Mevlid: Şemseddin Kubat Örneği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S: 22, s. 49-68.
- ¹⁴ Bk: Ali Ulvi Baba (1341): *Bektâşi Makâlâtı*, İzmir, Marifet Matbaası.
- ¹⁵ Beyitte, "*Lahmuke lahmî, demmuke demî, cismuke cismî, rûhuke rûhî*" (Etin etimdir, kanın kanımdır, cismim cismimdir, ruhun ruhumdur.) şeklindeki hadise telmihi vardır.
- ¹⁶ "*Ente ahi fi'd-dünyâ ve'l-âhireti*" (Sen benim dünya ve âhirette kardeşimsin.)
- ¹⁷ "*Sırr u sırruh*" ibaresi, uydurma olması muhtemel "*Sâhibi sırrı Ali ibni Ebî Tâlib*" (Sırrımın sâhibi Ali ibni Ebî Tâlib'dir.) hadisine dayanmaktadır.
- ¹⁸ Beyitte "*Ene medînetü'l-ilmî ve 'Aliyyün bâbuhâ*" (Ben ilmin şehriyim, Ali ise onun kapısıdır.) şeklindeki meşhur hadis-i şerife telmihte bulunmaktadır.
- ¹⁹ "*Allâhummâ vâli men vâlâh ve âdi men âdâh*" şeklinde rivayet edilen hadis; "*Allah'ım, ona dost olanın dostu ve ona düşman olanın düşmanı ol*" anlamına gelmektedir.

Kaynakça

- Ahterî Mustafa b. Şemseddin Karahisarî (1322): *Ahterî-i Kebîr*, İstanbul, Ahmed Kâmil Matbaası.
- ALPTEKİN, Ali Berat (1997): *Halk Hikayelerinin Motif Yapısı*, Ankara, Akçağ Yayınları.
- ARSLAN, Mehmet (2000): “Süleyman Celâleddin ve Üç Eseri: Sâkî-nâme, Mevlid-i Cenâb-ı Ali, Devir-nâme”, *Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri*, İstanbul, Kitabevi Yayınları, s. 153-236.
- CEMİLOĞLU, Mustafa (1995): *Halk Hikayelerinde Doğum motifi*, Bursa.
- ÇAKAN, İsmail L.- EROĞLU, Muhammed (1988): “Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: 1, s. 76-79.
- DEMİRCİ, Mehmet (1997): “Hakikat-ı Muhammediyye”, *TDVİA*, C: 15, İstanbul. TDV. Yay., s. 179-180. *Divan-ı Ca'ferî*, Ankara Milli Kütüphane, 06. Mil. Yz. A. 3052.
- ERGUN, Pervin (2002): *Türk Kültüründe Ağaç (Orman) Kültü*, Yayınlanmamış doktora Tezi, Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜFTA, Hüseyin (2002): “Divan Şiirinde İlim ve İrfan Timsali Hz. Ali”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S: 24, s. 69-111.
- GÜNGÖR, Şeyma (1987): *Hadikatü's-Sü'eda*, Ankara, KTBY.
- KANDEMİR, M. Yaşar (1992): “Câbir bin Abdullah”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C: 6, s. 530-532.
- KAYA, Haydar (1991): *Hız. Ali ve Mevlûdu*, İstanbul, Engin Matbaacılık.
- KUBAT, Şemsettin (1993): *Nefeslerin Özü*, Ankara, Ufuk Ofset.
- MASSIGNON, Louis (2001): “Nur-ı Muhammedi”, *İA*, C: 9, İstanbul. MEB. Yay, s. 362.
- Mehmed Bahaeddin (1997): *Yeni Türkçe Lügat*, Ankara, Akçağ Yayınları.
- Mehmed Şemseddin el-Mısri (1924): *Mesâr-ı Şemsu'l-Mısri Fi'l-Mevlidi'l-Muhammedi*, Mısır, Matbaatü'l-İ'timâd. *Mevlid-i Haydarü'l-Kerrâr*, Ankara Milli Kütüphane 06. Mil. Yz. A. 5702/2.
- Muallim Nâci (1995): *Lügat-ı Nâci*, İstanbul, Çağrı Yayınları.
- Necmî Ali (?): *Divân-ı Necmî 'Ali ibn-i Ahmed*, 06 Mil. Yz. A. 1842.
- OYTAN, Mustafa (1956): *Mevlidi Ali*, Eskişehir, Uğur Ofset.
- PEKOLCAY, Necla (1980): *Mevlid*, İstanbul, Dergah Yayınları.
- Şemsettin Sâmî (2004): *Kâmûs-ı Türki*, İstanbul, Çağrı Yayınları.
- ŞENGÜL, Abdullah (2005): “Türk Kültüründe Nevruz, Anadolu'da Nevruz Kutlamaları ve Emirdağ-Karacalar Örneği”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, VII/II, s. 13-31.
- Tâhirü'l-Mevlevî (1966). *Şerh-i Mesnevî*, C: I, Konya, Selam Yayınları.
- TEPELİ, Yusuf (2002): *Derviş Muhammed Yemîni Fazilet-nâme*, Ankara, TDK Yayınları.

- TİMURTAŞ, Faruk Kadri (1980): *Süleyman Çelebi Mevlid*, İstanbul, KBY.
- TUĞRUL, Mehmet (1944): “Hikâyet-i Kerem Han”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C: 2, S: 3, s. 439-449.
- TÜRKMEN, Fikret (1983): *Tahir ile Zühre*, Ankara, KTBY.
- ULUSOY, A. Celâlettin (tarihsiz): *Yedi Ulu’lar*, Ankara, Ajans-Türk Matbaacılık.
- YILDIRIM, Ahmet (2000): *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara, TDV Yay.
- ZEYDAN, Corci (1330): *Medeniyet-i İslamiyye Tarihi*, C: V, (çev. Zeki Megamiz), İstanbul, İkdam Matbaası.

ALEVİ GÜLBENGLERİNİN TEMEL YAPISI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME*

Mehmet ERSAL**, Serpil ERSÖZ***

Özet

Alevi-Bektaşî inanç sistemi üzerine yapılan yayınlar inanç sisteminin ocaklar halinde teşkilatlandığı ve ocakların kendi dinamikleri ile oluşturdukları birbirinden farklı cem ritüelleri olduğu bilinmektedir. Bu çalışmada ocaklar arasındaki bu ritüelik farklılıkların gülbenglerin içeriğine de yansdığı ve gülbenglerin temel bir yapıya sahip olduğu tespit edilmiştir. Bu tespit nasıl ocaklar üzerine müstakil yayınlar yapılmasına sebep oluyorsa gülbengler üzerine de benzer yayınların yapılması gerekliliğini doğurmuştur. Bu çalışmada Alevi gülbenglerinin temel yapısı, Çubuk (Ankara) ve Şabanözü (Çankırı) merkezli hiyerarşik olarak birbirine bağlı beş ocağın Erdebil süreğine göre icra ettikleri cem ritüellerinde okunan gülbenglerden hareketle ortaya çıkartılmaya çalışılmıştır. Bunun için geleneğin devam ettiği beş ildeki 42 yerleşim biriminde icra edilen 46 cem ritüelinin deşifresi sonucu ortaya çıkan iki bine yakın gülbeng metni havuzundan oluşan bir veri tabanı oluşturulmuştur. Veri tabanındaki gülbengler üzerine yapılan incelemede, geleneksel gülbeng yapısının giriş, dua ve kapanış olmak üzere üç ana kısımdan oluştuğu tespit edilmiştir. Bu makalede, gülbenglerin bu üç parçadan oluşan yapısı, farklılıkları, değişimleri, bozulması ve bu bozulmaların neden ve sonuçları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Alevi, Bektaşî, gülbeng, dua, ikileme, sıralı cümle

AN ANALYSIS ON THE BASIC STRUCTURE OF ALEVI GULBENG

Abstract

Publications on Alevi-Bektashi belief system indicates that the belief system is organized in lineages and each lineages have different cem rituals based on their own dynamics. The differences of rituals among lineages have reflections over the contexts of gulbengs and it is determined that gulbengs have a basic structure. This determination stresses the necessity of publishing particular publications on gulbengs just as the substantive ones on lineages. In this paper, the basic structure of Alevi gulbengs is tried to be put forward according to the gulbengs of hierarchically bonded five lineages centralized in Çubuk (Ankara) and Şabanözü (Çankırı) which are performed in cem rituals and prepared by Erdebil cem ritu-

* Bu makale, TÜBİTAK 109K072 Numaralı proje kapsamında hazırlanmıştır.

** Arş.Gör., Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Halk Bilimi Anabilim Dalı, İzmir/Türkiye, mehmetersal@gmail.com

***Arş.Gör., Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Lehçeleri Anabilim Dalı, İzmir/Türkiye, serpilerso@yaho.com

als. A data base that consists of nearly two thousand gulgeng texts was set for this aim. This text pool was created by deciphering of 46 cem rituals of 42 different settlements in 5 cities. The analysis of gulgengs in the data base shows that traditional gulgeng structure consists of three main parts which are introduction, pray and closure. In this paper, beside from the three part structure the differences, changes, deformation of gulgengs, their reasons and consequences are also evaluated.

Keywords: Alevi, Bektashi, gulgeng, pray, duplexing, coordinate clause

Giriş

Alevi inanç sistemi temelde ortak bir paydaya sahip olmakla birlikte birbirinden farklı cem ritüellerini barındırmaktadır. Cem ritüellerinin içeriği, icazet alınan, bağlı olunan ocaklara göre değişmektedir. Erdebil süreği, Çelebi süreği, Babagan süreği, Tahtacı süreği gibi adlarla içeriği birbirinden farklı cem ritüelleri bulunmaktadır. Bazen bir köyde birden fazla ocağa ait talip zümresi ve birbirinden farklı cem ritüelleri olabilmektedir.

Cem ritüelleri arasındaki farklılıkların ocaklar üzerine müstakil yayınlar yapılmasına neden olduğu gibi, cem süreğlerindeki farklılıkların da gulgeng ve tercüman yapılarındaki değişimleri ortaya koyan yayınları zorunlu kıldığı açıktır. Dolayısıyla gulgeng ve tercümanlar ile ilgili bir tablo ortaya çıkarmadan yapılan yayınlar, bunların genel bir yorumunu yapmaktan öteye gidemeyecektir.

Cem ritüellerinde temelde iki farklı dua tipi vardır. Bu dualardan biri inanç önderleri, diğeri ise hizmeti yapanlar tarafından söylenir. İnanç önderleri (dedeler ve babalar) tarafından edilen dualar gulgeng olarak adlandırılırken hizmeti yapanların hizmetleri ile ilgili söyledikleri dualar ise tercüman adını alır. Alevi ve Bektaşî gulgeng ve tercümanların yapıları, farklı ve ortak yanları ile ilgili yapacağımız çalışma, bir makalenin boyutlarını aşacağından, seri halinde düşündüğümüz bu makalelerin ilkini Alevi gulgenglerine ayırdık. Alevi gulgenglerinden de Erdebil süreğindeki cem ritüellerinde söylenen gulgengler örneklem olarak alınmıştır.

Tanım

Literatürde gulgeng, gulgeng, gulgeng gibi şekillerde karşımıza çıkabilen gulgeng¹ terimi sözlüklerde;

“Hep bir ağızdan ve makamla yapılan dua veya ant.” (Türkçe Sözlük, 2005: 804),

“1. Gül sesi, bülbül şakıması. 2. Koro halinde çıkarılan güzel ve uyumlu ses. 3. Belli hususlar için tertip edilmiş dualar.” (Uludağ, 2005: 149),

“Eskiden tekkelerde, âyin sırasında, saraylarda, muayyen merâsim sırasında hep bir ağızdan yüksek sesle okunan ilâhi veyâ duâ.” (Devellioğlu, 2000: 297),

“Bir cemaat tarafından bir ağızdan ve makamla çağrılan dua ve sürûd ve ahenk veya tekbir ve tehliil.” (Ş.Sami, 2010: 399),

“Tarikat, yol törenlerinde, yüksek sesle okunan özel dua, yakarış.” (Korkmaz, 2005: 290) anlamları ile izah edilmiştir. Biz bu tanımların eksik olduğunu düşünüyor, bunların yerine Alevi-Bektaşî inanç sistemi bağlamında alternatif bir gulgeng tanımı sunuyoruz:

“Alevi-Bektaşî inanç önderleri tarafından ritüel ve inanç pratiklerinde dilek ve temennilerin Allah’a ulaşması için edilen, bunun için hizmet piri ve bağlı bulunulan ocak pirinin vasıtasına başvurulmuş, ritüel ve inanç pratiklerine göre içeriği değişebile; giriş, dua ve kapanış formellerinden oluşan; ikilemeler, üçlemeler, paralel yapılar, duraklar ve ses yinelemeleri ile sağlanan bir ahengi olan yakarış ve dua metinlerine verilen addır.”

Gülbeng yerine bazı Alevi zümrelerde farklı adlandırmalar da kullanılabilir. “Dede duası, tercümanı” ve Tahtacı Alevileri tarafından kullanılan “hayırlı” terimleri bunlardandır.

Amaç ve Malzemenin Seçimi

Alevi-Bektaşî inanç sistemi üzerine yapılan yayınlardaki temel eksikliğin sahadan yeterli malzemenin derlenmemesi ile ilgili olduğuna düşünürüz. Özellikle ritüel veri alt yapısının eksikliği herkesçe aşikardır. Bu durum makalemize konu ettiğimiz gülbengler için de geçerlidir.

Farklı sahalardan yaptığımız derlemeler sonucunda, gülbeng yapılarının bölgelere göre değiştiğini gördük. Söz gelimi Kırklareli’nin bir Alevi köyündeki gülbeng ile Ankara’nın bir Alevi köyündeki gülbengin hizmet ve içeriğinde kullanılan dil ve yapılar birbirinden farklıdır. Özellikle bir tarikat yapısında oluşmuş olan Babagan Bektaşîlerinin gülbenglerindeki dil ve yapı daha da farklıdır. İşte bu durum gülbengler üzerine çalışmanın gerekliliğini ortaya çıkardı. Gülbengler üzerine yapılmış müstakil çalışmaların yetersiz oluşu da bizi bu konuya iten sebepler arasında sayılabilir. Dolayısıyla çalışmamızda öncelikle Alevi gülbengleri üzerinde durulmuştur. Babagan Bektaşîliği, farklı Alevi ve Bektaşî süreklilerindeki gülbeng yapıları tarafımızdan ayrıca incelenecektir.

Bu makalenin amacı Alevi-Bektaşî zümreye ait gülbenglerin temel yapısını ortaya çıkarmak ve böylece bu yapının unsurlarını, özelliklerini, ocak ve cemlere göre gösterdiği değişimleri incelemektir. Bu tespitin hem alandaki karşılaştırmalı çalışmalara hem de konu üzerinde daha sistemli yorumlara olanak sağlayabileceğini düşünürüz.

Gülbenglerin temel yapısını ortaya çıkarabilmek için ritüel yapı ve buna paralel olarak da gülbeng yapısı zengin olan Erdebil süreğine ait dualar üzerinde durmaya karar verdik. Çubuk (Ankara) ve Şabanözü (Çankırı) merkezli, hiyerarşik olarak birbirine bağlı olan Erdebil süreğine göre cemlerini yapan Seyyid Hacı Mehmed Abdal, Seyyid Hacı Muradı Veli, Seyyid Hacı Ali Turabı, Seyyid Cibali Sultan ve Şah Kalender Veli Ocaklarının dede ve talip topluluklarının yaşadığı Ankara, Çankırı, Kırıkkale, Bursa, Eskişehir illerinden² 42 yerleşim birimi seçilmiş ve bu bölgelerden derlediğimiz birbirinden farklı içerikteki Abdal Musa Kurbanı Cemi, Musahip Kurbanı Cemi, Dar Kurbanı Cemi, Kızıldeli Kurbanı Cemi, Gençler Kurbanı Cemi gibi cemlerden yararlanılmıştır. Toplamda 46 adet cem ritüeli kaydı deşifre edilmiştir. Bunlardan 16’sı Abdal Musa Kurbanı Cemi, 12’si Musahip Kurbanı Cemi, 11’i Dar Kurbanı Cemi, 5’i Kızıldeli Kurbanı Cemi ve 1’i de Gençler Kurbanı Cemidir.

Video çekimlerinin kalabalık ortamlarda yapılması, konuşanların ağız özellikleri yüzünden söylediklerinin tam anlaşılabilmesi gibi çeşitli sebeplerle ortaya çıkan problemler ve eksik metinler ise hem ilgili inanç önderi ile çalışılarak hem de inanç önderlerinin tuttuğu hizmet defterleri ile mukayese edilerek tamamlanmıştır.

Bunların dışında cönklerden de gülbeng metinleri alınmıştır.

Bütün bu derlemeler sonucunda geniş bir gülbeng havuzu oluşmuş, bu havuzdan birbirleriyle aynı olanlar ya da şimdilik gereksiz görülenler elenmiş ve sonuçta ortaya çıkan iki bine yakın gülbeng metni bu çalışmanın temelini oluşturmuştur.

Gülbenglerin Temel Yapısı

Gülbeng metinleri üzerine yaptığımız çalışmalarda gülbenglerin ortak bir yapı arz ettiği tespit edilmiştir. İlkın yalnızca Erdebil sürecine ait gülbenglerden hareketle ortaya çıkarılan bu yapının daha sonra küçük değişiklikler dışında hemen hemen bütün Alevi-Bektaşî ritüellerindeki gülbeng yapılarını da kapsadığı görülmüştür:

Giriş	Dua			Kapanış
	Hizmetle ilgili dua	Hizmet piri	Ocak piri	
Bismişah Allah Allah	Meydanlar pak, günahlar affola.	Seyyidi Faraş'tan cümlemize şefaata ola.	Dil bizden nutuk Kalender Veli'den ola.	Gerçeğe hü.

Görüldüğü gibi gülbengler üç ana kısımdan meydana gelmektedir: Giriş, dua ve kapanış.

Bu temel yapıya eşlik eden ve bir gülbengin olmazsa olmazlarından biri de ahenktir. Gülbenglerdeki bu ahengi sağlamak için anlamsal ve dilbilgisel pek çok yapıdan yararlanılmaktadır. Anlamsal bakımdan, eş/yakın ve zıt anlamlı sözcüklerin kullanımı; dilbilgisel bakımdan ise ses yinlemeleri, ifade grupları arasındaki duraklar, ikilemeler, üçlemeler ve paralel yapılar, bu yapılarda kullanılan ortak fiil çekim ekleri gülbenglerdeki ahengi sağlayan başlıca unsurlardandır.

Bu ahenk unsurları ve gülbenglerin anlamsal boyutuyla ilgili diğer özellikleri aşağıda "giriş", "dua" ve "kapanış" kısımlarına göre ayrı ayrı incelenecektir.

1. Gülbenglerin Giriş Kısmı

Bu kısımda duanın, dileklerin talep edildiği ilahi varlığın ve duanın kabulü için şefaataci olarak görülen şahsiyetlerin isimleri sayılır. Gelenekte karakteristik olarak kullanılan yapı "Bismişah Allah Allah"tır. Fakat veri altyapısını oluşturduğumuz ocaklarda ise "Allah Allah" şekli daha yaygındır.

"Bismişah Allah Allah"tan "Allah Allah"a geçişte Sünnî inanç zümresinden alınan tenkitlerin etkisi olabilir. Sünnîlerin "Bunlar duaya Allah'ın adı yerine Hz. Ali'nin adıyla başlıyorlar." ithamı, geleneksel yapıdaki Bismişah'ın düşerek gülbeng girişlerinin yalnızca Allah Allah şeklinde kullanır hale gelmesine sebep olmuş olabilir. Gelenekten kopmaya başlamış yerleşim birimlerinde rastlanan "Bismillahirrahmanirrahim Bismillah Bismişah Allah Allah", "Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla, Bismillah Bismişah, Allah Allah" yapıları, bu durumun daha açık bir göstergesidir.

Giriş kısmında adı anılanlar, hiyerarşik bir düzende sıralanır. Bu kısım genellikle kısadır fakat hiyerarşik silsileyi uzatmak da mümkündür: “Allah Allah, Allah bir Muhammed Ali Hünkâr Hacı Bektaş Veli, bi nur-u Hüda Muhammed Mustafa Aliye'l-Murtaza Hasan-ı müşteba Hüseyin-i deşt-i Kerbela”.

Bazı örneklerde dede bağlı bulunduğu ya da neslinin geldiğine inandığı kurucu pirin adını bile giriş kısmına dahil edebilir: “Allah Allah Allah bir Muhammed Ali, Balım Sultan Kızıldeli, pirim Hünkâr Hacı Bektaş Veli, ceddım Cibalı”.

Giriş formellerinde tespit ettiğimiz özel bir durum da yapılan hizmetin pirine göre gülbengin giriş kısmına küçük eklemelerin yapılabilmesidir. Bu durum özellikle geleneğe hakim inanç önderlerinin gülbenglerinde görülür. Örneğin sâki hizmetindeki gülbengin girişi “Allah Allah bi nur-u Hüda Muhammed Mustafa sâkiye'l-Kevser Aliye'l-Murtaza” şeklinde olabilir. Sâkiye'l-Kevser Aliye'l-Murtaza yerine Balım Sultan, Kızıldeli ve Akyazılı Sultan'ın eklendiği örnekler de rastlanır. Aynı şekilde yine sır suyu hizmetini yapan kadın hizmetçinin gülbengi “Allah Allah, Allah Muhammed Ali, Haticetü'l-Kübra, Fatımatu'z-Zühre, sülale-yi hayrunnisa” girişiyle başlayabilir.

Gülbengin bu kısımdaki ahenk söz grupları arasındaki duraklarla sağlanır. Duraklar, adı zikredilen şahsiyetlerin arasına yerleştirilmiştir. Aşağıda en çok kullanılan en aza doğru sıralanan giriş formellerindeki ana söz grupları [], duraklar ise / işareti ile belirtilmiştir. Aşağıdaki örneklerden de görüleceği gibi, ana söz grupları arasında ana duraklar, ara söz grupları arasında ara duraklar kullanılmakta, böylece gülbengin ahenkli bir giriş ile başlaması sağlanmaktadır.

[Bismişah] / [Allah Allah]
 [Allah Allah]
 [Bismişah / Allah Allah] / [Allah bir Muhammed Ali / pir Hünkâr Hacı Bektaş Veli]
 [Allah Allah] / [Allah bir Muhammed Ali / pir Hünkâr Hacı Bektaş Veli]
 [Allah Allah / Allah Allah] / [bi nur-u Hüda / Muhammed Mustafa / Aliye'l-Murtaza]
 [Bismişah]
 [Allah Allah] / [Allah bir / Muhammed Ali / Hünkâr Hacı Bektaş Veli] / [bi nur-u Hüda / Muhammed Mustafa / Aliye'l-Murtaza / Hasan-ı müşteba / Hüseyin-i deşt-i Kerbela]

Yukarıda yalnızca en çok kullanılan yapılar gösterilmiştir. Bunların dışında ana söz gruplarının birbirleri arasında çeşitli kombinasyonları ile oluşturulmuş gülbeng girişlerine de rastlanır.

İnanç önderleri bazen giriş kısmında bu kalıpların yanı sıra hitap edatlarını da kullanmaktadırlar. Özellikle cemdeki temel hizmetler dışında kalan bireysel dua taleplerinde, rahatlık amaçlı yapılan dualarda, cemdeki halkın duaya katılmaya davet edilmesinde ya da halkın uyarılarak dikkatlerinin dua üzerine yönelmesi istendiğinde “Allah Allah ayn-i cem erenleri”, “eyvallah erenler”, “erenler”, “eyvallah canlar”, “Hü” gibi hitaplar gülbeng girişlerine girebilmektedir.

2. Gülbenglerin Dua Kısmı

Gülbenglerin her bakımdan en önemli kısmı budur. Çünkü bu kısımda pek çok bilgiyi birden bulmak mümkündür. Örneğin o andaki cem ritüelinde hangi hizmetin yapıldığı ya da yapılacağı, ilgili hizmetin pirinin kim olduğu, inanç önderinin ceddinin ve bağlı olduğu ocağın pirinin kim olduğu bilgisi bu bölümde verilir. Ayrıca, bu kısımda hem hizmetle ilgili hem de duayı alan kişinin bireysel özellikleri ile ilgili dualar yer alır. Dua kısmı aynı zamanda gülbeng üslubunun açık olarak izlenebildiği kısımdır. Dolayısıyla ocaklara ve cem süreklilerine göre gülbengler arasındaki farklılıkların ve değişimlerin belirgin olarak tespiti ancak bu kısım üzerindeki incelemeler ile yapılabilir.

Gülbenglerin dua kısmı, kendi içinde üç ayrı başlık altında değerlendirilecektir: Hizmetle ilgili dua, hizmet piri ve ocak piri.

2.1 Hizmetle İlgili Dua

Konuya geçmeden önce kısaca cem ritüelindeki hizmetlerden bahsetmemiz gerekir. Bu makalede verilerini kullandığımız Erdebil süreğindeki ocakların cem ritüeli 12 erkân 18 hizmet üzerine yapılmaktadır. Bazı hizmetler (örn. car, el suyu, namaz, zâkir ...) bir cemde birden fazla yapıldığı için icra edilen hizmet sayısı bu rakamların daha da üzerine çıkabilmektedir. 12 erkân, On İki İmam'ın temsil ettiği inanılan hizmetleri karşılar. 18 hizmet ise Erdebil süreğinde İmamlar dışında hizmetçilerin temsil ettiği hizmetlerdir. Bu hizmetçilerin her biri Kırklar Ceminde bir hizmeti icra etmiştir. Şu anda yapılan hizmetler de orada (Kırklar Ceminde) yapılan cemden kalmadır.

Cem ritüelindeki hizmetlerin her biri için belirli bir ya da birkaç gülbeng vardır. Gülbenglere bunların dışında, doğrudan hizmetçiler tarafından temsil edilmeyen inanç pratiklerinde de (tövbe, rahatlık, dar vs. gibi) rastlanır.

Cem ritüellerinde okunan gülbenglerin hizmetlerle olan ilişkisi böylece verildikten sonra gülbeng metinlerinin bu kısmı ile ilgili yapacağımız incelemeye geçebiliriz.

Gülbeng metinlerinin en önemli parçası, yukarıda da bahsedilen bu hizmetlerle ilgili duanın yapıldığı kısımdır. Çünkü gülbengin bu kısmı bize hizmetin içeriği hakkında bilgi verir. Ayrıca ahengin en üst düzeyde olduğu bu kısımda bir gülbengi gülbeng yapan dilbilgisel ve anlamsal unsurlar da açık ve net bir şekilde izlenebilmektedir.

Hizmet içeriği:

Yapılan hizmetin içeriği ile bu kısımdaki gülbeng cümleleri arasında anlamsal açıdan sıkı bir bağ vardır. Örneğin, car hizmetini yapan carcı meydana gelerek elinde bir süpürge ile meydanı süpürür. Dede de ona gülbengini okur. Okuduğu gülbengin bu kısmı carcının yaptığı hizmet ile anlamsal bakımdan uyumludur: "Meydanlar pak, günahlar affola". Carcı sembolik olarak meydanı temizlemiştir. Bu temizlik bir pisliğin temizliğini değil, meydanadaki günahların kul haklarının ocağa süpürülüp yakılmasını sembolize eder. Yine başka bir örnek olarak kurban hizmetinde "Kurbanlarımız kabul ola, muratlarımız hasıl ola, tüyü başına binbir sevap yazıla"; sır suyu hizmetinde "Erenlerin sırrı daim olsun, ıçenlere ab-ı hayat olsun, dertlilerimize deva olsun, hastalarımıza şifa olsun"; çay kahve hizmetinde, "Pişiren eller kotaran gözleriniz ağrı acı görmesin", "Getirdiğiniz kahve Veysel Karani'nin getirdiği kahve ola" vs. Örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Hizmetlerin bazıları bir aşamalı, bazıları ise birden çok aşamalıdır. Gülbenglerdeki hizmetle ilgili dua kısmı da yine anlamsal bakımdan bu aşamalara uygun olarak şekillenir. Örneğin namaz hizmeti üç aşamalı bir inanç pratiğidir: Dar, secde ve tecella. Namazın birinci aşaması olan dar kısmında talipler ayakta beklerken buna uygun olarak “Geldiğiniz yoldan, durduğunuz dardan, girdiğiniz erkândan, çağırduğunuz erden pirden, hayır hasenat göresiniz, dar çeken didar göre, didar gören Hak’a ere, Hak cümlelerin muradını vere.” gülbengi çekilir. Secde aşamasında, yine anlamsal bakımdan hareket ile uyumlu başka bir gülbeng okunur: “Secdeye inen başlarınız dert elem görmeye, sevabınız On İki İmam defterine yazıla”.

Hizmeti yapan kişilerin bireysel özellikleri, sosyal durumları, beklentileri de gülbenglerin bu kısmına yansiyabilir. Örneğin dolu hizmetinde hizmeti yapan kişi genç bir öğrenci ise “İlmin gü, nasibin bol olsun.”; “Elinden kalemini dilinden kelamını eksik etmesin”; hizmeti yapan bir zâkir ise “Elinden sazını dilinden sözünü eksik etmesin”; yaşlı bir talip sağlık için dolu götürürse “Allah kuvvet versin gözünle dizine, muhtaç olma oğlunla kızına”, “Yatak verip gerindirmesin, dert verip süründürmesin”, “Kendi yuduğun başınla, kendi tuttuğun aşınla hayırlı imanla göçmeyi nasip etsin”; yeni evlenen ve çocuk dileğiyle dolu götüren bir talibe ise, “Hayırlı evlat hayırlı devlet versin”, “Ağzınızı tatlı yuvalarınızı mutlu eylesin”, “Gözünüzden yaş duvarınızdan taş düşürmesin”; hizmeti yapanın bir yakını vefat etti ise “(Hak) geçmişlerine rahmet, bakilere sağlık selametlik vere”, hizmet yapan yeni musahip oldu ise “İkrarlarınız kaim, muratlarınız daim ola”, “Verdiğiniz ikrardan döndürmesin, birbirinizden utandırmasın” vb. dualar ile gülbenglerin bu kısmı genişletilebilir.

Gülbenglerdeki temel yapının genişlemesinde bireysel özelliklerin olduğu kadar, toplumsal unsurların da etkili olduğu görülür. İnanç önderinin bütün cem halkına ettiği dualarda devlet büyüklerine, devletin ve askerinin bekasına ve şehitlerimize de özel bir yer ayrılır. Örneğin “Bizlerin bugünlere çıkmasını sağlayan ulu önder Atatürk ve silah arkadaşlarının ruhlarını şad, mekânlarını cennet eylesin, ordularımızı karada, havada, denizde muzaffer eylesin, Uhud’dan Kerbela’ya, Kerbela’dan Çanakkale’ye, Çanakkale’den günümüze kadar, din, vatan, millet uğruna çarpışan şehitlerimizin ruhunu şad, mekânlarını cennet eylesin, Bizleri de görünür görünmez kazadan, afetten, beladan esirgesin”.

Gülbenglerdeki temel yapının genişlemesinde doğal afetlerden korunma dileklerinin de etkili olduğu görülür: “Ateşinden, suyundan, zelzeleyi afetinden, doludan tufandan esirgeye, saklaya, gözleye, bekleye” vb.

Hizmet içeriği ile bu kısımdaki gülbeng cümleleri arasında dilbilgisel bakımdan da sıkı bir bağ vardır. Buradaki gülbeng cümlelerinin dilbilgisel yapısı, hizmetten henüz başlamadığı, tamamlandığı ya da o anda ilgili inanç pratiğine ait hangi hareketin yapılması gerektiği konusunda taliplere bilgi verir. Bunu yaparken, bazen belirli sözcükleri ve ifade gruplarını, bazen de morfolojik unsurları kullanır.

Sözcükler ve ifade grupları yardımıyla hizmet içeriği hakkında bilgi verme:

“Akşamlarınız hayır ola, hayır hacetleriniz kabul ola, muratlarınız hasıl ola, bir adım gelene bin bir sevap yazıla.” gülbenginin cem başlangıcında okunduğunu içinde geçen akşam sözcüğü ifşa eder. Çünkü bilindiği gibi cemler akşam vakti başlayıp sabah gün doğduğunda son bulur. Cemin kapanışında ise aynı gülbengdeki akşam sözcüğü sabah ile yer değiştirecektir: “Sabahlarınız hayır olsun, hayırlarınız fetholsun, lokmalarınız kabul olsun, Hak Muhammed Ali tekrarına erdirmek nasip etsin.” Bu gülbende cemin bittiğini anlatan diğer bir unsur da, “Tekrarını nasip etsin.” ifadesidir.

Yine gülbenglerde gördüğümüz “hizmet adı + oldu tamam” yapısı da ilgili hizmetin bittiğini bildirir: “Teslim tecellanız oldu tamam, yardımcımız olsun o Şah-ı Merdan”, “Erkânlarınız oldu tamam, yardımcınız olsun On İki İmam.” Derleme yaptığımız bölgede bu yapının yalnızca belirli birkaç hizmette kullanıldığını da burada belirtmek gerekir.

Morfolojik unsurlar yardımıyla hizmet içeriği hakkında bilgi verme:

Bu unsurlar genellikle hareket bildiren fiillere getirilen ve zaman ifade eden eklerdir. Henüz başlamamış hizmetlerde kullanılan eklere örnek olarak şunları verebiliriz: “Hak Muhammed Ali yolunda evliya erkânına yapacak olduğun hizmetler Hak katında kabul ve makbul ola”, “Siz bizleri gözleyip bekleyin, Musa-yı Kazım, İmam Mehdi de sizleri gözlesin, beklesin” vs. Başlayıp bitmiş hizmetlerde kullanılan eklere örnek olarak şunları verebiliriz: “Hizmetleriniz Hakk’a ola, emekleriniz dergaha kaydola, yakmış olduğunuz delil kıyamete kadar yana yakıla”, “Döndüğünüz semahlar halk için değil Hak için olsun, kırklar meydana bacıların dönmüş olduğu semahlar olsun”, “Sizler bizi beklediniz gözlediniz, Hak da sizleri saklasın beklesin” vs.

Gerçekleşmesi istenen ancak henüz gerçekleşmemiş beklentileri ve istekleri ifade eden -A istek kipinin bu özelliği gülbeng cümleleri için de geçerlidir. Bu durum, inanç önderleri tarafından, taliplerin hizmetle ilgili o anda hangi hareketi yapmaları gerektiğini bildiren belirli gülbeng cümlelerinde kendini gösterir. Örneğin namazın birinci aşaması dar tamamlanıp ikinci aşaması olan secdeye geçmek üzere inanç önderinin verdiği komut işlevli gülbeng cümlesi “Secdeye inen başlar ağrı acı görmeye”, hizmetin henüz başlamadığını, verilen bu komuta göre yapılacak hareket ile başlayacağını bildirir. Yani talipler bu komut ile secdeye kapanacaktır³.

Ahenk unsurları:

İnanç önderleri (dede, baba) bir cem ritüelinde hizmetlere göre gülbenglerini okurken, kurduğu dua cümlelerinde ahenği hiçbir zaman ihmal etmez, edemez. Çünkü bu, gülbenglerin ayrılmaz bir parçasıdır. Ahenk, esas olarak ikilemeler, üçlemeler, paralel yapılar ve ses yinelemeleri gibi dilbilgisel unsurlar ile sağlanır. Bu unsurların, anlamsal açıdan hizmetin içeriği ile sıkı bir ilişki içinde olduğu da unutulmamalıdır.

Aşağıda gülbenglerdeki ikileme ve üçlemeler ile paralel yapılara dikkat çekilecektir. Bir gülbengde ikilemeler, en önemli ahenk unsurlarından biridir. İkilemelerin ahenği sağlamak için yetersiz olduğu durumlarda ise paralel yapılar devreye girer. Bütün bu unsurların hep birlikte kullanıldığı da görülür.

İkilemeler ve Üçlemeler

İkilemeler ve üçlemeler genellikle eş anlamlı, yakın anlamlı ya da zıt anlamlı sözcükler ile aynı kavram alanına ait olup fonetik bakımdan da birbirine benzeyen kelimelerden oluşur. Cümlenin herhangi bir unsuru ikileme ya da üçleme şeklinde karşımıza çıkabilir.

Bağınız bahçeniz şen olsun

Çalan çağırın elleriniz dilleriniz ağrı acı gam keder görmesin

Çoluğunuzla çocuğunuzla Cenabı Allah hastalık çökerlik vermesin

Denizde deryada, gâipte kandilde, sırda nurda yatanların olsun

Gâipte kandilde Mekke’de Medine’de, Kudüs’te Yemen’de, Bağdat’ta Basra’da yatanların olsun

Gaiptekilerin kandildekilerin, engindekilerin yücedekilerin nebilerin velilerin, enbiyaların evliyaların, âşıkların sadıkların, muhiplerin müminlerin, müslümlerin lokması olsun

Gittiği yer gam kasvet görmesin
 Hak noksan kusura kalmasin
Hayır hizmetiniz kabul olsun
Kesenizden kisminizden Halil İbrahim bereketi eksik olmasın
Mahmızı canımızı görünür görünmez kazasından belasından saklasın beklesin
Namerde merde muhtaç etmesin
Önünüz de sonunuz da hayır gele
 Secdeye inen başlar ağrı acı görmeye
 Secdeye inen başlarınız dert elem görmeye
 Semah dönen kollarınız ayaklarınız ağrı acı görmesin
Tecella tevella, namaz niyaz, On İki İmam defterine kaydola
Teslim tecella, tevella teberra, nazınız niyazınız huzurullahta kabul ve makbul ola
 Yakmış olduğunuz delil kıyamate kadar yana yakıla
 Yürüyenin demi devranı yürüsün
 Yüz sürdüğünüz pirden hayır hasenat bulasınız

İkilemeler, yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı gibi genellikle tek bir gülbeng cümlesi içinde geçmektedir. Ancak bu tek cümlelerin bir gülbeng içerisinde öylece tek başlarına değil, diğer cümleler ile paralel yapılar kurularak kullanıldığı görülmüştür.

Gülbeng cümlelerinde ikilemeler kadar olmasa da üçlemelere de rastlanır. Aşağıda birkaç örnek sunulmuştur:

Destinizle, postunuzla, yanınızdaki dostunuzla Allah bu katardan bu didardan ayırmasın.

Gelmiş gelecek kazanızı belanızı saklaya bekleye önleye
 Miracınız kutlu olsun, tavafınız didarınız divanınız Hak katında kabul olsun
Nazınız niyazınız tercümanınız kabul olsun,
Pişiren getiren götüren elleriniz ayaklarınız ağrı acı görmesin,
Umanın küsenin Garip Musa'nın ola,
 Yapmış olduğumuz namazlar niyazlar kurbanlar Hak katında kabul ola

Paralel Yapılar

Dua cümlelerinin birbiri ardına sıralanması ile oluşturulur. Ancak basit bir sıralı cümle yapısından farklı olarak buradaki cümlelerin ahengi sağlamak için aynı/benzer morfosentaktik yapıda ya da fonetik bakımdan birbirleriyle uyumlu bir şekilde dizilmiş olmaları önemlidir. Bu özelliklerinden dolayı çalışmamızda bu tip yapılar paralel yapılar olarak adlandırıldı.

Paralel yapıların en temel özelliği içindeki cümlelerin her birinin yüklemine aynı kip ekiyle çekimlenmesidir. Örneğin, bir gülbeng içindeki sıralı cümlelerden ilkinin yüklemi -A kip ekiyle çekimlendiyse, ondan sonra gelen diğer cümleler de aynı kiple çekimlenir. Ya da ilk cümlelerin yüklemi -sIn ile çekimlendiyse, arkasından gelen diğer cümlelerin yüklemeleri de -sIn ile çekimlenir:

Dar çeken didar göre / didar gören Hakk'a ere
 Lokmalarınız kabul olsun / muratlarınız hasil olsun

Paralel yapıların yüklemeleri dışında kalan diğer öğeleri de morfosentaktik dizilişleri bakımından birbirleri ile uyumludur:

Cezve+niz dolu ol-a /
yardımcı+nız Ali ol-a
(İsim+2.tk iyelik eki) + (isim) + (fiil-A kip eki)

Elindeki seccaden seril-miş ol-a /
külli günahlar dökül-müş ol-a
(İsim) + (fiil-mİş sıfatfiil eki) + (fiil-A kip eki)

(Allah) ikrarınız+dan dön-dür-me-sin /
Cehenem narı+na yan-dır-ma-sın /
yol+dan göz+den gönül+den düş-ür-me-sin
(İsim+hâl eki) + (Fiil-ettirgenlik-olumsuzluk-sIn kip eki)

Art arda dizilen bu cümleler, birbirlerinden bağımsız ya da birbirlerine bağlı cümleler olabilir. Bağımsız sıralı cümlelerden oluşan paralel yapılara örnek:

Artsın eksilmesin / taşsın dökülmesin,
Bıçağın keskin ola / çömçeğin dolu ola / gözün kanaat bula,
Çok ola, bol ola / Ali'nin Kamberi'nin serdiği sofraya
Erenlerin yunağı pak ola / gönülleri saf ola,
Nur ola / sır ola
Yüz aklı vere / itikat pekliği vere

Bağımlı sıralı cümlelerden oluşan paralel yapılara örnek:

Geldiğiniz yoldan, durduğunuz dardan, girdiğiniz erkândan, çağırduğunuz erden pirden, hayır hasenat göresiniz

Pişiren elleriniz, kotaran gözleriniz ağır acı görmesin
Sofrayı ocağınızdan, bereketi kucağınızdan eksik etmesin
Gökten rahmetinizi, yerden bereketinizi eksik etmesin
Elinden sazını, dilinden sözünü eksik eylesin
Hizmetler Hakk'a, emekler dergaha kaydola
Cemimiz daim, erkânınız kaim olsun
Engin gönül, yüksek merteye versin
Ağzınız tatlı, yurdunuz mutlu olsun
Elleriniz bereketli, gözleriniz kanaatli ola

Sıralı cümlelerin her biri kendi içinde de başka bir sıralı cümleden oluşabilir.

Elleriniz bereketli, gözleriniz kanaatli ola, / içenlere helal, içirenlere delil ola
Vakitler hayır ola, hayırlar fethola, şerler defola, / münkir münafık mat ola, meydanlar âbâd ola

Gülbeng cümleleri arasında “yardımcın/hocan ... ola/olsun” cümlecigi ile oluşturulmuş pek çok paralel yapı vardır:

Çömçeğiniz dolu ola, yardımcınız Ali ola
Dinleyenlerin, çalıp çağırانların, dili bülbül, kalbi gevher, hocası İmam Cafer ola
Dolularımız dolu, Gönüller gani, yardımcımız Ali olsun,
Erenlerin yunağı pak, sırrı daim, yardımcısı Şah-ı Merdan Aliye'l-Murtaza ola

Fonetik bakımdan birbirleriyle uyumlu paralel yapılar, bir şiir görünümü sunar. Bu yapılarıdaki ahenk, morfosentaktik unsurların yanı sıra ses yinelemeleri ile de sağlanır. Örnekleri yukarıda anlattığımız yapılar kadar çok ve çeşitli değildir. Yalnızca kalıplaşmış birkaç örneği vardır:

Car-ı Selman, mülk-i Süleyman, kör ola Yezid-i Mervan
Cennetten geldi on iki tutam, altından geçenler görmesin sitam
Taam-ı cennet, devam-ı devlet, yedirenlerin geçmişine rahmet, yiyenlere bereket
Tuttuk Ali'nin eteğinden, ayırmasın On İki İmam kaçarından

Ses Yinelemeleri (Alliterasyonlar)

Gülbenglerdeki ahengi sağlayan diğer unsurlardan biri de ses yinelemeleridir. Bunlar hem ikileme ve üçlemelerde, hem de paralel yapılarda kendini gösterir.

Delilimiz kadim, cemimiz daim ola
Dertlere deva, hastalara şifa, borçlara eda ola,
Dilde dileğinizi gönülde muradınızı versin
Dilin bülbül olsun, nefesin gür olsun
Döndüğünüz semahlar halk için değil Hak için olsun
Eliniz bereketli başınız devletli olsun
Erkânlarınız oldu tamam, yardımcınız olsun On İki İmam,
Gözünüzden yaş, duvarınızdan taş düşürmesin.
Hizmetlerin kabul olsun, muratların hasıl olsun
Kazaya kalkan, belaya bent olsun
Lokmalarınız zat ola, münkir münafık mat ola
Okuyan dinleyen, güruhu Naci, münkir münafığı kaplasın sancı, duaz söyleyen dileriniz görmesin acı
Sabahlarınız hayrolsun, hayırlarınız fetholsun, şerleriniz defolsun
Seccadeniz kuşlu olsun, ağızlarınız tahtı olsun
Semahınız saf ola, kalbiniz ak ola, yüzünüz pak ola
Sen ele hükmedesin, el sana hükmetmesin
Sofrayı kucağınızdan, evladı ocağınızdan eksik etmesin
Tecella temiz ola, işler pak ola, yüzler ak ola, tevella tecella hak ola, Hak işinizi rast getire

Bir paralel yapı içerisinde aynı sözcüklerin kullanılmasıyla da ahenk sağlanabilir:

Cemlerimiz cem ola, demlerimiz dem ola

Çırağımız yansın yakılsın Yaradan'ın nuru aşkına, çırağımız yansın yakılsın peygamberliğin nuru aşkına, çırağımız yansın yakılsın velayetin nuru aşkına

Hayırlı evlat, hayırlı devlet, bol nasip bol kismetler ihsan eylesin

Ahenk, eşit sayıda harflerden oluşan sözcükler ile de sağlanabilir:

İlmini gür, nasibini bol eylesin

Kazanç sahibinin kazançları bol, nasipleri gür olsun

Gülbeng Cümlelerinde Dikkati Çeken Diğer Dilbilgisel Özellikler

Türkçedeki bütün dua cümlelerinde olduğu gibi gülbeng cümlelerinde de en çok kullanılan ekler, -A istek ve -sIn emir ekleridir⁴.

Alevi gülbenglerinde bu eklerin karakteristik olarak yalnızca üçüncü teklik kişi eki ile çekimlendiği tespit edilmiştir: ola, olsun, gele, çıka, bekleye, düşürmesin, versin vb. Sünni İslamda söylenen dua cümlelerindeki gibi ikinci teklik kişi emir/istek çekimlerine (örn.: verme, koru, gösterme, etmeyesin (Yarabbi, Allah vb.) Alevi gülbenglerinde rastlanmaması önemli bir özelliktir. Bu yapılar ancak Sünni zümrenin etkili olduğu ya da Sünnileşmiş Alevi yerleşimlerinde görülebilir.

Alevi gülbengleri, genellikle kurallı cümlelerden oluşur. Bu cümlelerde özne+tümleçler+yüklem dizilişi esastır: Örn.: “Hak Muhammed Ali katarından didarından ayırmaya.”

Yüklemin sonda olmadığı cümlelere de rastlanır. Bu tip cümleler, yukarıda “Fonetik bakımdan birbirleriyle uyumlu paralel yapılar” olarak ele alınmış ve örneklerinin de çok ve çeşitli olmadığı kalıplaşmış birkaç yapı dışında rastlanmadığı anlatılmıştı. **Örneğin:** “Cennetten geldi on iki tutam, altından geçenler görmesin sitam.” vb.

Yüklemin olmadığı eksilteli gülbeng cümleleri ise cem ritüelleri esnasında hızlı konuşma, acele etme, duayı bir an önce bitirmek isteme gibi çeşitli sebeplerle ortaya çıkabilmektedir. Fakat bu tip cümleler, gülbenglerin karakteristik bir özelliği değildir ve örnekleri de nadirdir: “(Allah Allah, Allah bir Muhammed Ali), hizmetin kabul, muradın hasıl, dilde dileğini, gönülde muradını. (Gerçeğe hü)” ; “(Bismişah Allah Allah), hayırlı evlat hayırlı devlet, ağzınızı tatlı yuvalarınızı mutlu eylesin, (Hü ya Ali)” vb.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere gülbenglerin hizmet içeriği kısmı, hem anlamsal hem de dilbilgisel pek çok önemli özellik barındırmaktadır.

Gülbenglerin hizmetle ilgili dua kısımlarındaki başından beri bahsettiğimiz anlamsal ya da dilbilgisel özelliklerin yanlış kullanılması gülbeng yapısındaki bozukluklar olarak değerlendirilebilir. **Örneğin**, car hizmetinde çekilmesi gereken gülbengin sâki hizmeti için söylenmesi yanlıştır. Paralel yapılarda kullanılan kip eklerinin ortak olmayışı da ahengi bozacağı için bozuk gülbeng yapılarına örnek olarak gösterilebilir. Örneğin, “Darda, zorda, bunda bırakmasın, işlerinizi rast getirsın. Pir efendi görünür görünmez kazalardan belalar-

dan, esirgeye, saklaya, bekleye.” Yine ikileme şeklinde söylenebilecek sözlerin, tek başlarına kullanılması da gülbeng cümlelerindeki eksiklik olarak görülebilir: Gittiği yer gam görmesin (gam kasvet); kesenizden Halil İbrahim bereketi eksik olmasın (kesenizden kısmınızden) vb. Gülbeng cümlelerindeki bu tip hata örneklerini çoğaltmak mümkündür.

2.2. Hizmet Piri

Gülbenglerdeki hizmet piri kısmına geçmeden önce, cemlerdeki hizmet pirleriyle ilgili kısa bir bilgi vermekte fayda görüyoruz.

İnanç sistemine göre bir cemde en az **on iki** hizmet ve bu hizmetlerin her birinin bir hizmet piri vardır. Bu hizmetleri ilk yapan kişi o hizmetin piri sayılır. Fakat hizmet pirleri ocaklara ve süreklere göre değişebilmektedir. Erdebil süreğinde 12 hizmetin pirleri On İki İmam iken Babagan Bektaşî erkânında Hacı Bektaş Veli'nin halifeleri veya farklı şahsiyetler olabilmektedir. Örneğin, bir ocağın cem ritüelinde delil hizmetinin piri İmam Zeynel iken başka bir ocağın ceminde İmam Zeynel zâkir hizmetinin piri olarak karşımıza çıkabilir. Yine Erdebil süreğinde olan bir hizmetin başka süreklere olmayışı da hizmet pirinin değişmesine sebep olan unsurlardan biridir. Erdebil süreğindeki yürek/yürekçi hizmetinin piri İmam Naki iken başka bir cem süreğinde yürek hizmeti olmadığı için İmam Naki diğer bir hizmetin piri konumuna geçebilmektedir.

Erdebil süreğindeki on iki hizmet ve pirleri bu bölümde tek tek sayılmayacak, bu çalışmadaki “hizmet sırasına göre gülbengler”in anlatıldığı bölümde bu ayrıntıya da yer verilecektir. Yine aynı şekilde 18 hizmetin pirleri ve bazı piri olmayan hizmetlerden de aynı bölümde bahsedilecektir.

Gülbenglerin bu kısmı işte bu hizmet pirlерinin adlarının anıldığı, onlardan şefaaf istendiği kısımdır. Örneğin delil hizmetinde bu kısım şöyle geçer: “İmam Zeynel'in âli himmeti geçmiş kerameti üzerinize hazır ve nazır ola.”

Cem ritüellerinde bazen hizmet almak için iki hizmetçi aynı anda meydana çıkar. Böyle durumlarda her ikisinin hizmet piri birlikte anılır. Aynı anda meydana çıkan gözcü ve yasavurlar buna örnek olarak verilebilir. Onlar için çekilen gülbengin hizmet piri kısmı “Gözcü Musa-yı Kazım'ın, yasavur İmam Muhammed Mehdi'nin himmetleri geçmiş kerametleri cümlemizin üzerine hazır ve nazır ola.” şeklinde söylenir.

Belirli bir piri olmayan hizmetlerdeki gülbenglerde ise bu kısımda “Hacı Bektaş Veli, On İki İmam, Hz. Ali...” gibi şahsiyetlerin adları ya da “İkrar verdiğiniz pir, çağırduğunuz pir, yüz sürdüğünüz pir, zikrettiğiniz pir, hizmetini ettiğiniz pir” gibi ifadeler yer alabilir. Örneğin namaz hizmeti için çekilen gülbengin bu kısmı “Yüz sürdüğünüz pirden şefaaf ola.” şeklinde söylenebilir. Bunlardan başka, hizmet piri olmadığı için gülbengin bu kısmı söylenmeden de bir sonraki kısma geçilebilir.

Belirli bir piri olmayan bu hizmetler, eğer kadınlar tarafından yapılıyorsa, gülbenglerin bu kısmında kadınların şefaafçisi olarak kabul edilen “Fatıma, Kadıncık Ana” gibi şahsiyetlerin adları anılır. Örneğin semah hizmetini yapan kadınlar için çekilen gülbengin bu kısmı “Hz. Fatıma'nın himmetleri hidayetleri geçmiş kerametleri üzerinize hazır ve nazır ola.” şeklinde söylenir.

Gülbenglerin hizmet piri kısmı, cem ritüelinin türüne göre de değişebilmektedir. Örneğin yapılan cem, bir Abdal Musa Cemi ise, gülbengin hizmet piri kısmında ilgili hizmetin piri ile birlikte Abdal Musa'nın adı da anılabilir: "Abdal Musa Sultan'ın şefaati üzerinizde hazır ve kaim olsun".

Yukarıda, bu bölüm boyunca verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere, hizmet pirinin adı belirli kalıp cümleler içerisinde geçmektedir. Bu kalıp cümleler şöyle gösterilebilir:

(Hizmet Pirinin Adı) + (şefaatiniz olsun/ola)

(Hizmet Pirinin Adı)'dAn + (şefaati olsun/ola)

(Hizmet Pirinin Adı)'nIn + (hüsünü/âli himmetleri, geçmiş kerametleri üzerinizde hazır ve nazır/kaim olsun/ola)

(Hizmet Pirinin Adı)'nIn + (himmeleri hidayetleri geçmiş kerametleri üzerinize hazır ve nazır olsun/ola)

(Hizmet Pirinin Adı)'nIn + (şefaati üzerinizde hazır ve nazır/kaim olsun/ola)

Gülbenglerin bu kısmında da ikilemeler ve ses yinelemeleri ile ahengin devam ettirildiği görülür. Örn.: Himmet hidayet, âli himmet geçmiş keramet, hazır ve nazır.

2.3. Ocak Piri

Alevi inanç sistemi ocak merkezli bir yapıda teşkilatlanmıştır. Soyunun Hz. Ali kanalıyla Hz. Muhammed'e ulaştığına inanılan karizmatik önderler adına kurulmuş ocaklar vardır. Ocaklarda hizmet yapan inanç önderleri, soyundan geldikleri ocağın kurucu pirinin himmeti ile ritüelleri yönetirler. Bu sebeple gülbenglerin bu kısmında, soyundan geldikleri ocak kurucularının himmeti ile asıl duayı tamamlarlar. "Dil bizden nefes ceddinden ola.", "Dil bizden nefes Hünkâr Hacı Bektaş Veli'den ola." vb. kalıp yapılar kullanılır. Bu yapıda tasavvuftaki benliği yok etme, müridde kaybolma fikrini de görmek mümkündür. Keramet dua eden inanç önderinde değil, bağlı bulunduğu ocak pirindedir. O, sadece bir vasıtaadır.

Gülbenglerde ocak pirinin anıldığı bu kısmın karakteristik cümle yapısı şöyledir:

"[Dil bizden] + [nefes/nutuk pirim/ceddim + (Ocak pirinin adı)'dAn olsun/ola]

"Dil bizden nutuk ceddin Kalender Veli'den ola"

Gülbenglerin bu kısmında ocak pirinin adı yerine, herhangi bir isim söylenmeksizin "ceddinden", "vaktin imamından", "kutup erenlerinden", "ümmet pirlerden" gibi ifadeler de kullanılabilir.

Nadiren de olsa cem türü ve hizmet içeriğinin, ocak piri kısmında değişikliğe sebep olabildiği görülmüştür. Örneğin bu kısmında cem türüne göre Abdal Musa, Kızıldeli gibi adına cem yapılan karizmatik şahsiyetler; hizmetin içeriğine göre ise Çiçek Ana, Kurt Baba gibi isimler anılabilir.

Gülbenglerin bu kısmında ocaklar arası hiyerarşik yapı da sunulabilir. Örneğin, Hacı Ali Turabı Ocağı'ndan bir dedenin post dedeliği yaptığı bir cem ritüelinde gülbengin bu kıs-

mı karakteristik olarak “Dil bizden nefes Turabı dedemden ola.” şeklindedir. Fakat bazen dedenin, bağlı bulunduğu ocağın hiyerarşik silsilesini de bu kalıp yapıya soktuğu görülür: “Dil bizden nutuk Mehemed Abdal, Hacı Muradı, Cibali Sultan, Hacı Turabı, Kalender Veli, Otman Baba, Hasan dede, Sücaeddin Veli’den ola.”

Hacı Bektaş Veli Ocağı’na bağlı bulunan ocakların soydan gelen dede, dikme dede ve rehberleri dualarının bu kısmında “Dil bizden nefes Hünkâr Hacı Bektaş Veli’den ola.” veya “Dil bizden nefes pirden ola.” kalıp yapısını kullanırlar. Sadece Hacı Bektaş Veli Ocağı’na bağlı olanlar dışındaki Alevi-Bektaşî zümre de Hacı Bektaş Veli’yi yollarının önder bir şahsiyeti olarak gördükleri için pir olarak anmaktan çekinmez.

Gülbenglerin bu kısmında da paralel yapı ve ses yinelemeleri ile ahengin sağlandığı görülür: Dil biz+den nefes pir+imiz+den ola.

3. Gülbenglerin Kapanış Kısmı

Her gülbengin bir girişi olduğu gibi bir de kapanış kısmı vardır. Bu kısımda dilek ve temennilerin kendisinden talep edildiği Allah’ın “Hü” ismi kullanılmaktadır.

Kapanış kısmında yer alan ifadeler kalıplaşmış sözlerden oluşur. En çok kullanılan kalıp söz ise “gerçeğe Hü”dür. Kapanış formellerinin büyük bir kısmında “gerçek” ve “Hü” kelimeleri vardır. İnanç zümresinin anlamsal dünyasından bakıldığında “gerçek” kelimesi ile yol ve erkâna yani On İki İmamlardan kaldığına inanılan gerçek İslam anlayışına (cem ritüeli ve inanç pratiklerine); “Hû/Hü” ile Allah’a yani hak ve gerçek olan tek Tanrıya işaret edildiği görülür. Sonuç olarak “gerçeğe Hü” kalıp sözünde Allah’ın hak olan yoluna, Ehlibeyit yoluna ihtiram ile biat vardır.

Gülbenglerin giriş kısmından itibaren kendini gösteren ahenk, kapanış kısmında da devam eder. Bu ahenk, girişte olduğu gibi kapanış kısmında da duraklar ile sağlanır. Aşağıda en çok kullanılan en az doğru sıralanan kapanış formellerindeki ana söz grupları [], duraklar ise / işareti ile belirtilmiştir.

- [Gerçeğe Hü]
- [Gerçeğe Hü] / [ya Ali]
- [Hü] / [ya Ali]
- [Gerçeğe Hü] / [mümine ya Ali]
- [Hü]
- [Gerçeğin demine Hü] / [mümine ya Ali]
- [Gerçekler demine Hü]
- [Gerçeğine Hü]
- [Gerçeklerin demine Hü] / [ya Ali]
- [Gerçeklerin keremine Hü] / [ya Ali]

Geleneğin bozulduğu, Sünni inanç sisteminin etkisinde kalan yerleşim birimlerinde kapanış formellerinin de bozulduğu görülür. Bu bölgelerde gülbenglerin kapanış kısımlarının “El-Fatiha”, “Sadakallahü’l-Azim”, “Amin” şeklinde yapıldığı görülür.

Sonuç

Bu makalede gülbenglerin temel yapısı, bu yapının genişlemesine sebep olan unsurlar anlamsal ve yapısal boyutuyla ele alınarak örnekler ile izah edilmeye çalışılmıştır. Gülbengler üzerine böyle bir temel yapının tespiti aynı zamanda yapı üzerindeki sapmaları ve değişimleri de belirleyebilme imkanı sağlamıştır. Nitekim günümüzdeki uygulamalarda da her zaman bu geleneksel yapıları ile karşımıza çıkmamakta, değiştiği ve bozulduğu durumlara da sıkça rastlanmaktadır. Bu sebeple gülbenglerin temel yapısı kadar bu yapının değişmesine neden olan şartların da ortaya konması ayrı bir önem arz etmektedir. Gülbenglerin temel yapısının bozulmasındaki nedenlerin başında yukarıda da yeri geldikçe bahsettiğimiz gibi Sünni inanç sisteminin Alevi inanç sistemi üzerinde etkili olması gelir.

Kapalı bir toplum yapısında iken şehirleşmeye başlayan Alevi zümre, karşısında çok güçlü temelleri olan bir Sünni inanç sistemi ile karşılaşınca sır olarak kabul ettiği ve ikrar verdiği inanç sistemini anlatmak ve açıklamakta sıkıntıya düşmüştür. Farklı dönemlerde Alevi kesimlere karşı gerçekleştirilen şiddet olayları da bu zümrenin kendini anlatabilmesini zorlaştırmıştır. Böyle dönemlerde cem ritüellerine kimi zaman yalnızca ara verilmiş kimi zaman da bu ritüeller tamamen son bulmuştur.

Sözlü geleneğin hakim olduğu inanç sistemi ritüelik dünyasından uzaklaştıkça sözlü gelenekle taşınan ve ırc ortamı olan cemlerde kulaktan duyularak ezberlenen gülbengler de unutulmaya ya da çeşitliliğini kaybetmeye başlamıştır. Kaybolan unsurların yerine bu sefer her gün televizyonlarda, kitaplarda veya günlük hayatta daha baskın olan Sünni İslam'a ait unsurlar girmeye başlamıştır. Gülbenglerin geleneksel giriş ve kapanış formelleri Sünni **İslam'dakilerle** yer değiştirmeye başlamıştır. Örneğin, "Allah Allah"ın yerini "Amin", "gerçeğe Hü"nü'nün yerini "el-Fatiha" almıştır. Gülbenglerin asıl dua kısımlarına ise Sünni İslam'daki kalıplaşmış sözler (Yarabbi, yüzü suyu hürmetine vb.) ve dilbilgisi yapıları (cümlelerin ikinci teklif kişi emir/istek ekiyle kurulması vb.) taşınmaya başlamıştır.

Değişim ve bozulmanın önemli aktörlerinden biri de inanç önderleridir. Şehirlere ve yurt dışına yapılan göçler yüzünden inanç sistemi geleneksel ortamından kopmuştur. Her yıl düzenli bir şekilde yapılan cem ritüelleri ve diğer ritüeller sekteye uğramıştır. Geleneksel ortamında cemlerde yetişen dedeler, iş ve hayat kurma gayesiyle dedelik vazifesini yerine getirememiş veya ancak yılda bir, iki yılda bir cem ritüeline iştirak edebilmiştir. Bu durum sözlü öğrenme ortamının kaybolmasına neden olmuştur. Geleneksel öğrenme ortamında yetişmeyip belirli yaştan sonra inanç önderliğine soyunulması, inanç önderlerinin **hakim** olmadıkları bir yapıyı kolaylıkla değiştirebilmesine sebep olmuştur.

İnanç önderi, posta oturmaya karar verdikten sonra cem ritüelinin içeriğini ve gülbengleri öğrenmek üzere sözlü gelenekten kopuk olduğu için yazılı kaynaklara başvurur. Yazılı kaynaklar da genellikle ya alaylı bireyler tarafından hazırlanmış eserlerden ya Alevi dernek ve vakıflarının hazırladıkları erkânâmelerden ya da yazılı edebiyatı daha güçlü olan Babagan Bektaşiliğine ait metinlerden oluşmaktadır. İnanç önderleri, bu kaynaklardan faydalanarak öğrendikleri gülbeng yapıları ile cem ritüellerini ve gülbenglerini şekillendirmeye başlamıştır. Bunun sonucunda ise, kendi ocağının süreğine göre hazırlanmamış bir erkânâme met-

ninden yararlanan Erdebil süreğine mensup bir dede, kendi süreğinin farklılıklarını düşünmeden doğrudan kabul ile başka bir cem süreğine ait olan gülbengleri ezberleyip cemlerine sokabilmiştir.

Gülbenglerin değişimine ve bozulmasına neden olan dede merkezli diğer bir durum da inanç önderlerinin bilgi düzeyini göstermek için Arapça ve Farsça terkiplere yönelmesi ve Sünni inanç sisteminde hazırlanmış dua metinlerini kullanmasıdır. Bunun tersi bir durum da her şeyi Türkçeleştirme ve öz Türkçe yapma fikridir.

Geleceği layıkıyla bilemeyen bir inanç önderi gülbenglerin temel yapısını da bilmediği için hangi hizmette hangi duanın yapılacağını; cinsiyet, cem türü vb. hususlarda değişebilen dua kalıplarını da bilememektedir. Bu sebeple de inanç önderi her hizmeti genel dua kalıpları ile geçiştirmekte, hizmetle ilgili olsun olmasın aklına gelen bütün dua cümlelerini arka arkaya sıralamakta ya da hizmet ve ocak pirlerini karıştırabilmektedir. Bu durum da yapısı bozuk gülbenglerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Derleme yaptığımız bölgelerde taliplere göre dedelik yapan inanç önderlerine de rastladık. Hâlbuki gelenekte taliplerdeki farklılıklar ritüellerin de farklılaşması için bir sebep olamaz. Örneğin Sünnileşen veya Sünnileşme temayülü güçlü olan bir köyde Sünni İslam merkezli dua yapılarını kullanan aynı dede, geleneksel inancın yaşandığı bir köyde ise geleneksel yapıları kullanmaktadır.

Alevi gülbenglerinin temel yapısını ve onun bozulma nedenlerini açıklamaya çalıştığımız bu makalenin gülbengler üzerine farklı bakış açıları ile yeni çalışmalara zemin hazırlayacağı inancındayız.

Sonnotlar

- ¹ Literatürde gülbang, gülbank, gülbek olarak adlandırılmasına karşın yaşayan gelenekte gülbeng şekli kullanıldığından biz de terimi gülbeng olarak kullanmayı tercih ettik.
- ² Yukarıda isimleri sayılan beş ocağın talip topluluğu 9 il 61 yerleşim birimine dağılmıştır. Fakat bu yerleşim birimlerinden bir kısmı Sünnileşmiş veya ocak ile bağlantısı koparak cem ritüelleri son bulmuştur. Burada esas alınan metinler cemlerin devam ettiği yerleşim birimlerinden seçilmiştir. (Geniş bilgi için bk. Mehmet Ersal, “Çubuk Havzası Alevi Ocakları Bağlamında Alevi İnanç-Dede Ocaklarının Teşkilatlanması Üzerine Bir Değerlendirme” II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu, 23-24 Ekim 2010, Ankara 2012, s. 178-192).
- ³ -A kip ekinin bu şekildeki kullanımı, bir gülbeng olmamasına rağmen yine secde hareketi için söylenen ve yine komut işlevli olan “aşk ola” ifadesinde de görülür. Burada da hareket henüz başlamamıştır, secdeye yatılması gerektiği taliplere -A kip ekiyle kurulmuş bu cümle aracılığı ile bildirilir. Bu komut, dua cümlelerinde kullanılan ve gerçekleşmemiş bir zamana ait olan -sIn emir kipi ile değil de -A istek kipiyle ile kalıplaşmış olması bakımından dikkat çekicidir. Nitekim Ahmet Günşen’in (2007: 331) Alevilik-Bektaşılık erkân ve deyimlerinden bahsettiği makalesinde de bu komut “aşk ola” şeklinde yer almış ve “görgü ceminde talibin görgüsü sırasında secdeye kapanması için “pîr/mürşit” tarafından söylenen bir deyimdir” olarak açıklanmıştır.
- ⁴ Emir ve istek kipleri yalnızca dua cümlelerinde değil, beddua cümlelerinde de en çok kullanılan kelimelerdir (Geniş bilgi için bk. Ersöz, 2011: 1114).

Kaynakça

- DEVELLİOĞLU, Ferit. (2000). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat. Ankara: Aydın Kitabevi.
- ERSAL, Mehmet. (2009). "Alevi Cem Zâkirliği: Battal Dalkılıç Örneği" Alevilik Bektaşılık Araştırmaları Dergisi, S.1, Köln: 188-208.
- ERSAL, Mehmet. (2011). "Alevi İnanç Sistemindeki Ritüelik Özel Terimler: Musahiplik" Turkish Studies, Volume 6/1 Spring 2011: 1058-1083.
- ERSAL, Mehmet. (2012). "Çubuk Havzası Alevi Ocakları Bağlamında Alevi İnanç-Dede Ocaklarının Teşkilatlanması Üzerine Bir Değerlendirme" II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu, 23-24 Ekim 2010, Ankara.
- ERSÖZ, Serpil. (2011). "Türkiye Türkçesinin Doğu Grubu Ağzlarında Bedduaların İşlevleri" Turkish Studies, Volume 6/1 Winter 2011: 1111-1128.
- GÜNŞEN, Ahmet. (2007). "Gizli Dil Açısından Alevilik-Bektaşılık Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış" Turkish Studies, Volume 2/2 Spring 2007: 328-350.
- KORKMAZ, Esat. (2005). Alevilik ve Bektaşılık Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- ŞEMSETTİN Sami. (2010). Kamus-ı Türki. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkçe Sözlük. (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman. (2005). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

Kaynak Kişi Dizini

- Ahmet Kuzukıran (Kara Veli), (1938), Kargın, Çubuk, Ankara, İlkokul, Dede
- Ahmet Kuzukıran (Molla Hasan), (1935), Kargın, Çubuk, Ankara, İlkokul, Dede
- Ahmet Sargın, (1938), Kurşunlu, İnegöl, Bursa, İlkokul, Baba
- Ali Ay, (1947), Kurşunlu, İnegöl, Bursa, İlkokul, Baba
- Ali Ay, (1960), Kurşunlu, İnegöl, Bursa, İlkokul, Rehber
- Ali Dedeoğlu, (1941), Mart, Şabanözü, Çankırı, İlkokul, Dede
- Ali Demirezen, (1935), Karaşar, Beypazarı, Ankara, İlkokul, Baba
- Ali Doğan, (1927), Karaşar, Beypazarı, Ankara, İlkokul, Halife Baba
- Ali Güven, (1941), Eskişehir, Yüksek Okul, Emekli Öğretmen, Dede
- Ali Rıza Yavuz, (1946), Üçsaray, Seyitgazi, Eskişehir, İlkokul, Rehber
- Ali Türkan, (1938), Kurşunlu, İnegöl, Bursa, İlkokul, Rehber
- Arap Ali Gazioğlu, (1932), Büyük Camili, Alaca, Çorum, İlkokul, Dede
- Arif Dalkılıç, (1937), Susuz, Çubuk, Ankara, İlkokul, Dede
- Baki Bayraktar, (1930), Karaşar, Beypazarı, Ankara, Lise, Halife Baba
- Baki Özdemiroğlu, (1963), Mart, Şabanözü, Çankırı, İlkokul, Dede
- Battal Dalkılıç, (1948), Susuz, Çubuk, Ankara, İlkokul, Dede

Bekir Kuran, (1941), Sarayköy, Karaşar, Beypazarı, Ankara, İlkokul, Dede(dikme)
 Beydilli Demirhan, (1934), Hasan Dede, Kırıkkale, Âma, Dede
 Cafer Ocak, (1940), Harhar, Alaca, Çorum, Öğretmen Okulu, Dede
 Cemaleddin Ulusoy, (1933), Koçu Baba, Kırıkkale, Okuryazar, Dede
 Dağıstan Demirhan, (1938), Hasan Dede, Kırıkkale, İlkokul, Dede
 Dede Karakaş, (1931), Sarayköy, Karaşar, Beypazarı, Ankara, İlkokul, Dede(dikme)
 Halil Çomak, (1928), Karaşar, Beypazarı, Ankara, İlkokul, Baba
 Halil Dedeoğlu, (1937), Mart, Şabanözü, Çankırı, İlkokul, Dede
 Halil Özdemiroğlu, (1931), Mart, Şabanözü, Çankırı, İlkokul, Dede
 Hasan Ali Duran, (1943), Sarayköy, Karaşar, Beypazarı, Ankara, İlkokul, Dede
 Hasan Dedeoğlu, (1929), Mart, Şabanözü, Çankırı, İlkokul, Dede
 Hasan Erdoğan, (1949), Karaşar, Beypazarı, Ankara, Yüksek Okul, Baba
 Hasan Hüseyin Güvenç, (1923), Aşağı Karaköy, Çubuk, Ankara, Okuryazar, Dede
 Hasan Öztürk, (1968), Hamzalı, Sulakyurt, Kırıkkale, Lise, Dede
 Haşim Demirhan, (1950), Hasan Dede, Kırıkkale, Lise, Dede
 Haydar Akçakoca, (1957), Şehitler, İnegöl, Bursa, İlkokul, Dede
 Hayrettin Demirtaş, (1941), Arslanbeyli, Seyitgazi, Eskişehir, Ortaokul, Dede
 Hüseyin Deligöz, (1937), Merkez, Çankırı, Okuryazar, Rehber
 Hüseyin Engör, (1952), Mahmutoğlan, Çubuk, Ankara, Ortaokul, Dede
 Hüseyin Güvenç, (1949), Aşağı Karaköy, Çubuk, Ankara, İlkokul, Dede
 Hüseyin Güvenç, (1973), Yukarı Karaköy, Çubuk, Ankara, Üniversite, Dede
 Hüseyin Yörük, (1934), Sarayköy, Karaşar, Beypazarı, Ankara, İlkokul, Baba
 İbrahim Çakır, (1929), Karaşar, Beypazarı, Ankara, İlkokul, Baba
 İmran Eroğlu, (1951), Kargın Çubuk, Ankara, İlkokul, Dede
 Kadir Yurdakadim, (1931), Sele, Çubuk, Ankara, İlkokul, Dede
 Kaya Gökçe, (1958), Yellice, Kangal, Sivas, Üniversite, Dede
 Mehmet Bayraktar, (1935), Karaşar, Beypazarı, Ankara, Ortaokul, Baba
 Mehmet Demirtaş, (1958), Arslanbeyli, Seyitgazi, Eskişehir, Yüksek Okul, Dede
 Mehmet Kuzukıran, (1339), Kargın Çubuk, Ankara, Eski yazı okuryazar, Dede
 Murat Özdemiroğlu, (1965), Mart, Şabanözü, Çankırı, İlkokul, Dede
 Mustafa Dedeoğlu, (1938), Mart, Şabanözü, Çankırı, İlkokul, Dede
 Mustafa Eroğlu, (1950), Kargın, Çubuk, Ankara, İlkokul, Dede
 Mustafa Özer, (1952), Seyitgazi, Eskişehir, İlkokul, Dede
 Mustafa Tuncel, Dereli, Karaşar, Beypazarı, Ankara, Okuryazar, Baba
 Şükrü Güvenç, (1948), Yukarı Karaköy, Çubuk, Ankara, İlkokul, Dede
 Şükrü Güvenç, (1958), Aşağı Karaköy, Çubuk, Ankara, Okuryazar, Dede

Vedat Özlük, (1942), Haydar Sultan, Keskin, Kırıkkale, Lise, Dede
Veli Bektaşoğlu, (1949), Bulgurcu, Şabanözü, Çankırı, İlkokul, Dede
Veli Yurdakadim, (1953), Sele, Çubuk, Ankara, İlkokul, Dede
Yusuf Dedeoğlu, Mart, Şabanözü, Çankırı, İlkokul, Dede
Yusuf Kuzukıran, (1941), Kargın Çubuk, Ankara, İlkokul, Dede

EK: Hizmet Sırasına Göre Dizilmiş Gülbengler

Makalenin bu bölümünde, çalışmamıza konu olan ocakların Erdebil süreğine göre icra ettikleri cem ritüelindeki hizmetlerde okunan gülbenglerin dua kısımları cem ritüelindeki hizmet sırasına göre verilecektir. Bu sıralama bazen köylere ve cem türüne göre değişmektedir. Burada esas alınan sıra Abdal Musa Kurbanı Cem ritüelindeki icra sırasındır. Sıralama cemdeki 12 erkân 18 hizmete göre yapılmıştır. Cemde birden fazla icra edilen hizmetler ilk geçtikleri yerde alınmıştır. Tekrarlara yer verilmemiştir. Giriş ve kapanış formel yapıları bütün gülbeng metinlerine uygulanabildiği ve makalenin ilgili bölümlerinde anlatıldığı için burada tekrar verilmemiştir. Bu bölümde gülbenglerin yalnızca hizmet ile ilgili dua ve farklılık arz eden hizmet piri ve ocak piri kısımlarına yer verilmiştir.

Cem ritüellerinde hizmet ve hizmetçi adlandırmaları da ocaklara göre değişmektedir. Burada esas alınan adlandırmalar çalışmaya konu olan ocaklardaki adlandırmalardır. Konuyu dağıtmamak için diğer ocaklardaki adlandırmalara girilmemiştir. Gülbengin anlamsal ve dilbilgisel bağlamının anlaşılması için her hizmetin girişinde kısaca hizmetin icra şekli, hizmet piri, icra sayısı gibi hususlara yer verilecektir.

Makalenin hizmet piri bölümünde de açıklanmaya çalışıldığı üzere hizmet pirleri ocaklara göre değişebilmektedir. Çalışmamıza konu olan ocakların farklı yerleşim birimlerindeki talip ve dede topluluklarının cem icrasında küçük değişiklikler olabilmektedir. Bu durum gülbenglerde anılan hizmet pirlерinin adlarının değişimi olarak da karşımıza çıkar. Örnek olarak bir yerleşim birimindeki cem ritüelinde naz-niyaz hizmetinin piri On İki İmamlardan Naki iken aynı süreğin başka yerleşim birimindeki gülbeng yapısında Taki olarak karşımıza çıkabilmektedir. Asıl hizmet pirlерini belirlemek için araştırma bölgemizden topladığımız eski yazı cönklerdeki gülbenglerde de durumun net olmadığı ve yazmalar arasında bile bu konuda farklılıklar olduğu görülmüştür. Bu yüzden aşağıda verilen gülbenglerdeki hizmet piri ile ilgili kısımlar, müdahale edilmeksizin farklılıkları ile birlikte verilmiştir.

Aşağıda en çok kullanılan gülbeng yapılarına yer verilmiştir.

Cem başlangıcı: Cem ritüeli başlamadan önce bütün talipler cem evine toplanınca dede yapılacak ibadetin kabulü ve hayırlara vesile olması için bir giriş gülbengi okur.

Vakitler hayır ola, hayırlar fethola, şerler defola, münkir münafık mat ola, meydanlar âbâd ola

Akşamlarımız hayır ola, hayırlarımız fethola, şerlerimiz defola, meydanlarımız pak ola, sırlarımız daim ola, gönüller mutmain ola, el Hak Muhammet Ali yardımcımız bekçimiz gözcümüz ola

Namaz: Cem ritüeline katılan her birey içeriye girince meydana dede huzurunda tarikat namazı adı verilen bir inanç pratiğini uygular. Namaz, üç aşamalıdır. Önce cemevinin kapısından içeri giren dedenin önündeki meydana gelir. Yere eğilir secde eder ve ayağa kalkıp darda bekler. Dede bu aşamada birinci dar gülbengini okur. Gülbeng bitince dede talibin secde kısmına geçmesi için ikinci gülbengi okur. Talip gülbeng bitince yere eğilip secde eder. Bu aşama ikinci aşamadır. Secdenin devamında dededen başlayarak sırayla bütün halkada oturan taliplerle niyazlaşır. Bu aşama tecella aşama-

sıdır. Tecella bitince dedeyi ve bütün cem halkını sefalar ve dededen tecella gülbengini alarak yerine geçer. Çalışmaya konu olan yerleşim birimlerinin çoğunluğunda ilk namazı erkek talipler kılarken bazı yerleşim birimlerinde kadın erkek bir arada kılmaktadırlar. Namaz hizmeti ayrıca seccade üzerinde kurban sahipleri tarafından da uygulanan bir inanç pratiğidir. Namazın bir hizmet piri yoktur.

Namaz-Dar

Geldiğiniz yoldan, durduğunuz dardan, girdiğiniz erkândan, çağırduğumuz erden pirden, hayır hasenat göresiniz, dar çeken didar göre, didar gören Hakk'a ere, Hak da cümlemin muradını vere, geldiğiniz yoldan durduğunuz dardan, çağırduğunuz erden pirden şefaata olsun.

Namaz-Secde

Secdeye inen başlarınız dert elem görmeye, sevabınız On İki İmam defterine yazıla, yüz sürdüğünüz pirden hayır hasenat bulasınız.

Namaz-Tecella

Tecellanız temiz olsun, yüzünüz pak olsun, tecella tevella, namaz niyaz On İki İmam dergahına kaydolsun.

Teslim tecellemiz oldu tamam, yardımcımız olsun o Şah-ı Merdan, cümlemizi bu katardan bu didardan ayırmasın. Tecella tevella Hak dergahına kaydolsun, secdeye inen başlar ağrı acı görmesin.

Car: Cem ritüelinde en çok icra edilen hizmettir. Her hizmetin sonunda car hizmeti yapılır. Hizmetçisine “carcı” denir. Carcı, eline sembolik bir süpürge alarak meydanı süpürür. Darda durup dededen duasını alır. Car hizmetinin piri, Seyyid Farraş/Faraş olarak bilinir.

Hayır hizmetler kabul ola, muratlar hasıl ola, meydanlar pak, günahlar pak ola, Seyyid-i Farraş'tan cümlemize şefaata ola.

Car-ı Selman, mülk-i Süleyman, kör ola Yezid-i Mervan, Şah gele, Mehdi çıka.
Carın temiz, yüzün ak olsun, işlerin ferah olsun, el Hak kabul etsin.

Çay-Kahve: Cem evine gelen bütün bireylere dededen başlayarak çay veya kahve dağıtılan hizmettir. Hizmetçisine “çaycı-kahveci” denir. Cem ritüelinde birkaç kez uygulanabilen bir hizmettir. Hizmet piri Veysel Karani olarak bilinir. Bazı dedeler duada hizmet piri olarak Şeyh Şazeli'nin adını da anmaktadırlar.

Elleriniz bereketli, gözleriniz kanaatli ola, içenlere helal içirenlere delil ola, Veysel Karani efendimizin hayır himmetleri üzerinize hazır ve nazır ola.

Pişiren eller kotaran gözleriniz ağrı acı görmesin, içenlere de şifa olsun, Şih Veysel Karani'den cümlemize şefaata olsun.

Cezveniz dolu ola, yardımcınız Ali ola, kazancınız gür nasibiniz bol ola.

El Suyu: Cem ritüelinde her sofraya hizmetinden önce icra edilen bir hizmettir. Cemde iki sofraya kurulduğu için iki kez icra edilir. Hizmetçisine “sucu” denir. Eline bir ibrik ve leğen, omzuna havlu alan hizmetçi (bazı yerleşim birimlerinde iki erkek, bazılarında bir erkek bir kadın talip bir arada hizmet yapar.) Dededen başlayarak sırayla sembolik olarak ellere su döker ve sonra havlu ile kurular. Bu hizmetin piri olarak Selman-ı Pak (Selman-ı Farisi) kabul edilir.

Erenlerin yunağı pak olsun, sırlar daim olsun, günahlar affolsun, Selman-ı Pak efendimizden şefaata olsun.

Hizmetleriniz saf ola, erenlerin imanı pak ola, Seyyid-i Selman'ın geçmiş kerameti üzerine hazır ve nazır ola.

Sofra: Cem ritüelinin başında ve sonunda olmak üzere iki kez icra edilen bir hizmettir. Hizmetçiye “sofracı” adı verilir. Hizmet piri Kamber'dir. Sofra hizmeti de birden çok aşamalı bir hizmettir. Sofracı kucağında sofraya ile meydana gelir ve duasını alıp sofrayı dedenin huzuruna bırakır. Dede sofracının duasından sonra önüne konan sofranın duasını verir. Bütün sofralar hazır olunca sofraya destur verir. Lokmalar yenmeye başlayınca sıra ile hizmet sahiplerine, kurban sahiplerine, gaip erenlerine, kalmış gönüllere ... lokmaları dualayarak dağıtır. Herkes karnını doyurunca sofraya kapanış duasını yapar. Sofra kapanış duaları da iki aşamalıdır: Birincisi sofrayı meydana getiren cem sahibine, ikincisi ise yemekleri pişirip meydana getiren hizmetçilere ve sofracıya göndermeler olur.

Sofra-Geliş

Sofrayı ocağınızdan, bereketi kucağınızdan eksik etmesin, Ali'nin Kamberi'nin serdiği sofralar olsun.

Hizmetin kabul olsun muradın hasıl olsun, elin bereketli, başın devletli olsun, sofracı Kamber'den şefaati olsun.

Çok ola, bol ola, Ali'nin Kamberi'nin serdiği sofraya ola.
Sofra-Meydanda

Tuttuk Ali'nin eteğinden, ayırmasın On İki İmam katarından, lokmalarınız zat ola, münkir münafilek mat ola, yiyene helal, yedirenlere hayırlı delil ola, geçmişlere rahmet bakilere sağlık selametlik vere, Halil İbrahim bereketi vere, Hz. Kamber'in serdiği sofraya ola.

Lokma sahibinin sofrası kucağınızdan bereketi ocağınızdan eksik olmasın, artsın eksilmesin, taşsın dökülmesin, yedirmiş olduğu lokmalar dertlere deva, hastalarına şifa olsun.

Sofra-Lokmaya destur
Yürüyenin demi devranı yürüsün, destur Şah gerçeğe Hü.
Yürüyenin demi devranı yürüye, izn-i halife Hü ya Ali.

Sofra-Lokma verme: Dedenin önündeki sofradan aldığı lokmayı dualayarak sıra ile kurban sahibine, hizmetçilere, gaip erenlerine, kalmış gönüllere ... verdiği inanç pratiğidir.

Bu da kalmış gönüllerin olsun. Dedem seni andı da beni anmadı diyenlerin olsun, başı yastıkta canı minnette, yetiş ya pirim ya ustazım diyenlerin olsun, denizde, deryada, gairde, kandilde, sırda nurda yatanların olsun, bütün şehidi şehedaların olsun.

Bu almış olduğumuz lokmalar, gaiptekilerin kandildekilerin, engindekilerin yücedekilerin, nebilerin velilerin, enbiyaların evliyaların, âşıkların sadıkların, muhiblerin müminlerin, müslümlerin lokması olsun, 80 bin Rumeli, 90 bin Horasan, 100 bin gaip erenlerinin lokması olsun, Türkiye Cumhuriyetini bizlere hiçbir karşılık beklemeden bırakıp giden Mustafa Kemal Atatürk'ün ve cephe arkadaşlarının ve şehitlerin şühedaların lokması olsun, duvar dibinde mağdur kalıp dedem bizleri unutma diyenlerin lokması olsun, hastane köşelerinden derman bekleyenlerin lokması olsun.

Sofra-Kapanış

Sofrayı kucağınızdan evladı ocağınızdan eksik etmesin, biz bir yedik Allah bin versin, Hz. Kamber'in serdiği sofraya olsun, el Hak kabul etsin, divanına kaydetsin.

Sofrası halilullah, bereketi celilullah, lokması sefilullah, şefaati resulullah, taam-ı cennet, devam-ı devlet, yedirenlerin geçmişine rahmet, yiyenlere bereket, artsın eksilmesin, taşsın dökülmesin,

yedirmiş olduğunuz lokmalar dertlere deva, hastalara şifa, borçlara eda olsun, görünür görünmez cümlemizi kazadan beladan belaklasın, beklesin.

Seccade: Cemde birden fazla icra edilen hizmetlerdendir. Hizmetçisine “seccadeci” denir. Hizmet piri olarak “Şit” kabul edilmekle birlikte dört büyük meleğin de adı sayılır. Seccade, bir kilim, battaniye veya halı olabilir. Seccade hizmeti ilk olarak cem başlayınca cemin düzenlenmesine vesile olan kurban sahiplerinin görülmesi ve ikinci olarak da Dar, Musahip Kurbanı Cemlerinde kurban sahiplerinin hizmetlerini görmek için yapılan bir inanç pratiğidir. Seccadeci, seccadeyi meydana getirir, serer ve duasını alır. Seccade üzerinde kurban sahipleri namaz hizmetlerini ve sorgu hizmetlerini yaparlar. Bu hizmetler bitince seccadelerini hep birlikte tutarak silkelerler. Sembolik olarak seccade üzerinde kul haklarından kurtulmuş olurlar. Üzerlerindeki kul hakları seccade üzerine döküldüğü için onu da ocağa doğru silkelerler. Seccade silkelenedikten sonra seccadeci seccadeyi toplayarak duasını alır.

Seccade- Seccadecinin duası

Elindeki seccaden serilmiş ola, külli günahlar dökülmüş ola, üzerine çıkanlar cehennem narı görmeye, Şit (as)’ın himmetleri de cümlemin üzerinde hazır ve nazır ola.

Seccaden pak, yüzün ak olsun, dilde dileğini, gönülde muradını versin, bu seccadenin üzerine çıkanlar cehennem narına yanmasın, Azrail’in, Mikail’in, İsrail’in, Cebrail’in hüsnü kerametleri, geçmiş kerametleri cümlemizin üzerinde hazır ve nazır olsun.

Seccade- Namaz - Sorgu

Seccadeniz temiz olsun, yüzünüz ak olsun, üzerine çıkanlar cehennem narına yanmasın, Şit (as)’ın Fatıma anamızın hüsnü kerametleri üstümüzde hazır ve nazır olsun.

Seccadeniz kutlu olsun ağızlarınız tatlı olsun, Hak Muhammed Ali yardımcınız olsun, Ehlibeyt’in katarından didarından ayırmasın, burada sorulanlar ulu divanda sorulmasın.

Seccade- Seccade üzerinden kalkış

Hü miracınız kutlu olsun, ağızınız tatlı olsun, Hak Muhammed Ali yardımcınız olsun, hayırlı evlat hayırlı devlet bol nasip bol kismetler ihsan eylesin, işinizi gücünüzü rast getirsin.

Seccade- Seccade silkeleme

Elindeki seccaden serilmiş ola, külli günahlar dökülmüş ola, üzerine çıkanlar cehennem narı görmeye.

Cebrail: Cebrail kurbandan önce meydana getirilip meydana kesilen horozla verilen addır. Hizmetin piri olarak “Cebrail” kabul edilir. Cem ritüelinde iki kez meydana Cebrail gelir. Birincisi kurban hizmetinden önce, ikincisi ise erkân/tarik çubuğunun kılıfından çıkarılmasından öncedir. Hizmetçi horozu meydana getirir, duasını alır ve keser.

Kurbanın deliline el Hak kabul eylesin, Cebrail as.’dan cümlemize şefaafat olsun.

Cebrailler kabul, muratlar hasıl ola, Cebrailler Hakk’a, emekler dergaha kaydola, Cebrail’in, Mikail’in, İsrail’in, Azrail’in hüsnü kerametleri üzerinize hazır nazır ola.

Kurban: Bir cem ritüelinin meydana gelmesi için kurbanlık bir hayvanın olması şarttır. Cemin içeriğine göre Cebrail hizmetinden sonra meydana kurban getirilir. Bu hizmeti yapan hizmetçiye “kurbanı” denir. Hizmet piri On İki İmamlardan “İmam Ali Rıza”dır. Kurbanlar önce tekbirlenir, sonra aşık, kurban hakkını verir. Kurban hakkından sonra kasap gelerek kurbanı su ve ekmek sunar. Kurbanı kesmek üzere meydana çıkarır. Kesme işlemi bitince bütün olarak meydana getirir. Bir parça keserek “Gülgür Baba”nın hakkını ocağa, bir parça daha keserek “gaip erenler” hakkı olarak tavana atar. Duasını alır kurbanı pişirmesi için “kara kazan”ı teslim eder.

Kurbanlarınız kabul, muratlarımız hasıl olsun, kurbanlarımız Hak huzurunda kabul olsun, bu dünyada durak, ahirette Burak olsun, kurbancı imam Ali Rıza efendimizden şefaata olsun.

Kurbanlarımız kabul ola, muratlarımız hasıl ola, tüyü başına bin bir sevap yazıla, kazaya kalkan belaya bekçi ola, dertlere deva, hastalara şifa, borçlara eda ola, Hak Muhammed Ali, dilde dileklerimiz, gönülde muratlarımızı vere, kurbancı babamızdan, Ali Rıza efendimizden şefaata ola.

Kurban-Gürgür Baba-Gaip erenler hakkı: Gürgür Baba olarak anılan hizmetçi cemevinde meydandaki ateşi yakan kişidir. Cemden önce yakacakları hazırlar, cem süresince de ocağı düzenli bir şekilde yakar.

Üçlerin beşlerin yedilerin On İki İmamların, 14 Masum-ı Pak, 24 Hayrunnisa, 72 şehidi şüheda için kesilen kurbanlar olsun. Gürgür Baba'nın âli himmeti geçmiş kerametleri üstümüze hazır nazır olsun.

Kurbanlar kabul, muratlar hasıl olsun, kazançlar gür olsun, nasipler bol olsun, gaip erenlerin geçmiş kerametleri âli himmetleri üzerimizde hazır ve nazır olsun.

Zâkir: Cem ritüelinde sazi ile nefes ve düvaz adı verilen şiirleri okuyan hizmetçiye “zâkir/âşık” adı verilir. Hizmet piri On İki İmamlardan “İmam Hasan”dır. On İki İmam adına yapılan her hizmetten sonra zâkir “hizmet hakkı” olarak adlandırılan icrasını yapar. Her icrasından sonra dede tarafından duasını alır. Gülbeng metnine yaptığı hizmet ile ilgili unsurlar da girer (Geniş bilgi için bk. Ersal, 2009).

Çalan çağırın elleriniz dilleriniz ağrı acı gam keder görmesin, sözleriniz üstüne söz söyleyen olmasın, zâkir İmam Hasan efendimizden şefaata olsun.

Okuyan dinleyen, güruh-u Naci, münkir münafığı kaplasın sancı, düvaz söyleyen dilleriniz görmesin acı, Pir Sultan'ın Şah Hatayi'nin hüsnü himmetleri geçmiş kerametleri cümlemizin üzerinde hazır ve nazır ola.

Dinleyenlerin, çalıp çağırınların, dili bülbül kalbi gevher, hocası İmam Cafer ola.

Zâkir-Kurban hakkı

Kurbanlar kabul muratlar hasıl olsun, kurbanlar Hakk'a emekler dergaha kaydolsun, Allah emek zayıllığı vermesin. Kurbanların tüyü başına bin bir sevap yazsın. Çalanın çağırının, okuyanın dinleyeninin, Hatayi'nin, Virani'nin, Kul Himmet'in, Pir Sultan'ın, Nesimi'nin, âşığın zikri hayır olsun, âşiklar ustadı İmam Hasan Müşteba'nın hüsnü himmeti cümlemizin üzerinde hazır nazır olsun.

Zâkir-Erkân hakkı

Erkânımızın altından geçen görmesin sitam, Cenabı Allah gönlümüzü korktuğumuza uğratmasın umduğumuza nail etsin, çalanın, çağırının, okuyanın dinleyeninin Hatayi'nin, Kul Himmet'in Virani'nin Nesimi'nin, âşığın zikri hayır olsun.

Kasap: Kurbanı kesme işlemini yerine getiren hizmetçiye “kasap” denir. Hizmet piri olarak “cömerd-i kasap” bilinir.

Bıçağın keskin ola, çömçeğin dolu ola, gözün kanaat bula, cömerdi kasabın hüsnü kerameti üstümüzde hazır ve nazır ola.

Gözcü-Yasavur: Gözcü ve yasavur/pazvant birlikte hizmet alan iki hizmetçidir. Cem ritüelinin içerideki düzeninden sorumlu olan hizmetçiye “gözcü” denir. Hizmet piri “İmam Musa-yı Kazım”dır. Cem evinin kapısında bekleyen giriş ve çıkışları kontrol eden hizmetçiye ise “yasavur” veya “pazvant” adı verilir. Hizmet piri “İmam Mehdi”dir. Bu iki hizmetli kurban tekbirlezip meydandan çıkınca dede huzuruna gelip dua ile görev alırlar.

Gözcü-Yasavur -Görev alma

Hayır hizmetleriniz kabul, muratlarınız hasıl olsun, siz bizleri gözleyip bekleyin, Musa-yı Kazım, İmam Mehdi de sizleri gözlesin, beklesin, hizmetlerinizi Hak Muhammed Ali dergahına kayıt ve kabul eylesin, gözcü Musa-yı Kazım'ın Muhammet Mehdi'nin âli himmeti üzerinize hazır ve kaim olsun.

Gözcü-Yasavur -Görev teslim

Sabahlarınız hayrolsun, hayırlarınız fetholsun, şerleriniz defolsun, sizler bizi beklediniz gözlediniz, Hak da sizleri saklasın beklesin, darda bunda koymasın, çoluğunuzla çocuğunuzla koşa yaşatsın.

Kara kazan: Kurban kesme işlemi bitince pişirilmesi için kazana gönderilir. Kurbanı pişiren hizmetçiye “kara kazan” denir. Bazen “lokmacı” olarak da adlandırılır. Hizmet piri “İmam Naki”dir. Gülbenglerde İmam Naki yerine İmam Taki'nin de pir olarak anıldığı görülmüştür. Kara kazan lokmayı pişirir, pişirdikten sonra meydana bir tabakta getirip dededen başlayarak sırayla halkada oturanlara tattırır.

Lokmalar kabul, muratlar hasıl ola, çömçeğiniz dolu ola, yardımcınız Ali ola, İmam Nakî efendimizden de cümlemize şefaata ola.

Sır Suyu: Kadın hizmetçilerin yaptığı inanç pratiklerindedir. Hizmetçisine “sucu” veya “sır sucu” denir. Hizmet piri olarak karşımıza iki şahsiyet çıkar: “Hz. Fatıma” ve “Kadıncık Ana”. Cem birleştikten sonra sır olarak ifade edilen inancın başladığının sembolik olarak canlandırılmasıdır. Meydana elinde bir tas su ile gelen kadın hizmetçi dededen başlayarak bütün halkada oturanlara birer yudum su içirir.

Erenlerin yunağı pak, sırrı daim, yardımcısı Şah-ı Merdan Aliye'l-Murtaza olsun, içenlere ab-ı hayat olsun, dertlilerimize deva olsun, hastalarımıza şifa olsun, Kadıncık Ana saklasın beklesin.

İçenlere şifa ola, nur ola, sır ola, kalbe gevher ola, gittiği yer gam kasavet görmeye, Fatımatu'l-Zühre'nin âli himmeti, geçmiş kerameti üzerinize hazır ve kaim ola.

Delil: Bu hizmet delil uyarma veya çerağ yakma hizmeti olarak bilinir. Hizmetçisine “delilci” veya “çerağcı” denir. Hizmet piri “İmam Zeynelabidin”dir. Hizmet piri eline aldığı mumu veya klasik anlamda hazırlanmış delili dede huzurunda yakar.

Çırağımız yansın yakılsın yaradanın nuru aşkına, çırağımız yansın yakılsın peygamberliğin nuru aşkına, çırağımız yansın yakılsın velayetin nuru aşkına, hayır hizmetlerin kabul olsun, muratların hasıl olsun, hizmetlerin Hakk'a emeklerin Hak dergahına kaydolsun, İmam Zeynel Abidin'den cümlemize şefaata olsun

Delilleriniz oldu ruşen, münkir münafık olsun perişan, hizmetler kabul, muratlar hasıl ola, hizmetler Hakk'a emekler dergaha kaydola, İmam Zeynel'in âli himmeti geçmiş kerametleri üzerinize hazır kaim ola.

Erkân: Erkân adı verilen nesne 80-100 cm boyunda bir değnektir. Erkân hizmetini yapan hizmetçiye “erkâncı” veya “tarikçi” denir. Hizmet piri “İmam Cafer-i Sadık”tır. Erdebil süreği cem hizmetlerini erkân üzerine yapar. Bu sebeple Abdal Musa ve Musahip cemlerinde erkândan geçilir. Erkân hizmeti iki aşamalıdır. Birinci aşamada talipler seccade üzerinde dedenin elinde tuttuğu değneğin altından geçerler. İkinci aşamada ise dede erkân çubuğunu bir tasın içine sokup ıslatır, talipler de sırayla erkânın suyundan alırlar (Geniş bilgi için bk. Ersal, 2011).

Erkân-Geçiş

Cemimiz daim, erkânınız kadim olsun, erkânınızın altından geçenler Cehennem narına yansın, İmam Cafer efendimizden de şefaata olsun.

Cennetten geldi 12 tutam, altından geçenler görmesin sitam.

Erkân-Erkân suyundan alma

Hü sakkahüm rabbehüm şaraben tahura oldu tamam, yardımcınız olsun On İki İmam, On İki İmam katarından, yolundan, dergahından ayırmasın.

Erkânlarınız oldu tamam, yardımcınız olsun On İki İmam.

Naz-Niyaz: Ceme gelen talipler elleri boş gelmezler. Cemevinde bir arada yenmesi için herkes kendi yaptığı lokmayı, meyveyi vb. getirirler. Cemin bu bölümünde herkes getirdiği lokmayı alarak meydana gelir. Lokmasını dedeye dualatarak meydana bırakır. Bütün lokmalar meydana toplanınca niyazcı bütün taliplere eşit bir şekilde dağıtır. Bu hizmeti yapana “niyazcı” denir. Hizmet piri “İmam Taki”dir.

Nazlar niyazlar kabul olsun, kazançlar gürlü olsun, nasipler bol olsun, kazaya kalkan, belaya bekçi olsun, eliniz bereketli başınız devletli olsun, kesenizden kisminezden Halil İbrahim bereketi eksik olmasın, el Hak kabul etsin, İmam Muhammed Taki’den şefaata olsun.

Nazınız niyazınız tercümanınız kabul olsun, Hak Muhammed Ali yardımcınız olsun, her ne niyetle getirdiyse niyetleriniz kabul, muratlarınız hasıl olsun, pişiren getiren götürün elleriniz ayaklarınız ağır acı görmesin, bağınız bahçeniz şen olsun.

Sâki-Dolu: Naz-niyazlarla birlikte sâki de meydana gelir. Cem ritüelinde dem, dolu dağıtan hizmetçiye “sâki” adı verilir. Yanında iki hizmetçisi olur, bunlara da “kadehkâr” denir. Sâki hizmetinin piri “İmam Ali”dir. Sâki, meydandaki postunda demi hazırlar. Sonra kalkar duasını alır. İlk doluyu dedeye sunar. Sonra sıra ile Gürgür Baba’nın dolusunu ocağa döker, sonra kalmış gönüllerin daha sonra sıra ile bütün halkaya dolu dağıtır. Halkada oturmayıp dededen dolu duası almak isteyenler sıra ile kadehkârlardan dolu alarak dedeye dualatıp içerler. En son cem hizmetçilerine doluları sunulur.

Dolularımız dolu, gönüller gani, yardımcınız Ali olsun, pirimiz hünkâr Hacı Bektaş Veli olsun, Sâki-yi Kevser Aliye’l-Murtaza’dan şefaata olsun.

Hizmetler kabul muratlar hasıl ola, cemimiz cem, demimiz dem ola, Hak Muhammed Ali Yardımcınız ola, Sâki-yi Kevser Aliye’l-Murtaza efendim sıratından geçire, ab-ı kevserinden içire.

Sâki-Dolu - Gürgür Baba ve kalmış gönüller dolusu

Gaip enrenlerin, Gürgür’ün olsun, Gürgür’ün geçmiş kerametleri âli himmetleri üzerimize hazır ve nazır olsun

Bu da âşkının olsun, sadıkların olsun, gaipte kandilde, Mekke’de Medine’de, Kudüs’te Yemen’de, Bağdat’ta, Basra’da yatanların olsun, diyar-ı gurbette, can-ı mihnette hastane köşelerinde, hapishane köşelerinde, dedem beni duada unutmaya diyenlerin olsun, şehid-i şühedaların olsun.

Sâki-Dolu - Dolu götürme: Dede, dolu getirenlerin yaşı, cinsiyeti, sosyal durumu ve beklentilerine göre dua eder.

İlmini gürlü nasibini bol eylesin, elinden kalemini dilinden kelamını eksik etmesin, elinden yazını dilinden sözünü eksik etmesin, engin gönül yüksek merteye versin, sen ele hükmedesin, el sana hükmetmesin.

Allah ne dilediysezeniz dileklerinizi kabul eylesin, destinizle postunuzla, yanındaki dostunuzla Allah bu kattan dan bu didardan ayırmasın.

Hayırlı evlat hayırlı devlet, ağzınızı tatlı yuvalarınızı mutlu eylesin. Gözünüzden yaş duvarınızdan taş düşürmesin. Allah başa kadar mesut bahtiyar etsin, güler yüzlerinizi soldurmasın, Allah birbirinizi muhabbetten ayırmasın.

Yürek: Bu hizmete yürek hizmeti denir. Hizmetçisine “yürekçi” adı verilir. Hizmet piri olarak “İmam Naki” ve nadiren de olsa “İmam Taki”nin adı geçmektedir. Kurban olarak kesilen hayvanın kalbi ayrı bir tencerede pişirilip küçük parçalara ayrılıp meydana yürekçi tarafından getirilir. Yürekçi musahipli bütün taliplere sıra ile yürek dağıtır. Dede destur verince yenir.

Kurban sahiplerinin kurbanları kabul olsun, muratları hasıl olsun, yiyenlerin dertlerine deva, hastalıklarına şifa olsun, erenlerin yüreği pek olsun, yürüyenin demi devranı yürüsün İmam Taki'den de cümlemize şefaaf olsun.

Semahlar- Tevhid: Çalışmaya konu olan ocakların cemlerideki semah ritüelleri beş aşamalıdır: Mıraçlama, Kırklar Semahı, Tevhid, Turnalar ve Kerbela Semahı. Kırklar ve Kerbela semahlarını aynı musahipli kadın talipler döner. Turnalar, semahı talep eden herkesin dönebildiği bir inanç pratiğidir. Tevhid de Kırklar semahının bir parçasıdır. Kırklar semahı da kendi içinde üç aşamalıdır. Her aşamasında semah dönenlere dua verilir. Dualar birbirine benzer kalıplardadır. Sadece dönülen semahın içeriği metne girebilmektedir. Kadın hizmetçilerin piri olarak “Hz. Fatıma”nın adı eklenmektedir.

Semahlar- Kırklar Semahı

Semahlar saf olsun, günahlar affolsun, semah dönen kollarınız ayaklarınız ağrı acı görmesin, dönmüş olduğunuz semahlar kırklar semahı olsun, bu semahı bize bağışlayan Hz. Fatıma'nın himmetleri hıdayetleri geçmiş kerametleri üzerimize hazır nazır olsun.

Döndüğünüz semahlar halk için değil Hak için olsun kırklar meydanında bacıların dönmüş olduğu semahlar olsun, kırkların himmetleri de cümlemizin üzerinde hazır nazır olsun.

Semahlar- Tevhid

Tevhidlerimiz oldu tamam, yardımcımız olsun On İki İmam.

Semahlar- Turnalar

Pervazlar pak, günahlar affolsun, pervaz edenin Hak muradını versin, çarpana çalan eller ağrı acı görmesin, Haticetü'l-Kübra Fatımatu'l-Zöhre şefaafçiniz olsun.

Semahlar dönülmüş ola, külli günahlardan geçilmiş ola, çalanın çağırının da dilleri şad ola.

Semahlar- Kerbela

Semahınız Kerbela semahı olsun, Şah-ı Merdan Aliye'l-Murtaza kılavuzunuz olsun Hüseyin-i deşt-i Kerbela'nın âli himmeti geçmiş kerameti üzerinize hazır ve kaim olsun.

Sakka: Sakka hizmeti Kerbela hadisesinde Hz. Hüseyin ve yakınlarının susuz şehit oluşunu sembolize eden bir hizmettir. Hizmetçisine “sakka” denir. Hizmet piri “İmam Hüseyin”dir. Sakka hizmeti de iki aşamalıdır. Birinci aşamada sakka, dededen başlayarak herkese elindeki tastan su içirir. İkinci aşamada ise tastan aldığı suyu bütün taliplere rahmet olması için eliyle saçır. Her işlem den sonra dededen duasını alır.

Sakka- İçme

Dar divanınız kabul ola, muradınız hasıl ola, elleriniz bereketli, gözleriniz kanaatli ola, içenlere helal içirenlere delil ola, sevabınız On İki İmam defterine kaydola, Sakka-yı İmam Hüseyin efendimizin hüsnü kerametleri üzerimize hazır ve nazır olsun.

Hizmetler kabul muratlar hasıl ola, vermiş olduğunuz sakka suyu Aliye'l-Murtaza'nın vermiş olduğu sâki-yi kevser şarabına ilhak ola, sevabı On İki İmam defterine yazıla.

Sakka- Saçma

Kazamıza kalkan ola, belamıza bent ola, gökten rahmetimiz için, yerden bereketimiz için yapmış olduğumuz hizmetleri o kabul eyleye.

Oturun duran-Cem kapanış: Cemdeki son duaya verilen isimdir. Dede son kez dilek ve temennilerini iletir. Bu dua zümrece "oturan duran" gülbengi olarak bilinir.

Sabahlarınız hayır olsun, hayırlarınız fetholsun, lokmalarınız kabul olsun, tekrarın nasip etsin, kazalara belalara karşı getirsin, oturan duran, kovsuz gıybetsiz hanesine varana Hak muradını versin, biz kalkalım Hızır otursun, Hızır yoldaşımız olsun.

SULTAN GÖZÜKIZIL OCAĞI VE KARAPAÇA CEMİ

Hüseyin TÜRK*, Zeki UYANIK**, Arif KALA***

Özet

Aleviliğin temel kurumlarının başında dedelik ve dede aileleri olan ocak örgütlenmeleri gelmektedir. Geleneksel olarak her Alevinin mensubu olduğu bir ocak bulunur. Dinî, sosyal ve kültürel alanlarda birçok fonksiyonu olan ocak sistemini anlamadan geleneksel Aleviliği tam olarak anlamak mümkün değildir. Geleneksel anlamda Alevi inanç sisteminin işleyişinin yanı sıra Alevi cemaatinin sosyal ve hukuki yapılanmasının da merkezinde ocaklar bulunmaktadır. Alevilikte ocakzade dedeler, sosyal hiyerarşinin en üst noktasında bulunmuşlar ve geleneğin ve inancın nesilden nesile aktarılmasını sağlayan en önemli aktörler olmuşlardır. Bu makalede Ardahan yöresinde yaşayan Türkmen Alevilerinin büyük bir kısmının bağlı olduğu Gözükızıl Ocağı ele alınmıştır. Yöredeki Alevi dedeleri ile yapılan derinlemesine mülakatlara ve dedelerden elde edilen tarihi belgelere dayanılarak Gözükızıl Ocağı'nın on iki imamlara dayanan şeceresi, ocağın kurucusu olan Sultan Gözükızıl'a ait menkıbeler ve söz konusu ocağın tarihi gelişimi ve diğer birtakım hususiyetleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Son olarak, Gözükızıl Ocağına has bir ayin-i cem töreni olan Karapaça ceminin yapılışı ve fonksiyonları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, ocaklar, Gözükızıl ocağı, Karapaça cemi

OCAK OF SULTAN GÖZÜKIZIL AND CEM RİTUAL OF KARAPAÇA

Abstract

Dedes and the families (ocaks) constitute the most important dimensions of the issue of Alevism. In terms of their internal organization, every member of Alevi community is connected to a particular ocak (hearth). It is not possible to understand Alevism, without understanding ocak organization that has religious, social and cultural functions in Alevi community. Traditionally, dedes who are members of specific ocaks are believed to be descendants of the Prophet Muhammed through the line of twelve imams. In history, dedes have been on the top social hierarchy of Alevi community and they performed key roles in the reproduction of Alevi tradition and belief system. This article specifically focuses on Ocak of Sultan

* Prof. Dr., Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Ardahan/Türkiye, huseturk@yahoo.com

** Yrd. Doç. Dr., Ardahan Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Ardahan/Türkiye, zekiuyanik@hotmail.com

*** Öğr. Gör., Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Ardahan/Türkiye, kalaarif@hotmail.com

Gözükızıl to which majority of Alevi living in Ardahan are connected. Leaning on in-depth interviews with the dedes of the region and documents supplied by them, this article aims to expose main features of Ocak of Gözükızıl and cem ritual of Karapaça.

Keywords: Alevism, Ocaks, Ocak of Gözükızıl, congregational gathering of Karapaça

Giriş

Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden Türk boyları eski inanç ve uygulamalarını da beraberlerinde getirerek yaşatmışlardır. Anadolu'nun Türkleşmesinde önemli bölgelerden biri de Ardahan'dır. Ardahan ve özellikle Damal ilçesi Alevilik inancının yaşatılması bakımından önemli bir yere sahiptir. Öteki inançlardan insanlarca "Alevi" ya da "Türkmen" olarak adlandırılan bölgedeki Aleviler, Ardahan'ın Göle, Hanak ve Damal ilçelerinde yaşamaktadırlar. Ancak Alevi nüfus yoğun olarak Damal ilçesinde yaşamaktadır. Bölgedeki Aleviler çoğunlukla burada güçlü olan Alevi ocağının etkisiyle "Gözükızıl" olarak tanınmaktadırlar.

Ardahan/Damal Alevileri, Kalafat'ın da belirttiği gibi (2007:209) inanç ve uygulamalarındaki bazı farklılıklar nedeniyle "Bektaşî" ve "Hüseyini" kolları olmak üzere ikiye ayırır. Bölgedeki köylerde her iki koldan da Alevilerin ikamet ettikleri, dedelerinin ayrı olduğu bilinmektedir. Bektaşîlerin dedelerinin Çorum ve Sivas'tan gelirken, Hüseyini kolunun dedelerinin Sivas, Antep ve Maraş'tan geldiği söylenmektedir. Garip Musa Ocağına bağlı Bektaşî kolunun "pençeli" olarak, Sultan Gözükızıl Ocağına bağlı Hüseyinilerin ise "erkânlı" veya "tarikî" olarak isimlendirildikleri bilinmektedir. Bu farklılık ise musahiplik ceminde ikrar sırasında pençe ya da tarik denilen bir değnek kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Gözükızıl Ocağına bağlı Alevilerin hepsi Damal ve Hanak'ın köylerinde yaşamakta ve inançlarını köylerine ait cem evlerinde yerine getirmektedirler (Bkz. Tablo 1).

Tablo 1. Damal ve Hanak'ta bulunan Alevi köyleri

Damal Köyleri

1	Burmadere (Sors)	Hüseyini	Cem evi var
2	Dereköy	Hüseyini	Cem evi var
3	Tepeköy	Hüseyini	Cem evi var
4	Otağlı (Erzede)	Hüseyini	Cem evi var
5	Seyitveren	Hüseyini	Cem evi var
6	Yukarı Gündeş (Cumhuriyet Mah.)	Bektaşî	Cem evi var
7	Aşağı Gündeş (İnönü Mah.)	Bektaşî ve Hüseyini	Cem evi var

8	Oburcak (Çıkora)	Hüseyini	Cem evi var
9	Ucdere (Samıtka)	Hüseyini	Cem evi yapılıyor
10	Eskikılıç (Kirpeşen)	Hüseyini	Cem evi var
11	Aşağı Damal (Çaybaşı Mah.)	Hüseyini	Cem evi var
12	Küçük Damal	Hüseyini	Cem evi var
13	Yukarı Damal (İlçe Merkezi)	Hüseyini	Cem evi var
14	Kalander Dere	Hüseyini	Cem evi yapılıyor
15	Nunus	Sünni	Cami var

Hanak Köyleri

1	Koyunpınar	Bektaş ve Hüseyini	Cem evi yapılacak Cami var
2	İncedere (Piklop)	Bektaş ve Hüseyini	Cem evi yapılacak Cami var
3	Güneşgören (Kerkeden)	Bektaş ve Hüseyini	Cem evi yapılacak
4	Çavdarlı (Nekele)	Bektaş	Cem evi var
5	Serinkaya (Daneden)	Bektaş ve Hüseyini	Cem evi yapılacak
6	Çiçeklidağ (Fayatlı)	Hüseyini	Cem evi yapılacak
7	Çat	Hüseyini	Cem evi yapılacak
8	Çimli Çayır	Hüseyini	Cem evi var

Damal ve Hanak ilçelerine bağlı merkez ve köylerde yaşayan Aleviler uzun yıllar Posof ilçesi kaydına bağlı kaldıktan sonra Hanak nahiyesinin 1958'de Posof'tan ayrılarak ilçe olması üzerine Damal nahiyesine bağlanmışlardır. 1992'de ise Damal, Hanak'tan ayrılarak ilçe olmuştur. 1960 nüfus sayımına göre Ardahan Alevilerinin sayısının 13.000 civarında olduğu belirtilmektedir (Küçükkuşurlu, 2012:185-191). Söz konusu bölgelere yerleşimlerin 1828-1829 yılları arası Osmanlı Rus savaşları sırasında gerçekleştiği belirtilmekle birlikte (Ercilasun, 1983:36-39), Gözükızıl Ocağı'nın dedeliğini yapan Ali Ekber Göğtekin, çok eski dönemlerde Orta Asya'dan Kahramanmaraş, Gaziantep, Malatya illerine buradan da Yavuz Sultan Selim döneminde zorunlu olarak Damal'a gelmiş olduklarını söylemektedir.

Geçmişten günümüze Aleviler, **dini** önderleri olan dedelerin mensubu oldukları ve kutsal saydıkları ocaklara bağlı olarak inançlarını sürdürmektedirler. Alevilikte kutsal sayılan dede aileleri olan ocakların silsilevi şekilde İslam Peygambere dayandırıldığı bilinmektedir. Diğer bir deyişle, ocak soylu dedelerin "evlad-ı resul" oldukları kabul edilir (Yaman, 2011:43). Peygamber neslinden geldiklerine, "seyyid" olduklarına inanılan Alevi dini önderleri için "ocakzâde" terimi kullanılır

(Ayverdi, 2005: 2375). Ocaklara mensup olmaları nedeniyle ocakzade olarak adlandırılan dedelerin de peygamber soyundan gelen seyyid kişiler olduklarını ispatlamaları gerekmektedir. Ocaklarda bu durumu kanıtlamak üzere belli dergahların ve Nakibül-Eşrafların onaylarını taşıyan belgeler (şecereler) tutulmuştur (Yaman, 2011:43). Ocaklarının peygamber soyuna mensubiyetini ispatladığına inanılan bu tür belgeler günümüzde de Anadolu'nun muhtelif yerlerinde karşımıza çıkmaktadır.

Türkiye'deki Alevi-Bektaşî kültürüne dair akademik çalışmaların son yirmi yıla kadar oldukça sınırlı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Son zamanlarda yeni yeni gelişmeye başlayan bu çalışmaların da ancak birkaç tanesi ocaklar ve dedelik kurumu üzerine eğilmektedir. Bundan dolayı, Türkiye'deki Alevi geleneğini ve inanç sistemini anlamak bakımından çok büyük önem taşıyan ocak örgütlenmelerinin birçok yönü hala karanlıkta durmaktadır. Dinî, sosyal ve kültürel alanlarda birçok fonksiyonu olan ocak sistemini anlamadan geleneksel Aleviliği tam olarak anlamak mümkün değildir. Geleneksel anlamda Alevi inanç sisteminin işleyişinin **yanı sıra** Alevi cemaatinin sosyal ve hukuki yapılanmasının da merkezinde ocaklar bulunmaktadır. Yapılan çalışmalar geçmişte, dede ve pir gibi Alevi dinî önderlerinin kadı ve uzlaştırıcı rollerini de üzerlerine alarak topluluğun hukuksal sorunlarını resmi otoritelere başvurmadan çözümlediklerini göstermektedir (Kehl-Bodrogi, 1991: 23).

Yaman; "ocak" kavramını dede, seyyid, pir, müşid, rehber gibi adlarla da anılan dinsel hizmetleri gören kişilerin ailelerini, soylarını nitelemek üzere, "ocakzâde" kavramını da dede ocağından gelen aileleri belirtmek üzere kullanır. Buyruk, Menakıb-nâme, Velayet-nâme gibi adlarla anılan geleneksel Alevi kaynaklarında ocak kavramının kullanılmadığını, Alevi- Bektaşî literatüründeki ve günümüzdeki anlamıyla bağlantılı olarak "ocak" kavramının en erken kullanımının XVI. yüzyıldan itibaren söz konusu olabileceğini belirtir (Yaman, 2011:48-49). Soy, keramet, hizmet kaynaklı ya da bunlardan bir ya da birkaçının bir araya gelmesiyle birlikte, ocak kurucusuyla ocak kurumsallaşmaya başlamaktadır (Yaman, 2006: 57).

Geleneksel olarak Alevi ocakları arasında hiyerarşik bir ilişkinin varlığından söz edilmekle birlikte bu hiyerarşik yapılanmanın kökeninin ne olduğu henüz ortaya çıkarılmış değildir (Yaman, 2006:61-62). Müşid ocağı, bağlı olunan ve hiyerarşik olarak bir üst ocak durumundadır, pir ocağı ise bağlı olan ocak anlamına gelmektedir. Bunlara ek olarak bir de düşkün ocağı vardır; örneğin Erzincan Kemaliye yöresindeki Hıdır Abdal ocağı bir düşkün ocağı olup taliplere verilen cezaların yeniden değerlendirildiği bir "üst mahkeme" işlevi görmektedir (Yıldız, 2011:230). Her bir dedenin "evlad-ı resul" olduğuna inanılsa bile bağlı bulunan ocağın statüsüne göre

dedelerin kullandıkları yetkilerinde ve dolayısıyla inanca ilişkin uygulamalarında birtakım farklılıklar ortaya çıkabilmektedir.

Yukarıda söylendiği gibi ocak, Alevi inancında merkezi bir öneme sahip on iki imam soyundan gelen dinî önderler olan dedelerin ailelerine verilen isimdir. Yaman ve Erdemir'in (2006:203) de gösterdikleri gibi dede olsun talip olsun her Alevi bir ocağa mensuptur ve ana ocaklar zamanla genişleyerek yüzlerce alt ocağın ortaya çıktığı görülmüştür. Alevi-Bektaşî gruplar ocaklar ve dergâhlar olarak ikili bir örgütlenme içindedirler. Belirtildiği üzere ocakları dede aileleri oluşturur. Alevilerde cemaatin lideri dedelerdir. Böylece Dedeler sosyal hiyerarşinin en üst noktasında bulunurlar. Tarihsel süreç içerisinde ağırlıklı olarak kırsal alanlarda yerleşmiş olan Alevilerin aksine kentli ortamlarda bulunan Alevi-Bektaşî gruplar dergâhlar ve tekkeler etrafında örgütlenmişlerdir. Bektaşilikte baba, dergâhın veya tekkenin başındadır ve baba olmak isteyen kişi "sülük evrelerini tamamlamış ve böyle bir payenin gerektirdiği kemale ulaşmış olmalıdır" (Melikoff, 2007:55). Alevilerde cemaatin manevi lideri olan dedelerin soy bakımından on iki imama dayanan bir ocaktan gelmeleri gerekirken Bektaşilerdeki babaların böyle bir zorunlulukları yoktur.

Ocakzade dedelerin olağanüstü güçleri olduğuna inanılır ve bu güçler dedenin ocak mensubiyeti ile dolayısı ile on iki imam soyundan olmasıyla yakından ilgilidir. Bu olağan üstü güçler konusunda şu örnekler verilebilir: Bazı dedelerin çocuğu olmayanlara çocuk bağışlaması, gaipten haber verme, olacakları önceden bilme, yağmur, kar ve fırtınayı durdurma veya başlatma (Bozkurt, 1990: 99).

Ocak ailelerden gelen erkek çocuklar dede olabilirler ve dede olmak için formal bir eğitim süreci yoktur. Çocuklardan bu işi yapmaya istekli ve yetenekli olan dedeliği üstlenir. Yaman'a göre geleneksel olarak ocak dedelerinin başlıca fonksiyonları şunlardır (2004):

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

Alevilikteki dedelerin görevleri, toplumsal ve dinî pozisyonları ile eski Türk inancındaki şamanın görev ve pozisyonları arasında önemli benzerlikler kuranlar vardır (Bozkurt, 1990; Melikoff, 1998). Birçok diğer özelliğinin yanında şaman doktor ve üfürükçüdür. Benzer şekilde Alevilikteki dedelerin bazı hastalıkları sağaltıcı özellikleri olduğuna inanılır (Bozkurt, 1990). "Sayrı ocağı" adı verilen bu inançta bazı ocakların iyileştirdiği belirli hastalıklardan söz edilmektedir. Aşağıda Gözükızıl Ocağı özelinde daha ayrıntılı şekilde üzerinde duracağımız bu durum günümüzde

de varlığını sürdürmektedir. Ayrıca, hem şamanlık hem de dedelik soyla elde edilen görevlerdir ve her ikisinin de doğüstü güçlerinin olduğuna inanılır.

Ocakların araştırılmasında ocakzade dedelerden elde edilecek şecere, icazet-name vb. belgeler **hayati** bir önem taşımaktadır. Bu tür belgeler ocakların kuruluşu ve tarihî geçmişi, ocakların taliplerin coğrafi dağılımı, farklı ocaklar arası ilişkiler, ocakların kendilerine has sembol, giyim-kuşam ve ritüel farklılıkları gibi konularda birincil kaynaklar olarak durmaktadır. Değişik Alevi ocakları ile ilgili şecerelerin incelenmesiyle Ahmet Yesevi'nin Anadolu'daki gerek soy gerekse yol bakımından ilişkilerinin daha iyi anlaşılabilceği söylenebilir. Buna ek olarak ocaklarla devlet arasındaki birçok ilişki bu yolla açığa çıkarılabilir (Yaman, 2005:149).

Geleneksel olarak ocakların ve ocakzade dedelerin yerine getirdiği en önemli işlevlerden biri de Alevi geleneğinin, inanç sisteminin ve erkânının nesilden nesile söze dayalı araçlarla aktarılmasıdır. Bugün artık dedelerin geleneksel fonksiyonları önemli ölçüde daralma göstererek ayini cem törenlerinin yürütülmesi, cenaze ve defin işlemlerinin yerine getirilmesi, nikâh akitlerinin yapılması gibi ağırlıklı olarak dinî içerikli faaliyetlerle sınırlı kalmaya başlamıştır. Aleviliğin eğitim, inanç, hukuk gibi önemli boyutlarını kontrol edip örgütleyen Ocaklar, özellikle 1950'lerden sonra yaşanan kırdan kente göç olgusu ile birlikte eski fonksiyonlarından uzaklaşmış, dedelerle talipleri arasındaki ilişkilerin kopma noktasına geldiği gözlenmiştir. Gözükızıl Ocağı bağlamında da gözlemediğimiz şekilde artık eski zamanlardaki gibi görgü cemleri tutulmamaktadır ve dedelerin hukuki uzlaşmazlıkları çözmeye işlevi her geçen gün körelmektedir. Her şeye rağmen bugün de Alevi cemaati içindeki merkezi önemi sebebiyle dede soylu Alevi büyükleri toplumda oldukça saygındırlar. Zamanla birçok dedenin mezarları ziyaretgâhlara, türbelere dönüştürülmüştür. Günümüzde buralar ziyaret edilerek kurbanlar kesilmektedir. Aşağıda belirtileceği gibi çalışmamızın konusunu oluşturan Gözükızıl Ocağı taliplerinin yaşadıkları Damal yöresinde de bu türden ziyaret yerlerinin varlığı dikkat çekmektedir.

Bu makalede Ardahan yöresinde yaşayan Alevi Türkmenlerin bağlı olduğu Gözükızıl Ocağı üzerinde durulacaktır. Gözükızıl Ocağı'nın tarihi, ilişki içerisinde olduğu diğer ocaklar, taliplerinin (Alevi inancına mensup ancak, "ocakzade" olmayan kişiler veya köyler) Türkiye'de yaşadıkları yerler ve günümüzdeki durumu ele alınacak ve ocakzade dedelerden alınan birtakım tarihî belgeler (beraatlar, şecereler) incelenecektir. Ayrıca, inancın ve geleneğin sonraki nesillere aktarılması hususunda da dedelerin ve mensubu oldukları ocakların hayati bir önemi vardır. Bu çalışmada üzerinde durulacak olan Karapaça Cemi inancın ve geleneğin yeni nesillere öğretilmesi bağlamında önemlidir. Tecrübe edilen hızlı modernleşme süreçlerinin gelenek üzerindeki çözücü ve yozlaştırıcı etkileri göz önünde bulundurulduğunda

dedelerin eğitici ve öğretici fonksiyonları ve Karapaça Cemi benzeri uygulamaları daha da anlamlı hale gelmektedir.

Yaman'ın da belirttiği gibi Alevi kültürünün ve dinî öğretisinin sözlü geleneğe dayanması ve var olan sınırlı sayıdaki yazılı kaynakların da arşiv veya özel şahıslardan temininde yaşanan zorluklar, ocaklar konusundaki araştırmaları oldukça zorlaştırmaktadır (Yaman, 2011:43). Alan araştırması biçiminde yapılan bu çalışmada elde edilen bilgilerin önemli bir kısmı derinlemesine mülakat ve katılımlı gözlem tekniğiyle elde edilmiştir. Ardahan'ın Damal ilçesinde yaşayan Alevi Türkmenlerin dinî önderleri olan Eskikılıç köyünde ikamet eden Ali Ekber Dede ve Sors köyünde ikamet eden Musa Dede ile 2011 ve 2012 yıllarında değişik zamanlarda mülakatlar yapılmış ve bu köylerde katılımlı gözlemlerden elde edilen veriler çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Bunlara ek olarak yine adı geçen dedelerin bize sağladığı Gözükızıl Ocağı ile ilgili şecere ve belgeler diğer önemli bilgi kaynaklarıdır. Bu belgelerden sadece dörtü nispeten okunur durumdaydı. Şecerenin başlangıcı ve mühürlerin olduğu yer ütü vurulduğu için mühürler tam olarak seçilemiyordu (Bkz. Resim 4). Şecerenin dışında Gözükızıl Ocağı postnişliği hakkında Sivas'ta verilen belge (Bkz. Resim 1), 1864 yılında Cafer Halil Dedenin Hünkâr Hacı Bektaş Veli Dergâhında Halifelik kurbanını keserken gösterdiği icazetname (bkz. Resim 2) ve Sultan Gözükızıl evlatlarından Hacı Muhammed'in 1876 yılında Kerbela ziyaretinin belgesi (Bkz. Resim 3) resimlenerek açıklaması yapılmıştır.

Gözükızıl Ocağı

Ardahan'da Alevilerin yoğun biçimde yaşadığı Damal ilçesinin Eskikılıç köyünde yaşayan Ali Ekber Dede'den öğrendiğimize göre, Gözükızıl Ocağına adını veren ve yörede Gözükızıl Sultan olarak anılan zatın asıl adı Seyit Halil'dir ve "evladı Resul"dendir. Gözünün kızıla, kırmızıya çalmasından dolayı bu lakapla anılmıştır. Musa ve Ali Ekber Dede'lerin Gözükızıl Sultanla ilgili anlatıları menkıbelerden birkaçı aşağıda özetlemiştir:

"Gözükızıl Sultan yalnız başına mağaralarda yaşayan, saç-sakalı uzamış bir dervıştır. Gözükızıl Ocağı'nın kurucusu olan Seyit Halil Dede, dönemin zulmünden kaçıp bir mağarada derviş hayatı yaşarken burada bir geyiğin sütünü sağarak nafakasını sağlamaktadır. Aynı dönemde yaşayan, Budak adındaki bir avcı avlanırken mağaranın önünden geçmektedir. Derviş mağaranın girişinde geyiğini sağarken geyik huysuzlanır ve dervişin elindeki süt kabının devrilmesine neden olur. Derviş geyiğe "Avcı Budak'ın okuna gidesin, neden döktürdün sütümü?" der. O sırada mağaranın önünden geçen Avcı Budak okunu atıp geyiği vurur. Geyik düşünce Derviş bu seferde avcıya "Hazır mıydın kolun kuruya." deyip beddua eder ve aynı anda Avcı Budak'ın kolu felç olur."

“Aynı dönemde yaşayan, bölgenin idarecisi olan Hasan Paşa’nın çok güzel değerli bir yağız atı vardır. Hasan Paşa’nın sevdiği bu at hastalanır ve Paşa buna çok üzülür. Baytar ve hekimlerini atını iyileştirmeleri için görevlendirir ama netice istediği gibi olmaz ve at ölür. Hasan Paşanın üzüntülü halini gören Avcı Budak “Filanca mağarada bir derviş yaşıyor, ata derman olursa o olur.” der. Bunun üzerine Hasan Paşa asker gönderip Derviş (Gözükızıl Sultan) köşküne getirtir. Derviş köşke gelirken yanına ölen geyiğinin postunu, bir çömlek yoğurt ve bir salkım üzüm getirir. Hasan paşa Derviş karşılar ve getirdikleriyle ne yapacağını sorar? Derviş de askerlerine doyluk (ziyafet) çektireceğim der. Paşa “Bu kime yeter?” diye sorar. Derviş de “Askerlerin sırayla gelsin; bu yoğurt ve üzümünden doyuya yesinler.” der. Mevcut bulunan askerlerin tümü zevkle sunulanları yer ama bir çömlek yoğurt ve bir salkım üzümü bitiremezler. Bu arada Paşa der ki: “Sende büyük keramet var, ancak sen benim atımı diriltebilirsin.” Derviş de “Bir şartla diriltirim. Benim soyuma kıyım yapmayacağına ve nafakalarını sağlayacağına, bu geyiğin postuna o atın burnundan düşen kırmızı kan ile mühür basar, senet yazar, imza edersen bende bu atı diriltmeyi üstlenirim.” der. Hasan Paşa antlaşmayı kabul eder ve atının ölümünden yedi gün geçmiş olmasına rağmen derviş atı canlandırır.”

Yukarıda anlatılan rivayetlerin ışığında Gözükızıl Ocağı Seyyidi Resul Evlatlarından Seyit Halil Dede, ceylan postuna Hasan Paşa’nın mühür vurmasıyla şecere başlar. Sonrasında kurulan Osmanlı İmparatorluğuyla devam ede gelir. Her padişaha mühür vurdurularak icazet alındığı rivayet olunur. Günümüzde şecerenin orijinal metnini, ceylan postuna yazılı olarak elinde bulunduran, Gözükızıl Ocağı mensuplarından -Ankara’da ikamet eden- Alişan Dede şecerenin üstünde 36 mührün okunaklı bir şekilde görüldüğünü belirtmektedir. Elimizde bu şecerenin fotokopisi yer almakla birlikte maalesef geyik derisinden olan asıl şecere Alişan Dede tarafından “kırıksıklarının giderilmesi” amacıyla ütülenmiş, bu yüzden de şecerenin baş kısmındaki mühürlerin olduğu bölüm silikleşmiş ve okunamayacak hale gelmiştir. Tüm ısrarlarımıza rağmen belgenin aslı bize verilmemiş, sadece fotokopisi ulaştırılmıştır.

Damal’daki Gözükızıl Ocağına mensup Türkmen Aleviler kendilerine “Hüseyini Alevi” demektedirler. Yapılan görüşmelerde Musa ve Ali Ekber Dedeler “Hüseyini” tabirini “Bektaşî olmayan, On İki İmamların soyundan gelen, onların sürdürdüğü süreğin devamını getirmiş olan” anlamında kullandıklarını ifade etmişlerdir. Alevilikteki ocaklar arasında hiyerarşik bir ilişki olduğu, diğer bir deyişle “el ele, el Hakkâ” düsturunca alt ocakların kendilerinden daha yukarıdaki bir ocağa bağlı olup bu bağın nihayetinde On İki İmamlara dayandırıldığı bilinmektedir. Ali Ekber Dede Seyit Halil Sultan’ın (Gözükızıl Sultan’ın) soyu on iki imamlardan Musay-ı Kazım’a dayandığını belirterek bu bağın aşağıdaki silsileyi takip ettiğini ifade etmiştir:

1-Seyit Halil Sultan, 2-Babası Seyit Hamza, 3-Babası Seyit Muhammed, 4-Babası Seyit Ali, 5-Babası Seyit İbrahim, 6-Babası Seyit Abdulkazım, 7-Babası Seyit Halil, 8-Babası Seyit Hasan, 9-Babası Seyit Hüseyin,10-Babası Seyit Dur, 11-Babası Seyit Selahattin,12-Babası Seyit, 13-Babası Seyit Muhammet, 14-Babası Seyit Ahmet, 15-Babası Seyit Mahmut, 16-Babası Seyit Mehmet, 17-Babası Seyit Abdulkazım, 18-Babası Seyit Salih, 19- Babası Seyit Ahmet, 20-Babası Seyit Abdul Ali, 21-Babası Seyit Fakir Abdullah, 22-Babası Seyit Muhammet Mucizat, 23-Babası Seyit Hüseyin, 24-Babası Seyit Abduccane (Musa-i Sani), 25-Babası Seyit İbrahim Murtaza, 26-Babası Seyit, 27-Babası Seyit Musay-ı Kazım

Ayini cem törenlerinin yürütülebilmesi için pir-mürşid-rehber üçlüsü olması gerekmektedir. Ali Ekber ve Musa Dede'lerin anlattıklarına göre Ardahan'daki Alevilerin büyük bir çoğunluğu pir olarak Gözükızıl Ocağına ikrar vermişlerdir. Mürşit olarak da Gaziantep ve Maraş yöresinde bulunan Musay-ı Kazım evlatları ocağını tutmuşlardır. Rehberde Malatya yöresinden Sinemil Ocağıdır. Ancak, günümüzde Damal'da Sinemil ocağına mensup kimse olmadığı için rehber hizmetinin de yine Gözükızıl Ocağından kişilerce yürütüldüğü belirtilmektedir. Ali Ekber Dede Damal'da pir-rehber-mürşit üçlüsünün hazır bulunduğu, erkâna uygun bir ayini cemin en son 20-25 yıl önce yapıldığını dile getirmektedir. Günümüzde Gözükızıl Ocağı'nın taliplerinin büyük bir kısmı Damal'da yaşasa da Balıkesir, Aydın, Söke, İzmir yöresinde ve Karadeniz bölgesinde de az sayıda talipleri bulunmaktadır. Günümüzde ocak sisteminin ve cem törenlerinin geçmişte olduğundan çok farklı bir şekilde yürüdüğünü söylemek mümkündür. Aslen Gaziantep ve Maraş kökenli olan Gözükızıl Ocağı mensupları daha sonra Ardahan yöresine göç etmişlerdir. Ne zaman göç ettikleri kesin olarak bilinmese de Musa ve Ali Ekber Dedeler bu göçün 16. yüzyılın başlarında Şah İsmail'in politik bir güç olarak yükselmeye başladığı bir dönemde olduğunu tahmin etmektedirler.

Ali Ekber Dede'ye göre Damal yöresine ilk gelen Gözükızıl Ocağı mensubu Hamza Çelebi Dededir (Saçlı Hamza) ve Hamza Çelebi Dedenin soyundan gelen dedeler şunlardır: 1-Ali Dede, 2- Çuka Veli Dede, 3- Hüseyin Dede, 4- Mustafa Dede, 5-Körsülo Dede, 6-Sefil Hasan. Ali Dede'nin soyundan gelen dedelerse İbrahim Dede ve Cafer Dedelerdir. İbrahim dedenin soyundan gelen dedeler: İsmail dede, Zeynel dede, Aşır dede ve Hüseyin dededir. Cafer dedenin soyundan gelenler ise Mehmet dede, Hasan Dede ve Hanefi dededir. Bize bu bilgileri sunan ve halen günümüzde cemleri yürüten Ali Ekber Dede ise Hanefi Dedenin soyundan gelmektedir. Mehmet Dedenin soyundan gelenler ise Aşır Dede ve Rıza Dededir.

Hamza Çelebi dedenin soyundan gelen Ali Dede (Damal yöresinde Aldede olarak da bilinmektedir) ve Kerbela'ya yüz sürmüştür. Ali Ekber Dede büyük dedelerinden olan Aldede'nin Kerbela'ya ziyaretini şu şekilde anlatmaktadır:

“Yaklaşık olarak 18. yüzyılın başlarında Aldede yanındaki iki kişi ile birlikte Kerbela'daki atasını (Hz. Hüseyin) ziyaret etmeye niyetlenir ve bu ziyarete icazet almak için İstanbul'a zamanın padişahına gider. Aldede'nin elinde Gözükızıl evlatlarının soy şeceresinin yazılı olduğu geyik derisinden bir belge vardır. Bu belgenin padişah tarafından da mühürlenmesini talep ederler. Üç dervişin geldiği ve taleplerinin ne olduğu hususu padişaha arz edilince padişah bu üç kişinin gerçektede iddia ettikleri soydan gelen seyyid kişiler olduğu doğruysa keramet ehli de olmaları gerektiğini söyler ve onlardan bir keramet göstermelerini ister. Aldede ve beraberindekiler de bu isteği kabul ederler ve nasıl bir keramet istendiğini sorarlar. Padişah saraydaki fırını yaktırıp dervişleri içine atacağını, eğer yanmazlarsa keramet sahibi kişiler olduklarına inanıp ellerindeki şecereyi onaylayacağını söyler. Dervişler bu teklifi kabul edip fırının yakılmasını beklemeye başlarlar. Bir müddet sonra fırının yakıldığı haberi gelir ve padişah dervişleri fırına girmeye davet eder. Bunun üzerine Aldede ve yanındaki iki derviş “Ya Allah” deyip oturdukları yerden kalkarlar ve kalkarken sarayın direklerinden tutarlar. Bunun üzerine tüm saray çok şiddetli bir şekilde sarsılmaya başlar. Padişah bu durum karşısında “Aman dervişler oturun ikna oldum, sarayımı başıma mı yıkacaksınız.” der, dervişlerin beyanlarının doğruluğuna ikna olup onları fırına attırmaktan vazgeçer ve ellerindeki şecereyi mühürleyip onları yolcu eder.”

Bundan sonra dervişler İstanbul'dan Kerbela'ya doğru 90 gün sürecek olan bir yolculuğa çıkarlar. Kerbela'ya vardıklarında Aldede'ye orasını ziyaret ettiğine dair bir “tac” veriliyor. Keçeden yapılmış bir külah şeklinde olan bu “tac” bugün Ali Ekber Dedenin elinde bulunmaktadır. Ayrıca, Aldede'ye Kerbela'dan bir asa/baston hediye edilir (Ali Ekber Dede bu asayı “çüven evliya” olarak adlandırıyor). Ancak, yolda gelirken bir mola sırasında bir ağacın dalında asılı unutulur bu asa. Daha sonra başkalarının eline geçen bu asa birden bire bir yılana dönüşür gözden kaybolup gider.

Ardahan'daki Alevilerin küçük bir kesimi ise Hacı Bektaş Veli'nin yol evlatlarından Garip Musa ocağına bağlı bulunmaktadırlar. Saskara (Koyunpınar), Güneşgören ve Çavdarlı köylerindeki Alevi Türkmenler bu ocağına bağlı bulunmaktadırlar. Eski Kılıç köyünde, Garip Musa ocağına bağlı olan iki aile geçmişte (1950'li yıllarda) dedeleri tarafından (ayını cem yürütecek kadar sayı teşkil etmediklerinden dolayı) razılık verilerek Gözükızıl Ocağına bağlanmıştır. Gözükızıl Ocağı mensupları Sivas Yıldızeli'nde de bulunmaktadır. Yukarıda ismi sayılan dedelerden Körsülo Dede Sivas'ta erkân yürütmüştür.

Görüştüğümüz dedeler, eski zamanlarda, Gözükızıl Ocağı mensubu taliplerin cem törenlerinde ikrar vermeleri/görgüden geçmeleri esnasında erkân çubuğu adı verilen bir asa kullanıldığını ifade etmişlerdir. Ancak günümüzde çeşitli sebeplerden dolayı bu çubuk kullanılmamaktadır. Her şeyden önce günümüzde çok görgüden geçen talip yoktur. İkincisi, geleneksel olarak pirlık yapan kişilerde bulunan bu çubuk bugün yörede pir vasfı taşıyanlar olmadığı için kullanılmamakta ve pir ailesinden gelen bir evde saklanmaktadır. Bu çubuğun aslının cennetten çıkma olduğuna inanılıp Hz. Âdemle birlikte cennetten çıkan bu ağaç dalının **uluorta** herkes tarafından görülmesinde sakınca olduğu söylenmektedir. Bu erkân çubuğunu ancak dördüncü makama gelebilmiş, saf ve duru insanlar kullanabilir.

Ardahan'daki Alevilerin ziyaret yerleri arasında Gözükızıl Ocağı'nın geçmişte yaşamış ulularından Yeşilbaş dede, Aldede ve Halil dedenin türbelerini saymak mümkün. Bunların dışında, Perşembe akşamları mezarında ışıklar yandığı görülen, ocakzade olmayan Dursun baba adında bir ermişin mezarı da belli günlerde ziyaret edilmekte ve mezarında lokma yenmektedir.

Geleneksel olarak ocakzadelerin kendi aralarında evlenmeleri gerekmektedir, talipleriyle evlenmeleri yasaktır. Musa ve Ali Ekber Dedelere göre dedeler el verdikleri taliplerin bir anlamda atası sayıldığından onlarla evlilik yapamazlar. Ayrıca, dedelerin soylarının “bozulmamasının gerekliliği” taliplerle evlenmeyi yasaklayan başka bir sebep olarak dile getirilmiştir. Soylarının taliplerle karışmamasına özen gösteren ocakzadeler başka ocakzadelerle evlenebilmektedirler.

Geleneksel Alevi inancında birçok hastalığın ocağı vardır. Diğer bir deyişle bir kısım hastalıkları olanlar o hastalığı iyileştirdiğine inanılan ocaklara giderek şifa için dua alırlar. “Sayrı ocağı” adı verilen bu uygulamanın kökeninin İslamiyet öncesine uzandığı iddia edilmektedir. Benzer bir inanç orta Anadolu'daki Sünni kesimlerde de görülmektedir. Alevilerdeki sayrı ocağı inancına pek çok örnek verilebilir: Sivas'taki Aliseydi Kızıldeli ocağının romatizma ve dalak büyümesini sağalttığına inanılır, yine Sivas'taki Şah İbrahim ocağının küllerinin tarlalardaki kurtçukları yok ettiğine inanılır (Bozkurt,1990: 100, 101).

Yukarıda sözü edilen sayrı ocağı inancını Gözükızıl Ocağı özelinde de görmek mümkündür. Halk arasında Gözükızıl Ocağı'nın yüz felcini sağalttığına inanılmaktadır. Yüz felci olanların bu ocağa mensup dedenin evine, safiyane bir kalple gidip oturduklarında iyileştikleri anlatılmaktadır. Bunun dışında egzama, dermâ, çıban gibi deri hastalıklarının da bu ocakta sağaltıldığına inanılmaktadır. Anlatılanlara göre, dede tükürüğünü hastalığın olduğu deri bölgesine sürmekte ve hasta şifa bulmaktadır.

Gözükızıl Ocağında Ayin-i Cemler ve Karapaça Cemi

Karapaça Cemi Ardahan yöresinde Gözükızıl Ocağına mensup dedelerce yürütülen bir cem olup görgü cemi, dardan indirme cemi, kurban cemi gibi birtakım cem törenlerinden farklılıklar göstermektedir. 31 Mayıs 2012’de yaptığımız görüşmede Ali Ekber Göğtekin Dedenin verdiği bilgilere göre Gözükızıl Ocağına mensup köylerde kurban bayramında kurban cemi yılda bir defaya mahsus olarak yapılır. Bu cem bayram sabahı (bayram namazı) halka namazı şeklinde yapılmaktadır. Kurban bayramı kesilen kurbanlar birlikte pişirilir ve beraberce ibadet sonrası (akşam cemi sonrası) yenilir. İsmail Peygamber adına kesilen bu kurbanın amacı paylaşımıdır. Dede gülbengini, duasını okur. Zakir de kurbanla ilgili deyiş okur. 3 secdelik niyaz edilir. Tevhid aralarında secdeye yatılır. Yaklaşık bir saat sürer. Akşamda normal cem yapılır. Kurban bayramından 20 gün sonra Muharrem Ayı başlar. Kerbela şehitleri için 12 gün boyunca muharrem orucu tutulur ve her akşam Muharrem cemi yapılır. 12 hizmet yapılmaz her gün bir şehidin ağıdı yakılır. Mersiye ve münacat duası yapılır. Şubat ayının 13’ünde, 14’ünde ve 15’inde Hızır orucu ve Hızır cemi yapılır. 3 gün Hızır aşkına oruç tutulur ve Hızır ceminde Hızır aşkına lokmalar dağıtılır. 12 hizmet burada da yapılmaz. Görgü cemi, aynül-cem, Perşembe günleri yapılır. 12 hizmetin tam olarak yapıldığı cemdir, (bireyin) talibin ikrarının tazelenmesi, pirin rehberin önüne geçip yıl içinde yaptığı hataların hesabını verdiği cemdir. Dara durulur ve sorunlar varsa çözüm bulmaya çalışılır. Musahiplik ceminde talipler görgüden geçip birbirleriyle ikrar verip ömür boyu birleşirler. Çerağ yakılır 12 hizmet yapılır ve musahip kurbanı kesilir. Birliğin delili olarak kurban kesilir. Dardan indirme cemi bir can hakka yürüdüğü zaman ölen canın musahibi -genel olarak durumu uygunsu 40. günde yoksa da yıl içinde- dara çekilir. Ölen musahibin alacağı vereceği varsa sağ kalan musahibi tarafından darı indirilir. Helalleşirler, borcu varsa ödenir. Duası alınır görülür ve “dardan indirme” kurbanı kesilir. Zakir duasını okur, dede tekbirini verir, cemaat “Allah Allah” der ve kurban kesilir. Kurbanın kanı özel kazılan çukura dökülür. Ve kurbanın eti kemikleri kırılmadan (kesilmeden) eklem yerlerinden ayrılarak kavurma olarak pişirilir ve dağıtılır.

Gözükızıl Ocağına bağlı olan Damal’da son on yılda yapılan cemler, kurban, muhareme ve Hızır cemleridir. Bazen dar cemi de yapılmaktadır. Görgü ve musahip cemleri artık yapılmamaktadır. 30-40 yıl önce düzenli olarak yapılmaktaydı. Ali Ekber Dede’nin söylediklerine göre eskiden Gaziantep yöresindeki Musayı Kazım evlatlarından mürşidler gelir onlarla cem yapılırdı. Şimdi ise dede soyundan seyidi saadet evlatlarından Burmadere Köyü’nden Musa Dede ve Eskikılıç’tan Ali Ekber Dede tarafından yürütülmektedir. Sol akımlara bağlı olarak dedelerin dışlanması ve otoritelerinin sarsılması bunda etkili olmuştur. Ayrıca bazı dedelerin uygunsuz davranışları da bunda etkili olmuştur.

Damal’da Gözükızıl Ocağına bağlı Alevilerin yerine getirdikleri önemli ve karakteristik ritüellerden biri olan ve Gözükızıl Ocağı mensuplarına özgü -öteki Alevi gruplarda rastlanmayan- “Karapaça Cemi”, yetişkin cemaatin dışında çocuklar için yapılan cem törenidir. Eskiden mekanlar küçük olduğundan çocuklar kalabalık yapıyor diye cemlerde hizmetlere geçilmeden önce “hü bacı, gel kapıcı” deyip kapıcıyı çağırır ve “görülmedik çoluk çocuk diye” çocuklara çık işareti verilirmiş. Sonrasında ise genç bir dede ve zakir bu çocukları Alevi ibadet ve esaslarını öğretmek için Karapaça Cemi yaparlarmış. Çocuk ve gençleri Alevi erkanına hazırlamak Karapaça Cemi eskiden beri yapılagelmiş. Ancak yaklaşık 15 yıldır bu cemin yapılmadığı söylenmesine rağmen tesadüfen 31 Mayıs 2012 tarihinde Damal Merkez Ceminde Karapaça Cemi yapıldı. Ali Ekber Dede, zakir ve genç bir dede tarafından gerçekleştirilen Karapaça Cemine 5 kişiden oluşan ve 14-17 yaş aralığından ve genç kızlardan oluşan semah ekibi ve 20 kişiden oluşan çeşitli yaş aralığında (4-17) çocuklar katıldı.

Karapaça Ceminde ilk olarak dua vermek için hep beraber ayağa kalkıldı. Dar duası verildi... “Allah Allah geldiğiniz yoldan durduğunuz dardan, çağırduğunuz pirden şefaath göresiniz... Darlarınız divanlarınız kabul ola... Muratlarınız hasıl ola... Hakkın dergahına yazılmış ola... Darına durduk Ya Allah Ya Allah Ya Allah, divanına durduk Ya Muhammed Ya Muhammed Ya Muhammed, keremine sığındık Ya Ali Ya Ali Ya Ali, inayet eyle ya 12 imamlar... Yol gösterin ya 14 masumlar.. Yardım eyleyin ya 17 kemerbestler... Ceminize alın ya Kırklar Meclisi... Bağışlanmasının yüzü suyu hürmetine olsun piri üstadımız hünkar Hacı Bektaş-ı Veli... Darlarımız divanlarımız kabul ola... Hakkın dergahına yazılmış ola... Dar çeken didar göre gerçeğe hüü.”

Ardından Karapaça Cemiyle ilgi eğitim sürecine geçildi ve çocuklara cem töreni ve yol erkani anlatıldı. Ölmeden evvel ölmek, kul hakkı yememek, eline beline diline sahip olunması gerektiği gibi Aleviliğin temel kavramları ve Alevi ahlakı anlatıldı. Aleviliğin temel ibadet biçimi olan cem törenlerinin çeşitleri hakkında kısa bir bilgi verildi. Çocuk cemi veya Karapaça Ceminin önemi ve anlamı belirtildi. Dede, öğretti cemi olarak 12 hizmetin tamamının yapılmayacağını, ama birbirlerinden razılık alınacağını söyleyerek birbirlerinden razı olup olmadığını sordu. Aralarında dargın, küskün olan olup olmadığı soruldu “Birbirinizden razı mısınız?” denildi. Ve “Birbirlerinize haklarınızı helal ediyor musunuz?” diye soruldu. Ve razılık alındı. Dede çocukları edep erkana davet ederek ceme uygun oturmalarını tembih etti. Secde edilmesi gerektiğinde secde etmelerini, duaların sonunda da “Allah Allah” demelerini tembih etti ve selamlamayla başlandı. Kuran’dan İhlas suresi okundu ve dede Alevilerin Kuran’ı Türkçe okuduklarını söyledi. Sonra salat ve selamlama yapıldı, zakir “Medet ya Muhammed medet ya Ali sana mürvete geldik... Salavat verenin nur oldu sesi...” deyişini saziyle okudu. Sonrasında “Allah Allah” diye söze giren dede, günahlardan tövbe istedi: “Esirgeyen bağışlayan Allahın adıyla, tövbe

günahlarımıza, estağfurullah estağfurullah estağfurullah.” dedi. Çocuklar üçer defa “Estağfurullah estağfurullah estağfurullah.” diye tekrarladı. Dede bunları anlatırken sağ elini göğsünün üstüne götürdü, çocuklardan pek çoğu da elini göğsüne götürdü. Dede bazen sağ işaret parmağını öpüp alınına koyduğunda ise çocuklardan sadece bazıları bu eylemi tekrarladı. Dede canların secdeye eğilmesini söyledi. Çocuklar hep beraber secdeye eğildi, “Bismişah Allah Allah,” diye duaya başladı. Dede “Duası bizden kabulü Allah’tan ola.” dedi ve gerçeğin demine “Hü” deyip sonlandırdı. Canlar birbirlerine bakarak yavaşça başlarını secdeden kaldırdı.

Zakir “Muhammedi candan sevki Ali’ye Selman olasin.” deyişini semah grubunun eşliğiyle söylediler. Çocuklar da kimi yerlerde katıldılar, eşlik etmeye çalıştılar. Semah grubunu taklit ederek onlar gibi ellerini dizlerine hafifçe vurmaya başladılar. Deyişin ardından hep birlikte secdeye eğildiler ve dede dua okumaya başladı. Her cümlemin sonunda “Allah Allah” diye eşlik ettiler. Dede de “Allah Allah diyen dillere yardım eyle yarabbi.” dedi ve gerçeklerin demine “Hü” dedikten sonra başlar secdeden kalktı. Zakir “Şu aleme nur doğdu Muhammed doğduğu gece ...” deyişini okudu, semah grubu ve canlar da aralarda “La ilahe ilallah.” şeklinde eşlik etti. Zakir “Muhammed kalktı oturdu.” dediğinde herkes aynı anda yerlerinden kalkıp tekrar oturdu. “Secdeye eğildi tüm başlar.” dediğinde de çocuklar secdeye eğildi. Deyiş bittiğinde dede duaya başladı ve başlar yeniden secdede dedenin dualarını dinleyip cümle aralarında “Allah Allah” deyip eşlik ettiler. Dede “Duanızın kabulü Allah’tan ola.” deyip gerçeğin demine hü deyip bitirdi.

Zakir yeni deyişle başladı, “Muhammed belini bağladı.” dediğinde başta semah ekibi olmak üzere elerini bellerine götürüp getirdiler. “Muhammed eşiğe eğildi.” dediğinde ise tüm canlar yeniden secdeye eğildi. “Muhammed ayağa durdu.” dediğinde ise hep beraber ayağa kalktılar. “Secde kıldı.” dediğinde ise hepsi eğilip doğruldu. “Vardı kırklar kapısına, secdeye durdu.” dediğinde çocuklarda yeniden dizleri üstüne durup secdeye eğilip doğruldular. Sonrasında semah ekibi dedeye selam verip semaha durdular. Çocuklar da semah ekibini izlemeye koyuldu. Deyiş bittiğinde semah ekibi dedenin karşısında yan yana durup selam verdiler, sonrasında zakir deyiş okumaya devam etti ve semah ekibi yeniden “Hü” diyerek farklı figürlerle semaha başladılar. Zakirin deyişine uygun olarak bazen hızlanarak bazen de yavaş dönmeye başladılar. Sonrasında Ali Ekber Dedenin yanındaki diğer bir genç dedenin huzurunda dualarına alıp secdeye eğilip selam verip yerlerine oturdular.

Dede Enbiya suresinden bir ayet okuyup Hz. Hüseyin adıyla ve Ehli Beyt’e güzellemeler okudu, Kerbela mersiyeleri okundu ve Yezid’e lanet okundu. Bu sırada çocuklar dede gibi ellerini göğüslerinin hizasında tutuyorlardı. Zakir “Ah Hüseynim, vah hüseynim.” deyişini okudu ve semah ekibi de semaha yeniden kalktı. Son olarak dede kamil insan ve kamil toplum hakkında ve kırk kapı kırk makam hakkında çocukların anlayacağı seviyede kısa ve öz bilgi verdi. Şeriat ve tarikat kapılarının içeriği kısaca anlatıldı. Ceme getirilen lokmalar (elma ve şeker) Dedenin duasıyla okutul-

duktan sonra çocuklara paylaştırıldı. Dede son olarak ceme katılan herkese dualar okudu ve böylece Karapaça Cemi bitirildi.

Damal'da Gözükızıl Ocağına bağlı Alevilerin yerine getirdikleri önemli ve karakteristik ritüellerden bir diğeri de "İlk Hilal duası"dır. İnanca göre Ay ile güneşin mutabak döngüsüne uygun olarak Hz. Muhammed dünyaya tutulan bir ışıktır. Güneş gibidir, tertemizdir. Yani ışığını ısısını herkese yansıtır ve şefaata kapısıdır. Ali onu tamamlayan velidir, can yoldaşı ve musahibidir. Nübüvvet devri bitince velayet devri başlar. Ay nasıl güneş ışığını yansıtırsa Ali de Muhammed'den aldığı ışığı yansıtır. Gözükızıl Ocağı talipleri ilk hilali gördükleri zaman, her ay başı hilalin başına geçer ayakta ya da diz vurarak üç defa "Ayı gördüm Allah, amentü billah, çok günahım varsa af eyle Allah." derler ve ardından Fatıha okurlar. Bundan sonra, günahsız ve masum sayılan küçük bir çocuğun yüzü öpülür.

Ali Ekber Dede, eskiden cem törenlerin yapılmasında karşılaşılan zorlukların başında siyasal otoritenin baskısının geldiğini ve konu ile ilgili yaşanmış bir olayın anlatıldığını söylemiştir:

"Eskiden cemlerin gizli yapıldığı zamanlarda, Cumhuriyetin ilk yıllarında 1940'lı yıllar, ibadetler kış günü yapılmaktaydı ve gözcü tarafından kollanırdı. Tekke ve zaviyeler kapandıktan sonra jandarma tarafından sürekli baskı yapılmakta ve gözcü uyarıcı olarak bekletilmekteydi. Cem'in yapıldığı yerlerde küçük pencereci yapılar oluşmakta ve ışığın dışarı çıkması ve görülmemesi sağlanıyordu. Bazı art niyetli kişiler ise bu durumu mum söndürdü diye iftiralara yöneliyordu. Vaktiyle, Damal Posof'a bağlıyken ocakzade dedelerden İbrahim Kızılgöz Posof jandarmasına çağırılıyor ve ifadesi alınıyor. "Biz öz Türkmeniz ve Orta Asya'dan gelmeyiz. Ben hocayım ve şeriat ve tarikatın (marifet, hakikat) esasını uyguluyum." diyor. Önce şeriatı anlatıp ve sonrasında Cuma gününe denk geldiği için İbrahim Gözükızıl jandarma komutanına "İsterseniz namazı ben kıldırayım." diyor. Komutan da "Peki sen bize o zaman tarikatı anlat onu bilelim." der. Dede de cem çeşitlerini ve ibadetlerini anlatır. Anlatılanlar komutanın hoşuna gider ve dedeyi köyüne yollar."

Sonuç

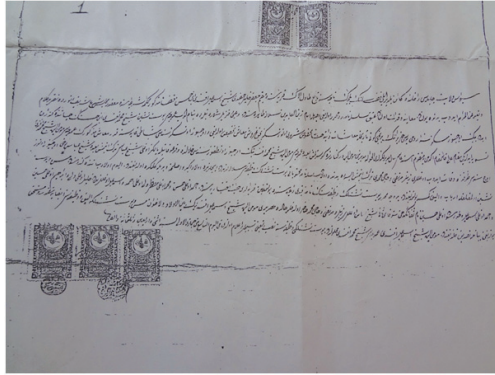
Bu makalede Ardahan yöresinde yaşayan Türkmen Alevilerinin büyük bir kısmının bağlı olduğu Gözükızıl Ocağı ele alınmıştır. Gözükızıl **Ocağı'nın on iki imamlara** dayanan şeceresi, **ocağın** kurucusu olan Sultan Gözükızıl'a ait menkıbeler ve söz konusu ocağın **tarîhî** gelişimi, dinsel pratikleri, ilk hilal duası incelenmiştir. Ardahan'a bağlı Damal ve Hanak ilçelerinde yaşayan Alevilerin bağlı oldukları Sultan Gözükızıl Ocağı'nın sosyal, tarihsel ve kültürel gelişimini ve günümüzdeki durumunu betimlemek amacıyla yapılan bu çalışmada sonuç olarak şunlar söylenebilir:

1. Her Alevinin bağlı bulunduğu bir ocak vardır. Dede ya da talip olsun her Alevi bir ocağa mensuptur. Taliplerden farklı olarak dedeler Peygamber neslinden gelen ya da geldiklerine inanılan, seyyid olarak adlandırılan

dinî önderlerdir ve ocakzade olarak bilinirler. Alevilikte, ocakzade dedeler sosyal hiyerarşinin en üst noktasında bulunmuşlar ve geleneğin ve inancın nesilden nesile aktarılmasını sağlayan en önemli aktörler olmuşlardır.

2. **Dinî**, sosyal ve kültürel alanlarda birçok fonksiyonu olan ocak sistemi, geleneksel anlamda Alevi inanç sisteminin işleyişinin **yanı sıra** Alevi cemaatinin sosyal ve hukuki yapılanmasının da merkezinde bulunmaktadır. Aleviliğin eğitim, inanç, hukuk gibi önemli boyutlarını kontrol edip örgütleyen ocaklar, özellikle 1950'lerden sonra yaşanan kırdan kente göç olgusu ile birlikte eski fonksiyonlarından uzaklaşmış, dedelerle talipleri arasındaki ilişkilerin kopma noktasına geldiği gözlenmiştir.
3. Geleneksel olarak ocakların ve ocakzade dedelerin yerine getirdiği en önemli işlevlerden biri de Alevi geleneğinin, inanç sisteminin ve erkânının nesilden nesile söze dayalı araçlarla aktarılmasıdır. Bu bağlamda, gençleri ve çocukları Alevi inancına bağlı olarak yetiştirmek ve eğitmek amacıyla yapılan Karapaça Cemi, bu ocağa özgü ve önemli bir uygulamadır. Günümüzde Aleviliğin yeni nesillere aktarımı konusunda yaşanan sıkıntılar göz önüne alındığında Karapaça Ceminin Türkiye genelinde cemevlerinde yaygınlaştırılmasının Aleviliğin geleceği açısından oldukça önemli bir örnek oluşturabileceği söylenebilir.

Resimler

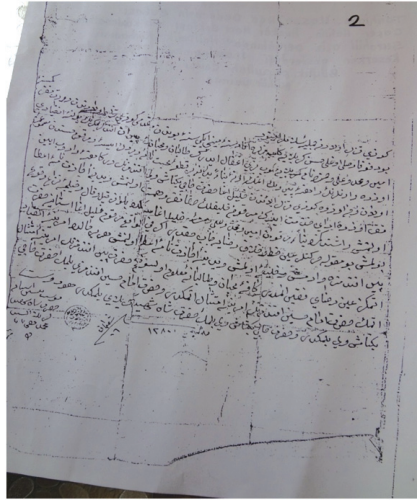


Resim 1: Gözükızıl Ocağı postnişliği hakkında Sivas'ta verilen belge.

Resim 1'deki belgenin okunuşu:

Sivas vilâyet-i celilesi dâhilinde kâin Yıldızili kazâsının Bilican nâhiyesine tâbi Davulalan karyesinde mukim Cafer Halil hafidi Şeyh İsmail Efendi ibn Hasan kaza-i mezkur mahkeme-i şer'-i şer'iyyesinde makûd meclis-i şer'-i şerîfetü'n-nûrda takrir-i kelâm ve tabir-i 'ani'l-merâm idüp yedinde bulunan muayene ve kıraat olu-

nan atik silsilenâmede muharrer olduğu vechile İmam Zeynelâbidin sülale-i tahiresinde ve aynı kızıl şehre benimle de be-nam olup amucası Postnişin Şeyh Muhammed Efendi ibn Hasanın hayatında güzerân iden üç yüz sekiz sene-i rumiyesi haziranının birinci günü tarihiyle maâşât-ı zâtiye hesabına mahsus şehri otuz sekiz buçuk guruş maaş tahsis olduğu ve üçyüz onkekez senesi şubatı gayesine kadar maaş-ı mezkurın amucası muma ileyh Şeyh Muhammed Efendi'ye tesviye edildiği makâm-ı âli-i kâimmakâmîye mütekaddim istid'âsı mal müdürlüğüne ledel-havâle müdiriyyet-i mûmâileyh derkenârında gösterilmiş badehu amucası mumailayh Şeyh Muhammed Efendinin üçyüz on dokuz senesi hilâlinde vukû'-ı vefâtıyla yalnız oğlu Şeyh Abbas'ı terk itmiş badehu Şeyh Abbas dahi üç yüz otuz üç senesi zarfında vefat idüb oğulları Zeynel Murtezâ ve Hacı Muhammedi terk etmiş ise de yedinde olan silsilenâme muhteviyâtı postnişlik tabakası sülalelerinden içlerinde evlâd-ı ekber ve eslahına verilgelmekde olduğundan elyevm evlâd meyânında kendüsinden müsinn ve postnişin olmaklığa erbâb ve lâyük kimse bulunmadığından ber-vech-i muharrer postnişlik vazifesinin nâme-i kaydı dâiyyesinde bulunmağın karyeleri heyet-i ihtiyâriyesinden Ahmed oğlu Hasan ve Mehmed oğlu Muzaffer Veli oğlu Ahmed ve İsmail oğullarından Halil oğlu Veli ve İbrahim oğlu Hüseyin ve Ahmed oğlu İsmail ve Dursun oğlu Hüseyin nâm kesânın dahi müteveffa-yı sâni Şeyh Abbas oğulları Zeynel ve Murtezâ ve Hacı Muhammed hazır oldukları halde her biri mûmâileyh Şeyh İsmail Efendi'nin beynel-evlâd vel-ihvân müsinn ve postnişliğe lâyük ve vazifesini ifâya muktedir ve müstehak bulunduğu beyânıyla tasdik kılındığından mûmâileyh Şeyh İsmail Efendi amucası Şeyh Muhammed Efendi mahlûlünden postnişlik vazifesine nasb ve tayini tescil ve ilam olundu fi el-yevmü't-tâsi' min Cemâziyelevvel li-sene isnâ ve erba'in ve selasemieteyn ve elf (9 Cemâziyelevvel 1342).

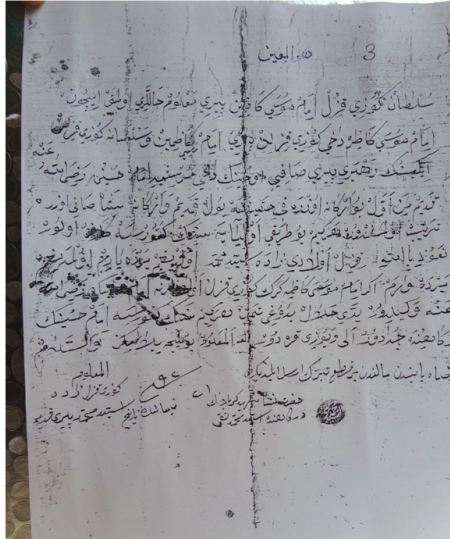


Resim 2: 1864 yılında Cafer Halil Dedenin Hünkâr Hacı Bektaş Veli Dergâhında Halifelik kurbanını keserken gösterdiği icazetnamedir.

Resim 2'deki belgenin okunuşu:

Gözü Kızıl evlâdına cemile-i selâmlar okutub

Bu defa Karşloğlu Hasan Kerbela'ya gelib bizlere ifâdesine mebnî iki sene bundan ve gulamı Gözü Kızıl evlâdından dört nefer kimesne Emin ve Muhammed ve Ali ve Hamza nam Kerbela'ya varub kızını iğfal iderek taliban ve muhibban (ve) pîrân mahkemenin yoluna (?) inkiyadı üzre varanlarına (?) vakı'a pir ü pâk itmek üzre binâ'en yedlerine bir kıt'a muhabbet- nâme virdik ise ve merkûm Hasan'dan mesmu'ı olan vech üzre Gözi Kızıl evlâdından Halil Ağa Hazreti Hacı Bektaş Velî Efendimizin dergâhına varub âyin-i makarr üzre edâ-yı hidmet iderek merkûm halifelik hakka makarr ve himmet olunmuş ve yedine icâzet-nâme i'tâ olunmuş ve işitdiğimize binâen merkûmân Emin ve Mehemmed ve Ali ve Hamza ve Halil Ağa yedine geldiler vâfir kıyl ü kâl ve haylice nizâ' vukû' bulmuş bu makûle hareketler 'ayn-ı hatâ ve hilâf-ı rızâ-yı hakkıdır eğer fî'l'-vâkı' merkûm Halil Ağa Asitane'ye Hazret Pîr Efendimiz'e varmış ve halife olmuş ve yedine icâzet-nâme ita olunmuş her bir hâlde emrine inkiyâd itmek 'ayn-ı rızâ-yı fakîrmizdir kaffe-i muhibbân ve tâlibâna ma'lûm olsun kim Hazret Pîr Efendimiz'in emrine imtisâl etmek Hazret İmam Hüseyin Efendimizin emrine imtisal itmekdir ve hazreti İmam Hüseyin efendimizi bilmek hazreti Hacı Bektaş Velî(yi) bilmekdir ve Hazret Hacı Bektaş'ı velî bilmek Hazret-i Şâh-ı şehîd-i Kerbelâ'yı bilmekdir. Sene 1280 16 Şa'bân.



Resim 3: Sultan Gözü Kızıl evlatlarından Hacı Muhammed'in 1876 yılında Kerbela ziyaretinin belgesi

Resim 3'deki belgenin okunuşu:

Hüve'l-mu'in

Sultan Gözi Kızıl İmam Musa Kâzım'ın pîri ma'lûm-ı hâlleri olmak için İmam Musa Kazım dahî Gözi Kızıl'ın pîri İmam Musa Kazım'ın ve Selman Gözi Kızıl'ın ikisinin rehberi pîri Sâfi üçünün dahi mürşidi İmam Hüseyin radiyallahü anhü kadîm-i min evvel bu erkân üzre fi hakikatihî yol-i kadim ve erkan sebt-i sani üzre tertib olmuştur her kim bu tariki evliyâyâ seng götürürse kâfir olur ne'üzü-b-illâh Kızıl evlâdî-zâde Seyyid Mehemmed olduğum yerinde yârim olmadığı yerde vâram eğer İmam Musa Kâzım'a gerek Gözi Kızıl evlâdlarına İmam (silik) radiyallahü anhü vekilidür yeddi helal yeduğu temiz her kim seng götürse İmam Hüseyin'in dergâhında cüdadur eli ve yüzi karadur ilel-ma'lûm böylece paylanmaz ve's-selâm.

(silik) babından malından bir kıta teberrük irsal eyledikde. Sene 1292. El-malum Gözi Kızıl-zade es-Seyyid Muhammed Piri-i Kadim.

Hazret-i Şâh-ı Şehîd-i Kerbelâ'nın dergâhında es-Seyyid Muhammed Takî sene 92 21 Nisan'da târih



Resim 4: Şecerenin başlangıcı ve mühürlerin olduğu yer, ütü vurulduğu için mühürler tam olarak seçilemiyor.

Kaynakça

- AYVERDİ, İlhan (2005). *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, c.3, İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- BOZKURT, Fuat (1990). *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul: Tekin Yayınları
- EROL, Ayhan (2010). "Alevi Kimliğini Diasporada Müzakere Etmek: Toronto Alevi Göçmenlerinin İfade Kültürü Pratikleri," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 56: 39-60.
- ERCİLASUN, Ahmet. (1983) *Kars İli Ağızları Ses Bilgisi*. Ankara: Gazi Eğitim Fakültesi Yayını
- KALAFAT, Yaşar. (2007) "Karşılaştırmalı Dadalı Türkmen Halk İnançları", GAP Bölgesinde Alevi Bektaşlı Yerleşmeleri ve Şanlıurfa Kültür Mozayığında Kısa Uluslar Arası Sempozyum Bildirileri, 25-27 Mayıs 2007 Şanlıurfa, Cem Vakfı, İstanbul, s.209-215.
- KEHL-BODROGLI, Krisztina (1991). "Alevilik Üzerine", *Cem*, sayı 6: 21-24.
- KÜÇÜKÜĞURLU, Murat.(2012) "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Kars-Erzurum Yöresi Alevi-Türkmenleri ve Esat Uras'ın Bir Raporu" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 62:183-198
- MELIKOFF, Irene (1998). *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- MELIKOFF, Irene (2007). *Kırklar'ın Cemi*, İstanbul, Demos Yayınları.
- YAMAN, A. ve ERDEMİR, A. (2006). *Alevizm-Bektashism*. England Alevi Cultural Centre and Cemevi, İstanbul: Barış Matbaacılık.
- YAMAN, Ali (2004). *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar*, İstanbul Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları.
- YAMAN, Ali (2011). *Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Planı*, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 60: 43-64.
- YAMAN, Ali (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*, Ankara: Elips Kitap.
- YAMAN, Ali (2005). "Hoca Ahmet Yesevi İle Bağlantılı ve Literatürde Az Bilinen Alevi-Bektaşlı Erenleri," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 35: 145-60.
- YILDIZ, Harun (2011). "Amasya Yöresi Alevi Ocakları," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c:4 sayı 19: 228-242.

Sözlü Kaynaklar

- Ali Ekber Gögtekin (Seyidi saadet evlatlarından Sultan Gözü kızıl Ocağı Dedelerinden),1949 doğumlu, Damal/Eskikılıç köyü, İlkokul.
- Musa Müştekin (Seyidi saadet evlatlarından Sultan Gözü kızıl Ocağı Dedelerinden), 1943 doğumlu, Damal/Burmadere (Sors) köyü, ilkokul.
- İsmail Göyük, 1959 Doğumlu, Burmadere/Ardahan, İlköğretim.
- Rızalı Çimen,1974 Doğumlu, Çimliçayır/Ardahan, İlkokul.
- Ali Yazda Bilgili, 1959 Doğumlu, Hanak/Ardahan, Lise.
- Hürriyet Çimen,1972 Doğumlu, Çimliçayır/Ardahan, Doktora.

ALEVİ-BEKTAŞI TÜRKMEN GELENEĞİNDE SOSYAL DAYANIŞMA VE KARDEŞLİK KURUMU OLARAK “MUSAHIPLİK”

Halil İbrahim BULUT*

Özet

Alevi-Bektaşî geleneğinin önemli kurumlarından biri musahipliktir. Bu uygulamanın kökeni Kırklar Cemine, Medine kardeşlik anlaşmasına (muahede) ya da Gadir Hum hadisesine dayandırılmakla birlikte özünü Hz. Peygamber ile Hz. Ali arasında gerçekleştirilen kardeşlik meydana getirmektedir. İki talibin yolun kurallarına uyacaklarına dair söz vermeleri ve bunu hayatlarının sonuna kadar uygulamaları şeklinde kabul edilen musahipliğin dinî, iktisadî, sosyal ve ahlakî olmak üzere kendine özgü kuralları vardır. Bu çerçevede musahip olacak iki talibin, birbirlerini çok iyi tanımaları, aynı toplumda yaşamaları, aynı dili konuşmaları, toplumsal statü açısından denk ve birbirlerine karşı yardımsever olmaları, aralarında kan bağının bulunmaması, çocukları arasında evliliğin yasak kabul edilmesi gibi pek çok kural söz konusudur. Kökeninde Hz. Peygamber ile Hz. Ali arasında gerçekleştirilen kardeşliğin olduğu musahiplik, Türkmenlerin kendi hayat şartlarına göre formüle ettikleri bir uygulama olarak görülebilir. Çeşitli Alevi topluluklarında yapılan alan araştırmaları musahiplik uygulamalarının gelenek açısından büyük bir ehemmiyete sahip olduğunu ve bu kurumun tarihi süreçte çok etkili bir şekilde kullanılmış olduğunu göstermektedir. Böyle olmasına rağmen günümüzde unutulmaya yüz tutmuş bu kurumun, modern hayatın şartlarına göre gözden geçirilip yeniden canlandırılması yaşadığımız topluma ayrı bir güç katacaktır. Bu çalışmada musahiplik geleneğinin kökenine, gelenek açısından önemine, temel özelliklerine, sosyal, ekonomik, dinî ve ahlakî yönlerine, zaman içinde ortaya çıkan aksamalara ve son olarak modern dönemde musahipliğin imkânı hususlarına yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Musahiplik, Alevilik-Bektaşîlik, Alevi-Bektaşî Türkmenlerde kardeşlik kurumu, sosyal dayanışma

INSTITUTION OF SOCIAL SOLIDARITY AND FELLOWSHIP IN THE ALEVİ-BEKTASHI TURKMEN TRADITION: “MUSAHIPLİK”

Abstract

One of the most important institutions of Alevi-Bektashi tradition is Musahiplik. The origin of this practise is based on Kırklar Cemi and Medina brotherhood agreement (muahede) or Gadir Hum event. However, the essence of the musahiplik is brotherhood that is held between The Prophet and Ali. Musahiplik, accepted as a practice in which two people both

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye, hibulut@gmail.com

assure to obey the rules of their path and keep their words forever, has its peculiar rules in religious, economic, social and moral terms. In this context, there are many rules in musahiplik, for example, they recognize each other very well, live in the same community, speak the same language, they are equal in terms of social status and helpful to each other and the marriage is prohibited among the their children and so on. Musahiplik, having its root in the fellowship of the Prophet Mohammed and Ali, may be seen as a practice that Turkmens have formulated depending on their own living conditions. Research that has been done as field-work in some Alevi society, suggests that Musahiplik applications have great importance in terms of tradition and this institution is used very effectively during historical period. Nevertheless, musahiplik losing its popularity recently should be reformulated and revived in the light of current living conditions, which, indeed, will add power to the society we live in. In this study, we have outlined the following points: the origin of the tradition of musahiplik, its importance in terms of tradition, its main features; social, economic, religious, and moral dimensions, the disruptions which emerge in the process and finally the possibility of the musahiplik in the modern era.

Keywords: Musahiplik, Alevism-Bektashism, the institution of fellowship in the Alevi-Bektashi Turkmens, social solidarity

Giriş

İslam dinî, ortaya koyduğu prensiplerle toplumların dinî hayatını belirleyip şekillendirdiği gibi sosyal, kültürel, iktisadî ve fikrî hayata da kendi rengini vermiştir. Tevhit prensibini her şeyin üzerinde gören İslamiyet, hayatın her sahasında olduğu gibi sosyal ve iktisadî konularda da birlik ve beraberliği sağlamaya önem atfetmiş ve kurallar koymuştur. Tevhit inancına aykırı olabilecek her türlü fikir ve anlayış sakıncalı görülmüş ve bunlara karşı eleştiriler dile getirilmiştir. Allah'ın birliği esası temel alınmış, başta ibadetler olmak üzere dinî kaynaklı uygulamaların hemen hepsi bu esası kuvvetlendirmeye vasıta kılınmıştır. İnançtaki bu "birlik" anlayışı, sosyal, kültürel ve ekonomik sahaya da yansımış ve farklı müesseseler halinde kendini göstermiştir. Hiç şüphesiz inanç sahasındaki birliğin yanında sosyal ve siyasî sahada da birliği sağlayan toplumlar hep diri ve güçlü kalabilmişlerdir. Bu çerçevede toplumda dayanışmayı ve birlikteliği kuvvetlendiren en önemli zihniyet, kardeşlik ahlakı ve hukukudur. Kardeşlik ahlakı ve hukuku, toplumların diri kalmasına yardımcı olan en önemli değerlerden biridir. Bunu gerçekleştirebilen toplumlar birliğini, dirliğini ve huzurunu koruyabilmiştir.

Türklerin İslam'a girmelerini takip eden dönemlerde onların göçebe ve yarı göçebe hayat tarzlarına uygun olarak geliştirdikleri en önemli dayanışma ve kardeşlik kurumunun musahiplik yapılanması olduğu görülür. Özünü, Hz. Peygamber döneminde Medine'de gerçekleştirilen kardeşlik uygulamasından (muahede) aldığı kabul edilen ve Türkmenlere özgü olan bu musahiplik uygulaması, kırsal bölgelerde

ve nispeten kapalı toplum yapısı içinde çok önemli sosyal, ekonomik, dini ve ahlaki bir kurum olmuştur. Şehirlielerin “Ahilik” teşkilatı ile yapmak istediklerini, köylüler musahiplik uygulaması ile gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bugün unutulmaya yüz tutmuş musahiplik uygulamalarının günün ihtiyaçlarına göre ıslah edilerek yeniden uygulanmaya başlanması toplumda kardeşliğin ve dayanışmanın tesisine yardımcı olacağı kanaatindeyiz. Aşağıda musahiplik uygulamalarının kaynağı olarak Peygamberimiz Hz. Muhammed’in Ensar ile Muhacirleri birebir kardeş ilan etmesine ve bunun Türkmen İslam algısına yansıma biçimine, musahipliğin temel özelliklerine, sosyal, ekonomik, dinî ve ahlaki yönlerin, zaman içinde ortaya çıkan aksamalara ve son olarak modern dönemde musahipliğin imkânı hususlarına yer verilecektir.

A. Musahipliğin Tanımı ve Mahiyeti

Arapça kökenli bir kelime olan musahabe, “Arkadaşlık yapmak, eşlik etmek ve refakat etmek.” gibi anlamlara gelir. Musahip ise, “Arkadaşlık eden, sohbeti güzel olan.” anlamına gelir (İbn Manzur, 2000: 200). Hz. Muhammed’in dostları, arkadaşları anlamına gelen sahabe ve ashab kelimeleri de bu kökten türetilmiştir. Kelimenin sözlük anlamına uygun olarak Osmanlı sarayında padişaha yarenlik eden veya eğlendiren kişilere musahip denildiği gibi, devlet işlerinde yardım eden danışmanlara da musahip denilmekte idi. Alevilikte ise musahip kavramı dinî ve sosyal kardeşliğin ya da akrabalığın adı olup Alevi-Bektaşî geleneğinin en temel kurumlarından birini ifade etmektedir. Buna toplumsal dayanışma biçimi de denilebilir (Korkmaz, 1997: 132).

Alevi geleneğinin önemli bir kavramı olan musahiplik şöyle tanımlanabilir. “İkrar vermiş olan ve kan bağı da taşımayan evli iki kişinin eşleri ile birlikte, dedenin ve cem topluluğunun önünde, Hakk’a yürüyünceye kadar kardeş kalacaklarına, birbirlerini koruyup kollayacaklarına, birlik ve beraberlik içinde yaşayacaklarına dair söz vermeleri biçiminde gerçekleştirilen bir törenle kurulan manevi kardeşliktir.” (Korkmaz, 2005: 482-483; Tur, 2002: 421; Yıldız, 2005: 123.) Bir diğer ifade ile musahiplik, iki talibin eşleriyle birlikte “yol”un esaslarına uyacaklarına dair ikrarlı ve musahipli olan topluluğun huzurunda söz vererek o topluluğun üyesi olma işlemidir (Bal, 2004: 67). Nitekim bu durum geleneğin ana kitabı olarak kabul edilen Buyruk’ta şöyle ifade edilmektedir: “Musahiplik, iki sofunun ve böylece iki ocağın kıyamete değin kardeşliğidir.” (Bozkurt, 2006: 52). Anadolu’da, daha ziyade Türkmenler arasında yaygın olarak yürütülen bu âdete göre musahip olan çiftler arasında evlilik ya da soy ağacı dışında sanal olarak bir akrabalık bağı oluşturulmuş olmaktadır (Kaplan, 2004: 381).

Musahiplik, içeriği yakın olmakla birlikte farklı yörelerde farklı isimlerle de anılmıştır. Bu çerçevede yolun gereği olduğu ve bu dünya hayatında insanlar ara-

sında dayanışmayı hedeflediği için musahipliğe “yol kardeşliği”, ayrıca bu beraberliğin ölünceye kadar sürmesi gerekliliği ve musahibine karşı kişinin yaptıklarından öte dünyada sorumlu tutulacağı için de bazı yörelerdeki ifadesiyle “ahiret/ahret kardeşliği”, “can kardeşliği” gibi isimler de verilmiştir (Yıldız, 2005: 123; Melikof, 2006: 83-84). Aslında musahiplik ya da ahret kardeşliği gibi isimlerle anılan bu sanal akrabalık olgusu sadece Alevi Bektaşî zümrelerde görülen bir uygulama olmayıp içeriğinde bazı ufak tefek farklılıklar olmakla birlikte başka bölge ve dinî topluluklarda da görülür. Bu çerçevede Yezidilerde var olan “kirvelik kurumu” yine Nusayrilerde mevcut olan “din amcalığı” uygulaması buna örnek verilebilir (Bulut, 2011: 304, 370).

Öte yandan musahiplik uygulamasının bütün Alevi-Bektaşî zümrelerinde var olduğu ya da aynı olduğu söylenemez. Nitekim Bektaşilikte genel olarak musahiplik uygulamasının pek yaygın olmadığı bilinmektedir. Buna ilaveten musahiplik uygulamasının olduğu gruplar arasında da bazı ufak tefek farklılıklar mevcuttur. Bu itibarla tek tip musahiplik geleneğinden bahsedilmesi güçtür.

B. Musahipliğin Gelenek Açısından Önemi

Alevi geleneğinde musahiplik kurumunun yeri ve önemini kaynak eserler olarak kabul edilen Buyruklardan hareketle ortaya koymak mümkündür. İmam Cafer Buyruğu’nda, yedi farzdan ilki olarak musahiplik gösterilmekte ve bunlar tarikat binasının temelini oluşturmaktadır (Melikof, 2006: 87). Her şeyden önce Buyruk’ta musahiplik, Hz. Muhammed’in “Ey inananlar, her iki kişi birbirinizi kardeşliğe kabul edin.” tavsiyesine dayandırılır (Buyruk, 2006: 24). Buyruklara göre musahiplik yemini, hayatta yalnız bir kez yapılır. Ölüm, dargınlık ya da ayrılık gibi nedenlerle bu yemin bozulsa bile bir daha yapılmaz.” (Bozkurt, 2006: 24). Musahipliğin hayatta bir sefer yapılacak olması, yapılan yemine her hâlükârda bağlı kalınmasını zorunlu hâle getirir. Bu sebeptendir ki Buyruklarda musahiplik yemini bozanlara yönelik tehditler mevcuttur. “Bu ant çok önemlidir, bu andı bozanlar, Muhammed-Ali’nin yolundan çıkmış kimselerdir. İşleri bozuk, sonları karanlıktır. Tanrı katında Muhammed-Ali’nin şefaatinde yoksundurlar. Ahirette Tanrı’nın gazabı onların üzerindedir. Dört kapının sürgünü, kırk makamın lanetlisidir.” (Bozkurt, 2006: 25) denilmiştir.

Çeşitli Alevi topluluklarında yapılan alan araştırmaları bu kurumun tarihî süreçte çok etkili bir şekilde kullanılmış olduğunu göstermektedir. Örneğin Isparta yöresi Alevileri (Tahtacılar) arasında musahiplik canlı bir gelenek olarak devam etmektedir. Bu yüzden Tahtacılar belli bir yaşa gelmiş her inanç mensubu kendine bir musahip tutmakla yükümlüdür. Bu kurum, topluluk içinde iki ailenin birbiriyle kardeşlik akdetmesini ifade etmekte olup bu şekilde ailelerin karşılıklı yardımlaşmasını sağlayarak sosyal dayanışmayı hedeflemektedir. Bu haliyle musahiplik, Anadolu Ale-

vilâğı içerisinde önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Geleneksel olarak Alevi toplumunun gerçek bir mensubu olabilmek ve toplum içerisinde sosyal bir mevki elde edebilmek için kişinin musahipli olması gerekir. Gerçi musahipli olmadan önce de kişi, doğuştan Alevidir ve o topluluğun mensubudur. Fakat asıl mensubiyet, evlendikten ve kendilerine musahip olarak başka bir evli çift bulduktan sonra başlamaktadır.

Ulu ozanların nefeslerinde musahipliğin önemine dair pek çok ifade bulmak mümkündür. Örneğin Şah Hataî'ye (ö.930/1524) ait şu dizelerde: "Yol oğlundan bağçenizi sakınman / Yen yedirin yemişinizi koruman / Musahipsiz yedi adım yürümen / Musahibi olmayan anda yorulur." sözleri bu duruma açıklık getirmektedir. Başka bir nefeste de şöyle denilmektedir (Bozkurt, 1990: 179):

«Musahip musahibe demese belî,
Dünya âhirette egridir yolu,
Ona şefaatt etmez Muhammed-Ali,
Söyleyen Muhammed, dinleyen Ali!
Musahip, musahipten yolun ayıra,
Hak vura onun temelini devire,
Yedi cehennem nârın ona buyura,
Söyleyen Muhammed, dinleyen Ali!»

Pir Sultan Abdal'a ait bir nefeste şöyle denilmiştir (Melikof, 2006: 87; İlhan, 2005: 256):

"Eğer farz içinde farzı sorarsan,
Yine farz içinde farzdır musahip.
Dört kapıdan kırk makamdan ararsan,
Yine farz içinde farzdır musahip.
Musahipsiz kişi Cem'e gelir mi?
Ettiği niyazlar kabul olur mu?
Muhammed-Ali yolunda derman bulur mu?
Yine farz içinde farzdır musahip."

C. Tarihi Arka Plan

Alevi Bektaşî geleneğinde ete-kemiğe bürünerek bir kardeşlik ve sosyal dayanışma kurumuna dönüşen musahiplik uygulamalarının temelini nereye dayandığı hususu ilmi mahfillerde tartışılmıştır. Bazıları musahipliği İslam öncesi dönemlere, hatta antik çağlara kadar geri giderek bunun bütün insanlığın ortak algılarından biri olduğunu, benzer uygulamaların farklı dinlere mensup toplumlarda da görüldüğünü ileri sürmüştür. Nitekim musahipliğin tarihsel kökeninin Orta Asya'ya, Şamanizm'e hatta Zerdüştlüğe dayandığını düşünen araştırmacılar vardır. Bunlara göre Orta Asya ve Şamanizm kökenli olan musahiplik, eski Türk-Moğol cemiyetlerinde anda denen ve aralarında kan bağı olmayan birçok insanı birbirine bağlayabilen bir dostluk

anlaşmasını ifade eden âdetle yakından bağlantılıdır (Melikof, 2006: 90; Öz, 2001: 232). Ardından da tarihsel gelişimi içinde batıya doğru yayılarak Zerdüştlüğe, oradan da Oğuzlar yoluyla Ahilere geçmiş, oradan da Anadolu Aleviliğine girmiştir (Melikof, 2006: 84-85; Yılmaz, 2005: 99-100).

Musahipliği İslam öncesi kültürlerle ve dinlere dayandırmaya çalışan ve kökeninde oryantalist bakış açısı bulunan bu yaklaşımın sağlıklı olmadığı kanaatindeyiz. Zira bir hadiseyi açıklamak için yakın örnekler mevcutken çok uzaklara gitmek ve aklın sınırlarını zorlayacak yorumlarda bulunmak bir metot olarak tutarlı olmasa gerektir. Kadim dinlerde ya da toplumlarda elbette sosyal dayanışmayı amaçlayan olgular bulunabilir. Musahiplik uygulamasının bunların devamı olduğunu iddia etmek, onun manevi boyutunu görememek anlamına gelir. Musahiplik, Türklerin İslamiyet'e girdikten sonraki dönemlerine ait bir uygulama olduğu, izah edilirken de İslamî figürlerle açıklandığı bilinen bir husustur. Hâl böyle olunca onun kökenini -Buyruklarda ifade edildiği üzere- İslamî gelenekte aramak daha isabetli olacaktır. Zaten Buyruklarda musahiplik uygulamasının açık bir şekilde Hz. Muhammed ile Ali'den kaldığı, hatta Hz. Âdem ile Cebrail'e dayandığı, böylece evrenin oluşumuna kadar geri götürüldüğü beyan edilmektedir (Bozkurt, 2006: 14-15, 52; Bal, 2004: 69). Bu inanişâ göre yer ve gök yaratıldığı zaman Hz. Âdem ile Cebrail, bir kuşak bağlayıp kardeş olurlar. Melekler de, bunu kutlamak için onlara helva ve ekmek getirir. O sırada Havva orada olmadığı için Âdem, ona da bir parça ayırır. Daha sonra Cebrail, aynı kardeşlik bağı Hz. Muhammed'le de kurarak ondan aynı bağı tüm insanlar arasında kurmasını ister. Hz. Muhammed de kendisine musahip olarak Ali'yi seçer. Aleviler arasında bu kurumun, Allah tarafından emredildiğini düşünenler bile vardır (Yıldız, 2005: 130; Onarlı, 2003: 10-12).

Alevi-Bektaşî çevrelerinde musahipliğin kökeni olarak Hz. Peygamber'in uygulamaları gösterildiğinde şüphe yoktur. Ancak burada iki farklı anlayış kendini göstermektedir. Bunlardan ilki Kırklar Cem'ini referans gösterirken ikincisi daha gerçekçi bir yaklaşımla Asr-ı Saadet'te tarihen vuku bulmuş Ensar-Muhacir kardeşliğini ya da Gadir Hum hadisesini kaynak göstermektedir. Aşağıda açıklanacağı üzere, bunlardan hangisi kabul edilirse edilsin gerçek olan şu ki musahipliğin kökeninde Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin kardeşliği yatmaktadır. Musahipliğin Medine kardeşlik anlaşmasına ya da Kırklar Cemi'ne dayandırılması hususunu, gerçek ve bu gerçeğin menkıbeye dönüştürülmüş hâli şeklinde telif etmek mümkündür.

a) Musahipliğin Kökeni Olarak Kırklar Cemi

Alevi-Bektaşî çevrelerde Hz. Muhammed'in Miraç dönüşünde "Kırklar Meclisi"ne katıldıktan sonra arkadaşlarıyla görüştüğüne, onlara "Her iki kişi, birbirini kardeşliğe kabul etsin." diyerek birbiriyle musahip olmalarını istediğine ve kendisinin de Hz. Ali ile musahip olduğuna inananlar vardır (Uğurlu, 1991, 12-13, 18; Korkmaz,

2005: 306; Bozkurt, 2000: 175-178). Zaten Alevilikte Kırklar Cemi denince akla Hz. Muhammed'in Miraç'ta ya da Miraç Gecesi sonrası Hz. Ali'nin sırrına ermesi ve Kırklar'la tanışması gelir. Şeyh Safi Buyruğu'nda "Kırklar Cemi" meselesi şöyle anlatılır: Hz. Peygamber günlerden bir gün suffe-i safanın kapısına gider kapıyı çalar. İçeride sohbet etmekte olan Kırklar, "Kimsin?" diye sorunca, O da, "Ben peygamberim, kapıyı açın içeri gireyim, siz erenler ile dem didar göreyim." der. Kırklar, "Bizim aramıza peygamber sığmaz, git peygamberliğini ümmetine yap." deyince Hz. Peygamber, hemen geri döner. Bunun üzerine Hak Teâlâ'dan "Geri dön!" nidası gelir ve tekrar kapıya varır. Aynı durum tekrarlanır, yine Hak'tan dön nidası gelince üçüncü defa kapıyı çalar. Kim o denince, "Seyyidu'l-kavm hâdimu'l-fukarâyım." diye cevap verir. Kırklar, "Merhaba merhaba, hoş geldin, gelişin mübarek olsun." derler. Hz. Peygamber "Yâ mufettiha'l-ebvâb iftah lena hayra'l-bâb" bismillah diyerek sağ ayağıyla içeri girer ve içeride otuzdokuz sahabenin olduğunu görür. İçlerinden Selman-ı Farişî dışarıdadır. Aralarında Hz. Ali'nin de bulunduğu Kırklar, Hz. Muhammed'i gördüklerinde ayağa kalkarlar ve yer gösterirler. Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin yanına oturur, fakat o zaman yanındakinin Ali olduğunu bilmemektedir. "Siz kimsiniz, size kim derler?" diye sorar. "Biz Kırklarız, cümlemizin gönlü birdir, birimiz neyse hepimiz oyuz." derler. Hz. Muhammed, "Nasıl?" diye sorunca "Birimizden kan aksa, cümlemizden kan akar." derler ve Hz. Ali koluna neşter vurarak kanatınca hepsinden kan gelir, hatta dışarıda bulunan Selman'ın kanı bile içeri akar. Hz. Ali kolunu bağlayınca hepsinin kanaması da durur. Bu arada Selman-ı Farişî bir üzüm (engür) tanesiyle gelir. Kırklar, "Ey fakirlerin hizmetçisi! Bu üzüm tanesini aramızda paylaşır." derler. Hz. Peygamber bir üzüm tanesini kırk kişiye nasıl paylaşacağını düşünürken Cebrail, Allah'ın emriyle cennetten nurlu bir tabak getirir ve onun önüne koyarak "Şerbet eyle yâ Muhammed!" der. Hz. Peygamber'in bölüşümü nasıl yapacağını merak eden Kırklar da birden ortaya çıkan nurdan tabağın farkına varırlar. Hz. Muhammed, tabağın içine su koyup parmaklarıyla üzüm tanesini ezer ve suyunu çıkarır ve böylece Kırklar'a üzümü şerbet olarak sunar. Şerbetten içen Kırklar'ın tamamı mest ü elest olarak kendilerine değişik bir hâl gelir ve oturdukları yerden kalkıp bir kere "Yâ Allah!" deyip semaa dururlar. Kırklar'ın semasına Hz. Peygamber de katılır, sema ederken imamesi yere düşer, yere düşen imameyi Kırklar, kırk parçaya bölüp bellerine tennure olarak bağlarlar (Kaplan, 2010: 261-263).

Menkıbenin farklı kaynaklardaki anlatımında bazı küçük farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin İmam Cafer Buyruğu'nda Hz. Peygamber Miraç'a gidince yolda bir aslan görmüş, yüzüğünü aslanın ağzına vererek Sidretü'l-Münteha'ya ulaşıp dostta vâsil olmuştur ... Miraç'tan dönerken Mina'da bir kubbe görmüş orada Kırklar'la tanışmış ve onlarla sohbet etmiştir. Bu sırada onların pirlерinin Şah-ı Merdan Ali, rehberlerinin Cebrail (a.s.) olduğunu öğrenmiş ve Ali'nin sırrına mazhar olmuştur (İmam Cafer Buyruğu, 2001: 8-11; Bozkurt, 2006: 13-18).

b) Musahipliğin Kökeni Olarak Medine Muahedesi

Musahipliğin daha çok kırsal kesimde göçebe bir yaşam tarzına sahip olan eski Türk inanç ve gelenekleriyle ilişkili olduğu muhakkak olmakla birlikte Türklerin İslamlaşma süreciyle birlikte, özellikle Buyruk'ta geçen ifadeler de göz önüne alındığı zaman süreç içerisinde İslamî bir arka plan kazandığı görülmektedir. Zira musahipliğin dayanmış olduğu temel, Hz. Muhammed ile Ali'nin kardeş olmalarıdır. Bu bağlamda, musahipliğin hicretten hemen sonra Medine'de Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin kardeş olmalarına dayandığına inanılır (Onarlı, 2003: 10-12; Tur, 2002: 421). Bunun, Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye yapmış olduğu hicretten sonra Medineliler (Ensar) ile Mekkeliler (Muhacir) arasında yapılan kardeşlik anlaşmasına dayandığı kabul edilir. Alevi-Bektaşî çevrelerde yaygın olan görüş budur. Ancak burada tarihi bir hakikate de işaret etmek gerekir. Bilindiği üzere Hz. Ali, Hz. Muhammed'in amcasının oğludur, yani aralarında akrabalık bağı mevcuttur, dahası damadıdır. Alevi-Bektaşî geleneğine göre akrabalar arasında musahiplik bağı kurulamaz. Böylece burada ilginç bir durum ortaya çıkmaktadır (Yıldız, 2005: 130; Okan, 2004: 74-81). Dolayısıyla ülkemizde yaşayan Alevi-Bektaşî çevrelerde görülen musahipliğin dönemin şartlarına göre şekillendirildiği anlaşılmaktadır.

Medine'ye göç eden Müslümanlar mallarını ve bütün birikimlerini Mekke'de bıraktıklarından ihtiyaç içinde idiler. Hz. Peygamber, muhacirleri/göçmenleri yeni toplumla daha iyi bütünleştirmek için onları Medineli Müslümanlarla bir çeşit kardeşlik sözleşmesiyle birleştirdi. Aslında Medine'ye hicret edildiğinde bazı muhacirler daha önce tanıdıkları kimseler yanında hemen yakın bir alaka ve misafirperverlik buldular. Fakat bu sınırlı bir şekilde olmuştu. Hz. Peygamber daha kalıcı bir çözüm için girişimde bulunmuştur. Allah Resulü, hicretten yaklaşık beş ay kadar sonra Mekke'den gelenler ile Medineli ailelerin başkanlarının katıldığı büyük bir meclis topladı ve muhacirlerin bu yeni yerleşim merkezine uyum ve intibaklarını kolaylaştırmak maksadıyla basit, etkili ve somut bir hâl tarzı ortaya koyarak onları samimi bir iş birliğine teşvik etti. Medineli her bir aile başkanı, en azından refah ve maddi genişlik içinde bulunanlar, Mekkeli bir göçmen aileyi kendi yanına alacaklardı. Böylece hâsıl olan ahdi kardeşlik münasebetine göre her ikisi de müştereken çalışacaklar, elde ettikleri kazancı aralarında paylaşacaklar ve hatta birbirlerine mirasçı bile olacaklardı. Bu anlaşmaya göre kardeşler, her durumda birbirlerine yardım edeceklerine söz verdiler. Herkes bu formüle rıza gösterip kabul etti ve Allah Elçisi hiç vakit geçirmeden bir miktar Mekkeliyi aynı sayıda Medineli ile yan yana yerleştirdi. Bunlardan bir kısmının ahdi kardeşlik bağı kura çekmek suretiyle gerçekleştirilmişti

(Hamidullah, 1995: I, 180-181). Bu sırada Hz. Muhammed, eşleşmede tek kalan Hz. Ali'yi kendisine kardeş olarak ilan etti. Alevi-Bektaşî kaynaklarına göre musahiplik uygulamasının temeli bu tarihi hadiseye dayanmaktadır. Onlar, Hz. Peygamber ile Hz. Ali arasında gerçekleştirilen bu kardeşlik ahdinin bir sünnet olduğunu da kabul ederler.

c) Musahipliğin Kökeni Olarak Gadir Hum Hadisesi

Musahiplik, Hz. Peygamberin Veda Haccı dönüşünde Gadir-i Hum mevkiinde yaptığı konuşmaya da dayandırılır (Yaman, 1994: 78-83; Bozkurt, 2006:19-26). Risale-i Şeyh Safi'de musahipliğin Muhammed-Ali'den kaldığı ifade edildikten sonra bu olay şu şekilde anlatılmaktadır: Hz. Peygamber'in son haccından dönüşte Cebrail: "Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Doğrusu Allah, kâfirler topluluğuna rehberlik etmez." (Mâide 5/67) ayetini getirir. Bunun üzerine Hz. Muhammed ashabından bir minber hazırlamalarını ister, minber olacak kereste bulunamayınca deve palanından minber hazırlarlar. Minbere çıkan Hz. Muhammed, Ali'nin elinden tutar ve insanlara hitaben, "Ey insanlar! Ben sizin efendiniz değil miyim?" diye sorar. "Evet, öylesin." cevabını alınca Hz. Ali'ye döner ve "Ya Ali! Ben ilmin şehriyim, sen de kapısısın." der ve Hz. Ali'yi kendine musahip kılar. Bu esnada cennetten bir gömlek getirmiş olan Cebrail gömleği verir. Hz. Ali gömleği giyince Hz. Peygamber "Etin etimdir, bedenim bedenimdir, kanın kanımdır, ruhun ruhumdur." der. Daha sonra yine Hz. Muhammed, "Ben sendenim, sen bendensin, tüm peygamberlerin çocukları kendi sulplerinden geldi, benim çocuklarım senin sulbünden gelsin." der. Daha sonra Hz. Peygamber ve Hz. Ali o gömleği beraber giyip bir baş bir ten olmuşlar, ikinci kere giydiklerinde iki baş iki ten olmuşlar, son bir kez daha giydiklerinde başta ve tende bir olmuşlardır (Kaplan, 2010: 204-206). Buyruklarda ana tema bir olmakla birlikte bazı farkların olduğu görülür. Mesela İmam Cafer Buyruğu'nda, musahiplik konusu sade bir şekilde işlenmiştir. Hz. Muhammed, Miraç'tan döndükten sonra Kırklar'la tanıştıktan ve Ali'yi pir olarak işaret ettikten sonra, bütün sahabe koşup Hz. Ali'yi tebrik etmişlerdir. Hz. Peygamber o esnada Hz. Ali ile musahip olmuş, kuşağını açıp Ali'yi bağrına basmış ve ikisi bir gömlekten baş göstermiştir. Hz. Peygamber, Hz. Ali hakkında "Senin kanın benim kanım, senin etin benim etim, senin vücudun benim vücudum, senin ruhun benim ruhum ve senin canın benim canımdır." şeklinde buyurmuştur (Bozkurt, 2006: 21-22). Sonra da Hz. Peygamber, "Her iki kişi birbirinizi kardeşliğe kabul edin." buyur-

du. O zaman her inanan kendisine bir kardeş buldu. Hz. Ali yalnız kaldı. İnananların en büyüğü ayağa kalktı ve “Ey Resulullah, ben kiminle kardeş olayım?” dedi. Bunun üzerine Allah Resulü şöyle dedi: “Ey Ali, sen benim kardeşimsin. Tıpkı Musa ve Harun gibi...” (Bozkurt, 2006: 22). Böylece Hz. Peygamber ile Ali arasındaki kardeşlik akdedilmiş oldu. Orada bulunanların tamamı Ali’yi tebrik ettiler.

D. Musahip Tutma Töreni

Alevi toplumu içerisinde musahip olmak için “musahiplik cemi” başta olmak üzere birtakım kuralların yerine getirilmesi gerekmektedir (İmam Cafer Buyruğu, 2001: 33-38; Bozkurt, 2006: 74; Yaman, 2007: 242-246; Tur, 2002:431-435). Bu tören yapılmadan önce geleneğin gereği olarak birtakım işlemler, belli bir süreç dâhilinde yapılır. Şöyle ki musahip olmak isteyenler anne ve babalarının onayını aldıktan sonra rehberlere başvururlar. Rehber, bu başvuruyu değerlendirir, olumlu kaniya varırsa durumu dedeye bildirir. Bunun üzerine bir tören yapılır ve törenin başında musahip olacak canlar, müşhidin karşısında dâra dururlar. Dede, öncelikle onlara musahipliğin beraberinde getireceği sorumluluğu hatırlatara: “Sakın bu yola gelmeyin, çünkü bu yol, zordur; gelme gelme, gelirsen dönme; gelenin malı gider, dönenin canı gider; öl ama ikrar verme, öl ikrarından dönme.” der (Bozkurt, 2006: 83; Bozkurt, 1990: 177-185) ve bu işin kurallarını bildirir, bunları yerine getirmeyi kabul edip etmediklerini sorar; çünkü insan hayatında bir kez yapılacak olan kardeşlik andı yaşam boyu sürecek, hiçbir biçimde araya küskünlük, dargınlık girmeyecektir. Eğer onlar, kabul ettiklerini söylerlerse dede bir gülbank okur ve arkasından taraflar birbirlerini sınamak ve bunu yürütüp yürütemeyeceklerine kesin karar vermek amacıyla en az bir yıl olmak üzere iki ya da üç yıl beklerler. Bu süreç, birbirini sına ve anlama sürecidir. Eğer taraflar, bu süreç içerisinde anlaşamayıp bunu yürütemeyeceklerine kanaat getirirlerse, musahip olmaktan vazgeçerler. Böylece kardeşlik yeminleri bozulmamış olur ve daha sonra başka biri ile de musahip olabilirler. Musahip olduktan sonra andı bozanlar ise, hayat boyu yeni musahip tutamazlar, düşkün sayılırlar (Korkmaz, 1997: 138; Korkmaz, 2005: 310). Taraflar, birbirini tanıyıp anladıktan ve bu işe kesin karar verdikten sonra artık musahiplik cemi yapılır (Yıldız, 2005: 124).

Musahiplik cemi için musahip olacak olanlar daha önceden boy abdesti alırlar. Boy abdesti sırasında önce eller, sonra ağız, burun ve yüz yıkanır. Ardından rehber tarafından boyunlarına mendil veya tığ-bent bağlanarak cem meydanına getirilen canlar, eşleri ile birlikte dara dururlar, arkasından üzerlerine beyaz bir çarşaf örtülerek dededen dua ve nasihat alırlar. Bu beyaz çarşaf, yaşarken ölmenin, ölmeden önce ölmenin ve kefenlenmenin simgesidir. Cemin sonlarına doğru cemi yöneten dede, “Nefsinize uymayın, yolunuzdan azmayın, çiğ lokma yemeyin, malı mala, canı cana katın, halinize haldaş, yolunuza yoldaş olun” diyerek ahlaki birtakım öğütler verir (Ya-

man, 1994: 99; Bozkurt, 2006: 78). Birbiriyle musahip olanların musahibiyle hâline halde, yoluna yoldaş olmaları, birbirileri uğrunda canını verebilecek bir seviyede olmaları, yine ehl-i hâl ve ehl-i kemâl olmaları gerektiği vurgulanır. Sonra dede, topluma dönerek bu kişilerin varsa kusurları, hataları ve ayıplarının söylenmesini ister. Bu, topluluğun bu kişilerin musahip olma isteklerine razı olup olmadığını anlamak için yapılır. Topluluk razı ise yeniden öğütler verilir. Musahipler de, Hak Muhammed Ali'ye daima bağlı kalmaya ve Hüseyin'in yolundan ayrılmamaya söz verirler, böylece kabul gerçekleşmiş olur. Cemin sonunda artık musahip olanlar, dede ve rehberden başlayarak oradaki tüm büyüklerin ellerinden, küçüklerin gözlerinden öperler, sonra ceme katılan herkes birbiriyle niyazlaşır. Ardından on iki hizmet sahipleri, ayağa kalkıp dedenin elini öper ve onlar da birbiriyle niyazlaşırlar. Ceme katılan cemaat da, "Hû sofular, menziliniz mübarek olsun, Cenab-ı Allah, ikrarınızda ber karar eylesin" diye dilekte bulunur (Bozkurt, 2006: 70-91; Melikoff, 2006: 83-93; Tur, 2002: 433-448; Korkmaz, 2005: 482-485). Artık bu tören gerçekleştikten ve iki aile birbirinin musahibi olduktan sonra her iki aile, hayat boyu birbirlerinden sorumlu olurlar; namus, mal ve mülk hariç hemen her şeyleri ortak sayılır. Musahip olan erkeklere kardeş, kadınlara bacı denir.

Musahiplik cemi, Alevi-Bektaşî geleneğinde oldukça önemli, önemli olduğu kadar da oldukça görkemli ve ayrıntılı bir törendir. Böylece her iki aile, birbirinin dünya ve ahirette musahibi ve kardeşi olur, hatta birbirlerini kardeşten de üstün olarak görürler. Bu yüzden musahiplik kan kardeşliğinden daha önemlidir. Bu tören, aslında içerdiği anlam ve beraberinde getirdiği sorumluluklar açısından zor bir durum ve süreci ifade eder. Bunun zorluğunu anlatmak amacıyla da değişik yörelerde "kıldan ince, kılıçtan keskin, demirden leblebi, ateşten gömlek" gibi ifadeler kullanılır. Unutmamak gerekir ki Alevi geleneğine göre, kişi hayatında sadece bir kere musahiplik akdinde bulunabilir. Ölüm, düşkünlük ve ayrılık gibi durumlarda bu akdin bozulması hâlinde yenilenmesi söz konusu değildir.

E. Musahip Tutmanın Kuralları

Alevi geleneğinde, yine Buyruk'a dayandırılan ve birbiriyle musahip olacak kişilerde bulunması gereken bazı şart ve ölçüler vardır. Bu durum, "Her kişinin kendi yaşıtında ve kendi düzeyinde biriyle musahip olması uygundur." sözüyle ifade edilir (Bozkurt, 2006: 71). Bunları şöylece sıralayabiliriz (Bozkurt, 2006: 70-91; Kaplan, 2007: 15; Bozkurt, 1990: 176; Korkmaz, 1997: 135-136; Saygı, 2005: 408-409):

- İkrar vermiş olmak: Alevi anne babadan doğan bir kimsenin Alevi olduğu kabul edilmekle birlikte toplumun gerçek üyesi olmak için ikrar vermenin önemli olduğu bilinmektedir. Bu itibarla musahip tutmak için öncelikle ikrar vermiş olma şartı aranır (Bozkurt, 1990: 174-175).

- Belli bir yaşa gelmiş olmak: İmam Cafer Buyruğu'na göre bir kişinin musahip olabilmesi için yaşının yirmiye ulaşmış olması gerekir (Bozkurt, 2006: 74; Kaplan, 2010: 206-208). Yirmi yaşına basan kişinin yapması gereken ilk farz bir rehber bulmak, ardından pir, mürşit ve musahip tutarak ikrar vermektir, şeklinde ifade edilir. Buradan hareketle musahip tutabilmek için belli bir olgunluğa ulaşmış olmanın gerekliliği anlaşılmaktadır.
- Aynı toplumun parçası olmak: Her iki tarafın aynı dili konuşuyor olmaları, aynı yerleşim merkezinde yaşamaları, birbirlerinden uzakta olmamaları gerekir (İmam Cafer Buyruğu, 2001: 92; Bozkurt, 2006: 72; Bozkurt, 1990: 176; Melikof, 2006: 90; Korkmaz, 1997: 135-136). Böylece musahip olanlar, birbirlerini anlayacak ve ihtiyaç amında kardeşinin yardımına koşacak imkâna sahip olurlar.
- Kişi musahip seçerken mertebeye kendisinden daha üstün olanı seçmelidir. Şeyh Safi Buyruğu'nda bu durum şöyle ifade edilmiştir: "Hakk'a talip olanlar bu tarik içinde kendi musahibini seçerken mertebeye kendinden üstün olanı seçmelidirler. Çünkü salih bir kişiyi musahip seçen de salih olur. Bir miktar misk-i amber ya da gül, bir avuç toprak ile musahip kılınsa o toprak gül gibi kokar. Hz. Musa'nın elindeki kuru bir ağaç ejderhaya dönüşebilir. Bülbül ile olanın yeri gülistanken baykuş ile olanın yeri viranelerdir. Tuti ile yoldaş olanın gıdası şekerken, karga ile yoldaş olanın gıdası mürdardır. O yüzden kabiliyetsiz kişilerle yoldaş olmaktan sakınmak gerektir. Suyun yoldaşı taş olsa hiç o su, taşı yumuşatabilir mi? Bir yere bulut gelse nasıl ki azametli güneşin ışığını engeller, marifetsiz kişiler de itikat bozucu olurlar. O yüzden bir kişinin hemdemi ve musahibi kemal ehli olmalıdır. Böyle olmasa şeriata ve tarikata muhalif olsa o kişinin dinini yıkmış olur." (Kaplan, 2010: 209).
- Gelenekte yaş ve konum itibarıyla denk olanların musahip olması esastır. "Her kişinin kendi yaşında ve kendi düzeyinde biriyle musahip olması uygundur" (Bozkurt, 2006: 71). Musahiplerin huy, karakter ve seciye açısından da birbirlerine denk olmaları gerekir. İmam Cafer Buyruğu'nda da benzer şekilde ele alınmıştır. Kişi yol içinde musahip tutarken kendi akranı ve emsalini seçmelidir; aksi bir davranış erkân değildir. Buna göre âlim cahil ile zalim mazlum ile mürşit mürit ile şeyh derviş ile mümin münafık ile pırlı kişi pırsız kişi ile pirinden dönmüş pir tutmuş ile evli mücerret ile genç yaşlı ile musahibi ölmüş yeni musahip tutacak ile musahip olmamalıdır. Böyle yapanların tuttıkları erkân fasit, amelleri batıldır; hayırları kabul olmaz, ahirette gazaba müstahak olurlar. Ayrıca Allah'ın rahme-

tinden ve Resulullah'ın şefaatinde mahrum kalıp dört kapının sürgünü on yedi erkânın lanetlisi olurlar (Bozkurt, 2006: 71). Bununla musahipler arasında sosyal statü, eğitim düzeyi ve ekonomik durumlarının birbirine yakın olması, arada büyük farklılıkların olmaması, sosyal, dinî, ekonomik vb. şartlarda denklik aranmıştır. Örnek olarak dedenin musahibinin dede, talibin musahibinin de talip olması gerekir; yine genç birinin yaşlı bir kimse ile musahip olması doğru değildir. Bu çerçevede âlim ile cahil, zalim ile mazlum, dede ile talip, mümin ile münafık, evli ile bekâr, yaşlı ile genç musahip olmamalıdır (Bozkurt, 2006: 71; İmam Cafer Buyruğu, 2001: 49; Melikof, 2006: 90). Böylece musahipler arasında sosyal, ekonomik ve kültürel farklılıkların en aza indirilerek ilişkilerin daha sağlam kurulması amaçlanmış olmaktadır.

- Medeni durumlarının aynı olması: Musahip olacakların aynı medeni duruma mensup olmalarına dikkat edilir. Evliler evli bir çift ile musahiplik kurabildikleri gibi bekârlar da kendi aralarında musahiplik kurabilmektedirler (Korkmaz, 1997: 135-136). Doğrusu burada bazı farklı uygulamaların olduğunu belirtmek gerekir. Mesela evli olma şartı Tahtacılar arasında geçerli olan bir şeydir. Zira ülkemizdeki diğer Alevi gruplarda musahiplik, evli olmayanlar arasında da kurulabilmekte, onların eşleri de bu ilişkiye evlilikten sonra dâhil olmakta, dolayısıyla kendiliğinden musahip olmaktadır. Yine Buyruğa bakıldığında evlilik şartı ile ilgili kesin bir hükmün bulunmadığı görülür. Çünkü, “Evlenmemiş kimse ile evlinin musahip olması doğru değildir.” (Bozkurt, 2006:52) ifadesinden bekârın bekâr ile musahip olabileceği gibi bir anlam çıkmaktadır.
- Musahip olacak çiftler yol düşkününü olmamalıdır. Yolun yasakladığı suçları işlememiş ve yol düşkününü olmamış olmaları ve aralarında gizli şeylerin bulunmaması lazım gelir.
- Musahip çiftlerin aileleri de bu musahiplikten razı olmalıdır. Aileler arasında küskünlük, dargınlık, düşmanlık olmamalı, ana baba ve eşlerin de musahipliği onaylamaları gerekir (Yaman, 2007: 242-246). Bu sebeple iki kişinin evlenmeden önce musahip olmaları durumunda, ileride eşler arasında anlaşmazlık zuhur edebilir. Bu itibarla evlendikten sonra ailenin ve eşlerin müsaadesi alınarak musahip tutulması tercih edilir (Korkmaz, 1997: 136).
- Musahipler arasında kan bağı, akrabalık ve hısımlık olmamalıdır. İki göbek ötesine kadar evlilikle kurulan akrabalık bağının bulunmaması lazım gelir.

- Musahiplik andı, çiftler arasında sanal bir akrabalık kurar, kardeş olurlar, hatta kardeşten ileri bir konuma sahip olurlar. Buyruklarda bu husus şöyle ifade edilir: “Musahip, musahibin evine teklifsizdir. Malımı teklifsiz alır, yemeğini teklifsiz yer, çünkü musahip, musahibin kardeşidir. Kardeş, kardeşinin evine teklifsiz gider.” (Bozkurt, 2006: 70-71; İmam Cafer Buyruğu, 2001:113) şeklindeki ifadelerle musahipliğin önemini vurgular. Bir musahip, “Musahibimin evine gideyim de Hak kelamı konuşalım.” (Bozkurt, 2006: 88) diyerek evine gitse eve ulaşınca kadar adım başına on sevap yazılır. Bu makam ehl-i hâl makamıdır ve bu makamda musahipler hem marifet hem de hakikat kardeşi olurlar. Aralarında eşleri hariç, malları ve kazançları bakımından teklif yoktur.
- Musahipler arasında senlik-benlik kavgası olmamalıdır. Malı olan kardeşe iyi davranıp fakir olan kardeşi hor görenler Muhammed-Ali dergâhından mahrumdurlar ve lanetlenmişlerdir. Zengin olan kardeşin fakir olana malından vermesi hem Allah Elçisinin hem de evliyanın sünnetidir. Vermeyenin hakikat kardeşliği haramdır ve âhirette birbirlerinden fayda görmezler. Malına kıymayıp fakir kardeşine vermeyen musahip de yol içinde yalancı olur ve güttüğü davanın bir anlamı olmaz (Yaman, 1994: 105-106).
- Musahiplik akdi hayat boyu devam eder. İki musahipten biri ölürse geriye kalan yeniden musahip tutamaz (Korkmaz, 1997: 136; İlhan, 2005: 255). Ancak ölen musahibinin geride ehl-i hâl ve ehl-i kemâl bir oğlu varsa ve musahibi yoksa o zaman o kişinin musahibinin oğluyla musahipliğe devam etmesi mümkündür.
- Musahiplik akdi, sanal bir akrabalık oluşturduğundan musahip aileler arasında nikâh olmaz. Bu çerçevede musahiplerin çocukları birbirleriyle evlenemezler (Bozkurt, 1990: 175).

Sonuç

Bir dayanışma ve kardeşlik kurumu olarak teşekkül eden musahipliğin dinî, içtimai, iktisadî ve ahlakî sahada pek çok faydalarının olduğu bilindiği gibi; toplumda huzur, sükûnet, dirlik ve birliği sağlaması açısından da önemli katkılarının olduğu inkâr edilemez. Musahiplik kurumunun ilk uygulamalarındaki asıl hedefin, mensuplarını dinî ve ahlakî açıdan denetlemek ve kardeşlerin birbirlerinin eksiklerini gidermeleri ve böylece daha yaşanabilir bir toplum oluşturmak olduğu anlaşılmaktadır. Ortaya konulan musahiplik hukukuyla kardeşlerin birbirlerini her açıdan kontrol etmeleri ve destek olmaları amaçlanmıştır. Kardeşlerden biri, düşkünlüğü gerektirecek bir suç işlediğinde musahibi de bundan etkilenir ve onun da toplumdaki değeri

düşer. Bu sebeple musahipler birbirlerini kontrol etme ihtiyacı duyarlar. “El ele, el Hakk’a” prensibi gereğince musahiplerin birlikte yürüme, erdem ve faziletlerini paylaşmaları esastır. Övgü ya da yerginin her ikisine mal edilmesi söz konusu olduğundan iyi şeyler yapmakta birbirlerini destekledikleri gibi, kötülüklerin ortaya çıkmasını önlemekte de birbirlerine yardımcı olurlar. Böylesi bir durum, musahipler arasında ciddi bir kontrol mekanizmasını ortaya çıkarmaktadır.

Öte yandan dinî eğitim ve çocukların terbiyesi konusunda da musahiplik kurumunun çok belirleyici bir rolünün olduğu görülmektedir. Musahipler birbirlerinin gidişatını kontrol ettikleri gibi çocuklarının ahvalini de kontrol ederler. Gençlerin, kötü yollara sapmaması için göz kulak olurlar. Kendi çocuklarına gösterdiği özeni kardeşinin çocuklarına da gösterir. Musahipler, kardeşlerinin çocuklarını kendi çocuklarından ayırt etmezler ve onlara aynı gözle bakarlar. Dinî kuralların ve temel bilgilerin çocuklara öğretilmesinde musahipler belirleyici bir konumdadırlar. Bir kısım dinî bilgiler musahip ve onun hanımı vasıtasıyla erkek ve kız çocuklarına aktarılır. Çocuklar, babalarının musahibini kendi babaları gibi kabul ederler, saygı ve hürmette kusur etmezler.

Sosyal ve iktisadî hayat açısından musahiplik değerlendirildiğinde toplumun düzenli ve kontrollü olmasında, bireyler arasında kardeşlik ve dayanışmanın gerçekleşmesinde önemli bir rolünün olduğu anlaşılmaktadır. Musahip olanlar, hayatları boyunca birbirlerine destek olurlar; acıları, tasaları, sevinçleri birlikte paylaşırlar, birbirlerini görüp-gözetirler. Musahipler, birbirlerinin evine tıpkı kardeşlerinin evine girer gibi teklifsiz, randevusuz, gayet doğal bir şekilde girebilir ve yemeğini yine aynı şekilde yiyebilir. Asla onlar arasında senlik-benlik olmaz. Maddî açıdan birbirlerine yardımcı olurlar. Birinin başına bir felaket gelse, sözgelimi tarlasını sel alıp götürse, evi yıkılsa ya da yansa, hayvanlarını kaybetse kan bağı olan kardeşinden önce musahibi onun yardımına koşar, imkânına göre ona yardımcı olur ve böylece sevincine ortak olduğu gibi acısına da ortak olur. Eğer musahip, imkânı olduğu hâlde yol kardeşine yardım etmezse bu durum, büyük bir günah olarak değerlendirilir ve ona toplum içinde iyi gözle bakılmaz (Kaplan, 2007: 38). Şu hâlde musahiplik, dinî yönü olan bir kurum olmakla birlikte, yardımlaşma ve dayanışmayı sağlaması bakımından toplumsal yönü ağır basan bir kurum görünümündedir.

Musahipler arasındaki sorumluluk ölünceye kadar devam eder. Eğer taraflardan biri ölürse, diğeri ötekinin eşi ve çocuklarına bakma sorumluluğunu üstlenir. Buyruk'ta bu durum şöyle ifade edilmiştir: “Gerçek musahip, öbürünün yarasına ilaç olandır. Musahip, kardeşinin inleyişini duyardır, kardeşinin derdine derman olandır. Kardeşinin küfrünü iman sayandır. Kardeşinin derdine derman olmayan, küfrünü iman saymayan musahip olamaz. Musahip olanların her durumda, her konuda birbirine sadakatle bağlı kalmaları gerekir.” (Bozkurt, 2006: 71). Bu itibarla

kutsallığına inanılan musahiplik kan kardeşliğinden daha ileri bir konumdadır. Hiç şüphesiz musahipler arasındaki bu dayanışma sağlıklı bir toplumun ortaya çıkmasına zemin hazırlar, ortak sorumluluk bilincinin hâkim olduğu birbirine kenetlenmiş bir toplum meydana gelir.

Öte yandan musahiplik, kendine özgü bir hukuka sahiptir. Musahipler kardeşten öte sayıldığı gibi, eşleri de kardeş sayılır. Birbirine musahip olan iki kişi, birbirinin öz kardeşi gibi kabul edildiğinden dolayı her iki aile çocukları da kardeş olarak kabul edilir. Böylece musahiplerin çocukları arasında evliliğe kesinlikle izin verilmez. Bazı bölgelerde musahip çocuklarının yedi kuşak boyunca evlenemeyecekleri kabul edilir. Hem İslamî gelenekte hem de Türk toplumlarında kardeş çocukları evlenebildiği halde, birbirine musahip olanların çocuklarının evlenmemesi, musahip kardeşliğinin ne derecede etkili ve köklü olduğunu göstermesi açısından anlamlıdır. Ayrıca musahip olanlar, yapmış oldukları kabahat ve kötülüklerin hesabını da birlikte verirler. Bu yüzden eğer biri hata yaparsa diğeri onu uyarmakla yükümlüdür; bundan dolayı biri düşkün olursa diğeri de düşkün sayılır. Bu şekilde kişilerin birbirlerini hem eğitmeleri hem de birbirlerini tamamlamaları amaçlanır. Böyle olduğundan ki Alevi toplumu içerisinde musahiplik, yüzyıllardır bir sosyal kontrol mekanizması işlevini yerine getirmektedir. Nitekim musahiplik uygulamasında ahlakî kurallara uyulmasına büyük ehemmiyet verildiği bilinmektedir. Buna aykırı davrananlara ağır cezaların verildiği, düşkün ilan edilip cezalandırıldığı bilinmektedir (Metin, 1994: 188-199).

Geleneğinden kopan, kökeninden ve ruhundan uzaklaşan Anadolu Aleviliğinde dedelik ve düşkünlük kurumlarında görülen bozulma, aynı şekilde musahiplik kurumunda da kendisini göstermektedir. Günümüzde gerçekleştirilen alan araştırmalarında musahipliğin bilinmediği ya da unutulmaya yüz tuttuğu tespit edilmiştir. Yaşları yetmişlerin üzerinde olan bir kısım Alevi vatandaşlarımızın musahiplerinin olduğu, ancak göçler ve benzeri sebeplerden dolayı gereğinin yapılamadığını ifade etmişlerdir. Yine ellili yaşlardaki taliplere “Musahibiniz var mı? ya da Musahipliği biliyor musunuz?” diye sorulduğunda bu kavramı duyduklarını ancak mahiyetini bilmediklerini belirtmişlerdir. Genç nesiller ise bu kavramı hiç duymadıklarını ifade etmişlerdir. Şehir merkezlerinde büyük ölçüde ekonomik çıkarların ön plana çıkması sebebiyle artık hiç görülmeyen ve bu yüzden tarihe karışmak üzere olan musahiplik, kırsal kesimde sınırlı sayıda ve oldukça gevşek bir şekilde yaşatıldığı söylenebilir. Ortaya çıkan bu tablo, Türkmenlerin kırsal hayat şartlarında bir dayanışma ve kardeşlik kurumu olarak geliştirdikleri musahiplik geleneğinin yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığını göstermektedir. Özellikle modernite ile birlikte pek çok değerimiz gibi musahiplik geleneğimiz de unutulmaya yüz tutmuştur.

Yaşadığımız coğrafyada kardeşlik ruhunun yeniden diriltilmesi, toplumda sevgi ve dayanışmanın hâkim kılınması için herkes kendi gücü oranında çalışmalıdır. Atalarımız, tarihte sosyal ve ekonomik birtakım zorluklara çözüm olmak üzere kendi yaşadıkları döneme ve mekâna uygun olarak İslam'ın kardeşlik ruhunu pratiğe dökmüşler ve karşımıza musahiplik, Ahilik, ahret kardeşliği vb. yapılar çıkmıştır. Bu kurumların, günümüz kent koşullarında yaşaması ve işlevselliği meselesi üzerinde düşünülmesi ve yeniden gözden geçirilmesi gereken önemli bir problem olarak önümüzde durmaktadır. “Komşusu aç iken, tok yatan bizden değildir.” anlayışının mensupları olarak bizler, yaşadığımız toplumda birlik, dirlik, dayanışma ve kardeşlik ruhunu yeniden tesis edecek çağdaş çözümler bulabiliriz.

Kaynakça

- BAL, Hüseyin. (2004). *Alevi İslam Yolu*, İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- BOZKURT, Fuat. (1990). *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, İstanbul: Yön Yayıncılık.
- BOZKURT, Fuat. (2000). *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, İstanbul, Doğan Kitapçılık.
- BOZKURT, Fuat. Der. (2006). *Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- BULUT, Halil İbrahim. (2011). *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları.
- HAMİDULLAH, Muhammed. (1995). *İslam Peygamberi*, çev: Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayınevi.
- İbn Manzûr, (2000), *Lisânu'l-Arab*, VIII, 200, Beyrut, Dâru'l-İhya.
- İLHAN, Hüseyin. (2005). *Alevilik İnanç ve Kültürü*, İstanbul: Can Yayınları.
- İmam Cafer Buyruğu*. (2001). İstanbul: Şahkulu Sultan Külliyesi Yayınları.
- KAPLAN, Ayten. (2004). “Tahtacılar da Aile ve Akrabalık Kurumu”, Alevilik, der. İsmail Engin-Havva Engin, İstanbul: Kitap Yayınları.
- KAPLAN, Doğan. (2010). *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KAPLAN, Doğan. (2007). *Erkânname I, Alevi-Bektaşî Klasikleri 5, II*. Risale, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KORKMAZ, Esat. (2005). *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- KORKMAZ, Esat. (1997). *Alevilik ve Aydınlanma*, İstanbul: Pencere Yayınları.
- MELİKOF, Irene. (2003). *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik, Bektaşîlik Araştırmaları*, (çev.Turan Alptekin), İstanbul: Cem Yayınları.
- METİN, İsmail. (1994). *Alevilerde Halk Mahkemeleri*, İstanbul: Alev Yayınları.
- OKAN, Murat. (2004). *Türkiye’de Alevilik Antropolojik Bir Yaklaşım*, Ankara: İmge Kitapevi.
- ONARLI, İsmail. (2003). *Alevilikte Cem ve Musahiplik Nedir*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları.

- ÖZ, Baki. (2001). *Bir Alevilik Yolu Ahilik*. İstanbul: Can Yayınları.
- SAYGI, Hakkı. (2005). *Soru ve Cevaplarla Alevi Bektaşî İnanç*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- TUR, Seyit Derviş. (2002). *Erkânname Aleviliğın İslam'da Yeri ve Alevi Erkânları*. İstanbul: Can Yayınları.
- UĞURLU, Ahmet. (1991). *Alevilikte Cem ve Musahiplik*. İstanbul: Ufuk Matbaası.
- YAMAN, Mehmet. (1994). *Erdebilli Şeyh Safî ve Buyruğu*. İstanbul: Ufuk Matbaası.
- YAMAN, Mehmet. (2007). *İnanç, Edep Erkan*. İstanbul: Can Yayınları.
- YILDIZ, Harun. (2005). "Alevi-Bektaşî Geleneğinde Musahiplik", *Uluslararası Alevilik Bektaşîlik Sempozyumu I*, Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi.
- YILMAZ, Nail. (2005). *Kentin Alevileri: Reşadiye, İkitelli Örneği*, İstanbul: Kitabevi.

ALEVİLİĞİN SOSYOLOJİK ÖĞRETİMİ

Beyhan ZABUN*

Özet

Bu çalışmanın amacı Türkiye'nin toplumsal yapısında bir sosyal gerçeklik olan Aleviliğin sosyolojik olarak nasıl öğretilbileceğine ilişkin ortaöğretim sosyoloji programında revizyon yapılması önerisidir. Sosyoloji dersi öğretim programı ve ders içeriği Aleviliğin toplumsal bir gerçeklik olarak öğretilmesi için diğer derslere göre daha uygundur ancak program kapsamında böyle bir içerik yoktur. Son programdan önce uygulanan 8 programda da Aleviliğe ilişkin bir içerik yer almamıştır. Aleviliğin, din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretim programlarına eklenmesi ve ilgili içeriğin ders kitaplarında oluşturulması tartışmaları bitirmek yerine daha da arttırmıştır. Aleviliğin bir ders içeriği olarak öğretimine ilişkin sorunlar konunun hassasiyetinden, konuyla ilgili tarafların yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Çalışmada tartışmalı boyutlarının çok fazla olmasına rağmen Aleviliğin bilimsel-sosyolojik bir yaklaşımla ortaöğretim sosyoloji öğretim programına entegre edilmesi için program geliştirme süreç ve unsurları incelenmiştir. Aleviliğin yapılandırmacı yaklaşıma göre hazırlanmış son ortaöğretim sosyoloji öğretim programı kapsamında nasıl ele alınabileceğine ilişkin öneriler ortaya konmuştur. Program kapsamı incelendiğinde Aleviliğin program içeriğine, toplumsal yapının bileşenleri, toplumsal yaşamın zorunluluğu, birlikte yaşama kültürü, din kurumu, kültür, toplumsal bütünleşme, toplumsal kontrol, toplumsal çatışma ve dışlama vb. başlıklarda eklenebileceği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, sosyoloji öğretimi, Aleviliğin sosyolojik öğretimi

SOCIOLOGICAL TEACHING OF ALEVISM

Abstract

The purpose of the current study was to propose a revision in the secondary education sociology curriculum regarding how to teach Alevism as a social reality within the social structure of Turkey. The arguments over including Alevism in the teaching program of the course of Education of Religion and Ethics and making an arrangement in the content of the course books have not come to end but increased. The problems regarding the teaching of Alevism as a course content result from the sensitivity of the subject and from the approaches of the parties. Even though there are a great many controversial topics in the study, the processes and components of curriculum development were analyzed in order to integrate Alevism into secondary education sociology teaching with a scientific and sociological approach. The recommendations about how to deal with Alevism within the content of the latest secondary education sociology curriculum that was prepared according to constructivist approach were put forward.

Keywords: Alevism, Sociology Teaching, Sociological Teaching of Alevism

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye, bzabun@gazi.edu.tr

Giriş

Toplumsal Yapı – Din İlişkisi

Sosyologların tanımı üzerinde asgari bir uzlaşma sağlayamadıkları din kavramı, farklı şekillerde ele alınmıştır. Tanımı yapanın tabiat, insan, toplum algısına göre değişen tanımların ortak yönlerinin senteziyle dahi tam anlamıyla bir tanım yapılabilmesi mümkün değildir. Temel toplumsal bir kurum olması dolayısıyla ve hemen hemen bütün dünya toplumlarında farklı şekillerde görülen bir olgu olarak dinin, bu farklı görünümlerin analizinde tarihsel, coğrafi ve genel anlamda toplumsal (bireysel psikolojik, sosyal psikolojik, antropolojik, folklorik) olarak farklı yönleriyle tanımlanması güçleşmektedir. Bu çerçevede dine ilişkin temel kavram, olgu ve problemlerin sosyolojik olarak sistematize edilmesi, belirli kategorilerin oluşturulması, bu kategorileri oluşturan iç unsurların benzerlikleri, farklılıkları, iç tutarlılıkları, ilişkileri birlikte ele alındığında, tartışılan olgu/olaya ilişkin sosyolojinin diğer alt dallarına göre sınırları daha belirsiz, yöntemsel olarak daha sorunlu bir alan karşımıza çıkmaktadır.

Genel anlamda din tanımlarında ortak olan “kutsal”, “inanç sistemi”, “yaratıcı”, “üstün güç”, “kurallar”, “törenler”, “metafizik alan” vb. kavramların somutlaştığı tekil olayların, somut örneklerin hangi ölçüde genel kategoriye girebildiği -Bu noktada çalışma kapsamında ayrıntılı olarak ele alınacak olan bu sorun örneğin, Alevilik-Sünnilik bağlamında, “Aleviliğin İslam dinî içindeki yeri”, “Cemvlerinin statüsü” vb. konularda somut olarak karşımıza çıkmaktadır- üzerine yapılan yorumlar ve tartışmalar din sosyolojisi ile ilgili problemlerin ele alınmasını daha da güçleştirmektedir.

Felsefe tarihinde metafiziğe ilişkin spekülasyonlar, etik tartışmalar, inanç ve inanç doğrultusunda yapılan pratik ve törenlere ilişkin değerlendirme ve yorumlar, İslam dünyasında ve Hristiyan Batı dünyasındaki din felsefesi tartışmaları, beşeri inanç sistemlerinin içerikleri ya da ilkel toplulukların dinsel inanç ve pratiklerinin felsefi olarak irdelenmesi, dinin toplumsal yönünü anlamada yetersiz kalmıştır. Bilim olarak felsefeden daha sonra geç dönemde ortaya çıkan sosyoloji ve kurumlar sosyolojisinin temel bir alt disiplini olarak din sosyolojisi yöntemi, temel kavramları, problemleri bakımından önem arz etmektedir. Sosyolojinin ortaya çıkışından önce de genel anlamda toplumsal bütün olgulara, dar anlamda din ve dine dair bütün olgulara ilişkin filozoflar, siyasetçiler, pedagoglar, din adamları, hukukçuların çözümlenme, yorum, değerlendirme ve sorunlara ilişkin çözüm önerileri olmuştur ancak bu düşünceler ve tespitler genel olarak yöntemsiz ve normatif yaklaşımlardır. Tarihsel olarak İbn Haldun(1322-1406), Auguste Comte’tan(1798-1857) önce kendi ifadesi ile “kendi kurduğu Umran İlmi”nin (Mukaddime, 1988:253) içeriğinde dinî sosyolojik olarak ele aldığı için bu genellemeden ayrı değerlendirilebilir.

Sosyoloji; insan ilişkilerini, bu ilişkilerden doğan kurumları, toplumsal yapıyı, kültürü ve toplumsal değişmeyi inceleyen bilimdir. Tanımda geçen temel toplumsal kurumlardan birisi de dindir. Öyle ki Dönmezer (1982:215)'e göre Türk toplumu için eksen kurumlar, yani diğer kurumların ona göre şekillendiği kurumlar aile ve dindir. Dönmezer'in bu tespiti ortaya koyduğu yıllara göre sekülerleşen Türkiye'nin toplumsal yapısına rağmen din, yapı içerisindeki merkezi yerini korumaya devam etmektedir (Arslanoğlu,2012: 126). Laik devlet yapısı içinde dinin yeri, din-siyaset, din-eğitim, din-ekonomi, diğerlerine oranla ilişkisinin daha zor kurulabileceği öngörüsünü Türkiye'nin toplumsal yapısında geçersiz kılan ve tartışmaların hiç bitmediği din-spor ilişkileri, dinin temel toplumsal kurumlardan biri olma özelliğini pekiştirmektedir.

Nüfusunun tamamına yakını Müslüman olan Türkiye'de dinî toplumsal yapı, geniş anlamda İslamiyet, İslamiyet'in alt ekolleri, tarikatlar, cemaatler, din eksenli diğer örgütlenmeler, Aleviliğin bu bağlamda konumu tartışmaları ve farklı toplum kesimleri tarafından algılanışı şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Dinin inanç esasları dışında günlük hayat içinde yaşanan kültürel, folklorik boyutu, laik devlet yapısı içinde sekülerleşen toplumsal yapı, insan ilişkileri ve toplumsal değişim süreçlerindeki görünümü, sosyolojik olarak asıl içeriği teşkil etmektedir. Dar anlamda Türkiye'de yaşayan gayrimüslimler ve tanrıtanımazlar sosyolojik olarak toplumsal yapının bir unsuru olmalarının yanı sıra bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Türkiye'nin toplumsal yapısında Alevi nüfusunun ne kadar, Sünni nüfusunun ne kadar olduğuna dair yapılan sübjektif, bilimsel olmayan tartışmaların dışında Alevilik diğer inanç kategorileri gibi demografik bir gerçekliktir. Bu bakımdan bir olgu olarak Alevilik, somut olarak Alevi bir birey, bir Alevi köyünde bulunan cemaat ya da kentte dernek şeklinde örgütlenmiş bir Alevi toplumsal grubu, Türkiye'nin toplumsal yapısında temel bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Aleviliğin tarihsel, dinî ve siyasi bir olgu olarak bütün boyutları ile bir tartışma gündemi olması ve bu güncelliğini koruması, sosyolojik olarak anlaşılmasını ve doğal olarak Türkiye'nin toplumsal gerçekliği olması dolayısıyla eğitim yoluyla, özellikle formel eğitim yoluyla yeni kuşaklara bilimsel olarak öğretilmesini gerekli kılmaktadır.

Toplumsal Yapı – Din – Eğitim İlişkisi

Literatürdeki tanımların ortak yönlerinden hareketle bir davranış değişikliği süreci olan eğitim, temel toplumsal kurumlardan birisidir. Eğitimin temel işlevi, bireyleri içinde yaşadıkları toplumun bir ferdi haline getirmektir. Siyasal, ekonomik vb. diğer işlevleri ile eğitim, bireyleri informel ve formel olarak sosyalleştirir.

Sosyalleştirme kavramı, bireyin içinde yaşadığı toplumun kuralları çerçevesinde eğitilerek şekillendirilmesi ile ilgili bütün işlemleri, olgu ve oluşumları ifade eder (Ergun, 1994:57). Süreç içinde bireyin aktif olarak içinde yaşadığı kültürün özelliklerini kazanmasına kültürlenme, aynı sürecin toplumun eğitim yoluyla bir işlevi olarak gerçekleştirilmesine ise kültürleme denir. Kültürlenme ve kültürleme

yoluyla bireyin toplumun bir ferdi haline gelmesi eğitimin en genel ve temel işlevidir (Ertürk, 1986:7).

Örgün öğretim kapsamında okulda bir program çerçevesinde, belirli yöntem, araç-gereçlerle yapılan ve sürecin sonunda değerlendirildiği öğretim etkinliklerinde birey farklı boyutlarda sosyalleşmesini sürdürür. Örneğin eğitimin siyasal işlevi, bireyi içinde bulunduğu devlet yapısının istediği niteliklerde bir vatandaş olarak yetiştirmektir ve birey okulöncesinden yükseköğretime bütün öğretim kademelerinde ders içerikleri, kitaplar, sosyal etkinlikler, törenler vb. ile siyasal olarak sosyalleşir.

Temel din eğitimi ve bireyin dinî sosyalleşmesi ailede başlar. Daha çok inanç esaslarının öğretimi ve bu çerçevedeki din kültürünün aktarılması ile dinî kimlikleri şekillenmeye başlayan bireyler, farklı dinî sosyalleşme ortamlarında (ibadethaneler ve buralarda yapılan dinî eğitim, dinî gruplar, akran grupları, dinî amaçlı diğer sosyal organizasyonlar vb.) düşünsel ve pratik olarak dinî kimliklerini edinmeye devam ederler. Bireylere dinî kimlik kazandırılması ile ilgili sosyalleştirme sürecinin ve eğitim içeriğinin uygulanmasının zamanı, hızı, yoğunluğu ya da hiç yapılmaması, genel toplumsal yapıya, siyasal yapıya, aile yapısına, eğitim sistemi yapısına ya da kendi tercihlerine göre davranabilmesi durumuna göre bireyden bireye farklılık gösterir. Türkiye’de bireyin Sünni-Hanefî, Alevî, Caferî ya da tanrıtanımaz olması süreci toplumsal yapıda ailede başlayan dinî sosyalleştirme sürecine göre şekillenir. Örgün milli eğitim sistemi yapıları içerisinde ise devletler ve toplumlar, eğitimin genel amaçları ve siyasal işlevleri doğrultusunda bireyler yetiştirmek ister. Bu amaca dönük bütün öğretim içerikleri ve öğretim etkinlikleri süreci sonunda bireylerde öngörülen davranış değişikliklerinin ortaya çıkması beklenir. Türkiye’de “din kültürü ve ahlak bilgisi” adı altında uygulanan din öğretimi (müfredatlara eklenen Kur’an-ı Kerim, Hadis, Sıyer vb. seçmeli dersler, İmam-Hatip Ortaokulu ve Liselerinde yapılan din bilimleri öğretimi bu kapsam dışındadır) ilk ve ortaöğretim kademelerinde anayasal-zorunlu (T.C. Anayasası, Madde: 24) ders olarak düzenlenmiştir.

Aleviliğin Öğretim Programlarında Yer Almasına İlişkin Tartışmalar

Aleviliğin ders programlarında yer almasına ilişkin tartışmaların odak noktası genel olarak Aleviliğin ne olduğu, İslamiyet içerisindeki yeri, tarihsel kökenleri, Sünnilikle benzeşen ve farklılaşan yönleri itibarıyla inanç esasları ve pratikleri, bütün bu başlıklarda Sünnî bakış açısı ve çok farklı şekillerde ortaya çıkan Alevî bakış açıları olarak karşımıza çıkmaktadır. Tartışma konusu başlıklarda şüphesiz sosyolojinin diğer sosyal bilimlerin verilerine ihtiyacı vardır.

Genel anlamda Alevilikle ilgili tartışmaların tarafları kategoriler oluşturamayacak şekilde de olsa ana hatları ile belirlidir. En genel toplumsal kategoriler olarak

Aleviler ve Sünniler olmak üzere tartışmanın tarafları iki kesim olarak ifade edilebilir ancak bu sınıflama, soruna tarafların yaklaşımını belirlemek açısından da sorunludur. Şöyle ki bir tüzel kişilik olmasına rağmen öncelikle konunun ana muhatabı devlet ve onu yöneten siyasi iktidardır. Doğal olarak siyasi iktidarın toplumsal, siyasi, ideolojik özellikleri bu bağlamda belirleyicidir. Siyasi partiler, sivil toplum örgütleri vb. bakımından alt kategoriler dikkate alındığında, örneğin konuya, liberal, milliyetçi, muhafazakâr, ulusalcı, İslamcı, tanrıtanımaz bakış açılarının farklılığı, tarafları özel yaklaşımları bakımından çeşitlendirmektedir. Bu noktada söz konusu problem milli eğitim problemi olduğundan, eğitimin ideolojik işlevi bakımından önce devletin, sonra siyasi iktidarın bakış açısını diğerlerine göre baskın kılmaktadır. Tartışmanın asli taraflarından Alevilerin, Alevilik bünyesindeki alt toplumsal grupların, ekollerin, sivil toplum örgütlerinin konuyla ilgili yaklaşım farklarının çeşitliliği konunun çerçevesinin belirlenmesini güçleştirecektir.

Aleviliğin eğitim programlarında yer alması ve örgün eğitimde öğretilmesi ile ilgili toplumsal talep/ihtiyacın tespitine ilişkin birçok araştırma yapılmıştır. Alevilik ve Bektaşiliğin din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde öğretimi, toplumda ve yükseköğretim öğrencileri arasında Hacı Bektaş Velî algısı, öğretim programlarında ve ders kitaplarında Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilikle ilgili içeriğin ele alındığı değişik araştırmalarda ortaya çıkan sonuçlar konunun toplumsal bir olgu olarak ele alınmasını zorunlu kılmaktadır (Yılmaz, 2009; Zengin, 2010; Işık vd. 2010; Okur, 2012; Çiftçi, 2011; Öztaşkın, 2012).

Program geliştirme hareket noktası olarak toplumsal talebin belirlenmesinde toplumun ihtiyaçları, bu ihtiyaçlar bağlamında toplumsal yapının ve yapı içerisinde bu olgu ya da soruna ilişkin gerçekliklerin bilimsel verilerle analiz edilmesi gerekir.

Aleviliğin öğretim programlarında yer almasına ilişkin Alevi toplumsal kesimlerinin talepleri genel çerçevede Aleviliğin “toplumsal bir gerçeklik” olarak tanınması ve tanıtılması şeklinde ifade edilebilir. Bu doğrultudaki taleplerin temel dayanağı ise genel Alevi bakışı ile iddia edildiği şekli ile, “devletin Sünni yapısı, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Sünni yapısı, bu doğrultuda geliştirilen ve uygulanan politikalar, zorunlu din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin içeriğinin Sünni-İslam inancının inanç esasları, kuralları, kültürü doğrultusunda oluşturulduğu” yönündeki eleştirilerdir. Alevi toplumsal kesimler için talepler bağlamında tartışılan “Sünni devlet yapısının” perspektifi ile içeriğin ortaya çıkması temel bir sorunken, Sünni toplumsal kesimler için ise Aleviliğin statüsü, İslam dini içindeki yeri bakımından farklı bir içeriğin ortaya çıkması sorun teşkil etmektedir. Din öğretiminin, din kültürü ve ahlak bilgisi derisi çerçevesinde, doğrudan kendisinin tartışmalı olduğu bir toplumsal yapı ve eğitim

sistemi içerisinde farklı politik yaklaşımların içeriğe ilişkin endişeleri konuyu daha karmaşık bir hale getirmektedir.

Alevilik, 2010 tarihli program değişikliği sonucu din kültürü ve ahlak bilgisi 11 ve 12. sınıflar öğretim programına şu başlıklarda eklenmiştir (MEB, 2010: 64):

- 11. sınıf programında doğrudan bir atıf olmamakla birlikte İslam Düşüncesinin Siyasi-İktisadi Yorumları başlığı altında Şia konusuna, İslam Düşüncesinin Amelî-Fıkîhî Yorumları başlığı altında ise Caferiliğe yer vermiştir.
- Alevilik müstakil bir konu olarak 12. sınıf programında İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar ünitesinde Alevilik-Bektaşılık alt başlığında, Cem ve Cemevi, Cemin Yapılışı, Semah, Musahiplik, Dua ve Gülbanklar, Muharrem Ayı ve Aşure şeklinde yer almıştır.

Program yaklaşımı doğrultusunda öğrenci etkinliklerine yönelik olarak Alevilikle ilgili kültürel unsurlara ilişkin bir içeriğin programda yer aldığı görülmektedir.

Aleviliği Neden ve Nasıl Sosyolojik Bir Perspektifle Öğretmeliyiz?

Toplum ve insan bilimlerinin, toplumsal yapıyı, insan ilişkilerini, toplumsal değişmeyi ve kültürleri anlamada önemli işlevleri bulunmaktadır. Örneğin toplum bilimleri, bireyler ve değişik toplumsal kümeler (sınıflar, çıkar grupları, milletler, dinler ve mezhepler, siyasi partiler) arasında iletişim yokluğunun, onların birbirleri üzerinde yanlış anlamalara elverişli ortam yarattığı yine bu yanlış anlamaların iletişim yokluğu ya da yetersizliğinden kısır döngü şeklinde şiddetlenerek önyargılara dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Ozankaya(1996,17)'ya göre kendimizi içinde bulunduğumuz çevreye uyarlanmanın bilimsel yolu olayların nasıl ortaya çıktığını incelemek, onlar hakkında neyin nasıl yapılacağını araştırmaktır. Günlük hayatın dayandığı sosyal temelleri canlandırarak sosyoloji aynı zamanda insan hayatını çeşitli yapılarını şekillendiren sosyal süreç ve yapıları açığa çıkararak eleştirel düşünmeyi geliştirmektedir (Eraslan, 2008: 254). Sosyoloji; toplum yaşamını, kurucu öğeleri ve bu öğeler arasındaki karşılıklı etkileri, düzenlilikleriyle ortaya koyarak aile, eğitim, devlet, ekonomi gibi toplumun temel kurumları hakkında bilgi edinmemizi sağlar. Toplum yaşamının bilgili ve bilinçli olarak düzenlenebilmesinin yollarını açar. Giddens (2000:13) ise sosyolojinin yaşamımızda bize nasıl yardımcı olabileceğini kültürel farklılıkların bilincinde olma, politikaların etkilerini değerlendirme ve kendi kendimizi aydınlatma şeklinde belirtmiştir. Bu çerçevede değinilen temel ortak noktalar iletişim, iletişimsizlikten kaynaklı önyargı, önyargıdan kaynaklı toplumsal çatışmanın kısır döngü olarak devam etmesidir. Bütün bu toplumsal sorunlar Türkiye'de Alevi-Sünni toplumsal gruplarının birbirlerini karşılıklı algılamaları, tutumları ve bu

doğrultuda ortaya koydukları davranışları bakımından önemlidir. Söz konusu sorunlar, toplumsal hayatın bütün alanlarında somut olarak karşımıza çıkmaktadır. En genel ve soyut, üst düzeyde siyasal, çatışmacı söylemlerin yanı sıra somut, en insani, doğal bir olgu olarak evlilik (Alevi-Sünni evliliği) konusundaki sorunlar, durumun toplumsal bütünleşme bakımından boyutlarını ortaya koymaktadır. Aleviliğin çok yönlü olarak ortaöğretim sosyoloji derslerinde neden öğretilmesi gerektiğinin dayanağı ise ortaöğretim kurumlarında okutulan sosyoloji ders kitaplarında sosyoloji öğrenmenin yararlarına ilişkin içerik analiz edilerek çıkarılabilir (Erdem, 1999: 18-19):

“Sosyoloji sayesinde öğrenci; toplumu, toplumsal grupları, sınıfları, kurumları, değerleri, bireylerarası etkileşim ve iletişimde rol oynayan etkenleri ve içinde yaşadığı toplumsal yapıyı yakından tanır. Toplumsal çevreyle daha iyi ilişkiler kurmayı öğrenir. İnsanlara anlayışla yaklaşmak, başkalarını yargılamak nesnellığe dayanmak gerektiğinin bilincine varır. Toplumun yönlendirici rolünü, toplumsal grupların benzerliklerini, farklılıklarını, gizli ya da açık çatışmalarını gerçeğe uygun olarak algılar. Sosyoloji öğrenmekle, siyasal rejimler hakkında doğru bilgiler edinilir. Yönetenlerin, halkın ortak iyiliğini sağlamakla yükümlü oldukları anlaşılır. Hak ve özgürlüklerin kısıtlandığı bir toplumsal düzende, ortak iyilik, hukuk üstünlüğü, toplumsal adalet gibi kavramların ortaya çıkamayacağını bilincine varılır.”

Lise ders kitabında sosyoloji öğrenmenin yararlarına ilişkin ortaya konan bu içerik, tüm unsurları ile Aleviliğin de bilimsel/sosyolojik öğretiminin yararları ve zorunluluğuna dayanak teşkil etmektedir. Örneğin objektif bir yaklaşımla “Toplumsal grupların benzerlik ve farklılıklarını, gizli ya da açık çatışmalarını gerçeğe uygun olarak algılar.” ifadesinde kendi toplumsal yapımız açısından da düşünülmesi gereken Alevi-Sünni ayrılığını, “Hak ve özgürlüklerin kısıtlandığı bir toplumsal düzende, ortak iyilik, hukuk üstünlüğü, toplumsal adalet gibi kavramların ortaya çıkamayacağını bilincine varılır.” ideali ile birleştirildiğinde Aleviliğin sosyolojik öğretiminin önemi daha net ortaya çıkmaktadır.

Aleviliğin sosyolojik olarak öğretilmesi gerektiği iddiasının temel dayanaklarından birisi de eğitimin en temel işlevlerinden olan toplumsal bütünleşmenin sağlanmasına dönük amacı gerçekleştirmeye yardımcı olmasıdır. Bu noktada Türk toplumunun dinî, kültürel bütünleşmesinde Alevi-Sünni ayrımı ve kesimlerin birbirini yanlış algılamaları sorununun sadece sosyoloji öğretimi ile çözülebileceğini iddia etmek yersiz olur. Aleviliğin sosyolojik öğretimi, bu bağlamda Alevi ve Sünni toplumsal kesimlerin, özellikle Sünni toplumsal kesimlerin Aleviliği tanımaya, yanlış algılamalarını gözden geçirmesine ve anlamasına yardımcı olabilir. Bu bağlamda bu anlama aynı zamanda sosyolojik bir çıkarımadır. Bu bakış açısı modern-postmodern anlayışın kendine özgü özellikleri bağlamında ürettiklerinin anlaşılmasında,

oluşan yeni ilişki örüntüleri algılamada bu bilgi bireylere yardımcı olacaktır (Eraslan, 2011:132).

Alevîliğin sosyoloji programına uygun içerikte entegre edilebilmesinde dikkat edilmesi gereken temel noktalar, program geliştirmenin ana unsurlarının dikkate alınarak yapılmasıdır. Bu bağlamda toplumsal kurumların, tarihsel ve toplumsal hayatın bilimsel analizi önemli yer tutmaktadır. Bu çerçevede Alevîliğin tarihsel-toplumsal bir olgu olarak toplumsal yapıdaki yerinin objektif bir biçimde tespit edilmesi gerekmektedir. Alevîliğin tarihsel olarak ele alınışındaki yöntemsel sorunlar, sübjektif yorumlar sosyolojik yaklaşımı güçleştirmektedir.

Ertürk (1986: 26)'e göre program geliştirmenin en temel unsurlarından birisi eğitim felsefesidir. Devletler eğitim felsefeleri doğrultusunda eğitim politikaları üretir ve bu doğrultuda uygulamalar gerçekleştirir. Alevîliğin eğitim programlarında yer alabileceği ya da alması gerektiği tartışmalarının henüz çok yeni olması ve aslında Türkiye'nin dünyaya paralel yaşadığı önemli toplumsal değişme süreçlerinin bir sonucu olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Devletin temel siyasi felsefesi, yönetenlerce anlaşıldığı ve yorumlandığı şekliyle eğitimin uzak hedeflerinin neler olduğunu belirler. Bu bakımdan daha önce vurgulanan dünyadaki değişimlere paralel, değişim içeriğinin boyutu ve hızının farklılık göstermesine rağmen değişim süreçleri Türkiye'de de benzer şekillerde ortaya çıkmıştır. Küreselleşme, kentleşme, orta sınıflaşma, kitle iletişim, evrensel değerlerin Türk devlet ve toplum yapısında önemli sorunlara rağmen yer bulmaya başlaması, Avrupa Birliği vb. süreçler bu bağlamda temel belirleyici süreçlerdir. Eğitim felsefelerinde köklü değişimlerin güç olmasının yanı sıra, toplumsal bir olgunun, sorunun eğitim yoluyla ele alınarak çözülmeye çalışılması bu noktada felsefeye ve bu felsefe doğrultusunda geliştirilecek politikalara bağlıdır.

Alevîliğin toplumsal yapıdaki yeri, algılanışı, sorunlar, bu bağlamdaki her soruna ilişkin toplumsal kesimlerin ve devletin çözüm önerileri-beklentileri, aynı şekilde çekinceler ile birlikte Alevîliği dinî, siyasî tartışma gündeminin sürekli bir konusu haline getirmiştir. Son yıllarda siyasal iktidarların bu konu üzerine ürettikleri, ortaya koydukları politikalar, sorunun eğitim açısından nasıl ele alınması gerektiği konusunda somut önerilerin ortaya konmasına neden olmuştur. Somut önerilerden birisi de uzun yıllardan beri tartışılmasının ardından Alevîliğin formel eğitimde, ders içeriklerinde öğretilmesi şeklinde olmuştur. Eğitimin genel amaçlarına paralel olarak toplumun uzak hedeflerine de uyum gösterecek şekilde bu bağlamda uygulamalar ortaya konmaya başlanmıştır. Öğretimin özel amaçlarından biri olması dolayısıyla, doğal olarak sosyoloji öğretimi için de geçerli olan, bilişsel alana dönük olarak, olguların bilgisi, kavramların bilgisi (Ertürk, 1986: 64), dar anlamda Alevîliğin öğ-

retimi açısından ayrıca önemlidir. Şöyle ki Sünni bir öğrencinin, Aleviliğe ilişkin dinî, kültürel bir olguyu, kendi sosyalleşme süreçlerinde informal olarak öğrenmesi büyük olasılıkla önyargılarla şekillenmiş mesnetsiz düşüncelerin aktarımı şeklinde olacaktır. Oysa Aleviliğe ilişkin en basit düzeyde, temel inanç unsurları ve pratiklerin formal eğitimde kavramsal olarak, bilişsel düzeyde öğretimi hem bilimsel-sosyolojik bilginin aktarımını sağlayacak hem de bu bağlamda önyargılardan kaynaklı yanlış algılamaları ortadan kaldırarak toplumsal bütünleşmeye katkı sağlayacaktır.

Aleviliğin toplusal bir olgu olarak ele alınmasında ve anlaşılmasında sosyolojiden beklenen işlev, sosyolojinin algılanışından kaynaklı yöntemsel bir sorunu da beraberinde getirebilir. Aleviliğin tarihsel, antropolojik, siyaset bilimsel ele alınışlarında işaret edilen potansiyel sorunlar sosyolojizm problemini de doğurabilir. Kuşkusuz, çok boyutlu, toplumsal yönleri ile Aleviliğin ele alınışı ve öğretim programlarına konulması, bilimsel/sosyolojik bir içeriğin ortaya konmasına bağlıdır. Bu içeriği, konunun paydaşı bütün kesimler tarafından uzlaşılarak oluşturulabilmesi ise Alevilik toplumsal olgusunun algılanışı -farklı Alevi gruplarının Alevilik algıları da dâhil olmak üzere- bakımından gerçeklik-ideal sorunu oluşturmaktadır. Sorunun eğitimbilimsel çözümü ise Türk milli eğitiminin ideal genel amaçları, özel amaçları, ortaöğretim sosyoloji dersi öğretim programının ideal genel ve özel amaçları, temel kavram ve problemleri, yapılandırmacı yaklaşım doğrultusunda yapılacak ve öğrencilere yaptırılacak etkinlikler çerçevesinde ele alınmasıdır. Bu bakımdan olması gereken, sübjektif olarak olduğu iddia edilen içeriklerden öte, durum tespiti niteliğinde olanı ortaya koyan bir içeriğin oluşturulması, yaklaşım olarak sorunun çözümünü kolaylaştıracaktır.

Hedef Kitlenin Özellikleri

Sosyoloji dersi, ortaöğretim düzeyinde, seçmeli ya da zorunlu oluşu, okul ve bölüm türlerine göre değişen 2 kredilik bir derstir. Eğitim sistemindeki dönemsel değişikliklere paralel olarak lise programında 3. ya da 4. sınıf düzeyinde yer almıştır. Dersin hedef kitlesini 17-18 yaş grubu öğrenciler oluşturmaktadır. Hedef kitlenin psikolojik, sosyal gelişim düzeyleri, dinî ve siyasal sosyalleşme süreçlerinde kimliklerinin belirli düzeyde oluştuğu dikkate alındığında dersin bu bağlamdaki işlevi ve bu işlevin gerçekleştirilebilmesi için nelerin yapılması gerektiğinin önemi artmaktadır.

İçeriğin Oluşturulması ve Paydaşlar

İçerik seçiminde en önemli nokta öğretim programında yer alan hedeflerle tutarlılık boyutudur. Genelde eğitim sistemi merkezi yönetimle yönetilen ülkelerde, özellikle de ülkemizde içerik seçimi merkezi yönetim tarafından gerçekleştirilmektedir. Seçilmiş olan içerik merkezi yönetimin onayından geçmelidir. İçerik seçimin-

de temel ilkeler somuttan soyuta, basitten karmaşığa, kolaydan zora, yakın çevreden uzağa doğru yapılan bir sıralamadır (Demirel, 2000:34).

Türk milli eğitim sisteminin yapısı ve bu bağlamdaki örgütlenmesi bakımından yukarıda ifade edilen durum söz konusudur. Aleviliğin ilk ve ortaöğretimde öğretilmesinde dinî, siyasal tartışmaların ardından devletin, hükümetlerin ve Milli Eğitim Bakanlığı yönetimlerinin ilk iradelerini ortaya koymalarının ardından süreçler başlamıştır ve süreçlerin işleyişinde başat, belirleyici aktör devletin kendisi olmuştur. Demokratik toplumsal yapılarda, alınacak ve uygulamaya konacak kararlarda toplumsal kesimlerin katılımı önemlidir. Bu katılımın gerekliliği, eğitim politikalarının belirlenmesinde daha fazla önem arz etmektedir. Program geliştirme yaklaşımlarında sürecin iki önemli unsuru olarak toplumsal talep ve paydaşlar karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan Aleviliğin ders programlarına entegre edilmesinde, konunun hassasiyetine ve toplumsal kesimlerin beklentilerine de paralel olarak paydaşların sürece katılmaları ve katkıları büyük önem taşımaktadır.

Sürecin paydaşları Milli Eğitim Bakanlığı, üniversiteler, Alevi sivil toplum kuruluşları, Alevi kanaat önderleri, Alevi dedeleri, Alevi toplumbilimciler ve diğer bilim adamları, dernekler, eğitim sendikaları, siyasi partiler, Diyanet İşleri Başkanlığı, İlahiyat Fakülteleri şeklinde sıralanabilir. Aynı şekilde, eğitimbilimciler, sosyal araştırma merkezleri, düşünce kuruluşları, strateji enstitüleri vb. ilgili diğer kişi ve kuruluşların katılımının sağlanacağı geniş tabanlı bir mutabakat çalışma grubunun oluşturulması da gerekir. Paydaşlar arasında Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlahiyat Fakültelerinin bulunması, bu kurumların yapısı itibarıyla belirli sorunlar doğurabilir. Aleviliğin din kültürü ve ahlak bilgisi ders programlarına entegre edilmesi sürecinde konuyla ilgili Alevi toplumsal kesimler ve Alevi örgütleri tarafından yöneltilen temel eleştirilerden birisi, içeriğin belirlenmesinde “devletin istediği Alevilik” ya da “Sünnileştirilmiş Alevilik” olarak ortaya çıkmıştır. Paydaşların çeşitliliği ile ulaşılmak istenen amaç sürecin demokratik, tartışmalı ve çok sesli olarak şekillenmesidir. Süreçle ilgili Sünni din adamlarının, bilim adamlarının ve toplumsal kesimlerin sınırlı da olsa bazı Alevi toplumsal kesimlerin ve sivil toplum örgütlerinin “İslam çerçevesi dışında bir Alevilik” iddiasında olduklarına yönelik eleştirilerin bulunduğu da dikkat çekmektedir. Bu bakımdan konu, ilgili bütün paydaşların temel konularda asgari uzlaşma sağlamalarını gerektirecek niteliktedir. Çoksesliliğin doğuracağı, çerçevenin, konunun sınırlarının belirlenememesi sorunu, ancak bunun demokratik bir yaklaşım olarak olumlu yönü, paydaşların içeriğin belirlenmesinde objektiflik, tutarlılık, empati vb. bakımlardan sorumlu davranmalarını gerektirecektir.

Söz konusu içerik, Aleviliğin Sünnilikten farklılaştığı inanç esaslarını kapsamaktadır. Örneğin çok tartışmalı konulardan birisi olarak Alevilikle ilgili temel ritüellerin cemevlerinde yapılması dinî, sosyolojik, antropolojik ve folklorik olarak bir olgudur. Cemevlerine ilişkin statü tartışmaları din sosyolojisinin, siyaset bilim ve siyaset sosyolojisinin olgu olarak tartışma argümanı olabilir ancak Cemevleri ibadethane midir, değil midir? Sübjektif, normatif tartışması içerik olarak sosyolojinin konusu değildir. İçerikle ilgili paydaşların konunun bütün boyutlarına ilişkin somut, program geliştirmeye yönelik önerilerini ortaya koymaları gerekir. Bu bakımdan ilgili bütün literatürün incelenmesi, objektif, durum tespiti niteliğinde sosyolojik, antropolojik, folklorik araştırma sonuçlarının analizi, konuyla doğrudan/dolaylı ilgili diğer kamuoyu araştırmalarının sonuçlarının tartışılması, konunun eğitimbilimsel olarak hangi boyutlarda sınırlandırılacağına ana hatlarının ortaya çıkması ile içerik oluşmaya başlayabilir. İçeriğin, sosyoloji öğretim programındaki ilgili başlıklara entegre edilmesi öğretim programındaki mevcut üniteler, konular, ana başlıklar, alt başlıklar ve temel kavramlar şeklinde olacağından genel, soyut anlamda çerçeve belirlidir. Bu noktada, örneğin toplumsal hareketlilik bağlamında göç olgusuna bağlı olarak köyden kente göç sürecinde Aleviliğin geçirdiği değişim, bilimsel araştırma verilerine, gözlemlere, mülakatlara dayalı olarak ele alınabilir.

2009 sosyoloji öğretim programının yapılandırmacı yaklaşımı genelde toplumsal olgu/olayların öğretimi bağlamında sosyoloji öğretimi açısından, özelde ise Aleviliğin öğretimi açısından uygun bir programdır. Şöyle ki konu içeriklerine doğrudan dâhil edilmese dahi uygun öğrenci etkinliklerine, projelere, okuma parçalarına Alevilikle ilgili unsurların eklenmesi mümkündür. Bu noktada daha önce de belirtildiği gibi toplumsal değişme süreçlerinin sonuçları ve program yaklaşımı belirleyicidir. 2009 programından önce uygulanan 8 programın hiçbirinde böyle bir içeriğin yer alması hem dönemsel, toplumsal şartlardan hem de programların özelliklerinden kaynaklı olarak mümkün olmamıştır.

Alevilikle ilgili içeriğin oluşturulmasında öğretimin en temel ilkelerden birisi olarak güncellik dikkate alınmalıdır. Bu ilke öğrencilerin yaşadıkları hayatın gerçekleri ile karşı karşıya gelmelerini; yakın çevre, yurt ve dünya olaylarına karşı ilgi duymalarını sağlamak için ders konuları ile aktüel olay ve sorunlar arasında ilişki kurulmasını öngörmektedir (Büyükkaragöz; Çivi, 1994:58).

Alevilik öğretim programına, toplumsal yapının bileşenleri, toplumsal yaşamın zorunluluğu, birlikte yaşama kültürü, din kurumu, kültür, toplumsal bütünleşme, toplumsal kontrol, duyuşsal-olumlu bir yaklaşımla toplumsal çatışma ve dışla-

ma vb. başlıklarda program geliştirme sürecinin unsurları doğrultusunda eklenebilir. İçerik, akademik bilgi içeriği olabileceği gibi öğrenci etkinliklerine yönelik de olabilir. Bu noktada her konuya uygunluğu bakımında geleneksel Alevi kültürünün, geleneksel Sünni kültürle benzeşen, örtüşen, ayrışan yönleri etkinliklerde ele alınabilir.

Bilimsel, sosyolojik bir yaklaşımın konusu olmamakla beraber eğitim ve öğretimde duyuşsal amaçlar ve bu doğrultuda içerik ve etkinlikler önemli yer tutmaktadır. Değer verme, önem atfetme şeklinde ortaya çıkan ve somut kazanımlarla bu davranışların ortaya çıkması bakımından Aleviliğin sosyolojik öğretiminde duyuşsal amaçlar eğitimin genel ve özel amaçları, sosyoloji dersi öğretim programının genel ve özel amaçlarına paralel olarak önem arz etmektedir. Örneğin Türkiye’de bütün toplumsal kesimler için Ehl-i Beyt sevgisinden söz edilmesi, tarihsel ve dinî bir içerik olarak ortaya konulabilir. Ehl-i Beyt sevgisinin toplumsal yansımaları akademik anlamda din sosyolojisinin bir konusu olarak ele alınabilir. Aleviliğin bu bağlamda ortaöğretim sosyoloji dersinde öğretiminde ise hem bilimsel, sosyolojik bir içerik ortaya konulabilir hem de duyuşsal bir amaç gerçekleştirilebilir. Duyuşsal alana dönük öğretim, duyuşsal alanın en alt düzeyi farkındalık, bir değeri kabullenme ve değer vermedir (Ertürk 1986: 67-69). Aynı şekilde Bacanlı (1999:10-12)’ya göre, duyuşsal eğitimde sosyal problemler yaklaşımı sosyal sorunları programa alır. Bu bağlamda amaç, demokratik süreçlere değer veren ve farklılıklara saygı duyan bireyler yetiştirmektir. Bu noktada Aleviliğin sosyolojik öğretiminde duyuşsal amaçlara dönük en temel kazanımlar, Aleviliğin bir toplumsal gerçeklik olarak bilimsel, sosyolojik olarak anlaşılması ve kabullenilmesi, aynı şekilde demokratik bir toplumsal yapıda farklılıklara saygı gösterilmesinin sağlanmasıdır. Şüphesiz, Türkiye için tarihsel ve toplumsal olarak temel sosyal bütünleşme sorunlarından birisi olan Alevi-Sünni ayrılığının bu düzeyde basit ele alınması sorunun çözümüne ilişkin kapsamlı öneriler ortaya koyamayacaktır. Bu noktada formel eğitim, Aleviliğin bilimsel olarak öğretimi ile sınırlı, olumlu bir duyuşsal işlev görebilir. Bunun dışında sorunun genel olarak çok boyutluluğu, çözüm için de çok boyutlu yaklaşımları gerektirmektedir.

Aleviliğin Öğretiminde Sosyoloji ve Diğer Derslerin Tutarlılığı

Öğretim programlarında dış tutarlılık ve kaynaşıklıkla Aleviliğin sosyolojik öğretiminde diğer derslerden de yararlanılması öğretim süreci bakımından destekleyici olabilir. Şöyle ki din kültürü ve ahlak bilgisi ve tarih derslerindeki içeriğe ek olarak felsefe ve halkbilim derslerinin bu konudaki içeriğinin geliştirilmesi ve gerekli

yeni içeriğin oluşturularak programlara entegre edilmesiyle bu tutarlılık sağlanabilir. Daha önce belirtildiği gibi Aleviliğin din kültürü ve ahlak bilgisi programlarında sadece din kurumu bağlamında ve duyuşsal bir yaklaşımla ele alınışı aynı şekilde tarih programlarında sadece tarihsel olaylar zinciri olarak ortaya konması ve bugüne bakan yönü ile ele alınmaması bakımından sorunludur. Oysa Alevi-Bektaşî düşüncesinin felsefi ve tasavvufî yönleri ile ortaöğretim felsefe programında daha detaylı işlenmesi, aynı şekilde geleneksel Alevi kültürünün halk kültürü içindeki yerinin somut örneklerle seçmeli Halkbilim dersi programında zenginleştirilmesi, Aleviliğin sosyolojik öğretimine alt yapı oluşturması bakımından önemli olacaktır. Ancak Aleviliğin ortaöğretim felsefe dersi programında dolaylı olarak çok sınırlı bir içerik şeklinde yer aldığı görülmektedir (MEB, 2009). Bu içerikte Aleviliğe ilişkin doğrudan bir atıf söz konusu değildir. Hacı Bektaş Veli'nin tasavvuf düşüncesinin işlendiği içerik daha genel, Aleviliğe ve Bektaşîliğe ilişkin doğrudan bir ifadenin yer almadığı felsefi bir içeriktir.

Tarih dersi öğretim programlarında da net ifadelerle tarihsel bir içerik ortaya konulmamaktadır. İslam tarihî içinde ilk ayrılıkların baş göstermesi, bunun nedeni olan siyasi olaylar, savaşlar tarihsel olarak ortaya konulmaktadır. Toplumsal bir olgunun anlaşılmasında tarih-sosyoloji ilişkisinin kaçınılmazlığı bir yaklaşım olarak ortaöğretim tarih programlarımızda yer almamaktadır. Örneğin, İslam tarihinde bir olay, çatışma ya da savaşın sonuçları "İslam'da ilk ayrılık ortaya çıkmıştır.", "Ayrılıklar derinleşmiştir." vb. şekillerde ifade edilmektedir. İfadelerdeki belirsizlikler hedef öğrenci grubu tarafından ayrılığın hangi bağlamda nasıl bir ayrılık olduğu, bu olayın günümüze somut bir sorun olarak nasıl yansıdığı, olayın bir başlangıç olmakla birlikte nelere sebep olduğu çerçevesinde konunun somut olarak anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. İslam tarihinde Alevi-Sünni ayrılığının tarihsel olarak analizine ilişkin bütün olayların ele alınması şüphesiz daha önce tartışılan yöntem ve sübjektif yaklaşım sorununu doğurabilir.

Sonuç

Alevilik, ne olduğu, İslamiyet içindeki yeri, tarihsel, antropolojik özellikleri üzerine yapılan tartışmaların dışında Türkiye'nin toplumsal yapısında demografik bir gerçekliktir. Bu gerçekliğin bilimsel, sosyolojik olarak kavramsallaştırılmasını güçleştiren, Alevilik üzerine devam eden tartışmalardır. Alevi toplumsal kesimlerin, Aleviliğin devlet nezdinde tanınması, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde temsil edilmesi, ders programlarında yer almasına yönelik talepleri, Türkiye'nin siya-

sal-toplumsal değişme süreçlerine paralel, belirli konulardaki tartışmaların devam etmesine rağmen, devlet, siyasal iktidarlar ve diğer toplumsal kesimler tarafından karşılık bulmaya başlamıştır. Aleviliğin içerik olarak din kültürü ve ahlak bilgisi programlarına eklenmesi tartışmaları bitirmemiş aksine arttırmıştır. Alevilikle ilgili ancak Aleviliğe doğrudan atıf yapılmayan dolaylı içerikler Tarih, Edebiyat, Felsefe vb. derslerde yer almaktadır. Bu derslerden hiçbirinin içeriğinde Alevilik, derslerin konusu ve içeriği dolayısıyla da sosyal bir olgu olarak ele alınmamaktadır.

Sosyoloji dersi, sosyolojinin konusu, problem alanları itibarıyla Aleviliğin ortaöğretim düzeyinde bilimsel ve objektif olarak öğretilbileceği yegâne dertir. Aleviliğin diğer dolaylı, ilgili derslerde dolaylı ilişkilerin kurularak öğretilmesi, Aleviliğin sosyal gerçeklik boyutlarına değinilmesini mümkün kılmamaktadır. Konunun toplumsal boyutta tartışılmalı yönleri ise en basit düzeyde içeriğin belirlenmesini imkânsız kılmakta ya da tarafları tatmin etmemektedir.

1924 yılından bu yana uygulanan 8 sosyoloji öğretim programında ve bu programlar doğrultusunda yazılmış kitaplarda Aleviliğe ilişkin doğrudan/dolaylı bir içerik yer almamıştır. Aynı durum yapılandırmacı yaklaşıma göre hazırlanan ve söz konusu içeriğin konu anlatım içeriklerine de öğrenci etkinliklerine de çok uygun olmasına rağmen 2009 programı için de geçerlidir.

Aleviliğin sosyoloji programına entegrasyonu için programın amaçları, kazanımları, bütün konu başlıkları ve öğrenci etkinliklerine uygunluğu dolayısıyla bu uygun alt yapı ile mümkün olan başlıklarda programa uyarlanması için bütün unsurları dikkate alınarak gerekli program geliştirme çalışmaları yapılmalıdır.

Alevilik öğretim programına; toplumsal yapının bileşenleri, toplumsal yaşamın zorunluluğu, birlikte yaşama kültürü, din kurumu, kültür, toplumsal bütünleşme, toplumsal kontrol, duyuşsal-olumlu bir yaklaşımla toplumsal çatışma ve dışlama vb. başlıklarda program geliştirme sürecinin unsurları doğrultusunda eklenebilir. İçerik, akademik bilgi içeriği olabileceği gibi öğrenci etkinliklerine yönelik de olabilir. Bu noktada her konuya uygunluğu bakımında geleneksel Alevi kültürünün, geleneksel Sünni kültürle benzeşen, örtüşen, ayrışan yönleri etkinliklerde ele alınabilir.

Program revizyon çalışmasında dikkat edilmesi gereken en temel husus ise bilimsel/sosyolojik gerçeklere, araştırmalara dayanan, sübjektif yaklaşımları dışlayan ancak asgari toplumsal uzlaşmanın sağlandığı, milli eğitimin ideal, genel amaçlarına ve toplumsal bütünleşmemize katkı sağlayacak bir içeriğin oluşturulması olmalıdır.

Kaynakça

- ARSLANOĞLU, İbrahim.(2012). Genel Sosyoloji. Ankara: Gazi Kitapevi Yayınları.
- BACANLI, Hasan.(1999). Duyuşsal Davranış Eğitimi. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- BEKTAŞ ÖZTAŞKIN, Özlem. (2012).“Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi,61: 245-271.
- BÜYÜKKARAGÖZ, Savaş; ÇİVİ, Cuma. (1994). Genel Öğretim Metodları. Konya: Atlas Kitabevi.
- ÇİFTÇİ, Selcen. (2011). “Bir Grup Yükseköğretim Öğrencisinin Hacı Bektaş Velî’yi Tanıma Düzeyi ve Bektaşilik Hakkındaki Tutumları”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 57: 225-244.
- DEMİREL, Özcan. (2000).Öğretme Sanatı.Ankara: Pegem Yayıncılık.
- DÖNMEZER, Sulhi. (1982). Sosyoloji. Ankara: Savaş Yayınları.
- ERASLAN, Levent. (2008). “Sosyal Bilimler Eğitimi Bağlamında Ortaöğretim Kurumları Sosyoloji Dersi Öğretim Programının Değerlendirilmesi”, Ulusal Sosyal Bilimler Sempozyumu, Çanakkale Üniversitesi, 14-16 Mayıs 2008.
- ERASLAN, Levent. (2011). “Use Of New Approaches In Teaching Sociology (Application Of A Technique For Producing Idea)”, Educational Research and Reviews, 6(1).
- ERDEM, Selman. (2000). Lise Sosyoloji. İstanbul: Fil Yayınevi.
- ERGUN, Mustafa. (1987). Eğitim ve Toplum. Malatya: İnönü Üniversitesi Basımevi
- ERTÜRK, Selahattin. (1986). Eğitimde Program Geliştirme. Ankara: Meteksan Yayınları.
- GIDDENS,Anthony. (2000): Sosyoloji. çev: Hüseyin Özel. İstanbul: Ayraç Yayınları.
- IŞIK, Metin vd. (2010). “Türk Toplumunda Hacı Bektaş Velî Algısı Üzerine Bir Çalışma”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 55: 173-191.
- İBN HALDUN. (1988): Mukaddime.çev: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları.
- KAYMAKCAN, Recep.“Alevilik Üzerinden Din Dersini Tartışmak”, DEM Dergisi. 2/6 :67-71.www.dem.org.tr adresinden 13.01.2013 tarihinde alınmıştır.
- “MEB din kültürü ve ahlak bilgisi Dersi Öğretim Programı”. www.ttkb.meb.gov.tr adresinden 11.01.2013 tarihinde alınmıştır.
- “MEB Sosyoloji Dersi Öğretim Programı”. www.ttkb.meb.gov.tr adresinden 11.01.2013 tarihinde alınmıştır.
- “MEB Tarih Dersi Öğretim Programı”.www.ttkb.meb.gov.tr adresinden 11.01.2013 tarihinde alınmıştır.
- “MEB Felsefe Dersi Öğretim Programı”.www.ttkb.meb.gov.tr adresinden 11.01.2013 tarihinde alınmıştır.

- OKUR, Alpaslan. (2012). "Hacı Bektaş Veli ve İlgili Kavramların Tanınabilirlik/Algısı Üzerine Bir Araştırma ve Öğretim Programlarındaki Durumu", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 64: 200-218.
- OZANKAYA, Özer. (1996). *Toplumbilim*. İstanbul: Cem/Kültür Yayınları.
- YILMAZ, Hüseyin. (2009). "Alevilik-Sünnilik Açısından Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersleri" *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2: 189-209.
- ZENGİN, Mahmut. (2010). "Yeni İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi Öğretim Programının Uygulamadaki Etkinliğinin Değerlendirilmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XII, Sayı: 22: 121-160.

OSMANLILARDA HABERLEŞME VE TÖREN OCAĞI: PEYKÂN-I HASSA

Zeynel ÖZLÜ*

Özet

Osmanlı Devleti'nde hem toplum hem de devlet hayatında önemli bir görevli olan peykler devlet tarafından kurumsallaştırılarak Peykân-ı Hassa adı verilen bir ocak çerçevesinde hizmet vermişlerdir. Ocağın ulalık görevi dışında bazı İslami törenlerde istihdam edildiği görülmektedir. Ocak mensuplarından bir kısmı "müjdecî" adı ile tesmiye edilmiş ve İstanbul'dan Mekke'ye giden hacıların karşılaştığı olaylarla ilgili olarak padişaha haberler getirmişlerdir. Her yıl müjdecibaşlar aracılığıyla Mekke'de bulunan muhtelif kişilere ferâş-ı şerife ve zevrak mektupları gibi muhtelif hediyeler gönderilmiştir. Bu mektuplardan zevrak mektubu Mekke'de zevrak denen testi ile hacılara zemzem suyu dağıtan hademeye, ferâşet mektubu ise Kâbenin temizlik işlerini yapan şahsa yaptıkları bu kutsal işten dolayı gönderilen hediyeyi bildiren mektuplardır. Ramazan ve Kurban bayramlarında ise altın ve gümüşlerle tezyin edilmiş elbiseler giyerek devlet-toplum kaynaşmasına önemli bir katkı sağladığını düşündüğümüz törenler icra etmişlerdir. Peykân-ı Hassa Ocağı mensuplarının sayıları her zaman aynı olmayıp zaman zaman artma veya azalmalar olmuştur. Ocak mensupları için mevsimine göre muhtelif kumaşlardan elbise ve aksesuar imal edilmiştir. Ocak yapılan bütün masraflar İstanbul Duhan Gümrüğü Mukataası'ndan karşılanmıştır. Ocak mensuplarının başlarında tas denen kask ile destar-ı bendi denen sarık ve kavuk, üzerlerinde ise Musul orijinli don, Bursa orijinli entari ve İngiliz orijinli dolama bulunmaktadır. Elllerinde teber, bellerinde kuşak ve hançer, kask ve tabancalarında ise sorguç bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bayram, peykân-ı hassa ocağı, hac yolculukları, sürre/hediye, Alevi ve Bektaşilere ait törenler, Türk kültürü

THE CORPS OF COMMUNICATION AND CEREMONIES IN THE OTTOMANS: PEYKÂN-I HASSA

Abstract

Peykân, one of the most important offices for the Ottomans both at social and governmental status, served as corps and was called as Peykân-ı Hassa. As well as communication, it was employed at some Islamic ceremonies. Some members of the corps were called as harbingers and they took messages to the Padishah concerning events which some pilgrims faced during their pilgrimage from Istanbul to Mecca. Every year, various gifts such as zevrak and ferâş-ı şerife letters were sent to some people in Mecca with the chief harbingers. The zevrak

* Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Gaziantep/Türkiye, zozlu@gantep.edu.tr

letter was sent to the care taker giving zamzam water (a famous well very near the Kaaba in Mecca) to the pilgrims in Mecca. And the ferâş-ı şerife letter was sent to the janitor at Kaaba to tell them they were sent gifts for doing very good deeds. They used to wear golden, silver or silver gilded, decorated dresses at festivals of Ramadan and Sacrifice and perform ceremonies that, we believe, contributed a lot to a state-people mergence. The number of the members of the peykânı hassa corps were not always the same, so their number either increased or decreased at times. For the members of the corps, various kinds of dresses and accessories were made for each season from different kinds of materials. The total cost of expenses was met by Tobacco Customs Mukataa of Istanbul. Members of the corps wore a helmet called “tas” and a “turban” called “destarıbendi” on their heads and a don of Musul origin, a dolama of Bursa origin on their bodies. There were axes in their hands, girdles and daggers around their waists and aigrettes on their helmets and pistols.

Keywords: Festival, Peykân-ı Hasşa Corps, Hajj travels, surre/gift, ceremonies belonging to Alewis and Bektashis, Turkish culture

Giriş

Kültür “insanın bir toplumun üyesi olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, ahlak, gelenek ve göreneklerle her türlü beceri ve alışkanlıklarını içine alan karmaşık bir bütündür.” (Memiş, 2008:1). Osmanlı tarihî son derece zengin bir kültürel birikime sahiptir. Bu tarihin incelenmesi sadece geçmişin aydınlanması açısından değil aynı zamanda günümüzün sosyo-kültürel haritasının ortaya konması açısından da büyük önem arz etmektedir. Nitekim toplumda “tarihî” olanla “aktüel” olan birbirini tamamladığından, toplumun şimdiki zamanını geçmişinden tamamen koparmak pek mümkün görünmemektedir (Günay, 2003: 21).

Örf, adet, gelenek ve bu değerlerin sembolize edildiği törenler de kültürün önemli bir parçasını meydana getirmektedir. Nitekim tarihte muhtelif alanlarda istihdam edilen peyklar haberleşme görevlileri olarak Bektaşî ve Alevilere ait törenler vs. yerlerde karşımıza çıktığı gibi¹ Bektaşî ve Alevi törenlerindeki işlevlerinden farklı olarak devlet nezdinde “Peykân-ı Hasşa Ocağı” adı altında kurumsallaşarak muhtelif alanlarda da istihdam edilmişlerdir. Ocak mensupları yaptıkları törenlerle Osmanlı toplumunda Müslüman kesimlerin hayatında önemli bir yeri olan Ramazan ve Kurban bayramlarında devlet halk bütünleşmesine katkı sağlamış, ayrıca haberleşme ve hacılarla ilgili birtakım törenlerde görev almışlardır. Ocağın incelenmesi bize Osmanlı sosyal hayatı konusunda birtakım ipuçları vererek Osmanlı devletinin kültürel niteliklerinin anlaşılmasına da önemli bir katkı sağlayacaktır.

Peykler padişahların iradelerini tebliğ için istihdam edilen, ayrıca saltanat şiarından sayılarak süslü elbiseleriyle gösteriş ve debdebe için kullanılan, Cuma ve Bayram namazlarında ve padişahların sefere gidişleri sırasında yapılan merasimlerde ön tarafta yürüyerek törenin gösterişli olmasını sağlayan hizmet bölüklerindedir. Kışları Sultan Ahmet Camisi civarında olup bu yer bugün dahi “Peykhane” olarak bilinmektedir (Uzunçarşılı, 1988: 439- 440, 443).

Devletin ihtişamını yansıtmaya bugün olduğu gibi tarihin her döneminde de muhtelif şekillerde gerçekleşmiş bir olgudur. Osmanlı Devleti de bu ocak mensuplarını istihdam ederek hem hac görevi ile ilgili haberlerin getirilip götürülmesinde hem de diğer merasimlerde devletin gösterişini artırmıştır.

Yapılan bu araştırmanın amacı, Peykân-ı Hassa Ocağı adı verilen ocağı muhtelif yönleriyle ortaya koymaktır. Konu ile ilgili olarak meşhur tarihçimiz İsmail Hakkı Uzunçarşılı tarafından genel bir bilgi verilmiş olup bu bilgiler burada teferruatlı bir hâle sokulacaktır. Araştırmada 18. ve 19. yüzyıl üzerine ağırlık verilmiştir. Kullanılan temel kaynaklar Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde tespit edilen ve Peykân-ı Hassa Ocağı’nın başkanı olan serpeykân-ı hassa (peykbaşı) tarafından tutulan muhtelif detayların bulunduğu müfredat defterleri ve diğer vesikalardır.

A. Peykân-ı Hassa Ocağının Mevcudu ve Yöneticileri

Osmanlı sarayında haberleşme işlerine bakan ve muhtelif merasimlerde törenin gösterişini artırmak için törene katılan Birun’a bağlı bir hizmet bölüğüdür. Ocak özellikle müjdecilik denen hacıların Mekke’ye gidiş gelişleri ile ilgili haberleri ve onlara ait muhtelif hediyeleri getirip götürme hizmeti ve Cuma, Ramazan ve Kurban bayramları ile vesair evkât-ı meserrette (şenlik zamanlarında)² törenlerin daha canlı geçmesini sağlama hizmetlerini gerçekleştirmektedir. Ocağın başkanlığını serpeykân-ı hassa veya peykbaşı unvanını taşıyan kişi yapmaktadır.

Peykân-ı Hassa Ocağı mensuplarının sayıları her zaman aynı olmayıp zaman zaman artma veya eksilmeler olmuştur. İncelenen defter ve vesikalar Peykân-ı Hassa mensuplarının genelde 25 kişiden meydana geldiğini göstermektedir. Nitekim Peykân-ı Hassa Ocağı için yapılan yazlık, kışlık ve bayramlık elbise alımı için düzenlenen defterlerde ocak mensubu kişilerin sayısı genelde 25 olarak verilmiştir. Ocak mensuplarının unvanları incelendiğinde 1 serpeykân-ı hassa, 1 kethüda, 1 başeski, 1 serbölük, 2 mülazım, 4 mülazım-ı evvelin (1’i seroda) görev yaptığı görülmektedir (25 Ca 1216)³.

Tablo 1. Peykân-ı Hassa Ocağının Mevcudu

Tarih	Peykân Neferi Sayısı
26 S 1172 ⁴	25
6 N 1175 ⁵	16
26 S 1181 ⁶	16
7 L 1182 ⁷	25
20 L 1183 ⁸	25
2 M 1184 ⁹	25
3 Ra 1185 ¹⁰	25
10 S 1186 ¹¹	25
23 M 1188 ¹²	25
13 S 1191 ¹³	25
11 L 1195 ¹⁴	25
12 B 1204 ¹⁵	25
3 Z 1208 ¹⁶	16
21 Ra 1216 ¹⁷	25
25 Ca 1216 ¹⁸	31

1. Serpeykân-ı Hassa (Peykbaşı)

Serpeykân-ı hassa peyklerin en büyük zabıtine verilen bir unvandır. Ocak mensuplarının yazlık, kışlık ve bayramlık elbiselerinin ve sorguçlarının yenilenmesi ve tamiri, bunlara yapılacak masrafların tespiti ve ocağa yapılacak tayin ve terfilerin Babüssaade Ağası'na arzı gibi hususlar peykbaşının görevleri arasındadır.

26 S 1172¹⁹, 6 N 1175²⁰, 22 Ş 1181 ile 2 Safer 1188 arası²¹, 17 N 1190²² ve 13 S 1191²³ tarihlerinde peykbaşı olarak Hacı Mehmet, 23 L 1194'de²⁴ Osman Ağa, 1199 ve 29 Z 1200'de Hacı Hasan Ağa²⁵, 12 B 1204²⁶ ve 3 Z 1208'de²⁷ Hacı Mehmet, 1219²⁸ ve 19 Za 1220²⁹, 4 B 1221³⁰ yıllarında ise Hacı Osman adlı kişilerin adı geçmektedir. Görüldüğü gibi 1200 yıllarında görev yapan Hacı Hasan dışında, peykbaşı olarak görevlendirilen kişiler 1172-1221 yılları arasında Hacı Mehmet ve Hacı Osman adlı kişiler olup ilgili görev bu kişilerin tekelinde kalmıştır.

2. Başeski

Ocağın peykbaşından sonra en kıdemli görevlisi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim hazırlanan müfredat defterlerinin neredeyse tamamında ocağın sıradan mensuplarından farklı olarak peykbaşından hemen sonra kaydedilmiştir. Ocağın idaresin-

de peykbaşıya yardımcı olmuştur. Başeski'nin peykbaşidan sonra ocağın en önemli ikinci kişisi olduğuna önemli kanıtlardan birisi başeskinin de peykbaşı gibi diğer ocak mensuplarından farklı olarak “beyaz sorguç” kullanmış olmasıdır.

3. Kethüda

Ocağın en yüksek rütbeli subaylarından üçüncüsüdür. Hazırlanan müfredat defterlerinde peykbaşı ve başeskidenden hemen sonra kaydedilmiştir. Kethüdanın bilinen anlamı gereği Peykân-ı Hassa Ocağı kethüdası da ocağın sarayla olan ilişkilerini düzenlemiş olmalıdır. Mesela ocakta bulunan çeşmenin suyollarının tamiri konusunda su nazırı birinci derecede sorumlu ise de ocak kethüdası da aylık 100 kuruş para karşılığında çırak olarak çalışmıştır (1 Cemâziye'l-evvel 1236)³¹.

B. Peykân-ı Hassa Neferlerinin İmajı

Ocağa yapılacak alımlarla ilgili olarak müfredat defteri adı verilen, alımların ayrıntılı bir şekilde kaydedildiği defterler tutulmuştur. Bu defterlerde “peykbaşı ağa” tarafından hazırlanan ve tecdid (yenileme) veya tamire konu olan elbise ve sorguçlar ile işçi (hamal ve kalfa) ücretlerine dair detaylar anlatılmaktadır. Defterin başında genelde alımın niçin yapılacağı ve masrafı ile ilgili i'lâm veya arzuhaller bulunmakta, son kısımda ise malzemelerin kimler için ne kadar alındığı ve fiyatları ile ilgili detaylar bulunmaktadır.

1. Üniformalar ve Fiyatları

Peykân-ı hassa mensuplarına yılda üç defa elbise alımı yapılmaktadır. Konuyla ilgili müfredat defterini hazırlama, mubayaa (toplu alım) ile ilgili işlemleri takip etme gibi hususlardan “peykbaşı ağalar” sorumlu olup, peykbaşı bayramlık³², baharlık³³ ve kışlık³⁴ olmak üzere yılda üç defa kisve alımı yapmaktadır. Alımlarla ilgili olarak serpeykân-ı hassa tarafından mubayaa için “vaktin duhûl ettiği”ne (zamanın geldiğine) ilişkin arzuhal verilmektedir. Peykbaşı kisvelerle ilgili mubayaayı yaptıktan sonra alımla ilgili tanzim ettiği “müfredat defterini” Başmuhasebe'ye kontrol ettirerek yapılan masrafın kendisine ödenmesini istemektedir (12 B 1204)³⁵.

Müfredat defteri hazırlamanın zorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili bir vesikada, yapılacak alımlarla ilgili peykbaşının “müfredat defterini takdim eylemek şartıyla” mubayaa işine başlayabileceği belirtilmiştir³⁶.

Bahariye elbise alımı için düzenlenen bir vesikada, 1224 yılı Muharrem ayı başlangıcında hazine tezkiresi verildiği ancak alımın 6 Muharrem 1225 yılında yapıldığı tespit edilmiştir. Bu veri peykbaşının elbise alımı için işlemleri ortalama 1 yıl öncesinden başlattığını göstermektedir³⁷. Elbise alımı için yapılan masraflar ise “İstanbul Duhan Gümrüğü Mukataası”ndan karşılanmaktadır³⁸.

1. 1. Bahariyelik Üniformalar

Peykân-ı Hassa Ocağı mensuplarına her yıl ilkbahar ve yaz üniforması (bahariye kisvesi) olarak donluk için sadelik Musul bezi, destar-ı bendi (sarı), kavuk, çantapanlarına (çaltapan) kalevişi atlas kumaş, çakşır, Bursa kutnusu entari, dizge, filar, tozluk, çizme, çuka çakşır ve bazen de ğaytan alımı yapılmaktadır. Bunlardan donluk, entari, destar-ı bendi, kavuk ve çantapan 25'er adet alınmıştır.

Dizge, filar, tozluk ise genelde 20 veya 24'er çift alınmıştır. Anlaşılan bu malzemeler sadece peykbaşı dışındaki ocak mensuplarına alınmıştır. Çakşır ve çizme alımı ise 4'er takım yapılmıştır. 4 adet çakşır ve 4 çift çizme alımı sadece peykbaşı, başeski ve kethüda için yapılmaktadır. Çakşırlardan 2 tanesi ve çizmelerin 2 çifti muhtemelen peykbaşı için alınmış olmalıdır.

Bahariyelik olarak alınan kisvelerin fiyatları incelendiğinde fiyatların 1172, 1183, 1184, 1185, 1186, 1188 ve 1204 yıllarında genel olarak sabit seyrettiği görülmektedir. Ancak fiyatlar ve işçi ücretleri 1219'dan sonra olağanüstü artış kaydetmiştir. Kavuk fiyatı genelde 300 akçe olarak seyretmesine rağmen 1204'te 360 akçeye çıkmıştır. Çaltapanların fiyatı 1172'de 310 akçe iken, 1183-1888 arası 330 akçeye, 1204'te de 450 akçeye yükselmiştir. Çaltapanların her biri için 1172'de 200 akçe, 1183-1188 arası ve 1204'te ise 128'er akçe işçilik ücreti ödenmiştir. Ğaytan (kaytan) alımına ilişkin sadece bir verinin tespit edilmesi bu aksesuarın diğer kıyafet ve aksesuarlara göre daha geç yıprandığını bu nedenle alımın nadiren yapıldığını akla getirmektedir. Entari fiyatları genelde sabit seyrederken 1172 yılında her bir entari için 230 akçe işçilik ücreti ödenmişken 1183-1188 yılları arası ve 1204'te 220 akçe işçiliğe verilmiştir. Filar, 1172'de 210 akçeden alınmış iken, 1183-1188 yılları arası ve 1204'te 170 akçeden alınmıştır. Anlaşılan 1172 yılı diğer yıllara göre bazı fiyatların yüksek olduğu bir yıldır. Filar 1219-20 ve 1225 yıllarında ise 660 akçeye yükselerek olağanüstü bir artış kaydetmiştir.

Peykân-ı hassa mensuplarına her yıl her biri 160 akçeden 30 bin akçelik filar parası da verilmektedir. Filar parasının bahariye kisvesi alımı dışında verildiği anlaşılmaktadır (16 B 1174)³⁹.

Tablo 2'de görüleceği üzere 1172-1204 yılları arasında bahariyelik kiske fiyatları ve işçilik ücretleri sınırlı oranda yükselmişken 1219'dan sonra olağanüstü artış kaydetmiştir.

Tablo 2: Peykân-ı Hassaya Alınan Bahariye Kisveler

Bahariye Kıyafet ve Aksesuarlar	1172 ⁴⁰ , 1183-1188 ⁴¹ Yılları Arası ve 1204 ^{te} 42		1219 ⁴³ -1220 ⁴⁴ ve 1225 ⁴⁵ Yılı	
	Fiyatı (Akçe)	İşçilik (Akçe)	Fiyatı (Akçe)	İşçilik (Akçe)
Donluk	600	330	1440	780
Destar-ı bendi	1400	-	2400	
Kavuk	300-360	-	810	
Çantapan Kalevişi Atlas	310-450	128-200	540	480
Çakşır	400	250	1080	540
Bursa Kutnusu Entari	1200	220-230	2040	780
Dizge	210	-	900	
Fılar	210-170		660	
Tozluk	200		330	
Çizme	300		720	
Ğaytan	26 (1204 Yılı)			

1.2. Kışlık Üniformalar

Peykân-ı hassa mensuplarına kışlık elbise olarak genelde İngiltere çukasından dolama, destar-ı bendi, kavuk, fılar, fıllarlar için ğaytan (kaytan), tozluk, Bursa kutnusunda mamul entari, salta çakşırılık çuka, çantapanlara kalevişi atlas, dizge ve çizme alımı yapılmıştır. Dolama, destar-ı bendi, kavuk ve entari her ocak mensubu için birer adet alınmıştır. Dolamaların kapakları ve etekler atlas kumaştan olup dolamalar sırma dökmeler ile bezenmiştir. Kışlık çakşır sadece peykbaşı, başeski ve kethüda için toplam 5 adet, çizme ise sadece başeski ve kethüda için 5 çift alınmıştır. Fılar, tozluk ve dizge ise genelde sadece ocağın sıradan mensupları için 20 çift alınmıştır.

Bu malzemelerden bazıları muhtemelen daha az yıpranmış olmaları nedeniyle bazen alıma tabi tutulmamıştır. Hem bu nedenle hem de ekonomik istikrarsızlıklar nedeniyle kışlık kiske alımlarında masraflar farklı oranlarda seyretmiş gözükmektedir. Tablo 3'te görüleceği üzere bahariyelik kiske alımları genel olarak incelendiğinde, 1182-1195 yılları arasında gerek giysi fiyatları gerekse de işçilik ücretleri sınırlı oranda yükselmişken 1216'dan sonra çok daha yüksek oranda artış kaydetmiştir. Kışlık kıyafetler içerisinde en dikkat çekici olanı İngiltere çukasından yapılan dolamalarla ilgilidir. Nitekim bir adet dolamanın işçiliği, dolamanın kendi fiyatından bile yüksek seyretmiştir.

Tablo 3: Peykân-ı Hassaya Alınan Kışlık Kisveler

Kışlık Kıyafet ve Aksesuarlar	1182 ⁴⁶		1191 ⁴⁷ , 1195 ⁴⁸		1216 ⁴⁹	
	Fiyatı (Akçe)	İşçilik (Akçe)	Fiyatı (Akçe)	İşçilik (Akçe)	Fiyatı (Akçe)	İşçilik (Akçe)
İngiltere Çuka Dolama	450	600	450	700	480	1320
Dolamaların Kapaklarına ve Eteklerle Atlas	300		300		300	
Dolamalara Sırma Dökme	9		9		15	
Çakşır	400	180	400	300	600	480
Destar-ı bendi	1440		1440		1800	
Kavuk	300		360		660	
Fılar	180		240		480	
Bursa Kutnusu Entari	1000		1000		1680	
Tozluk	180		180		300	
Çizme	300		360		480	
Çantapanlara Kalevişi Atlas	320	200	300	240	480	360
Dizge			240		600	
Fırlara Ğaytan					54	

1.3. Bayramlık Üniformalar

Peykân-ı hassa ocağına bayramlık olarak alınan malzemeler şunlardır: Kannaturalara İstanbulkârî (İstanbul işi) kaftan, frenksiz eteklik, eteklik için sandal kumaş, çantapanlar için kalevişi atlas kumaş, kaftanlara sırma dökme, kaftanlara ve kannaturalara kılbedan (kılbedan) saçak, entari (orijini belli değil), dizge, filar (fila), tozluk, çizme ve çakşır.

Kannaturalar için alınan İstanbulkârî frenksiz diba kaftan, çantapanlar için kalevişi atlas ve entari 16'şar adet alınmıştır. Ocak mensuplarının sayıları 1175 ve 1181 yıllarında 16 kişiden meydana geldiği için bu alım normal gözükmekte iken 1208 yılında ocakta görev yapan kişi sayısı 25 olduğu halde alım yine eskiden olduğu gibi 16 adet olarak yapılmıştır. Kaftanlar için 480 (muhtemelen dirhem) sırma dökme ve 1740 dirhem kılbedan saçak kullanılmıştır. Dizge, filar ve tozlukta genel olarak 14'er çift alınmış olup peykbaşı ve kethüda için alım yapılmamıştır. Çizme ve çakşır ise ikişer çift alınmakta olup sadece peykbaşı ve kethüda için alınmıştır. Burada dikkati çeken noktalardan birisi başeski için baharlık ve kışlık elbise alımı yapılırken ve bu durum kayıtlarda ayrı bir şekilde kategorize edilmişken bayramlık için yapılan alımlarda adına rastlanmamasıdır.

Kışlık ve baharlık elbise alımlarında her ocak mensubu için kavuk ve destar-ı bendi adlı başlık alımı yapılırken bayramlık elbise alımlarında başlık alımı yapılmamıştır. Kıyafetleri daha süslü ve canlı göstermek için kullanılan sırma ve dökmeler de sadece kışlık ve bayramlık kıyafetlerde kullanılmıştır. Bayramlık için alınan elbise masrafları incelendiğinde fiyatların 1175-1208 yılları arasında çok fazla artış kaydetmediği görülecektir. Bakınız: Tablo 4.

Tablo 4: Peykân-ı Hassaya Alınan Bayramlık Kisveler

Bayramlık Kıyafet ve Aksesuarlar	1175		1181		1208	
	Fiyatı (Akçe)	İşçilik (Akçe)	Fiyatı (Akçe)	İşçilik (Akçe)	Fiyatı (Akçe)	İşçilik (Akçe)
Kannaturalara İstanbulkari Frenksiz Diba Kaftan	660		660		660	
Frenksiz Diba Eteklik	660	15750	660		660	
Çantapanlar için Kalevişi Atlas	330	330			330	
Kaftanlara Sırma Dökme	12	12			12	
Entari	900	900			900	
Dizge	230	240			240	
Fılar/Fıla	180	180			180	
Tozluk	210	210			210	
Çizme	300	300			300	
Çakşır	320	320			320	
Eteklik için Sandal	72	72			72	
Kaftan ve Kannaturalara Kılbedan Saçak	45	45			45	

2. Aksesuarlar ve Fiyatları

Peykân-ı hassa neferlerinin kullandığı belli başlı aksesuarlar şunlardır: Tas (başa takılan kask), ğadare (kadare/kılıç), kuşak (kemer), hışt, teber (balta), hançer vs. takımlardır. Bunlar 3 yılda bir defa ya tamir ya da tecdid (yenileme) edilmektedir. Aksesuarlar için yapılan tamir ya da yenileme işlerini peykbaşı ya da kuyumcubaşı takip etmektedir. Zaman zaman işlemlerin uzadığı görülmektedir. Nitekim bazı belgeler tamir ve tecdid için 1210 yılı Muharrem ayında izin verilen malzemelerin 1210 yılı Ramazan ayında, 1213 yılı Şevval'inde izin verilen malzemeler için ise 1214 yılı Şevval'inde hazine tezkiresi çıkarıldığını göstermektedir⁵⁰. Görüldüğü üzere 1210 yılı Muharrem'inde yapılan tecdid ve tamir faaliyeti kısa bir sürede yapılarak Ramazan ayına yetiştirilmişken 1213 yılında yapılan işlem ortalama 1 yıl sürmüştür.

Aksesuarların 1204, 1210 ve 1214 yıllarında tamir ve tecdidî, Darphane-i Amire Emîni'nin gözetiminde Rûz oğlu adlı zımmî (gayri Müslim vatandaş) tarafından yapılmıştır. Bu dönemde Peykân-ı hassa mensuplarının (neferât) tamir ve tecdid edilen takımları şunlardır: 16 adet tas, 16 adet sim (gümüş) teber, 28 ğadare, 28 adet sim kuşak, 14 adet sim sağîrî hışt ve 2 adet altın hışttır. Tamir ve tecdid için 6750 kuruş masraf yapılmıştır. Bu masrafın 1033 kuruş 14 pasesi sim, 1381 kuruş 13 pasesi altın, 640 kuruş 10 pasesi bakır (tas vs. için), 80 kuruşu atlas, kirpas gibi masraflara ayrılmıştır. Sim masrafı 12 ğadare, 16 kuşak, 16 teber ve 14 hışt için, altın masrafı ise 28 kuşak, 28 ğadare, 16 teber, 14 hışt ve 16 tas için yapıldığına göre peyklerin üzerinde bulunan aksesuarlarda altın ve gümüşün aksesuarlarda ortak kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu aksesuarlardan tas dediğimiz başlıkta ise altın ve bakır birlikte kullanılmıştır (5 Ra 1217)⁵¹.

Peykân-ı hassa mensuplarının tabanca ve tasları, Cuma, Ramazan ve Kurban bayramları gibi bazı önemli zamanlarda⁵² çeşitli sorguçlarla süslenerek daha göz alıcı bir şekilde hazırlanmıştır. Sorguçlar çabuk yıprandığı için bir yıl tecdid bir yıl tamir edilmiştir⁵³. Bununla beraber bunun istisnaları da olmuştur. Nitekim sorguçlar 1184 yılına gelinceye kadar her yıl tamir olunduğu halde, sefer zamanları yaklaşıncı 1185 ve 1186 senelerinde olduğu gibi tamiri terk edilerek⁵⁴ 1187 yılında tamir, 1188 yılında tecdid, 1189, 1190, 1191 yıllarında tamir, 1192, 1193 ve 1194 yıllarında ise tecdid ve tamir edilmiştir (26 S 1194)⁵⁵.

Sorguçlar genelde Ramazan aylarında tamir edilmektedir. Bu amaçla peyk-başı tarafından müfredat defteri hazırlanarak gerekli işlemler yürütülmektedir (23 Ş 1199)⁵⁶. Sorguçlarla ilgili masraflar da İstanbul Duhan Gümrüğü malından karşılanmaktadır⁵⁷.

Sorguç tamir ve yenilenmesinde dikkat çeken bir diğer nokta peyk sayısının fazla olduğu dönemlerde bile tamir ve tecdidin 17 adet tas ve 12 adet tabanca sorgucu ile sınırlı tutulmasıdır.

12 adet tabanca sorgucunun tamiri için 2400 adet siyah, 108 adet beyaz sorguç gerekmektedir. 12 adet tabancanın her birine ortalama 200 adet siyah sorguç kullanılmaktadır. Bu sorguçların genelde 884 adedi sağlam olduğu için tamir geriye kalan 1624 adet sorguç üzerinde yapılmaktadır. 1624 adet sorgucun her biri için 30 akçe masraf yapılmaktadır. 12 adet tabancanın her biri için sorguç ustasına 240 akçe para verilmektedir. Yapılan diğer masraflarla beraber 12 adet tabancanın sorguç masrafları toplam 54.000 akçeye karşılık gelmektedir⁵⁸. Tabancalar için kullanılan siyah ve beyaz sorguçlar "balıçın" (balıkçıl) tüyünden yapılmaktadır (9 N 1175- 8 L 1180)⁵⁹.

Tas denen kasklar için 14 adet siyah, 2 adet beyaz sorguç kullanılmaktadır. Serpeykan için ise 1 adet rengi belirtilmeyen sorguç kullanılmıştır⁶⁰. Ancak 15 L 1194 tarihli vesikada sorguçlar siyah, beyaz ve balıgçın (balıkçıl) olarak kategorize edilirken serpeykânın tas sorgucunun da beyaz olarak kategorize edildiği görülmektedir⁶¹. Buna göre peykler içerisinde sadece peykbaşı, kethüda ve başeski kasklarında beyaz sorguç kullanılmaktadır, diyebiliriz. Başeski ve kethüdanın kullandığı 2 adet beyaz sorgucun her birine 3600'er akçe, peykbaşıya mahsus 1 adet sorguç için 1200 akçe, 14 adet Peykân-ı hassa mensubunun kullandığı sorgucun her birine ise 1400 akçe masraf yapılmıştır. Tasların ağızlarına atlas (600 akçe) ve 16 adet tasın tamiri vs. için verilen usta parası vs.yi de dikkate alırsak kask için toplam 32.440 akçe⁶² masraf yapılmıştır.

Kaskta kullanılan sorguçlara dikkat edilirse peykbaşının kullandığı sorguçların hem sıradan neferlerin hem de başeski ve kethüdanın kullandığı sorguçlardan daha az masraflı olduğu görülecektir. Bunun nedeni sorguçların ucuzluğundan değil, peykbaşının sorguçlarının daha az yıpranmış olmasından kaynaklanmış olmalıdır (19 N1196)⁶³.

Görüldüğü gibi Osmanlı Devleti, devletin büyüklüğünü halka adeta sergilemek için peyklerini altın, gümüş ve sırmalardan meydana gelen aksesuarlar ile atlas ve kirpas kumaşlarla donatmıştır.

17 adet tas sorgucu için yapılan tamir masrafları incelendiğinde 1140 yılında 278,5 kuruş (8,5 kuruşu devlet lehine indirim yapılmış), 1159 yılında 440 kuruş (20 kuruşu devlet lehine indirim yapılmış), 1181 yılında ise 478 kuruş (48 kuruşu devlet lehine indirim yapılmış) masraf yapılmıştır. Tas sorguçlarından 14'ü 25'şer akçeden, 3'ü ise 30'ar akçeden tamir görmüştür. Belgede 3 tas sorgucu ayrı tasnif edildiğine göre muhtemelen bunlar peyklerin üst düzeylerine ait sorguçlardır. Tasların ağızlarına ise 2,5 akçeden 2 hasa atlas harcanmıştır (22 Ş 1181)⁶⁴. Harcanan atlas parası 23 L 1194'te de toplam 5 akçeye tekabül etmektedir⁶⁵. Tasların ağızlarına harcanan atlas miktarı değişmemekle beraber fiyatları ileriki tarihlerde olağanüstü artış kaydetmiştir. Nitekim 23 Ş 1199'da ve 4 B 1221'de⁶⁶ toplam 600 akçeye yükselmiştir⁶⁷.

Tasların ağızlarına atlas dışında 1 top da kırmızı "botuk bezi" (480 akçe) kullanılmıştır (4 B 1221)⁶⁸.



Resim 1: Peyklerin İmaji⁶⁹

3. Peykân-ı Hassa Ocağına Alınan Kıyafet ve Aksesuar Fiyatlarında Yapılan İndirimler

Ocak için yapılan muhtelif alımları takip etme görevi peykbaşına ait olup peykbaşının yapmış olduğu masrafların bir kısmı “mîrî tenzili” adı altında devlet lehine azalmıştır. Miri kesintileri hem 18. yüzyılda hem de 19. yüzyılda genelde aynı oranda seyretmiştir. Bakınız Tablo 5, 6, 7, 8.

Tablo 5: Bahariye Elbise Alımlarında Yapılan İndirimler

Alımın Türü	Masraf (kuruş)	Miri İçin Yapılan İndirim(kuruş)	Ödenmesi İstenen Masraf(kuruş)	Miri İçin yapılan İndirim (%)	Tarih
Bahariye Elbise	1285	85	1200	0,07	26 S 1172 ⁷⁰
Bahariye Elbise	1286	136	1150	0,11	20 L 1183 ⁷¹
Bahariye Elbise	1286	136	1150	0,11	2 M 1184 ⁷²
Bahariye Elbise	1286	136	1150	0,11	3 Ra 1185 ⁷³
Bahariye Elbise	1286	136	1150	0,11	10 S 1186 ⁷⁴
Bahariye Elbise	1286	156	1130	0,12	23 M 188 ⁷⁵
Bahariye Elbise	1425,5	125,5	1300	0,09	12 B 204 ⁷⁶
Bahariye elbise	2739,5	39,5	2700	0,01	1219 ⁷⁷
Bahariye elbise	2739,5	39,5	2700	0,01	19 Za 1220 ⁷⁸
Bahariye elbise	2739,5	39,5	2700	0,01	6 M 1225 ⁷⁹

Tablo 6: Kışlık Elbise Alımlarında Yapılan İndirimler

Alımın Türü	Masraf (kuruş)	Miri İçin Yapılan İndirim (Kuruş)	Ödenmesi İstenen Masraf (Kuruş)	Miri İçin yapılan İndirim (%)	Tarih
Kışlık Elbise	1827	330	1497	0,18	7 L 1182 ⁸⁰
Kışlık Elbise	1940	300	1640	0,15	13 S 1191 ⁸¹
Kışlık Elbise	1940,5	240,5	1700	0,12	11 L 1195 ⁸²
Kışlık Elbise	1940,5	220,5	1720	0,11	29 Z 1200 ⁸³
Kışlık Elbise	3262,5	162,5	3100	0,05	21 Ra 1216 ⁸⁴
Kışlık Elbise	2739,5	39,5	2700	0,01	1219 ⁸⁵
Kışlık Elbise	4119	19	4100	0,005	12 C 1225 ⁸⁶

Tablo 7: Bayramlık Elbise Alımlarında Yapılan İndirimler

Alımın Türü	Masraf (kuruş)	Miri İçin Yapılan İndirim (Kuruş)	Ödenmesi İstenen Masraf (Kuruş)	Miri İçin yapılan İndirim (%)	Tarih
Bayramlık Elbise	2541	141	2400	0,06	6 N 1175 ⁸⁷
Bayramlık Elbise	2531,5	131,5	2400	0,05	26 S 1181 ⁸⁸
Bayramlık Elbise	2636,5	136,5	2500	0,05	3 Z 1208 ⁸⁹

Tablo 8: Sorguç Alımlarında Yapılan İndirimler

Alımın Türü	Masraf (kuruş)	Miri İçin Yapılan İndirim (Kuruş)	Ödenmesi İstenen Masraf (Kuruş)	Miri İçin yapılan İndirim (%)	Tarih
Tabanca ve tas sorguçlarının tamiri	720	35	685	0,05	17 N 1190 ⁹⁰
Tabanca ve tas sorguçlarının tamiri	720	20	700	0,03	1193 ⁹¹
Tabanca ve tas sorguçlarının tamiri	720	20	700	0,03	19 N1196 ⁹²
Tabanca ve tas sorguçlarının tamiri	720	20	700	0,03	23 Ş 1199 ⁹³
Tabanca ve tas Sorguçlarının tamiri			1655		4 B 1221 ⁹⁴
Tabanca ve tas sorguçlarının tecdidı	1251	51	1200	0,04	23 L 1194 ⁹⁵
Tabanca ve tas sorguçlarının tecdidı	1251	51	1200	0,04	1194 ⁹⁶
Teber, kuşak, hişt vs. takımların tamir ve tecdidı	7581	831	6750	0,11	5 Ra 1217 ⁹⁷
Sadece tabanca sorguçları tamiri (12 adet)	448	28	420	0,06	9 N 1175 ⁹⁸
Sadece tabanca sorguçları tamiri (12 adet)	448	28	420	0,06	8 L 1180 ⁹⁹

C. Peykân-ı Hassa Mensuplarının Maaş ve Terfileri

Peykân-ı Hassa Ocağı içerisinde yapılan görevler gedik (benefice) sistemi çerçevesinde yapılmaktadır. Emeklilik, ölüm¹⁰⁰, yaşlılık¹⁰¹ veya terfiler dolayısıyla görevinden ayrılan kişilerin gediği ocak mensupları arasında kurallara uygun bir şekilde dağıtılmaktadır. Böyle bir durumda peykbaşı tarafından bir i'lam (bilgilendirme yazısı) hazırlanmakta ve Babüssaade Ağası tarafından durum arz edilerek gerekli tayin veya terfiler yapılmaktadır¹⁰². Boşalan bazı müjdeciliklere tayin için sadece serpeykân-ı hassa değil, müjdec-i evvelin de (birinci müjdec-i/müjdecibaşı) zaman zaman Babüssaade Ağası'na arzlar yaptığı görülmektedir¹⁰³.

Boşalan gediklere alt düzeyde bulunan görevliler kıdemlerine göre getirilmektedir. Bununla beraber gediklere tayin farklı şekillerde de olabilmektedir. Nitekim müjdecibaşlık gediği boşaldığı zaman bu göreve direkt olarak müjdeci şakirdi¹⁰⁴ veya kethüda¹⁰⁵ olan kişi sahip olabilmiş, başeski serodalğa, seroda olan kişi serbölük¹⁰⁶ veya müjdec-i sanilik (ikinci müjdecilik)¹⁰⁷ gediğine yine serbölük olan kişi de kethüdalık gediğine direkt olarak geçebilmiştir¹⁰⁸. Vefat nedeniyle boşalan bazı gediklerde ölen kişinin gediği ocak mensupları arasında kurallara uygun olarak paylaştırılmıştır (10 L 1233)¹⁰⁹.

Müjdecilik için yapılan atamalarda müjdecibaşların görüşleri önemli görülmektedir. Ancak müjdecibaşının da her zaman isabetli bir öngörü de bulunmadığı anlaşılmaktadır. Mesela Ankara, Bolu, Kırşehir ve tevabii (civar) kazalara gelen hacıların haberlerini getirmek için müjdeci olarak atanan Abdullah veled-i Hüseyin birkaç ay sonra ihtiyarlığı nedeniyle “rukûb ve nuzûka” (inip kalkmaya) bile kudreti olmadığı gerekçe gösterilerek yerine Seyyid Mehmet veled-i Hacı İbrahim atanmıştır (Şaban 1211-Zilhicce 1211)¹¹⁰.

Müjdeci vefat ettiği zaman aldığı aylığın yarısı ailesine kalmaktadır (20 M 1264)¹¹¹.

Gedikten ayrılma bazen kişinin bir başkası lehine kendi isteği ile çekilmesi ile de söz konusu olabilmektedir (13 S 1172 /4 Ca 1218)¹¹².

Mülazım-ı evvel olan kişi kethüda¹¹³, müjdec-i sani¹¹⁴, başeski¹¹⁵ gibi muhtelif görevlerde de bulunabilmektedir.

1088’li yıllarda peykler dışında ayrı bir merasim bölümü olan şatırların da Peykân-ı Hassa Ocağı mensupları içerisinde sayıldıkları görülmektedir. Nitekim Şatır Ahmet Yusuf’un gediği ile ilgili dağılım anlatılırken “şatır” Peykân-ı hassa mensupları arasında ifade edilmiştir. Şatır Ahmet Yusuf başka bir dirliğe geçtiği için gediği, şatır İbrahim Halil, Serbölük Medan Abdullah, seroda Mustafa Kuru, Hasan Halil ve peykân çavuşu Süleyman Abdullah arasında paylaştırılmıştır (27 Ra 1088)¹¹⁶.

Gediği boşalan bir kişinin gediğinin ocak mensupları arasında nasıl dağıtıldığına ilişkin şu örneği verebiliriz: Peykân-ı hassa mütekaidlerinden (emekli) Ahmet isimli mülazım sermüjde vefat edince 42 akçe yevmiyesi ocakta bulunan diğer mütekaidler arasında Tablo 9’da gösterildiği üzere bölüştürülmüştür (25 Ca 1216)¹¹⁷.

Tablo 9: Gedik Taksimi (25 Ca 1216)¹¹⁸

Peykân-ı Hassa Mensuplarının Adı	Görevi	Yevmiesi (Akçe)	Zam Miktarı (Akçe)	Toplam Aldığı Yevmiye
Mehmet Tabbah	Kayseri Serpeykân-ı Hassa	18	1	19
Ahmet veled-i Hacı Hasan	Kethüda	6	1	7
Hasan veled-i Mehmet	Sinob(p) Serbölük	36,5	1	38
Osman Abdullah	Seroda Mülazım-ı Evvel	28	1	29
Ali veled-i Mehmet		5	1	6
Mehmet Mehmet	Başeski	29	1	30
Hasan veled-i Hasan		34	1	35
Mustafa veled-i Ahmet		21	1	22
Osman veled-i Hüseyin		23	1	24
Mustafa veled-i Mehmet		36	1	37
Mehmet Sadık veled-i Hasan		12	1	13
Yahya veled-i Abdullah	Mülazım	45	1	46
Mehmet veled-i Mustafa Tabbah		29	1	30
Seyyid Ömer veled-i Ahmet	Tabbah Mülazım-ı Evvel	12	2	14
Osman veled-i Ali	Sinob (p)	32	1	33
Ömer veled-i Osman	Mülazım	17	1	18
Ahmet veled-i Hasan Tabbah		7	2	9
Mehmet Emin veled-i Ali	Köprü (Yer Adı)	79	1	80
Seyyid Osman veled-i Ahmet	Boyabad	20	1	21
Abdullah veled-i Hüseyin		6	1	7
Mustafa veled-i Ahmet		11	1	12
Halil Hasan		10	1	11
Ahmet Hacı Mehmet		3	1	4
Hüseyin-Ahmet	Mülazım-ı Evvel	3	1	4
İsmail Mustafa		3	1	4
Ahmet Ali Tabbah		7	2	9
Mehmet Musa		14	1	15
Mustafa Abdullah		3	1	4
Hasan veled-i Mehmet		4	6	10
Hasan Abdullah	Mülazım-ı Evvel	36	4	40
Hacı Mustafa veled-i Mehmet	Kastamonu	24	1	25
Toplam		613,5	42	656

D.Peykân-ı Hassa Mensuplarının Hac Görevi: Müjdecilik

Hacı kafilesi ile sürrenin (Hac vesilesiyle Mekke-Medine'ye gönderilen heyetler) Hicaz'a gidiş-dönüşünün güvenli bir şekilde gerçekleştirildiğini padişaha bildirmekle görevli Peykân-ı hassa görevlisi müjdeciler olarak adlandırılmaktadır. Hac yapmanın zorluklarından dolayı bu kişilerin getirdiği haberler genellikle sevindirici olduğu için bu haberi getirene müjdeciler denmiştir. Bu çerçevede peykler içerisinde kıdemli olan bazı kişiler, her yıl birinci ve ikinci müjdeciler adıyla hac yolculuğunda görevlendirilmiştir. Padişahın Şam Valisi'ne gönderdiği fermanla Suriye'ye giden müjdecilerden birisi Şam'da kalıp hacıların hac yapıp dönmesini beklemiş, diğeri ise müjdecibaşı adıyla hacıların beraber hacca gidip hac yaparak¹¹⁹ Mekke Emiri'nin hacın esenlik içinde bittiğini bildiren mektubuyla Şam'a dönmüştür. Daha sonra müjdeciler Şam Valisi'nin de mektubunu alarak hac kafilesinden önce, hacın güvenli bir şekilde yapıldığını müjdelemek amacıyla İstanbul'da doğru hareket etmişlerdir (Atalar, 1999: 182-183).

Müjdecilerden sadece hacıların gidiş-dönüşü ile ilgili bilgiler alınmamıştır. Devlet Şam valiliğine atama yapacağı zaman görevden azledilen valinin görevi bırakıp bırakmadığı konularında da müjdecilerden aldığı bilgi doğrultusunda hareket etmiştir¹²⁰.

Hac yolculuğunda 6 müjdeciler görev yapmaktadır. Bunlardan 3'ü birinci müjdeciler, 3'ü ise ikinci müjdeciler olarak adlandırılmaktadır (22 Ra 1190)¹²¹.

Osmanlı Devleti içerisinde bulunan bütün müjdecilikler Peykân-ı Hassa Ocağına özgü olup müjdeciler olarak görevlendirilen kişiler, müjdeciler-i evvelin inhası (tayin yazısı) ve Babüssaade Ağası'nın arzıyla Peykân-ı Hümayûn'a nişan-ı hümayûn verilmesi suretiyle atanmaktadır (8 N 1210)¹²² (...ber vech-i maişet tevcih ve nişan-ı hümayûn..). Müjdecilik kapsamında tutulan bütün kazaların müfredatı (içeriği), hangi kazaların hangi sancaklara dahil olduğu vs. mevkûfât ve divan-ı hümayûn kâlemlerinde belirlenmektedir (5 R 1211)¹²³. Müjdecilerden birisi diğerinin başkanı durumundadır. Başkan olan kişiye sermüjdeciler (müjdecibaşı) veya müjdeciler-i evvel denmektedir¹²⁴.

Müjdecibaşı tayin edilecek kişinin önceden devlete önemli görevlerde hizmetler yapmış olması, yapılan tayinlerde önemli bir kriter olarak görülmektedir. Bu çerçevede kişinin yeniçerilerin en kıdemlisi olması, enderun orijinli olması, zülüflü teberdârân-ı hassa görevlilerinden (hademe, kethüda vs.) olması gibi unsurlar müjdecibaşı tayininde etkili olmuş gözükmektedir¹²⁵.

1. Müjdecilerin Mevrit Törenlerindeki Rollerini

Müjdeciler Hicaz tarafına kendilerine bir emri alı verilerek gönderilmiştir. Bu emri alının üst tarafında padişahın yazısı (mübarek hattı hümayunu) bulunmaktadır¹²⁶. Müjdeciler-i evvel ve saniler, İstanbul'a gelirken Mekke Emiri'nin Osmanlı ha-

nına gönderdiği duanâme ve kâimesini¹²⁷, ayrıca Şam Valisi'nin hacıların selamete Şam'a ulaştıklarını gösteren kâimesi (buyruk) ve Şam Kadısı'nın bir kıta ilâmını (bilgi notu) getirmişlerdir. Belirtilen nâmeler her yıl, Sultan Ahmet Camisi'nde "mevlid-i şerif" töreni yapıldığı gün, padişahın huzurunda okunup daha sonra divan-ı hümayûnda bir büroda muhafaza altına alınmıştır¹²⁸. Mekke Emiri müjdecibaşı aracılığıyla İstanbul'a hediye hurma da göndermiştir. Bu hurmalar mevlid-i şerif okunduğu gün valide sultan, şehzadeler vs. kişilere takdim edilmiş, 4 kutu hurma da Babıali'ye gönderilerek orada bulunanlara ikram edilmiştir¹²⁹.

Müjdecibaşının getirdiği, Mekke Emiri ve Şam Valisi'ne ait mektupların, her yıl Hz. Peygamber'in doğumu nedeniyle yapılan Mevlit törenine getirilmesi gereklidir. Bu evraklar gelmeden törenin başlatılmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim müjdecibaşı bir nedenle karantinaya¹³⁰ alınıp da gelişi uzadığı zamanlar da bile gerekirse bu mektupların vapurla İzmir'e oradan da İstanbul'a gönderilmesi konusunda acele edilmesi hususunda telgraflar gönderilmiştir (9 Ra 1276)¹³¹.

2. Müjdecilerin Mevlit Törenleri ve Hac Vesilesiyle Taltifi: Hil'at ve Bahşişler

Mevlit törenlerinde peykân-ı hassa mensuplarına Halep Cizyesi Mevkûfu akçesinden ihsanlarda (bahşiş) bulunmaktadır. Bu amaçla Peykân-ı hassadan padişaha bir arzuhal yazılarak yapılacak ihsan konusunda talepte bulunmaktadır. Yazılan arzuhalde Peykân-ı hassa mensupları "ber mütâd-ı kadîm ihsân-ı hümayûnları i'tasıyla (kendilerinin) mesrûr buyrulması (sevindirilmesi)" taleplerini dile getirmişlerdir¹³². Verilen bahşişin miktarı "1500 kuruş" tur¹³³.

Birinci ve ikinci müjdecilere her yıl Miri Hazine'den (devlet hazinesi) 6 adet hilat (hil'at/kaftan) parası verilmektedir. Hilatlerin paraları Ruznamçe-i evvel kaleminden (bürosundan) derkenar olunup ödenmesi için sermüjde, müjdec-i evvel, müjdec-i sani tarafından ortak bir şekilde talepte bulunmaktadır (19 Ra 1177)¹³⁴.

Hac yolcuğu sırasında 6 müjdecî görev yapmaktadır. Bunlardan 3'ü birinci müjdecî, 3'ü ikinci müjdecîdir (22 Ra 1190)¹³⁵. Hilat talebi için verilen arzuhali birinci müjdecilerden birisi diğer birinci müjdeciler adına, ikinci müjdecilerden birisi de diğer ikinci müjdeciler adına ortak olarak vermektedir¹³⁶. 22 Ra 1190'da arzuhali veren birinci müjdecî olarak Hacı Ali, ikinci müjdecî olarak Hacı Mehmet¹³⁷, 16 R 1212'de ise birinci müjdecî olarak Hacı Mehmet Emin Ağa'nın adı¹³⁸ geçmektedir.

Hilal olarak verilen elbiselerden üçü "hil'ât-i a'lâ-i cedîd", üçü ise "hil'ât-ı hass-ı cedîd" olarak tanımlanmaktadır (22 Ra 1190)¹³⁹. Bu elbiseler her yıl müjdecilere mevlit törenlerinde giydirilmektedir (22 Ra 1190)¹⁴⁰.

Müjdeci-i evvel ve sanilere her yıl Birun Hazinesi'nde bulunan üç "cedid elbise hilat kuşaklık" ve üç "cedîd alâ elbise hilat" giydirilmekte ve bunların masrafları devlet tarafından karşılanmaktadır. Bu elbiselerden hilat kuşaklık 28 kuruştan toplam 84 kuruş, ala hilat elbise ise 19 kuruştan toplam 57 kuruş (genel toplam 141 kuruş) tekabül etmektedir (19 Ra 1177)¹⁴¹. Hilat parası 22 Ra 1190¹⁴² ve 15 Ra 1193'te¹⁴³ her bir birinci müjdecî için 18 kuruş, her bir ikinci müjdecî için 12 kuruş olmak üzere toplam 90 kuruştur. Görüldüğü gibi müjdecilere verilen hilat parası sonraki yıllarda 141 kuruştan 90 kuruşa düşmüştür.

Müjdecilere her yıl hacıların selamete İstanbul'a gelmesi nedeniyle de bahşiş verilmektedir. İstanbul Gümrüğü'nden (İstanbul Mukataası Malı) karşılanan bu para, birinci müjdecîye 10 akçe, ikinci müjdecîye ise 5 akçe olarak verilmiştir¹⁴⁴.

Hacıların Şam'a ulaştıklarını bildiren Şam Valisi'nin başçukadarı (başçuhadar) ve ikinci çukadarına da İstanbul Gümrüğü'nden bahşişler verilmektedir. Bahşiş başçukadar (çukadar-ı evvel-birinci çukadar) için 20 akçe, ikincisi için ise 10 akçe olarak tespit edilmiştir¹⁴⁵.

Hacılar Mekke'den dönerken konakladıkları her menzil için müjdeciler tarafından padişaha haber getirilmektedir. Bu haberleri getiren kişiler de "çukadar" (çuhadar) olarak anılmaktadır. Bu haberleri getiren kişilere padişah tarafından her yıl bahşiş verilmektedir. Bu bahşişler haber getiren birinci çukadar için 20 akçe, ikinci çukadar için ise 10 akçedir. Ancak ikinci çukadar için verilen 10 akçenin de 20 akçeye çıkarılması için talepte bulunulmuştur. Bu çukadarlara verilen bahşişlerde İstanbul Tütün Gümrüğü Mukataası'ndan karşılanmaktadır. Çukadarlara bahşiş verilmesi hususunu da birinci ve ikinci müjdeciler sultana dilekçe yazarak dile getirmektedirler (22 Safer 1176)¹⁴⁶.

3. Müjdecilerin Hac Yolculuğu Sırasında Takip Ettikleri Güzergahlar ve Harcırahları

Osmanlı döneminde hac yolculuğu kara ve deniz yolu olmak üzere iki şekilde gerçekleştirilmiştir. Rumeli ve Anadolu'dan gelen hacı adayları devlet tarafından organize edilen iki büyük kervana dahil olarak hac yapmışlardır. Yolculuk gidiş-dönüş olarak ortalama 8-9 ay kadar sürmektedir. Yolculuk süresinin uzun oluşu ve hacca giden kişilerin güvenli bir şekilde gidiş geliş yapabilmesi için belli yol güzergahları ve bu yollar üzerinde hacıların konaklama yapabilecekleri menziller kurulmuştur. Güzergah olarak çoğunlukla İstanbul-Şam (Damascus)-Mekke hac yolu kullanılırken az da olsa İstanbul-Kahire-Mekke yolu tercih edilmiştir. İstanbul-Kahire-Mekke hattında deniz yolu önem kazanırken İstanbul-Şam-Mekke karayolu uzun olmakla birlikte elverişli bir güzergahdır. Üsküdar'dan başlayıp Anadolu'nun sağ kol güzergahını takip ederek Şam'a ve buradan da Medine ve Mekke'ye ulaşan güzergah üye-

rinde bulunan belli başlı menziller şunlardır: Üsküdar, Eskişehir, Ereğli, Adana, Antakya, Hama, Tabutkurusu, Bedr-i Huneyn, Güzelceburke, Konya, Ayn-ı Zerkâ ve Ma'an, Bi'r-Ali, Müzeyrib ve Şam. Bu menzillerde toplam 62 günlük bir konaklama yapılmaktadır (Sak- Çetin, 2005: 199-200, 216, 259).

Sürre-i hümayûn deniz yoluyla gönderildiğinde hareket Receb-i şerif'in 12. günü yapılmaktadır. Ancak hacıların, Şam'a vaktinden evvel gelerek sefil olduğu tespit edilince sürre-i hümayûnun Şaban'ın 14. günü yani Berat Gecesi müjdecibaşılıkla beraber hareket etmesi kararlaştırılmıştır¹⁴⁷. Bu amaçla gemilere binecek kişiler için Moskov (Rus) ve Nemçe (Avusturyalı) tüccarından ve Akdeniz kayıklarından gemiler tedarik edilmesi, gümrükçü ve reisler kethüdası vs. kişilere emirler gönderilerek gelecek kişilerin kumanyalarının hazırlanması konusunda özen gösterilmesi istenmiştir¹⁴⁸.

Bir sancakta bulunan bütün kazaların müjdecibaşılığı tek bir kişi tarafından idare edilmekle beraber bir müjdecibaşı birden fazla sancağın müjdecibaşılığını tek başına veya ortaklaşa birden fazla kişi ile de yürütebilmektedir. Nitekim Hacı İbrahim, Aydın, Saruhan, Menteşe, Kütahya, Teke, Karahisar-ı Sahib sancaklarıyla Hüdavendigâr Sancağı kazalarından Bursa, Tarhala, Soma, Bergama, İlice-i Bergama ve Nevahi-i Bergama kaza ve köylerinin müjdecibaşılığı görevini yapmaktadır. Bunlardan Ma'nisa (Manisa), Menteşe, İzmir, Gördes, Akhisar, Alaşehir, Karahisar-ı Sahib, Simav, Balıkesirî (Balıkesir), Kütahya, Menemen, Güzelhisar, Biga, Sandıklı kasaba ve köyleri ile 'Uşak kazaları müjdeciliğinin yarısı, müjdecibaşı İsmail veled-i Hacı Ali tarafından, diğer yarısı ise müjdecibaşı Hacı İbrahim tarafından ayrı ayrı beratlarla ortaklaşa yerine getirilmiştir (S R 1211)¹⁴⁹.

Hüdavendigâr Sancağı müjdecibaşılığına dahil 5, Menteşe Sancağı müjdecibaşılığına dahil 33, Karahisar-ı Sahib Sancağı müjdecibaşılığına dahil 15, Teke Sancağı müjdecibaşılığına dahil 8, Aydın sancağı müjdecibaşılığına dahil 18, Saruhan Sancağı müjdecibaşılığına dahil 16 ve Kütahya Sancağı müjdecibaşılığına dahil 26 kaza bulunmaktadır (S R 1211)¹⁵⁰.

Hangi müjdeciliklerin hangi sancak dahilinde olduğu ile ilgili detaylar mevkûfât ve divan-ı hümayun kalemlerinde hazırlanmaktadır (S R 1211)¹⁵¹.

Görüldüğü gibi müjdecilik tahsis edilen yerler kendi içerisinde muhtelif şekillerde kategorize edilmiştir. Buna göre Bursa (Hüdavendigâr Sancağı) müjdeciliği müjdec-i evvel olanlara¹⁵², Halep ve Şam müjdeciliği sadece Peykân-ı hassa ocağı emekdarlarına özgü bila-tayin (tayin yapılmadan) yerine getirilen müjdecilikler olarak tespit edilmiştir¹⁵³.

3.1. Amasya ve Mülhakatı Müjdeciliği

Amasya ve mülhakatına dahil müjdecilikler Nevşehir, Ürgü(p), Karahisar, İncesu, Kayseriye (Kayseri), Bozok, Zile, Çorum, İskilib(p), Osmancık, Merzifon, Köprü, Çayıralan, Samsun, Bafra, Sinob(p), Boyabad kazalarını içermektedir. Bu kazaların müjdeciliğini Hacı Abdülkadir bin Hacı Hüseyin yapar iken ölünce yerine öz oğlu Seyyid Mehmet Sadık atanmıştır (1211)¹⁵⁴.

3.2. Bursa (Hüdavendigâr) Müjdeciliği

Bursa Sancağı müjdeciliği müjdec-i evvel olanlara özgü bir müjdeciliktir. Hüdavendigâr Sancağı Müjdecibaşılığına dahil belli başlı yerler Bursa, Tarhala mea Soma kazası, İlice-i Bergama, Bergama (Belğama) ve Nevâhi-i Bergama'dır (5 R 1211)¹⁵⁵. Bergama ve tevabii müjdeciliği 8 N 1210'da¹⁵⁶ Bursa Müjdecibaşılığı'na ilhak edilmiş, 28 C 1210¹⁵⁷ da da Hasan adlı kişi müjdecibaşı olarak tayin edilmiştir. Hacı Hasan vefat edince yerine Hacı Mehmet Emin Ağa müjdec-i evvel olarak tayin edilmiştir (17 B 1212)¹⁵⁸.

3.3. Halep ve Şam Müjdeciliği

Halep ve Şam müjdeciliği sınırları içerisinde Üsküdar'dan Şam'a varıncaya kadar yol üzerinde bulunan İznikmid (İzmit), Geyve, Bilecik, Konya, Karaman, Adana, Sayda ve Trablus gibi kazalar bulunmaktadır. Buraların müjdeciliği Müjdec-i evvel Hacı Salih'e tevcih edilmiştir¹⁵⁹.

3.4. Müjdecilere Verilen Harcırahlar

Müjdec-i evvel ve sani olanlara her yıl Haremeyn-i Şerifeyn Hazinesi'nden 6250 kuruş, Babüssaade Ağası nezaretinde olan Haremeyn-i Muhteremeyn Evkafı'ndan 1500 kuruş¹⁶⁰ olmak üzere toplam 7750 kuruş harcırah verilmektedir. Müjdecilerin asıl görevleri hacıların mektup torbalarını getirip götürmek olduğu halde masraflarını çıkarmak için ücret karşılığında hacıların yüklerini de taşımaya mecbur kalmışlardır. Bu çerçevede müjdecilerin mektup torbaları artmış, buna bağlı olarak da menzilhanelerde daha fazla menzil bargirine (beygir) ihtiyaç duyulmuştur. Bu nedenle müjdecilerin harcırahlarına Hazine-i Amire'den 2250 kuruş daha eklenerek toplam harcırahları 10.000 kuruşa çıkarılmıştır (4 Ş 1211)¹⁶¹.

Harcırah talebiyle ilgili dilekçeyi diğer arkadaşları adına müjdec-i evvel vermektedir. Harcırah dilekçesi verebilmek için müjdecilerin "bir yolu (yoldan) geldiği(nin) mukayyed" olması gerekmektedir¹⁶².

Görev sırasında vefat eden müjdecilerin harcırah ve aldıkları diğer bahşişler mirasçılarına kalmaktadır. Böylelikle geride kalan dul eş ve yetim çocukların geçimleri de sağlanmış olmaktadır. Bu tür durumlarda dilekçeler Der-saadet'te müjdecilere mahsus teşrifat odasına verilmekte ve değerlendirmeye alınmaktadır. Dilekçe Meclis-i Vala'da görüşüldükten sonra alınan karar padişahın onayına sunulmaktadır (24 R 1266)¹⁶³.

4. Müjdecilerin Yolculuk Sırasında Karşılaştıkları Sorunlar

Müjdecilerin görevlerine zaman zaman kötü niyetli bazı kişiler tarafından müdahale edilmiştir. Bu durumda müjdeci yaşadığı sorunu müjdecibaşıya bildirir, müjdecibaşı da sorunla ilgili gerekli araştırmayı yaptıktan sonra bir üst düzey görevli olan Babüssaade Ağası'na durumu bildirerek olayın aydınlatılmasını sağlamıştır¹⁶⁴. Müjdecilere kimsenin müdahale etmemesi ve¹⁶⁵ müjdecilerin hacıların Şam'a güvenle kavuştuğunu belirten yazıyı zamanında İstanbul'a götürmesi için yolculukları esnasında "bir dakika (bile) oyalanmalarına izin verilmemesi ve kendilerine menzil bargirlerinin verilmesi konusunda özen gösterilmesi için bölgelerde görev yapan kadı ve naipilere zaman zaman fermanlar gönderilmiştir¹⁶⁶. Bununla beraber yollarda "nişancılık ve tanecilik" gibi nedenler ileri sürülerek müjdecilerin görevlerine muhtelif müdahaleler olmuştur. Nitekim Aydın, Saruhan, Mentеше, Kütahya, Teke, Karahisar-ı Sahib sancaklarıyla Hüdavendigâr Sancağı kazalarından Bursa, Tarhala, Soma, Bergama, İlice-i Bergama ve Nevahi-i Bergama kaza ve köylerinin müjdecibaşılığı, Hacı İbrahim adlı kişinin uhdesinde iken İzmir, Manisa ve Kırkağaç bölgelerinde Bursa, Tarhala mea Soma, Bergama, İlice-i Bergama ve nevahi-i Bergama kazalarının Hacı İbrahim'in uhdesi dahilinde bulunan müjdeciliklerden olmadığı dile getirilerek müdahaleler yapılmıştır¹⁶⁷. Sürre-i hümâyûnun geçtiği bölgelerden, ihtiyaç duyulan malzemelerin makul fiyatlardan alınması konusunda da padişaha arzlar sunulmuştur. Nitekim geçilen bu yollar üzerinde bulunan bazı kişiler hac yolcularının yolcu olmalarından faydalanarak fiyatları yükseltip fazla kazanç sağlama eğilimi içerisine girmişlerdir¹⁶⁸. Müjdecibaşılının görev sırasında hızlı hareket edip oyalanmaması için geçtikleri yollar üzerinde bulunan kasaba ve şehirlerden zaman zaman güvenceler (taahhüt) alınmıştır. Bu konuda devlet özel olarak "tatar-ı âsâfi" (vezirliğe mensup bir haberci) çıkarıp kasaba ve şehirlere emirler göndererek halkın müjdecibaşılını oyalamamasını sağlamıştır. Böylelikle onların İstanbul'a daha hızlı haber getirmesi sağlanmıştır. Mesela 11 Ra 1212'de Tatar-ı Âsâfi Seyyid Ahmet ile gönderilen bir emir gereğince İznik, Lefke, Geyve, Seydigazi (Seyitgazi), Eskişehir, Bolvadin, Iğın, İshaklı kazalarından bu şekilde bir taahhüt alınmıştır¹⁶⁹.

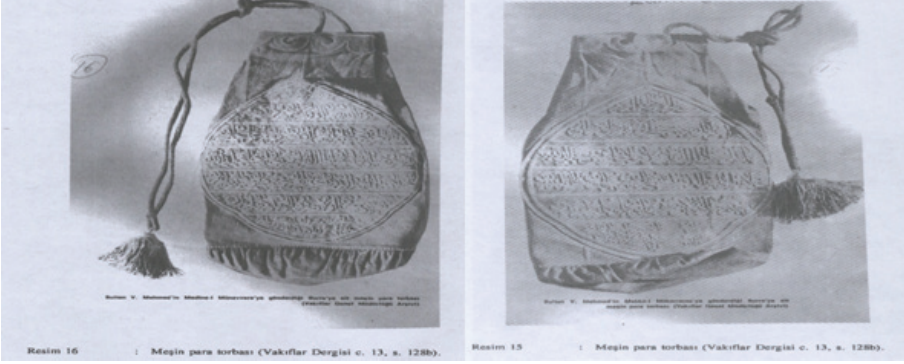
5. Müjdeciler Aracılığıyla Gönderilen Hediyeler

Müjdecibaşılın hem İstanbul'dan kutsal topraklara hem de kutsal topraklardan İstanbul'a muhtelif hediyeler taşımışlardır.

Müjdecibaşılının Üsküdar'dan Şam'a gidinceye kadar 28 çift mektup hurcu taşıdıkları anlaşılmaktadır. Bu yükler için 35 adet bargir kullanılmaktadır. Bu bargirlerin ücretleri devlet tarafından karşılanmaktadır. Ancak müjdecibaşılının dönüşleri esnasında yükleri daha fazla olduğu için 35 bargir yeterli olmamış bu nedenle bedelleri "ref-i menzil" akçesinden karşılanmak koşuluyla 17 adet daha bargir verilmiştir¹⁷⁰.

Her yıl müjdecibaşlar aracılığıyla Mekke’de bulunan muhtelif kişilere ferâş-ı şerife ve zevrak mektupları gibi muhtelif hediyeler gönderilmiştir¹⁷¹. Bu mektuplardan zevrak mektubu Mekke’de zevrak denen testi ile hacılara zemzem suyu dağıtan hademeye, ferâşet mektubu ise Kâbe’nin temizlik işlerini yapan kişiye yaptıkları bu kutsal işten dolayı gönderilen hediye bildiren mektuplardır (Devellioğlu, 1962: 308, 1424). Müjdecibaşı Şaban-ı Şerif’in 15’inde hareket edeceği için Haremeyn-i Muhteremeyn’e mektup vs. gönderecek kişilerin hediyelerini belirtilen bir vakte kadar Evkaf-ı Hümâyûn Hazinesi’ne getirip müjdecibaşıya vermesi hususunda İstanbul, Üsküdar, Galata ve Havass-ı Refia’da ilanlar yapılması için mahalle imamlarına, İstanbul Kadısı’na, zabtiye müşir ve kaymakamına muhtelif emirler gönderilmiştir¹⁷².

Müjdecibaşı’ya Mekke’den dönüşleri sırasında da ferâşet ve zevrak mektupları torbaları verilmektedir. Bu torbalar sahiplerine, Evkaf-ı Hümâyûn Nezareti’nden gelen emir yazısı gereğince, Müdüriyet Hazinesi’nde müdürün gözetimi altında mühürle tasdik altına alınarak elden teslim edilmektedir¹⁷³. Müjdecibaşlar’a teslim edilmek üzere emanet edilen bu hediyelerle ilgili bazı defterler tutulmuştur. Bu defterler müfredat defteri olarak adlandırılmaktadır. Bu defterlerde Mekke-i Mükerreme’de ferâş-ı şerife ve zevrak vekilleri tarafından müjdecibaşına, İstanbul’da bulunan ehl-i ilim, ehl-i örf veya muhtelif vatandaşlara gönderilmek üzere verilen bazı hediyelerin bulunduğu torbalar ile ilgili kayıtlar bulunmaktadır. Bu kayıtlar, torbaların içeriğine ilişkin olmayıp sadece hediye torbalarının kimden kime gönderildiği ile ilgili isimleri içermektedir. Mesela 38 nolu torba için “Babıalı’de sakin Delil Merhum Seyyid Haşim Efendi mahdumu Seyyid Abdülhamit Efendi’den Çarşamba (Çarşamba) Pazarı’nda Mehmet Ağa Cami-i Şerifi İmam-ı evveli Hacı Hafız Edhem Efendi’ye”, 601 Nolu torba için “Zemzem sakası Ömer’den Mahmut Paşalı Cami İmamı İbrahim Edhem Efendi’ye İlyaszade’den” vs. şeklinde kayıt tutulmuştur. Kayıtlarda bazen hediyelerin muhtelif kişilere gönderileceğine ilişkin genel ifadeler kullanılmıştır. Müfredat defterinde içeriğe ilişkin herhangi bir bilginin olmamasının nedeni gelen hediye torbalarının müjdecilerin hareket anı sırasında dar bir zamanda getirilerek hurçlara konması nedeniyledir. Belirlenen müfredat defterlerinden birisi bir defada 688 kişiye hediye torbaları gönderildiğini göstermektedir. 688 hediye 58 tanesi son anda getirilen torbalar olduğu için kime gönderildiği ile ilgili isimler deftere “bazı zevat” şeklinde yansımıştır (8 Safer 1293)¹⁷⁴. Bu hediyeler dışında müjdecibaşıya her yıl Şam valisi tarafından mehâri (mekâri) deve (dizginli yularlı deve) vs. verilmiş¹⁷⁵, bu çerçevede müjdecibaşı Şam Valisi’nin çukadarı ile beraber İstanbul’a “bögren bohçası” ve muhtelif hediyeler de getirmiştir. Bu hediyeler ise Enderun-ı hümâyûna gönderilmiştir¹⁷⁶.



Resim 2: Haremeyn'e gönderilen hediyelerin konduğu torbalar¹⁷⁷

Sonuç

Peykân-ı Hassa Ocağı tören ve haberleşme amaçlı kurulmuş bir ocaktır. Ocak mensupları özellikle kamuya açık olarak yapılan törenlerde altın, gümüş, bakır, sırma, dökme ve sorguçlarla bezenmiş kıyafet ve aksesuarlar giyerek törenlerin gösterişini artırmışlardır.

Ocak mensupları için mevsimine göre muhtelif kumaşlardan elbise ve aksesuar imal edilmiştir. Ocak için yapılan bütün masraflar İstanbul Duhan Gümrüğü Mukataası'ndan karşılanmıştır.

Ocak mensuplarının başlarında tas adı verilen kask ile destar-ı bendi olarak isimlendirilen sarık ve kavuk, bedenlerinde ise Musul orijinli don, Bursa orijinli entari ve İngiliz orijinli dolama bulunmaktadır. Ellerinde teber, bellerinde kuşak ve hançer, kask ve tabancalarında ise sorguç bulunmaktadır. Peyklerin her birinin tabancası için 200 adet siyah, 9 adet beyaz sorguç kullanılmıştır. Bu sorguçlar balıkçıl tüyünden yapılmıştır.

Peyklerin tas denen kaskları için ise 14 siyah, 3 beyaz sorguç kullanılmıştır. Kasklarda kullanılan beyaz sorguçları sadece ocak zabıtları kullanabilmıştır. Bütün kaskların ağızlarına atlas kumaş ve kırmızı botuk bezi kullanılarak kaskın peykin boğazına zarar vermesi engellenmiştir.

Peyklerin aksesuar olarak kullandığı 44 kuşak, 40 ğadare, 32 teber, 16 tas ve 28 hıştın sayısının ocak mensuplarından fazla olması ve bunların bir kısmının altın bir kısmının ise gümüşten mamul olması, bu aksesuarların farklı törenlere özgü olabileceğini düşündürmektedir.

Ocak mensupları dizge (dizlik) denen dize kadar gelen kısa pantolon, ayaklarında ise kaytan denen kordon iplerle bezenmiş hafif ayakkabı filar¹⁷⁸ve tozluk giymektedir. Bu kıyafetler peyklerin, padişah emirlerini yerine ulaştırmada hareket etmelerini oldukça kolaylaştırmış gözükmektedir. Yapılan alımlardan peykbaşı ve diğer bazı ocak zabitlerinin filar yerine çizme, dizge yerine de çakşır giydikleri anlaşılmaktadır. Peykbaşı dışındaki bazı zabitler için zaman zaman çizme yanında filar ve dizge alımı da yapılmıştır.

Ocak mensuplarının çantapanları baharlık, kışlık ve bayramlık olmak üzere yılda dört defa yenilenmiştir. Bu amaçla çantapanlar kalevişi (muhtemelen kalem işi yani ince iççilikli) atlas kumaşlarla bezenmiştir.

Peyklerin her bayramda kannaturaları da yenilenmektedir. Kannaturalar¹⁷⁹ İstanbul işi diba (ipekli) kaftandan mamul olup içine şeker konan şekerdenlik anlamında olmalıdır. Bu kaftanlar sırma dökme ve kılbdan saçaklarla bezenmiştir.

Peykler uzak mesafelere yürüyerek veya koşarak gittiği için ağızları kurudukça susuzluklarını gidermek amacıyla taşıdıkları şekerlerden yemişlerdir. Kannaturaların sadece bayramlarda alınması bayramlarda yapılan törenlerde vatandaşlara peykler tarafından şeker ikramları yapıldığını da düşündürmektedir.

Peykân-ı Hassa Ocağı mensupları emekliye ayrıldıkları zaman daha önce devlete yaptıkları hizmet göz önüne alınarak Halep ve Şam müjdecibaşılığı gibi çok önemli bir görevle onurlandırılmış, böylece emekliliklerinde bile Kâbe'yi tekrar görme şerefini elde etmişlerdir.

Peyklerin yevmiyeleri kıdemlerine göre değişmektedir. Boşalan gedikler ocak mensupları arasında dağıtılmıştır. Ocakta terfi yolu her zaman açıktır. Devlet kendisine sadakatle hizmet eden ocak mensuplarını emekli oldukları zaman da korumuş onlara emekli maaşı bağlamıştır. Vefat ettiklerinde ailelerine maaş bağlanmıştır. Peyklerin maaşlarına "ulufe" adı verilmektedir.

Ocak mensuplarının yevmiyeleri zaman zaman artırılmıştır. Yapılan zamlarda en düşük derecedeki peyk ile, en üst düzeydeki peyke genelde aynı oranda terfi/zam verilmiştir. Hatta bazen en düşük düzeydeki peyk daha fazla zam bile alabilmiştir.

Sonnotlar

- ¹ Bektâşi ve Aleviler de çeşitli kimseler arasında tasnif edilmiş, oniki görev belirlenmiştir. Bunlar; dede, rehber, gözcü, çerağcı, zakir, ferraş, saka, sofracı, pervane, peyk (haberci), iznikçi ve bekçidir (Sarıkaya, 2010: 7)./ Alevi adabı gereği bir Alevi köyüne pir gelmeden önce köyde bulunan “rehber”e bir sepet elma gönderilir, rehberde peyk vasıtası ile her haneye bir elma dağıtarak, dedenin geleceğini ve “görgü cemi”nin yapılacağı günü bildirirdi (Banaz Türkmen Kurultayı- http://www.hubayar.net/index.php?option=com_content&view=article&id=129&Itemid=97: 2010).
- ² Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), C.. SM., Dosya 36, Gömlek 1841, Vesika 1, 2,3.
- ³ BOA, C.. SM., Dosya 147, Gömlek 7355.
- ⁴ BOA, C.. AS., Dosya 1078, Gömlek 47514.
- ⁵ BOA, C.. SM., Dosya 153, Gömlek 7662, Vesika 2.
- ⁶ BOA, C.. SM., Dosya 7, Gömlek 349.
- ⁷ BOA, C.. SM., Dosya 93, Gömlek 4691, Vesika 2,3.
- ⁸ BOA, C.. SM., Dosya 116, Gömlek 5831, Vesika 1.
- ⁹ BOA, C.. SM., Dosya 106, Gömlek 5324.
- ¹⁰ BOA, C.. SM., Dosya 109, Gömlek 5478, Vesika 3.
- ¹¹ BOA, C.. AS., Dosya 954, Gömlek 41449, Vesika 1.
- ¹² BOA, C.. SM., Dosya 81, Gömlek 4069, Vesika 2.
- ¹³ BOA, C.. SM., Dosya 94, Gömlek 4740.
- ¹⁴ BOA, C.. SM., Dosya 107, Gömlek 5394.
- ¹⁵ BOA, C.. SM., Dosya 34, Gömlek 1708, Vesika 2,3.
- ¹⁶ BOA, C.. SM., Dosya 31, Gömlek 1591, Vesika 2,3.
- ¹⁷ BOA, C.. SM., Dosya 15, Gömlek 757, Vesika 2.
- ¹⁸ BOA, C.. SM., Dosya 147, Gömlek 7355.
- ¹⁹ BOA, C.. AS., Dosya 1078, Gömlek 47514.
- ²⁰ BOA, C.. SM., Dosya 153, Gömlek 7662, Vesika 2.
- ²¹ BOA, C.. SM., Dosya 36, Gömlek 1841, Vesika1, 2,3./BOA, C.. SM., Dosya 7, Gömlek 349./BOA, C.. SM., Dosya 116, Gömlek 5831./ BOA, C.. SM., Dosya 106, Gömlek 5324./ BOA, C.. SM., Dosya 93, Gömlek 4691, Vesika 2,3./ BOA, C.. AS., Dosya 954, Gömlek 41449, Vesika 1./ BOA, C.. SM., Dosya 81, Gömlek 4069.
- ²² BOA, C.. SM., Dosya 132, Gömlek 6630. Vesika 1,2.

- ²³ BOA, C.. SM., Dosya 94, Gömlek 4740.
- ²⁴ BOA, C.. SM., Dosya 113, Gömlek 5678.
- ²⁵ BOA, C.. SM., Dosya 173, Gömlek 8687.
- ²⁶ BOA, C.. SM., Dosya 34, Gömlek 1708, Vesika 2,3.
- ²⁷ BOA, C.. SM., Dosya 31, Gömlek 1591, Vesika 2,3.
- ²⁸ BOA, C.. SM., Dosya 67, Gömlek 3384, Vesika 2.
- ²⁹ BOA, C.. SM., Dosya 172, Gömlek 8643, Vesika 2.
- ³⁰ BOA, C.. SM., Dosya 164, Gömlek 8243./ Miri tenzili yapıldığına ilişkin herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.
- ³¹ BOA, C.. SM., Dosya 29, Gömlek 1467, Vesika 1, 2.
- ³² BOA, C.. SM., Dosya 31, Gömlek 1591, Vesika 2,3.
- ³³ BOA, C.. SM., Dosya 34, Gömlek 1708, Vesika 2,3.
- ³⁴ BOA, C.. SM., Dosya 45, Gömlek 2290, Vesika 1, 2.
- ³⁵ BOA, C.. SM., Dosya 34, Gömlek 1708, Vesika 2,3.
- ³⁶ BOA, C.. SM., Dosya 67, Gmlek 3384, Vesika 2.
- ³⁷ BOA, C.. SM., Dosya 122, Gmlek 6115.
- ³⁸ BOA, C.. SM., Dosya 45, Gmlek 2290, Vesika 1, 2. / BOA, C.. SM., Dosya 31, Gmlek 1591, Vesika 2,3.
- ³⁹ BOA, C.. SM., Dosya 127, Gmlek 6388.
- ⁴⁰ BOA, C.. AS., Dosya 1078, Gmlek 47514.
- ⁴¹ BOA, C.. SM., Dosya 109, Gmlek 5478, Vesika 1,2, 3. / BOA, C.. SM., Dosya 116, Gmlek 5831./ BOA, C.. SM., Dosya 106, Gmlek 5324./BOA, C.. SM., Dosya 81, Gmlek 4069./ BOA, C.. AS., Dosya 954, Gmlek 41449, Vesika 1.
- ⁴² BOA, C.. SM., Dosya 34, Gmlek 1708, Vesika 3.
- ⁴³ BOA, C.. SM., Dosya 67, Gmlek 3384, Vesika 2.
- ⁴⁴ BOA, C.. SM., Dosya 172, Gmlek 8643, Vesika 2.
- ⁴⁵ BOA, C.. SM., Dosya 122, Gmlek 6115, Vesika 3.
- ⁴⁶ 1181 ve 7 L 1182'de 25 kişiye kiŐlik elbise iin 1497 kuruŐluk masraf yapılmıştır. (miri tenzili yapıldıktan sonra) BOA, C.. SM., Dosya 93, Gömlek 4691, Vesika 2,3.
- ⁴⁷ BOA, C.. SM., Dosya 94, Gömlek 4740.

- ⁴⁸ BOA, C.. SM., Dosya 107, Gömlek 5394. / BOA, C.. SM., Dosya 113, Gömlek 5682.
- ⁴⁹ BOA, C.. SM., Dosya 15, Gömlek 757, Vesika 2.
- ⁵⁰ Nitekim tamir ve tecdid 1188'de peykbaşı, 1196'da ise kuyumcubaşı tarafından yapılmıştır. BOA, C.. SM., Dosya 124, Gömlek 6244, Vesika 1.
- ⁵¹ BOA, C.. SM., Dosya 124, Gmlek 6244, Vesika 2.
- ⁵² BOA, C.. SM., Dosya 36, Gmlek 1841, Vesika 1, 2,3.
- ⁵³ BOA, C.. SM., Dosya 164, Gmlek 8243.
- ⁵⁴ BOA, C.. SM., Dosya 132, Gmlek 6630. Vesika 1.
- ⁵⁵ BOA, C.. SM., Dosya 113, Gmlek 5678, Vesika 1, 2, 3.
- ⁵⁶ BOA, C.. SM., Dosya 126, Gmlek 6331.
- ⁵⁷ BOA, C.. SM., Dosya 164, Gmlek 8243.
- ⁵⁸ BOA, C.. SM., Dosya 169, Gmlek 8472. Vesika 2.
- ⁵⁹ BOA, C.. SM., Dosya 54, Gömlek 2703, Vesika 2. / BOA, C.. SM., Dosya 59, Gömlek 3000./ BOA, C.. SM., Dosya 54, Gömlek 2703, Vesika 2. / BOA, C.. SM., Dosya 59, Gömlek 3000.
- ⁶⁰ BOA, C.. SM., Dosya 169, Gömlek 8472. Vesika 2.
- ⁶¹ BOA, C.. SM., Dosya 113, Gömlek 5678.
- ⁶² Tas ve tabanca sorguçları için yapılan masraflar küçük değişiklikler dışında genelde aynı oranda seyretmiştir. Mesela taslar için 1190'da 40 akçe daha az masraf gösterilmiştir. BOA, C.. SM., Dosya 132, Gömlek 6630. Vesika 1,2.
- ⁶³ BOA, C.. SM., Dosya 169, Gömlek 8472. Vesika 2.
- ⁶⁴ BOA, C.. SM., Dosya 36, Gömlek 1841, Vesika 1, 2,3.
- ⁶⁵ BOA, C.. SM., Dosya 113, Gömlek 5678.
- ⁶⁶ BOA, C.. SM., Dosya 164, Gömlek 8243.
- ⁶⁷ BOA, C.. SM., Dosya 126, Gömlek 6331.
- ⁶⁸ BOA, C.. SM., Dosya 164, Gömlek 8243.
- ⁶⁹ (Uzunçarşılı, 1988: 602).
- ⁷⁰ BOA, C.. AS., Dosya 1078, Gmlek 47514.
- ⁷¹ BOA, C.. SM., Dosya 116, Gmlek 5831, Vesika 1.
- ⁷² BOA, C.. SM., Dosya 106, Gmlek 5324.
- ⁷³ BOA, C.. SM., Dosya 109, Gmlek 5478, Vesika 3.

- ⁷⁴ BOA, C.. AS., Dosya 954, Gmlek 41449, Vesika 1.
- ⁷⁵ BOA, C.. SM., Dosya 81, Gmlek 4069, Vesika 2.
- ⁷⁶ BOA, C.. SM., Dosya 34, Gmlek 1708, Vesika 2,3.
- ⁷⁷ BOA, C.. SM., Dosya 67, Gmlek 3384, Vesika 2.
- ⁷⁸ BOA, C.. SM., Dosya 172, Gmlek 8643, Vesika 2.
- ⁷⁹ Miri tenzili yapıldığına ilişkin herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. BOA, C.. SM., Dosya 122, Gmlek 6115.
- ⁸⁰ BOA, C.. SM., Dosya 93, Gmlek 4691, Vesika 2,3.
- ⁸¹ BOA, C.. SM., Dosya 94, Gmlek 4740.
- ⁸² BOA, C.. SM., Dosya 107, Gmlek 5394./ BOA, C..SM., Dosya 113, Gmlek 5682.
- ⁸³ BOA, C.. SM., Dosya 173, Gömlek 8687.
- ⁸⁴ BOA, C.. SM., Dosya 15, Gömlek 757, Vesika 2.
- ⁸⁵ BOA, C.. SM., Dosya 67, Gömlek 3384, Vesika 2.
- ⁸⁶ BOA, C.. SM., Dosya 45, Gömlek 2290, Vesika 1, 2.
- ⁸⁷ BOA, C.. SM., Dosya 153, Gömlek 7662, Vesika 2.
- ⁸⁸ BOA, C.. SM., Dosya 7, Gömlek 349.
- ⁸⁹ BOA, C.. SM., Dosya 31, Gömlek 1591, Vesika 2,3.
- ⁹⁰ BOA, C.. SM., Dosya 132, Gömlek 6630, Vesika 1,2.
- ⁹¹ BOA, C.. SM., Dosya 169, Gömlek 8472. Vesika 1.
- ⁹² BOA, C.. SM., Dosya 169, Gömlek 8472, Vesika 2.
- ⁹³ BOA, C.. SM., Dosya 126, Gömlek 6331.
- ⁹⁴ BOA, C.. SM., Dosya 164, Gömlek 8243./Miri tenzili yapıldığına ilişkin herhangi bir veri bulunmamaktadır.
- ⁹⁵ BOA, C.. SM., Dosya 113, Gömlek 5678.
- ⁹⁶ BOA, C.. SM., Dosya 169, Gömlek 8472. Vesika 1.
- ⁹⁷ BOA, C.. SM., Dosya 124, Gömlek 6244, Vesika 1.
- ⁹⁸ BOA, C.. SM., Dosya 54, Gömlek 2703, Vesika 2.
- ⁹⁹ BOA, C.. SM., Dosya 59, Gömlek 3000.
- ¹⁰⁰ 26 C 1171 tarihli belge. BOA, C.. SM., Dosya 52, Gömlek 2643, Vesika 1./ 27 Cemâziyelevvel 1176 tarihli belge. BOA, C.. SM., Gömlek 3096.

- ¹⁰¹ 26 C 1171 tarihli belge. BOA, C.. SM., Dosya 52, Gömlek 2643, Vesika 1.
- ¹⁰² BOA, C.. SM., Dosya 96, Gömlek 4836.
- ¹⁰³ BOA, C.. SM., Dosya 77, Gömlek 3884.
- ¹⁰⁴ BOA, C.. SM., Dosya 18, Gömlek 911. / BOA, C.. SM., Gömlek 94.
- ¹⁰⁵ BOA, C.. SM., Dosya 92, Gömlek 4641. / BOA, C.. SM., Gömlek 1697.
- ¹⁰⁶ BOA, C.. SM., Dosya 92, Gömlek 4641.
- ¹⁰⁷ BOA, C.. SM., Gömlek 519.
- ¹⁰⁸ BOA, C.. SM., Dosya 92, Gömlek 4641.
- ¹⁰⁹ BOA, C.. SM., Dosya 115, Gömlek 5752.
- ¹¹⁰ BOA, C.. SM., Dosya 96, Gömlek 4836./ BOA, C.. SM., Dosya 96, Gömlek 4816.
- ¹¹¹ Müjdecî Ömer Ağa vefat edince aldığı 100 kuruş maaşın yarısının eşine verilmesi için padişaha arz yapılmıştır. BOA, İ. DH., Dosya 163, Gömlek 8484.
- ¹¹² BOA, C.. SM., Dosya 13, Gömlek 700, Vesika 1, 2, 3. / BOA, C.. SM., Dosya 23, Gömlek 1180.
- ¹¹³ BOA, C.. SM., Dosya 18, Gömlek 911.
- ¹¹⁴ BOA, C.. SM., Gömlek 519.
- ¹¹⁵ BOA, C.. SM., Dosya 92, Gömlek 4641.
- ¹¹⁶ BOA, C.. SM., Dosya 19, Gömlek 994.
- ¹¹⁷ BOA, C.. SM., Dosya 147, Gömlek 7355.
- ¹¹⁸ BOA, C.. SM., Dosya 147, Gömlek 7355./ 15 Ra 1173 tarihli bir diğer terfi ve maaş cetveli için bakınız: BOA, C.. SM., Dosya 140, Gömlek 7005.
- ¹¹⁹ Bazı müjdecibaşlar görevden ayrıldıkları zaman da kutsal topraklara olan ilgilerini devam ettirmişlerdir. Hatta bazıları aileleri ile beraber oralara yerleşmişlerdir. Devlet bu durumda olan kişileri bile kendi korumasına alarak bu kişilerin her türlü ihtiyaçlarının karşılanması konusunda Mısır ve Cidde valilerine emirler göndermiştir. BOA, A. MKT., Dosya 23, Vesika No: 33, Vesika 1,2.
- ¹²⁰ BOA, HAT, 227/12622.
- ¹²¹ BOA, C.. EV., Dosya 613, Gömlek 30916.
- ¹²² BOA, C.. EV., Dosya 299, Gömlek 15245.
- ¹²³ BOA, C.. SM., Dosya 21, Gömlek 1086, Vesika 1, 2.
- ¹²⁴ Aynı konuyu anlatan aynı tarihli iki farklı belgede Hacı Hasan adlı kişinin Babüssaade Ağası'na verdiği arz da Hacı Hasan'ın unvanı müjdecibaşı ve müjdecî-i evvel olarak verilmiştir. BOA, C.. SM., Dosya 96, Gömlek 4836./BOA, C.. SM., Dosya 96, Gömlek 4816./

- ¹²⁵ BOA, HAT, 1336/ 52132./ BOA, DUIT, Dosya 100, Gömlek 12, Vesika 1, 2, 3, 4./ BOA, A. MKT. MHM., Dosya 313, Vesika No: 63./ BOA, A. MKT. MHM., Dosya 363, Vesika No: 2./ BOA, A. MKT. MHM., Dosya 414, Gömlek No:82.
- ¹²⁶ BOA, HAT, 548/27029./ BOA, HAT,554 / 27433
- ¹²⁷ Şam Valisi Veli Paşa'nın gönderdiği kâime örneği için bakınız: BOA, HAT, 545/ 26944/A. Şam Valisi Derviş Paşa'nın gönderdiği kâime örneği için bakınız: BOA, HAT, 545/ 26947/B./ BOA, HAT, 108/4318.
- ¹²⁸ BOA, HAT, 1301/50660./ BOA, HAT, 267, 15586./ BOA, HAT, 228/12715.
- ¹²⁹ BOA, İ. DH., Dosya 74, Gömlek 3689.
- ¹³⁰ Salgın hastalıklar nedeniyle zaman zaman hacdan gelen kişilere karantina uygulamaları yapılmıştır.
- ¹³¹ BOA, A. MKT. UM, Dosya 370, Vesika No: 24.
- ¹³² BOA, C.. SM., Dosya 37, Gömlek 1867, Vesika 1, 2.
- ¹³³ 8 Ramazan 1189 tarihli belge için bakınız: BOA, C. SM., Dosya 101, Gömlek 5087, Vesika 1, 2. / 21 S 1218 tarihli belge için bakınız: BOA, C.. SM., Dosya 6, Gömlek 251. /21 S 1225 tarihli belge için bakınız: BOA, C.. SM., Dosya 37, Gömlek 1867, Vesika 1, 2. / 24 S 1227 tarihli belge için bakınız: BOA, C.. SM., Dosya 9, Gömlek 439, Vesika 1, 2./ 21 S 1225 tarihli belge için bakınız: BOA, C.. SM., Dosya 37, Gömlek 1867, Vesika 1, 2./Görüldüğü gibi 1189-1227 yılları arasındaki çeşitli belgeler bahşiş miktarını 1500 kuruş olarak göstermektedir. Uzunçarşılı 1218 tarihli bir belgede bahşiş miktarını 500 kuruş olarak göstermiştir. Bahşiş oranlarında bu kadar abartının olamayacağını düşünmekteyiz. Muhtemelen bu farklılık kitaptaki baskı hatasından kaynaklanmaktadır (Uzunçarşılı, 1988: 444).
- ¹³⁴ BOA, C.. DH., Dosya 343, Gömlek 17146.
- ¹³⁵ BOA, C.. EV., Dosya 613, Gömlek 30916.
- ¹³⁶ BOA, C.. EV., Dosya 634, Gömlek 31973.
- ¹³⁷ BOA, C.. EV., Dosya 613, Gömlek 30916.
- ¹³⁸ BOA, C. SM., Dosya 48, Gömlek 2407.
- ¹³⁹ BOA, C.. EV., Dosya 613, Gömlek 30916.
- ¹⁴⁰ BOA, C.. EV., Dosya 613, Gömlek 30916.
- ¹⁴¹ BOA, C.. DH., Dosya 343, Gömlek 17146.
- ¹⁴² BOA, C.. EV., Dosya 613, Gömlek 30916.
- ¹⁴³ BOA, C.. EV., Dosya 634, Gömlek 31973.
- ¹⁴⁴ BOA, HAT, 1401/56526.

- ¹⁴⁵ BOA, HAT, Dosya 211, Gömlek: 11449.
- ¹⁴⁶ Hacılar Ala Menzili'ne geldiğinde çukadarlara verilen bahşış için bakınız. BOA, C..SM.. Dosya 89, Gömlek 4494.
- ¹⁴⁷ BOA, A. MKT. MHM, Dosya 319, Vesika No: 97.
- ¹⁴⁸ BOA, HAT, 267/15586.
- ¹⁴⁹ BOA, C.. SM., Dosya 21, Gömlek 1086, Vesika 1, 2.
- ¹⁵⁰ BOA, C.. SM., Dosya 21, Gömlek 1086, Vesika 1, 2.
- ¹⁵¹ BOA, C.. SM., Dosya 21, Gömlek 1086, Vesika 1, 2.
- ¹⁵² BOA, C.. SM., Dosya 34, Gömlek 1704.
- ¹⁵³ BOA, C.. SM., Dosya 77, Gömlek 3884./
- ¹⁵⁴ BOA, C.. SM., Dosya 29, Gömlek 1494.
- ¹⁵⁵ BOA, C.. SM., Dosya 21, Gömlek 1086, Vesika 1, 2.
- ¹⁵⁶ BOA, C.. EV., Dosya 299, Gömlek 15245.
- ¹⁵⁷ BOA, C.. SM., Dosya 34, Gömlek 1703.
- ¹⁵⁸ BOA, C.. SM., Dosya 34, Gömlek 1704.
- ¹⁵⁹ BOA, C.. SM., Dosya 77, Gömlek 3884.
- ¹⁶⁰ BOA, C.. EV.,26969.
- ¹⁶¹ BOA, HAT, Dosya 273, Gömlek: 16004.
- ¹⁶² BOA, C. SM., Dosya 48, Gömlek 2407.
- ¹⁶³ BOA, İ. MVL., Dosya 169, Gömlek: 5019, Vesika 1,2, 3.
- ¹⁶⁴ 22 B 1195 arz için bakınız. BOA, C.. SM., Dosya 96, Gömlek 4839.
- ¹⁶⁵ BOA, C.. SM., Dosya 77, Gömlek 3884.
- ¹⁶⁶ BOA, C.. EV., Dosya 652, Gömlek 32873.
- ¹⁶⁷ BOA, C.. SM., Dosya 21, Gömlek 1086, Vesika 1, 2./Ankara, Bolu ve Niğde müjdeciliklerinde de benzer bir sorun çıkmıştır (22 B 1195). Bakınız: BOA, C.. SM., Dosya 96, Gömlek 4839.
- ¹⁶⁸ BOA, A. MKT. UM, Dosya 125, Vesika No: 63.
- ¹⁶⁹ BOA, C.. EV., Dosya 281, Gömlek 14304.
- ¹⁷⁰ BOA, C.. ML., Dosya, 81, Gömlek 3735.
- ¹⁷¹ BOA, A. MKT. NZD, Dosya 54, Vesika No: 96, Vesika 1,2./BOA, A. MKT. NZD, Dosya 36, Vesika No: 29.

¹⁷² BOA, A. MKT. NZD, Dosya 54, Vesika No: 96, Vesika 1,2./BOA, A. MKT. NZD, Dosya 36, Vesika No: 29.

¹⁷³ BOA, EV. d., 35047.

¹⁷⁴ BOA, EV. d., 35047.

¹⁷⁵ BOA, HAT, 542/26755./ BOA, HAT,554/27433.

¹⁷⁶ BOA, HAT, 23/1142.

¹⁷⁷ (Atalar, 1999: 354, 355).

¹⁷⁸ Uzunçarşılı fiları peyklerin kullandığı mendil olarak değerlendirilmiştir (Uzunçarşılı, 1988: 441). Kanımızca filar peykler tarafından giyilen hafif ayakkabının adıdır. Çünkü ocak için yapılan elbise alımlarının tamamında çizme alımı sadece üst düzey görevliler için yapılmaktadır. Fılar alımı ise peykbaşı dışında ocakta görevli tüm peykler için yapılmaktadır. Peyklerin en önemli görevlerinden birisi padişah emirlerini tebliğ olduğu için, ayaklarında yürüyüşlerini kolaylaştıran filar gibi bir ayakkabının olması daha mantıklı gözükmektedir. Mendil olarak ise kannaturanın kullanıldığı anlaşılmaktadır.

¹⁷⁹ Kannad, şekerci anlamındadır. Bu bilgiye dayanarak kannaturanın şeker konan mendil olduğunu düşünebiliriz (Devellioğlu, 1962: 585).

Kaynakça

a) Arşiv Kaynakları/ Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Cevdet Askeriye	C.. AS..
Cevdet Evkaf	C.. EV.,,
Cevdet Dahiliye	C.. DH.,,
Cevdet Maliye	C.. ML.,,
Cevdet Saray	C.. SM..
Dosya Usulü İrade Tasnifi	DUIT
Evkaf Defteri	EV. d.
Hatt-ı Hümayûn	HAT
İrade Dahiliye	I. DH..
İrade Meclis-i Vâlâ	I. MVL.
Sadâret Mektubi Kalemî	A. MKT
Sadâret Mektubi Kalemî Mühimme	A. MKT. MHM.
Sadâret Mektubi Kalemî Nezaret ve Deâvî	A. MKT. NZD.
Sadâret Mektubi Kalemî Umum Vilayet	A. MKT. UM.

b) Diğer Kaynaklar

- Atalar, Münir. (1999). Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını.
- Devellioğlu, Ferit. (1962). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara.
- GÜNAY, Ünver. (2003). "XV. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapı, Din ve Değişme", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (14), Yıl : 2003/1: 21-48.
- [http://www.hubayar.net/index.php?option=com_content&view=article&id=129&Itemid=97-Banaz Türkmen Kurultayı. 03.07.2010.](http://www.hubayar.net/index.php?option=com_content&view=article&id=129&Itemid=97-Banaz_Turkmen_Kurultayl.03.07.2010)
- Memiş, Ekrem.(2008).Türk Kültür Tarihi (Türk Kültüründen Bazı Kesitler), Konya: Çizgi Yayınevi.
- SAK, İzzet ve Cemal ÇETİN. (2005). "XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Hac Menzilleri", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (19): 199- 260.
- SARIKAYA, M. Saffet. (2010). "Osmanlı Toplumunun Dinî Yapısına Bir Bakış Denemesi: Ahilik-Bektâşilik İlişkisi I", <http://www.msaffets.com/wp-content/uploads/Ahbek1.pdf>. 1-14. 03.07. 2010.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (1988). Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı, Ankara: TTK

TÜRK EL SANATLARINDA KULLANILAN NAZAR MOTİFLERİ VE ALEVİLERDE NAZAR İNANCI

Nuran KAYABAŞI*, Ayşem YANAR**

Özet

Türk kültürünün önemli öğelerinden biri de el sanatlarıdır. El sanatları insanların kendi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla buldukları, teknolojinin ilerlemesiyle geliştirdikleri ve ihtiyaç fazlasını satarak ek gelir elde ettikleri, çevredeki hammaddeleri, boş iş gücünü ve boş zamanlarını değerlendirmek için yaptıkları uğraşlardır. El sanatları çerçevesinde yapılan ürünlerde kullanılan desenler ve desenleri oluşturan motifler, Anadolu insanının duygu ve düşüncelerini yansıtmakta ve bu ürünlere sanat ve estetik değer katmaktadır. Bu motiflerden özellikle korunma ile ilgili olanları önemli bir kategoride incelenmektedir. İnsanlar nazardan korunmak amacıyla gözden çıkış yolu bulan olumsuz enerjiyi önlemek için gözü andıran motiflerden yararlanmaktadır. Alevilikte nazar değmesine karşı çeşitli inançlar bulunmaktadır ve Anadolu'da bulunan nazar inancı ile benzer özellik göstermektedir. Bu çalışmada, el sanatları çerçevesinde üretilen halı, kilim, çeşitli dokumalar, ağaç işleri, maden işleri (bakır, gümüş vb.), deri, toprak işleri gibi kullanım ve aksesuar amaçlı yapılan ürünler el sanatları hammaddelerine göre sınıflandırılarak nazarla ilgili muska ve nazarlık, göz, pıtrak, el, parmak, tarak, haç ve çengel gibi motifler çeşitli el sanatı ürünlerinde açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nazar, el sanatları, motif, desen, Alevilikte nazar

TURKISH HANDICRAFT MOTIFS FOR EVIL EYE AND THE BELIEFS IN ALEVISM ABOUT THE EVIL EYE

Abstract

In Turkish culture, handicrafts are treated as one of the most important cultural elements. They make handicraft to fill their need, enhance them in parallel with improvement in technology, sell them for additional income, produced them to assess surroundings raw material and free labour and to spend their spare time. Patterns and motifs used in these patterns show emotion and thought of Anatolian people and add artistic and aesthetic value to handicrafts. Especially motifs which are used for conservation are examined in an important category. Humans use motifs which resemble eye to protect themselves from negative energy that believed to radiate from eyes. There are various beliefs in Alevism about the evil eye in

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Ev Ekonomisi Yüksekokulu, El sanatları Bölümü, Ankara/Türkiye, kayabasinuran@gmail.com

** Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, Ev Ekonomisi Yüksekokulu, El sanatları Bölümü, Ankara/Türkiye, ayanar@ankara.edu.tr

which some similarities are found with the Anatolian beliefs. In this research, handicrafts which are produced for use or as accessory such as carpet, rug, some weavings, wood works, metal works (copper, silver etc.), leather, soil works (ceramics etc.) are classified and explained according to their raw materials and motifs on these items which are used for evil eye for example, amulet and evil eye, eye, burdock, hand, finger and comb, cross and hook.

Keywords: Evil eye, handicraft, motif, pattern, evil eye in Alevism

Giriş

Türk kültürü temelini maddi ve manevi değer oluşturmaktadır. Maddi değerlerin en önemlisi ise el sanatlarıdır. El sanatları; temelde insanın ana ihtiyaçlarını giderme isteğinden kaynaklanan, çok basit araç ve gereçlerle yapılabilen, genellikle doğada kolay bulunabilen ya da artık maddeleri hammadde olarak kullanan, yoğun emek ve yaratma gücü isteyen, ortaya çıkardığı üründe fonksiyonel, estetik ve ekonomik olma özelliklerini birleştiren, daha çok boş zaman uğraşısı olmakla beraber asıl uğraşı olarak da yapılabilen bir araştırma alanıdır. Hammaddesi çeşitlilik göstermesine rağmen el sanatları çerçevesinde yapılan ürünlerin desenli olması her zaman istenilen bir özelliktir. Bu desenler en küçük bir noktadan madalyona kadar değişik büyüklükteki motiflerden oluşmaktadır. Motifler; doğum, yaşam ve ölümü simgeleyenler olmak üzere üç grupta toplanmaktadır. Yaşamı simgeleyen motifler içerisinde korunma yani nazarla ilgili muska ve nazarlık, göz, pıtrak, el, parmak, tarak, haç ve çengel gibi motifler kullanılmaktadır.

Nazar, Arapça bir kelime olup; “N-Z-R” kökünden gelen bir mastardır. Yine Türkçede beğenilen bir şeye kıskançlıkla bakmak ve zarar verecek şekilde onu etkilemek manasında “nazar etmek (göz değmesi)”, Arapçada “nazra (işabetü’layn)”, Fransızlarda ‘Mauvais oeil’, Amerikalılarda ve İngilizlerde ‘Evil eye’, Yunanlılarda ‘Matisma’, İranlılarda ‘bed nezer’, Almanlarda ‘Böser blick’ ve Hintlilerde de ‘Sihi’ şeklinde kullanılmaktadır (Haçerlioğlu, 1984:410). “Bakmak, görmek, gözün algılaması, göz ile mülâhaza etmek, bakış atmak, bakışlarını çevirmek, yan bakış, iltifat, itibar, niyet, beklemek, düşünmek, tasarlamak, aklından geçirmek, dikkatini vermek...” gibi anlamlara gelmektedir (Kuzey, 2007:4). Türkçeye geçerken mana değişikliğine uğramış ve “ayn=göz” kelimesi karşılığında kullanılmaya başlanmıştır. Nazar kelimesi, kem göz manasına gelmekle beraber daha ziyade gelme, uğrama, değme ve etme fiilleriyle birlikte; nazara gelme, nazara uğrama, nazar değmesi ve nazar etme şeklinde kullanılmaktadır. Bu deyimler bakmak, isteyerek ve imrenerek bakmak, göz atmak, yan bakış, negatif bakış anlamlarında kullanılmaktadır (Kuşat, 2003:16).

Türk Dil Kurumunun yayınlamış olduğu Türkçe sözlükte ise “Belli kimselerde bulunduğu inanılan; insanlara, özellikle çocuklara, evcil hayvanlara, eve, mala-mülke, hatta cansız nesnelere de zarar veren çarpıcı ve öldürücü güç.” olarak tarif edilmektedir (Anonim a 2011). Kısaca nazar, insan bünyesinden yayılan zararlı ışınların beyin gücüyle beraber belli bir yere odaklanması sonucu, canlı veya cansız nesnelere (insan, hayvan, bitki ve eşya) maddi ve manevi olumsuz yönde etkilemesidir.

Olumsuz enerjinin yerine ifade edilen kötü göz ikiye ayrılmaktadır. Biri bakan tarafından kasten şiddetli etkili kılınan bakış, diğeri ise kasıtsız ama imrenen bakıştır. Biri kötü arzuları taşıyan bir araç gibi, diğeri ise gözün sahibi olan insandan kendi isteği dışında çıkan tehlikeli bir enerji kaynağı olarak görülmektedir. Kimi insanlar nazara meyilli olduklarından yıldızı düşük olarak tanımlanmakta ve kolay etki alanına girmektedirler.

Nazardan korunmak için geçmişten günümüze kadar Anadolu’da yaşayanlar batıl olmasına rağmen dua dışında birçok önlem almaktadır. Örneğin bir çocuğa nazar değdiği düşünülüyorsa ya da nazar değmemesi için; çocuğun kulak arkasına hafifçe kazan karası sürülmekte, nazarı değdiğine inanılan insanın ayağının altından toprak alınmakta, çocuğun üstüne atılmakta, ayrıca kişi ile çocuk aynı mekân da ise çocuk çimdiklenmektedir. Nazarı degen kişinin üzerindeki kıyafetinden bir parça kesilip yakılarak çocuğa koklatılmaktadır. Nazarı degeceği inanılan kişinin saçından bir tutam alınarak gözüne sürüldükten sonra çocuğun kıyafetlerinin üzerine asılmaktadır. Ayrıca nazarı degen kişinin bezle kapatılmış olan başının üzerinde içinde su olan bir kap tutulmakta ve bir tavada eritilen kurşun bu suyun içine dökülmektedir. Kurşun su içinde kalp şeklini alırsa kalpten, iğne şeklini alırsa gözden nazar çıktığına inanılmaktadır. Bahçelere nazar değmemesi için ağaç dallarına hayvan kemiği asılmaktadır. Nazara bağlı rahatsızlıkların geçmesi için kişinin başında bir kaba konan tuz çevrilmektedir. Buna benzer birçok inanın günümüzde de uygulamaları halen devam etmektedir (Koşay, 1956:86; Anonim b 2011).

Nazar çeşitli dinlerde farklı algılanmaktadır. İslamiyet’e göre Nazardan korunmanın en sağlıklı yolu dua etmektir. Fatıha Suresi, Ayetü’l-Kürsî, Felâk Suresi, Nas Suresi ve Kalem Suresi (51.ve 52. Ayet) gibi surelerin okunması nazar degen insanın rahatlamasını ve nazarın kötü etkilerinden korunmasını sağlamaktadır. İslam kaynaklarında Hz. Muhammed zamanında Esed Oğulları sülalesinden nazarı degen bir kimsenin varlığından bahsedilmektedir. Bu kimse üç gün çadırından dışarı çıkmaz, bir şey yemez, sonra çadırın bir tarafını kaldırıp oradan geçen bir deveye bakıp ‘Bunun gibi bir deve hiç görmedim.’ dediği an devenin yere düşüp hastalandığı anlatılmaktadır. Hz. Muhammed’i peygamber olarak kabul etmeyenler, nazarı etkili olan bu adamı bulup Hz. Muhammed’i nazarıyla öldürmesi isterler. Nihayet bu adam Hz.

Muhammed'e büyük bir öfke ve kıskançlık duygusuyla bakar. O'na nazar etmeye çalışır. Bu olayın üzerine Kalem suresinin 51. Ayetinin indirildiği söylenmektedir. Bu ayette yer alan 'Nerede ise, kâfirler seni gözleri ile yıkacaklardı.' şeklindeki ifadenin Hz. Muhammed'i bu nazardan korumak ve böyle bir şeyin varlığından haberdar etmek için indirildiği belirtilmektedir (Kuşat 2003:18).

İslam dini bir şey takınılarak korunmayı kabul etmemekte nazardan korunmada Tanrıya sığınarak dua etmek gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak nazara karşı zayıf kimseler nazardan koruduğuna inanılan birtakım nesnelere kullanılmaktadır.

Alevlikte nazar değmesine karşı çeşitli inançlar bulunmaktadır. Bu nedenle nazar değmesine karşı önlemler alınmaktadır. Kurşun dökmek, muska taşımak, bir bez parçası içerisinde sarımsak kökü ve köpek dışkısının bağlanarak taşınması gibi inanışlar bulunmaktadır. Alevi kadınlar tarafından yapılan el sanatı ürünlerinde de nazar motifi simgesine rastlanmaktadır. Alevilerin halı ve kilimlerinde yer verdikleri nazar motifleriyle ev halkının ve ev içerisinde bulunan maddi varlıkların korunduğuna, çorap gibi kişinin üzerinde taşınan el sanatları ürünlerinde ise bireyin kendisini nazara karşı koruduğuna inanılmaktadır. Bu amaçla dokuma ürünlerinde el, tarak, muska ve çengel gibi nazar motiflerine yer verilmektedir. Alevi kadınlar tarafından yapılan el dokumalarına bakıldığında renk olarak nazar boncuğunda bulunan renklerin, nazar boncuğu şekli olmaksızın herhangi bir formda kullanılması da nazara karşı korunma inancı taşımaktadır.

Nazardan koruduğuna inanılan mavi boncukla bezenmiş takıları kullandıkları yerlere göre sınıflandırmak mümkündür. Nazarlıkların yakaya ve omuza takılması, boyuna asılması, beşiğe takılması, ev dükkân vb. yerlere asılması Anadolu'da çok yaygın bir gelenektir (Akpınarlı 1994:159).

Türkiye'de yaygın olarak kullanılan nazarlık, göz değmesin diye takılan mavi boncuk veya bunun yerini tutan nesnelere. Nazar boncuğunun çoğu kez mavi camdan tepsih tanesi ve göz şeklinde yapılanları kullanılmaktadır. Nazar boncukları, Şamanizm döneminden kalma inançlar doğrultusunda ortaya çıkarılmış ve günümüzde tüm dünyaya yayılmıştır. Nazar boncukları günümüzde en fazla değer yüklenen nazar sembollerin başında gelmektedir (Fotoğraf 1, 2, 3, 4, 5, 6 ve 7). Günümüz toplumunda her motifin ne anlama geldiği bilinmese de nazar boncuğunun nazardan korunma amaçlı kullanıldığı bilinmektedir (Baykal Ertem 2009:3).



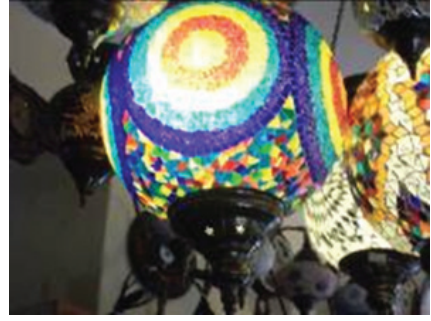
Fotoğraf 1. Ahşapta göz boncuğu



Fotoğraf 2. Deride göz boncuğu



Fotoğraf 3. Seramikte göz boncuğu



Fotoğraf 4. Cam ile oluşturulmuş göz boncuğu



Fotoğraf 5. Bakırda göz boncuğu



Fotoğraf 6. Gümüşte göz boncuqları



Fotoğraf 7. Kolan kullanılarak yapılmış göz boncuğu

Anadolu, el sanatları potansiyeli bakımından çok zengindir. El sanatlarında fonksiyonlarına, tekniklerine, hammaddelerine, yörelerine göre bazı sınıflandırmalar yapılmaktadır. El sanatları kullandıkları hammaddelere göre yedi ana grup altında incelenmektedir. Bunlar:

Hammadde olarak lif işleyen el sanatları (halı, kilim, cicim, zili, sumak, keçe, kolan, işlemeler, oyalalar, yazmacılık vb.),

Hammadde olarak ağaç işleyen el sanatları (tavla, biblolar, rahle, vazolar, mühür, kalemler, tespih, ağızlıklar, pipolar, çerçeveler, şemsiye ve baston sapları, takunya, bastonlar ve asalar, sandıklar, düğmeler, taraklar, kaşıklar vb.),

Hammadde olarak taş işleyen el sanatları (kolyeler, bilezikler, kemerler, küpeler, gerdanlıklar yüzükler, halhallar, tepelikler, yaka iğneleri, tespihler, ağızlıklar, şemsiye, baston, bacak sapları, kol düğmeleri, rozetler, pipolar, biblolar vb.),

Hammadde olarak toprak işleyen el sanatları (çanak, çömlek, çini ve seramik),

Hammadde olarak maden işleyen el sanatları (bakır, gümüş, altın, pirinç gibi madenlerin kullanım ve aksesuar eşya yapımı),

Hammadde olarak deri ve hayvansal artıkları işleyen el sanatları (kullanım eşyası ve aksesuar yapımı),

Hammadde olarak ince dallar, saplar ve ağaç şeritleri işleyen el sanatları (sepet örücülüğü günlük kullanım eşyası ve aksesuar yapımı) şeklinde belirtilmiştir (Arlı 1990:17).

İnsanlar el sanatlarında nazardan korunmak amacıyla gözü andıran motiflerden yararlanmaktadır. El sanatları ürünleri üzerindeki motiflerin Anadolu insanının duygu, düşünce, inanç ve isteklerini yansıtması açısından önem taşımaktadır. Bu

motifler özellikle yaşamda korunma ile ilgili olanları, yani nazar motifleri geleneksel motifler arasında önemli bir yer tutmaktadır.

Bu çalışmada el sanatları çerçevesinde üretilen halı, kilim, çeşitli dokumalar, ağaç işleri, maden işleri (bakır, gümüş vb.), deri, toprak işleri gibi kullanım ve aksesuar amaçlı yapılan ürünler el sanatları hammaddelerine göre sınıflandırılarak nazarla ilgili muska ve nazarlık, göz, pıtrak, el, parmak, tarak, haç ve çengel gibi motifler açıklanmıştır.

Muska ve Nazarlık

İçinde dinsel veya büyüleyici bir gücün saklı olduğu sanılan; taşıyanı, takanı veya sahip olanı zararlı etkilerden koruyup nazarı etkisiz duruma getirdiğine inanılan bir yazılı kâğıt veya nesneye muska ve nazarlık denilmektedir. ‘Muska’ sözcüğü Latince *muskaum*’dan geldiği ifade edilirken diğer yandan Arapça taşımak anlamındaki *hamala*’dan geldiği de düşünülmektedir. Muska sözcüğü insanı kötülüklerden koruduğu için taşınan nesne olarak tanımlanmaktadır. Buna Anadolu’da *hamail*’de (hamayıl/hamaylı) denmektedir (Kuşat 2003).

Nazar boncuğu kadar sık kullanılan muska, nazar dualarının din adamları tarafından şerit şeklinde bir kâğıt üzerine yazmaları ve bu kâğıdı üçgen şekline getirerek deri ve gümüşten yapılmış bir hazne içersine koymalarından oluşmaktadır. Bazen de kumaşa dikilerek boyna ya da elbisenin iç kısmına takılmaktadır.

Nazarlık olarak bireyin omzuna mavi boncuk, yedi delikli boncuk, hurma çekirdeği, kurt boncuğu ve kurt gözü, kartal pençesi, sarı kehribar, yılan kemiği veya kabuğu, kurt kemiği, balık kuyruğu küçük mavi boncuktan yapılan kertenkele, el şekli ve hamayıl, at nalı, boynuz, eski süpürge parçası, sarımsak, yumurta kabuğu, salyangoz, kertenkele kuyruğu, kaplumbağa kabuğu, üzerlik, darı taneleri, karanfil, çörek otu, köpek tüyü, yarası iskeleti, kara boncuk, kurban gözü gibi nesnelere takılmaktadır (Erbek 2002:122).



Şekil 1. Muska ve nazarlık motifleri (Erbek 2002:127)

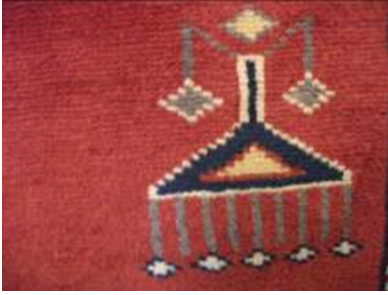
Anadolu’da el sanatlarında nazara ilişkin olarak kullanılan motifler geometrik bir form olan eşkenar üçgenle sembolize edilmektedir. Muska ve nazarlık motifleri çeşitli hammaddeler kullanılarak yapılan el sanatı ürünlerinde farklı şekillerde görülmektedir (Fotoğraf 8, 9, 10, 11, 12, 13 ve 14). Alevilik kültüründe nazara karşı muska motifinin yoğun olarak kullanıldığı görülmektedir.



Fotoğraf 8. Keçeden yapılmış duvar süsü



Fotoğraf 9. Muska Şeklinde duvar süsü



Fotoğraf 10. Halıda muska motifi



Fotoğraf 11. Bakır kazanda muska motifi



Fotoğraf 12. Dokumadan yapılmış muska motifli duvar süsü



Fotoğraf 13. Muska formunda k¼pe



Fotoğraf 14. orapta muska ve tarak motifi (Er 2012)

Göz

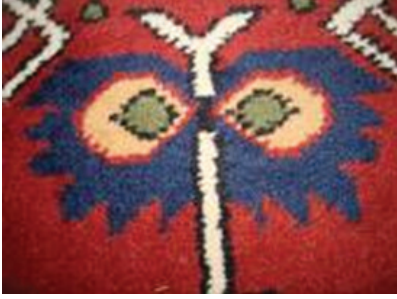
Ruhun dışı açılan, ışığı alma yetisi olan derin bir anlamı ve etki gücü olan göz, iyi niyetli bir bakışın yanında kötü niyetli nazarı taşıyan bakışı da aktaran görsel algı organıdır. Gözlerden çıkan bir enerji neticesinde nazarın ortaya çıktığı inancından dolayı, gözden gelen tehlikeyi yok etmek için göz resimleri de nazarlık olarak kullanılmaktadır.

Geometrik üçgen motifi, en basite indirgenmiş stilize göz formudur. Anadolu dokumalarındaki göz motifleri üçgenin yanında kare, eşkenar dörtgen, dikdörtgen, haç, yıldız şekillerinin geometrik uygulamalarıdır. Bu motifler, günlük yaşamda kullanılan dokumalarda kullanılmaktadır. En sık rastlanan göz motifi, dörde bölünmüş eşkenar dörtgen şeklindedir ve bu motifler yörelere özgü değişiklik göstermektedir (Erbek 2002:128).



Şekil 2. Göz motifleri (Erbek 2002:130)

Geleneksel halı ve kilimlerde göz motifine sıkça rastlanmaktadır. Fotoğraf 15 ve 16'da halı ve kilimde göz motifi görülmektedir. Fotoğraf 17'de ise ahşap üzerinde göz motifi görülmektedir.



Fotoğraf 15. Halıda göz motifleri



Fotoğraf 16. Kilimde göz motifi



Fotoğraf 17. Ahşapta göz motifi

Pıtrak

Pıtrak, dikenli tohumları hayvanların kıllarına ve insanların giysilerine takılan bir yıllık otsu bir bitkidir. El sanatlarında kullanılan pıtrak motifi bu bitkinin stilize edilmiş halidir. Pıtrağın dikenli tohumlarının kötü gözünün etkilerinden koruduğuna inanıldığından dolayı el sanatlarında nazar motifi olarak kullanılmaktadır. Pıtrak; eşkenar dörtgen, kare, dikdörtgen şekillerinin dışında belirli uzunlukta yan yana sıralanmış çubuklar şeklinde yer almasıyla oluşan motiftir.



Şekil 3. Pıtrak motifleri (Erbek 2002:111)

Pıtrak motifi el sanatlarının tüm alanlarında kullanılmakta ancak yoğun olarak halı ve kilimlerde görülmektedir (Fotoğraf 18 ve 19).



Fotoğraf 18. Kilimde pıtrak motifi



Fotoğraf 19. Halıda pıtrak motifi

El, Parmak ve Tarak

Mütevazi yaşamıyla Müslümanlara örnek olan Hz. Muhammed'in "Vücudumun bir parçası, gözümün nuru, kalbim, ruhum ve vicdanım." dediği, soyunu devam ettiren kızı Hz. Fatma, Aleviler arasında özel bir değere, halk inançlarında farklı bir konuma sahip olup Anadolu'dan Hindistan'a kadar Fatma'nın Eli'nin kötülüklerden koruduğuna inanılmaktadır (Anonim c 2011).

Bir gün Hz. Muhammed abasını çıkarmış, yarısını kendi üzerine kalan kısmını da Hz. Ali, Hz. Fatma ve oğulları Hasan ve Hüseyin'in üzerine örtmüştü. Böylece abanın altında beş kişi olmuşlardır. Buna 'Pençe-i Ali Aba' denilmektedir. Buna göre başparmak Hz. Muhammed, işaret parmağı Hz. Ali, orta parmak Hz. Fatma diğer iki parmak ise Hasan ve Hüseyin sayılmaktadır. Bu nedenle elin ve beş sayısının uğuru Anadolu uygarlıklarından günümüze kadar anlamını yitirmeden gelen inançlardan biri olmuştur. Ayrıca Fatma ana eli bereketin ve bolluğun ve ayrıca işlerin çabuk bitmesini sağlayan bir sembol haline gelmiştir (Erbek 2002:112). Alevilik inancında da el, parmak ve tarak motifi çok önemli motiflerdendir.

Halı, kilim ve tüm el sanatlarında parmak ve ona çok benzeyen bir çubuk üzerinde aşağı yönlü akan ışınları da simgeleyen tarak motifleri üçlü, beşli, yedili ve katları sayıları kullanılmaktadır. El motifi bire bir veya stilize olarak kullanılmakta, bazen orta kısmında göz motifi de yer almaktadır.



Şekil 4. El, parmak ve tarak motifleri (Erbek 2002:116)

El, parmak ve tarak motiflerine halı, kilim, zili gibi dokumalarda ve gümüş ve seramikten yapılan duvar süslerinde sıkça rastlanmaktadır (Fotoğraf 20, 21, 22, 23, 24 ve 25).



Fotoğraf 20. Gümüşte Fatma Ananın el motifi



Fotoğraf 21. Seramikte Fatma Ana el motifi



Fotoğraf 22. Halıda el motifi



Fotoğraf 23. Kilimde tarak motifi



Fotoğraf 24. Cicimde tarak motifi



Fotoğraf 25. Zilide tarak motifi

Haç

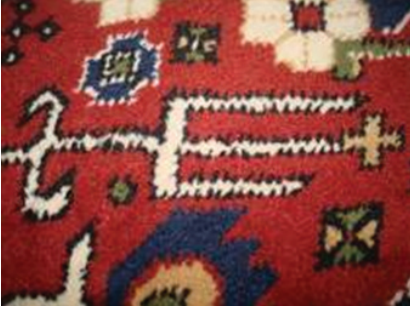
Nazardan korunmak için kullanılan motiflerden biride haçtır. Haç motifi, mal, mülk ve canı korumada kullanılmakta ve yaşamı simgeleyen motifler içerisinde yer almaktadır. Haç motifi bir dairenin içine merkezi daire ile aynı olarak yerleştirilmiş kare şekli ve bu karenin iki dik açısının merkezde kesişimi ile oluşmaktadır.

Haçın dört ucu dik açılarla birleştirildiğinde ise bir kare ve dört adet üçgen formu ile karşılaşılır. Haç formu yatay ve dikey iki çizginin kesişmesinden oluşmaktadır. Haç motifinin dört yana dağılmasının kötü bakışları dört parçaya bölüp dört bir yana savurduğuna inanılmaktadır (Erbek 2002:134). Aleviler, el sanatlarında çarkı-feleğe benzeyen haç motiflerini kullanmaktadırlar.



Şekil 5. Haç motifleri (Erbek 2002:137)

Halı, kilim ve ahşap ürünlerde haç motifi yaygın olarak kullanılmaktadır (Fotoğraf 26, 27, 28 ve 29).



Fotoğraf 26. Halıda çengel, tarak ve haç motifi



Fotoğraf 27. Halıda haç ve göz motifi



Fotoğraf 28. Ahşapta haç motifi



Fotoğraf 29. Halıda haç ve pıtrak motifi

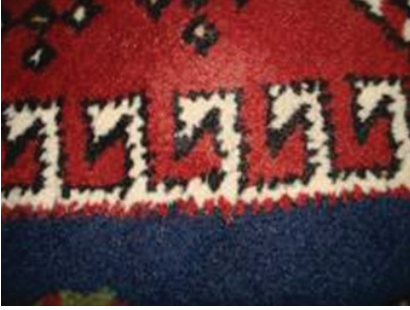
Çengel

Bir yere takılmaya, geçirilmeye yarayan eğri ve ucu sivri demir olarak bilinen çengel genellikle 'S' harfi şekli motif olarak el sanatlarında kullanılmaktadır. Çengel motifi zıtlıkları ifade ederek insanlar arası uyumu ve birlikteliği de anlatmaktadır.



Şekil 6. Çengel motifleri (Erbek 2002:141)

Çengel motifleri el sanatlarının her alanında kullanılmasına rağmen halı, kilim ve cicimlerde daha sık kullanılan bir motiftir (Fotoğraf 30, 31, 32 ve 33).



Fotoğraf 30. Halıda çengel motifi



Fotoğraf 31. Cicimde 'S' formlu çengel motifi



Fotoğraf 32. Kilimde çengel motifi



Fotoğraf 33. Dokumada çengel motifi (Hanife Er 2012)

Sonuç

Türk kültüründe motiflerin önemli bir yeri bulunmaktadır. Türk insanı sevincini, üzüntüsünü, özlemine, öfkesini, sevgisini kısaca bütün duygu ve düşüncelerini anlatmada motifleri kullanmışlardır. Korunma ile ilgili olan nazar motifleri muska ve nazarlık, göz, pıtrak, el, parmak, tarak, haç ve çengel olarak bilinmekte ve özellikle halı, kilim, cicim, zili, sumak gibi dokumalarda; cam, deri, bakırdan yapılan ev ve aksesuar ürünlerinde kullanılmaktadır. İnsanlar korktukları şeyin üzerine gitmeli düşüncesiyle nazardan korkularını bu motifler aracılığı anlatmaktadırlar. Bu motiflerin dışında nazara karşı akrep gibi hayvansal motiflerden de yararlanılmaktadır. Alevilerde de nazara karşı kullanılan motifler diğer nazar motifleriyle benzer olmasına rağmen form ve renklerde çok az değişiklik göstermektedir. Türk kültüründe nazar inancı çok önemli bir yer tutmakta ve bu nedenle yapılan el sanatlarında kullanılan motiflerde de önemi görülmektedir. Buna bağlı olarak kültürün devamlılığı, gelecek nesillere el sanatlarının ve motiflerin aktarılması ve yaşatılması açısından bu konuda yapılan çalışmalar çok önem taşımaktadır.

Kaynakça

- AKPINARLI, F. (1994:158-164). Anadolu'da Nazar ve Nazarlıklar. I. Türk Halk Kültürü Araştırma Sonuçları Sempozyumu Bildirileri.s;158. 22-23 Aralık 1994.Ankara.
- Anonim a (2011). <http://tdkterim.gov.tr/bts/> .Erişim Tarihi: 17.07.2011. Erişim Tarihi: 10.00.
- Anonim b (2011). <http://www.konaktepe.net/index.php/inanclar> Erişim Tarihi: 10.07.2011. Erişim saati: 15.00.
- Anonim c (2011). <http://www.yeniaktuel.com.tr/top103,165@2100.html>. Erişim Tarihi:18.07.2011 Erişim saati:14.00
- ARLI, M. (1990). Köy El Sanatları, Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi yayınları, 1185, Ankara.
- BAYKAL ERTEM, F. (2009). Dokumalarda ve Nazarlarda Görülen Nazar Motifleri. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü El Sanatları Eğitimi Anabilim Dalı. Geleneksel Türk El Sanatları Bilim Dalı.Yüksek Lisans Tezi.
- ER, H. (2012). El dokuma ve örücülük koleksiyonundan.Sivas.
- ERBEK, M. (2002). Çatalhöyük'ten Günümüze Anadolu Motifleri. T.C.Kültür Bakanlığı Dumat ofset ltd. Emek Cilt Evi. Birinci Baskı, Temmuz, Ankara.

- HANÇERLİOĞLU, O. (1984). İslam İnançları Sözlüğü. Remzi Kitabevi. s;410. İstanbul.
- KOŞAY, H. Z. (1956). Nazarlıklar. Türk Etnografya Dergisi sayı: 1s;86-90. Maarif Basımevi, Ankara.
- KUŞAT, A. (2003). Türk Toplumunda Nazar Olgusu ve Psikolojik Bir Yaklaşım. Laçın yayınları; 16s; 16-24, Kayseri.
- KUZEY, M. (2007). Kur'an ve Sünnet'te Nazar. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kalam Bilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi. Konya.

ŞEHİTLİK TEKKESİ VE ŞEYH ALİ BABA VAKFİYESİ

Fahri MADEN*

Özet

Şehitlik tekkesi İstanbul'da açılan ilk Bektaşî tekkelerinden biridir. Fetih'ten hemen sonra kurulan bu tekkenin bilinen en eski şeyhi Ali Baba'dır. Ali Baba, tekkede bir vakıf tesis ederek buranın uzun yıllar ayakta kalmasını sağlamıştır. Vakıf tekke ve eklentilerinin dışında üzerinde üzüm bağı ve ağaçlık bulunan bir araziye sahipti. Vakıf evladiyet üzere kurulmuş, vakıf evladının kalmaması durumunda tevliyyetin ve tekke şeyhliğinin Bektaşî tarikatından bir kişiye verilmesi istenmiştir. Şehitlik tekkesi ve vakfı, 1826 yılına kadar faaliyetlerini sürdürmüştür. 1826 yılında Bektaşîliğin yasaklanmasıyla birlikte Şehitlik tekkesi yıkılmıştır. O sırada tekke şeyhi olan Mahmud Baba yedi dervişle birlikte sürgün edilmiştir. Mahmud Baba 1832 yılında affedilmiş ve İstanbul'a dönmesine izin verilmiştir. Böylece Şehitlik tekkesi Mahmud Baba'nın girişimleriyle yeniden inşa edilmiştir. Mahmud Baba'dan sonra oğlu Nafi Baba döneminde tekke en faal dönemini yaşamıştır. Daha sonra Mahmud Bey Baba ve Nüzhet Baba'nın şeyhlik yaptıkları Şehitlik tekkesi 1925 yılına kadar açık kalmıştır. Bu çalışmada Şehitlik tekkesinin tarihi süreci ve Şeyh Ali Baba'nın vakfîyesi incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Rumelihisarı, şehitlik, Bektaşîlik, Şeyh Ali baba, Nafi baba

THE MARTYRDOM LODGES AND SHEIKH ALI BABA FOUNDATION

Abstract

The martyrdom lodges are one of the Bektashi lodges opened in Istanbul. This lodges were founded immediately after the conquest of the oldestly known Sheikh Ali Baba. Ali Baba who helped this place to remain for many years by establishing a foundation in the lodges. The foundation had the land of vineyards and woodland other than the lodges and plug-ins. The foundation was established to heredity, and the lodge in his son's foundation was asked to give authority to a person with Bektashi sect. Martyrdom lodge and Foundation continued its activities until 1826. Martyrdom lodge was razed together with the prohibition of Bektashism in 1826. At that time, the dervish sheikh Mahmud Baba, along with seven dervishes, had been exiled. Mahmud Baba was forgiven in 1932 and was allowed to return to Istanbul. Thus, the martyrdom lodges Mahmud Baba's initiative were rebuilt. After Mahmud Baba, during Nafi Baba who is the son of the son of Mahmud Baba, the lodge lived its most active period. Then, the martyrdom lodges that were managed by Mahmud Bey Baba and Nuzhet Baba, remained open until 1925. In this study, the historical process of the martyrdom lodges and Sheikh Ali Baba's Foundation are examined.

Keywords: Bektashism, Martyrdom, Sheikh Ali Baba, Foundation, Nafi Baba

* Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Kastamonu/Türkiye, fahrimaden@kastamonu.edu.tr

Giriş

XIII. yüzyılda Hacı Bektaş Veli (ö.1271), Horasan'dan Anadolu'ya gelerek Sulucakaraöyük'e yerleşmiş, burada bir tekke inşa edip faaliyetlerde bulunmuştur. Hacı Bektaş Veli'den sonra Pîrevi'ne gelen Abdal Musa Osmanlı fetihlerine katılmış; Bursa, Bergama, Manisa ve Elmalı'da tekkeler açarak Hacı Bektaş *kültü*'nü buralarda temsil etmiştir (*Aşıkpaşazade Tarihi*, 1332: 204-206; Evliya Çelebi, 2005: 140-141)¹. Bu süreçte Ahi ve Bektaşî dervişleri Osmanlı ordusu içerisinde yer alarak fethedilen bölgelere gitmişlerdir. Bu sayede özellikle XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rumeli'de de yayılma alanı bulan Bektaşîlik, İstanbul'un fethiyle bu şehirde de faaliyet gösterme imkânını bulmuştur. Her ne kadar sözü edilen dönemde Bektaşîlik teşkilatlı bir yapıya kavuşmamış olsa da İstanbul'un fethinden sonra burada da Bektaşî tekkeleri açılmaya başlamış, ancak tarikatın İstanbul şehir hayatına girişi Sultan II. Bayezid döneminde yaşanmıştır. Bununla birlikte Bektaşîler adı geçen dönemde İstanbul'a daha çok Yeniçeriler kanalıyla tesir etmişlerdir (Işın, 1994: 131-132; Mantran, 1991: 91).

Şehitlik Tekkesinin İlk Dönemleri

İstanbul'daki en eski Bektaşî tekkesi Rumelihisarı'ndaki Şehitlik tekkesiydi. Hatta Avrupa yakasında kurulan ilk tekke olduğu rivayet edilmektedir. Bölge İstanbul'un ilk Müslüman şehitliği (Şüheda kuyusu, Nime'l-ceyş) olduğundan tekke bu isimle anılmaktaydı. Keza bu tekkeye kurucusuna izafeten Seyyid Bedreddin Baba Veli (Yirminci 'Asırda Zekâ, 1328: 245) ile Üç Şehitler Tekkesi, Boğazkesen Tekkesi ve Deniz Abdal Tekkesi gibi isimler de verilmiştir (Koca, 2000: 45). Fatih Sultan Mehmed İstanbul kuşatması sırasında otağını burada kurmuş, fethin müjdecisi olan ilk dualar burada yapıldığı için mezkûr mahallin ismi "Dua Meydanı" olarak da anılmaktadır (Gören, 06.11.2012). Hâdikâtü'l-Cevâmi'de tekkenin yeri konusunda "Şehitlik isimli mahaldeki dağın tepesinde" ifadesi yer almaktadır (Ayvansarâyî, 2001: 530-531). Burası tarih boyunca İstanbul'daki Bektaşî tekkelelerinin en önemlilerinden biri olmuştur. Rumelihisarı'yla birlikte yapımına başlanılan tekkenin (Freely, 2003: 124) İstanbul'un fethi sonrasında Fatih Sultan Mehmed'in desteğiyle inşası tamamlanmıştır (Dwight, 1915: 390).

Skarlatos Byzantios, XIX. yüzyılın ikinci yarısında tekkenin bulunduğu yerle ilgili şunları yazmaktadır: "Bebek'ten buraya kadar olan yokuşlu sahilde Osmanlı mezarları gözükmekte, birçoklarının mermer taşları üzerine isimleri altınla yazılmış. Buraya, dev kayalar olduğundan Kayalar Mevkii deniliyor. Buradaki mezarlık Osmanlılar için kutsaldır, çünkü Asya'dan buraya geçen ve şehit düşen ilk Osmanlılar yatmaktadır. Bu nedenle Hisar'a yakın olan tekkeye Şehitler tekkesi denilmektedir." (Saraç, 23.09.2011). Tekkenin yapımı sırasında üzüm bağlarının bulunduğu çevredeki araziler de padişah tarafından tekke mensuplarına verilmiştir (Birinci, 2001: XLI).

Tekke haziresinde 1451 ve 1455 tarihlerine ait mezar taşları bulunmaktadır. Bunlardan erken tarihli olanı Şeyh Bedreddin'e (Laqueur, 1997: 11, 163)², diğeri ise Saka Baba'ya aittir (Koca, 2000: 45; Koca, 2005: 186). Tekkenin kurucusu olan Şeyh Bedreddin, İstanbul'un fethi öncesi Akşemseddin ile birlikte buraya gelmiş ve İstanbul'un fethi hazırlıklarına iştirak etmiştir. Soyu Hz. Hüseyin'e kadar ulaşmakta olan Şeyh Bedreddin'in kabri başında dört terkli Elif tac bulunmaktadır (Koca, 2000: 45; Koca, 2005: 186; Birinci. 2001: XXXIX-XL).

Fatih Sultan Mehmed, şehitliğin bulunduğu bölgeyi Şeyh Bedreddin ve ailesine vererek şehit yeniçerilerin "Çerağlarını uyandırması ve boğaza gözcülük yapmaları" görevlerini vermiştir. Keza buradaki mezar taşları Şeyh Bedreddin'in Bayramî tarikatına mensup olduğunu, ancak Osmanlı ordusunun belkemiğini oluşturan Yeniçerilerin Bektaşî tarikatına mensup olmalarından ötürü tekkenin zamanla Bektaşîliğe geçtiği anlaşılmaktadır. Şehitlik tekkesi XVI. yüzyılın başlarında Sultan II. Bayezid döneminde Bektaşîliğin merkezi olan Hacı Bektaş Veli tekkesine bağlanmıştır. Böylece o dönemden itibaren Şehitlik tekkesinde görev yapan şeyhler merkez tekke şeyhinin önerisiyle belirlenmiştir (Işın, 1994: 133). Bununla birlikte tekkenin XVI-XVIII. yüzyıllar arasındaki faaliyetleri hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Eldeki kayıtlar XVIII. yüzyıldan itibaren meydana gelen gelişmelere ışık tutmaktadır.

Şeyh Ali Baba Vakfiyesi

Şehitlik tekkesinin bilinen en eski postnişini XVIII. yüzyılın ortalarında tekkenin başında bulunan Bektaşî Şeyh Ali Baba'dır. Onun mezarındaki "*tarik-i abdalardan Ali Baba*" ifadesi o dönemde Rum abdalları geleneğinin Bektaşî kültürü içerisinde canlılığını koruduğunu göstermektedir (Işın, 1994: 135; Muslu, 2003: 505).

Şeyh Ali Baba (ö.1771), Temmuz 1764 tarihinde Şehitlik tekkesinde bir de vakıf tesis ederek mütevelliliğine Derviş İsmail bin Mehmed getirmiştir (VGMA, Defter nr. 627, s.44). Bu itibarla kurulan vakıf tekkenin faaliyetlerini kolayca yürütmesine ve varlığını devam ettirmesine büyük katkı sağlamıştır. Ayrıca tekke uzun yıllar Ali Baba'nın ismiyle anılmıştır³.

Şeyh Ali Baba tarafından vakfedilen mülkler şunlardır:

1. *Arsa*: Rumelihisarı'nda Şehitlik olarak bilinen mahalde bir tarafı ağaçlık, Ali Beşe tarlası ve Sabankeşoğlu yeri, bir tarafı ormana eklenen yol, bir tarafı içinde mezarlık bulunan parça orman ve yeni bağ ile çevrilidir. Burası Sultan Bayezid-i Veli vakfına mukâtaa-i kadime ile bağlanmıştır.

2. *Bina*: Şeyh Ali Baba'nın tasarrufunda, üzerine müteveli izniyle ve kendi mülkü olmak üzere yine kendi geliriyle yaptırdığı bir meydan odası, bitişiğinde bir kahve odası, iki sofa ve yine bitişiğinde bir oda ve altında kiler, kömürlük, sundurma, büyük köşk, ahşap küçük köşk, küçük oda, iki tuvalet ve müstemilat-ı saireye sahip Bektaşî zaviyesi.

3. *Bağ ve Ağaçlık*: Zaviyenin karşısında Sultan Bayezid-i Veli Vakfına mukâtaa-i kadîme ile bağlanmış, ancak Şeyh Ali Baba'nın tasarrufunda bulunacak olan deniz tarafında, bir tarafı yol ile bir tarafı ormanlık, bir tarafı kale duvarı, mezarlık ve yol ile çevrili tahminen üç dönüm miktarı arsa üzerinde müteveli izniyle şeyhin kendi malı olarak dikip yetiştirdiği üzüm bağı ve ağaçlık (VGMA, Defter nr. 627, s.44).

Vakıf şartları ise şöyleydi:

1. Zaviye ile onun eklentileri ve geliri, ayrıca vakfın tevliyeti Şeyh Ali Baba hayatta oldukça ona meşrut olacaktı.

2. Şeyh Ali Baba'nın vefatından sonra adı geçen zaviye, bağ gelirleri ve vakıf tevliyeti onun evlat ve torunlarından erkek olanlarının Bektaşî tarikatına bağlı olanlara meşrut olacaktı.

3. Şeyh Ali Baba'nın soyu kesilir ise adı geçen zaviye, ağaçlık ve bağ, Hacı Bektaş-ı Veli evladından olup da Hacı Bektaş Veli tekkesinde seccâdenişin olan efendilerin arzıyla; Bektaşî fukarâlarından ve sâlih kimselerden, dervişlerin eğitime kadir ve oturacak bir yere muhtaç birine tevcih olunacaktı. O kişi zaviyede kalıp vakıf mallarına ve tevliyetine mutasarrıf olarak vakıf şartlarını yerine getirecekti.

4. Bu şartlara uyulması mümkün olmaz ise vakıf mutlaka Müslüman birine meşrut olacaktı (VGMA, Defter nr. 627, s.44).

Vakıf emlakının bir kısmı Sultan Bayezid-i Veli vakfına mukâtaa-i kadîme ile bağlanırken diğer bölümleri vakfı kuran Şeyh Ali Baba tarafından şahsi mülkü olarak bırakılmıştır. Vakfın kuruluşu sırasında Şeyh Ali Baba vakıf şartlarına göre müteveliye teslim etmiş, müteveli de sorumluluğunu üzerine almıştır. Böylece tasdik işlemleri yapıldıktan sonra vakıf şartları müteveli huzurunda okunmuş ancak vakıf arazisi üzerindeki bina ve ağaçlığın Şeyh Ali Baba'nın tasarrufuna geri döndürülmesinde sorun yaşanmıştır. Şeyh Ali Baba bu konudaki muteber kitaplarda nakledilen bilgilere dayanarak vakıf arazisi üzerindeki bina ve ağaçların vakfiyetinin sahih ve caiz olmadığını belirterek mütevelinin kabz eylediği bina ve ağaçları vakıf şartlarında da belirttiği üzere kendi mülküne alacağını söylemiştir. Buna karşılık müteveli Derviş İsmail bin Mehmed, İmam-ı Rabbanî Muhammed bin Hasanü's-Şeybânî'nin bu konudaki görüşünü delil getirip vakf olunan arazi üzerindeki bina, ağaçlık ve sairin başkasına vakfedilmiş olsa bile her ikisinin mutlaka hayırda birleştirilmesi gerektiği, bu sebeple vakfın sahih olduğunu, bu mülklerin Şeyh Ali Baba'ya geri döndürülmesine ihtimal kalmadığını söyleyip vakıf arazisi üzerindeki mülkleri teslim etmekten imtina etmiştir (VGMA, Defter nr. 627, s.44).

Bu şekilde Şeyh Ali Baba ve mütevellî Derviş İsmail'in birbirlerine hasım olmaları ve her biri ayrı fikirde bulunmaları karşısında Mahmud Paşa mahkemesi hakimi Numan Efendi vakfın sıhhatine hükmetmiştir. Vakfın kurucusu Şeyh Ali Baba tekrar söz alıp itirazda bulunarak İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin mezhebine göre vakfın sıhhatine lüzum olmadığını belirtip vakıftan geri dönmeyi istemiştir. Ancak mütevellî vakıf kurucusunun vakıf gelirlerini kendisine şart etmesi durumunda dahi İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre vakfın sıhhatinin aranılmasında lüzum olmadığını, bu zatların görüşleri doğrultusunda hüküm verilmesini rica etmiştir. Nihayetinde Numan Efendi, İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerini nazar-ı itibara alarak vakfın lüzumuna hükmetmiş ve vakfın sahih olduğuna dair yazıyı imzalamış, böylece vakfın kuruluşu tamamlanmıştır (VGMA, Defter nr. 627, s.44-45; Vakfiye sureti için *Belge 1'e* bakınız).

Şehitlik tekkesi kurulan vakıf sayesinde yıllarca müdavimlerine ve misafirlerine hizmet vermeyi sürdürmüştür. Ancak tekke Bektaşî geleneğinin dışına çıkılarak Erbâbiye değil evladiye usulü benimsenmiştir. Ancak postnişinlik babadan oğla devir yoluyla aktarılmaktan ziyade yine gelenek ve göreneğe uygun olarak seyr-i sülûk ile olmuştur. Bu cümleden olarak Şehitlik tekkesiyle ilgili bir diğer husus postnişinlerin mücerred (bekar) olan dedebabalara bağlı kalmalarıydı (Koca, 2005: 189). Ali Baba'dan sonra tekke Abdülbaki Baba (ö. 1753), Hisarlı Seyyid Ahmed Baba (ö. 1783) ve Mazlum Mustafa Baba (ö. 1812) şeyhlik yapmışlardır (Birinci, 2001: XLI, XLII; Işın, 1994: 135).

XIX. yüzyılın başlarında hazırlanan tekke ve zaviye defterinde Şehitlik tekkesinin Bektaşîliğe bağlı olarak faaliyet gösterdiği açıkça belirtilmiştir (BOA, EV.HMH, Defter nr. 8203, varak 1b) 1812 yılında şeyhlik görevini Mahmud Baba devralmış, onun şeyhliği döneminde Şehitlik tekkesi Sultan II. Mahmud tarafından kapatılmıştır.

Bektaşîliğin Yasaklanması ve Şehitlik Tekkesinin Yıkıtılması

Bektaşîlik XIX. yüzyılın başlarında büyük bir darbe almıştır. Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra 8 Temmuz 1826 tarihinde İstanbul'da toplanan meşveret meclisinde alınan kararlar ve hemen ardından yayınlanan bir fermanla Bektaşîlik yasaklanmıştır (BOA, HAT, 290/17351; Esad Efendi, 1243: 213; Ahmed Cevdet Paşa, 1309-XII: 182; Ahmed Lütfi Efendi, 1290-I: 151). Yasak ilk olarak İstanbul'da uygulanmış, buradaki Bektaşî tekkeleri yıkılırken içlerinde bulunan Bektaşî şeyh ve dervişleri ilmiye mensuplarının yoğun olduğu bölgelere sürgün edilmişlerdir (Bazı sürgünler için bkz. BOA, C.ZB, 34/1680; C.ZB, 17/843; BOA, HAT, 512/25094-D,E,F,G; BOA, HAT, 290/17351; BOA, C.DH, 125/6218; Esad Efen-

di, 1243: 211-212; Ahmed Cevdet Paşa 1309-XII: 182-183; Ahmed Lütfi Efendi, 1290-I: 151-152). Bu uygulamadan nasibini alanlardan biri de Şehitlik tekkesidir.

İstanbul'daki Bektaşî tekkelerinin kapatılması ilmiyeden temayüz etmiş kişiler ile kapıcıbaşılıktan gönderilecek memurlardan oluşan bir heyet tarafından gerçekleştirilecekti. Buna göre heyet varacağı tekkeyi gizlice basacak, tekkede bulunan şeyh ve müridleri tutuklayarak tekkenin kapılarını mühürleyecek, tutuklanan tekke mensupları cephaneye götürülüp hapsedileceklerdi (BOA, HAT, 500/24493; BOA, HAT, 293/17453). Şehitlik tekkesinin kapatılması için İçelli Ahmed Paşa kethüdası Osman Ağa görevlendirilmiştir (BOA, HAT, 500/24493).

Osman Ağa'nın riyasetinde 10 Temmuz 1826'da Şehitlik tekkesine gelen görevliler o sırada tekke şeyhi bulunan Mahmud Baba'yı ve yedi dervişini tutuklayıp itikat yoklamasından geçirmişler, bunların ehl-i sünnetten olduklarını söylemeleri⁴ Kütahya'ya sürgün edilmelerine engel olamamıştır (Esad Efendi, 1243: 211; BOA, HAT, 502/24676)⁵. Ayrıca tekkedeki Seyit Ali, Derviş Hasan, Demir Osman, Seyyid Mehmed Sâlih, Derviş Hüseyin ve Derviş Ali dine aykırı hareketlerde buldukları ileri sürülerek Kayseri'ye sürgün edilmişlerdir (*Kayseri Şer'îye Sicili*, nr. 193, s.99).

Sürgün edilen Bektaşîlerin dinî emir ve yasaklara uymaları, kötü hâl ve davranışlarının önlenmesi, dahası Sünnileştirilmeleri için sürekli denetim altında tutulmaları istenmişti. Bu itibarla Şehitlik tekkesinden sürgün edilen Mahmud Baba ve dervişleri 1832 yılına kadar sürgün yerlerinde kalmışlardır. Bununla birlikte Mahmud Baba'nın üzerindeki Bedreddin Baba tekkesi şeyhliği payesine de son verilmiştir (BOA, MAD, 9766, s.339).

Öte yandan Mahmud Baba, toplantılarına katıldığı ve üyeleri ile arkadaşlık ve dostluk yaptığı Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi mensuplarının da Bektaşîlik suçlamasıyla sürgün edilmelerine sebebiyet vermiştir⁶. Bu kişilerin sürgün edilmeleri için Şeyhülislam yazdığı yazıda “dinî emirlere dikkat etmeyip Bektaşîlerle görüşmek ve onlarla dostluk etmek, böylece onlara meyletmiş olmak” suçlamasında bulunmuştur. Buna “zamane Bektaşîliği yoluna saptıkları” hükmünü de eklemiştir. Dolayısıyla cemiyet üyelerinin sürgün edilmelerinin önemli bir sebebini Bektaşî şeyhi Mahmud Baba ile irtibat halinde bulunmaları teşkil ediyordu (Mahmut Cevat, 2001: 62-63; İnal, 1969: 115-116).

Şehitlik tekkesinin ana binası yıktırılırken (BOA, EV.HMH, Defter nr.8367, v.15b; Ayvansarayî, 2001: 531; Farlane, 1850-I: 300), tekkenin sekiz dönümlük bağı olduğu ve bunun beş dönümünün Mahmud Baba tarafından tekkeye vakfedildiği anlaşılmıştır⁷. Tekke mallarının vakıf olanlarının ilgili vakfa, mülk olanlarının ise varislerine verilmesi uygun görüldüğünden bu sekiz dönümlük tarla ve bağın beş dönümü Sultan Bayezid Veli vakfına, kalanı mülk olarak Mahmud Baba'nın varislerine bırakılmıştır (BOA, MAD, 9766, s.339). Tekkeye ait beş odalı eve de dokunul-

mamıştır (BOA, MAD, 9766, s.339; BOA, MAD, 9731, s.406-407; *Kayseri Şer'iyeye Sicili*, nr. 193, s.99; Koca, 2000: 45). Zira geride kalan şeyh yakınlarının durumu önemliydi. Bunların büyük çoğunluğunun yıkılan tekke yakınlarındaki binalarda ikametlerine izin verilmiştir. Şehitlik tekkesinde de daha önce ölen şeyhin hanımı, kız kardeşi ve üç küçük kızının ikameti için yıkılmayıp bırakılan beş odalı hane bu kişilere terk edilmiştir (BOA, MAD, 9731, s.407; BOA, MAD, 9766, s.339).

Sultan II. Mahmud'un saltanatı sona ermeden Bektaşilere karşı uygulanan bu sert politika yavaş yavaş yumuşamış, hatta sürgüne gönderilen Bektaşiler affedilmeye başlanmıştır. Sürgün edilen Bektaşilerin affedilebilmeleri itikadın düzelmesi ya da Nakşi olunması ön koşuluna bağlanmıştır. Kütahya'ya sürgün edilen ve burada 6 yıl kalan Şehitlik tekkesi şeyhi Mahmud Baba'nın affi için girişimde bulunulmuştur. Yapılan başvuruda şeyhin Bektaşilikten vazgeçerek Nakşi tarikatına bağlandığı ifade edilmiştir. Ayrıca şeyhin acınacak bir halde olduğu ve merhamet gösterilerek affedilmesi isteği sadrazam tarafından padişaha iletilmiştir⁸. Bunun üzerine Sultan II. Mahmud, Mahmud Baba'nın son durumunun Nakşi şeyhler tarafından incelenerek çıkan sonuca göre hareket edilmesini emretmiştir. Böylece Nakşi şeyhler tarafından hali incelenen Mahmud Baba, Şeyhülislamın da onayıyla 1832 yılında affedilerek salıverilmiş ve tekrar İstanbul'a dönmesine müsaade edilmiştir (BOA, HAT, 502/24676; Uzunçarşılı, 1932: 156-157). Ancak bu defa Mahmud Baba, Bektaşi değil Nakşi şeyhi olarak şehre dönmüştür.

Mahmud Baba'nın Nakşi Şeyhliği ve Tekkenin Tekrar Açılması

Nakşi icazeti de alan Mahmud Baba, İstanbul'a döndükten sonra Şehitlik tekkesini tekrar kurma çalışmalarına başlamıştır. Kısa zaman içinde Şehitlik tekkesi Mahmud Baba'nın ve biraderi Ali Baba'nın gayretleriyle yeniden inşa edilmiştir (BOA, HAT, 502/24676; Mehmed Süreyyâ, 1996-III: 909). Tekke bu hizmetinden olsa gerek Mahmud Baba'nın adıyla anılmaktadır (BOA, İ.DH, 125/6395). Ancak tekke Bektaşilik resmi olarak yasak olduğu için Nakşi tekkesi adı altında açılabilmiş ve faaliyetlerini en azından Sultan II. Mahmud'un saltanatının sonuna kadar bu adla sürdürebilmiştir⁹. Sultan II. Mahmud bir gün uğradığı Şehitlik tekkesinde Mahmud Baba ile karşılaşmıştır. Padişahın "Ben buradaki babaları sürmüş ve hiç bırakmamıştım. Sen nasıl kaldın?" sorusu üzerine Mahmud Baba, "Efendim kulunuzu tohumluk olarak alıkoydular." cevabını vermiştir. Bu cevap Sultan II. Mahmud'un hoşuna gitmiş olacak ki Mahmud Baba Sultan'ın iltifatına nail olmuştur (Uzunçarşılı, 1932: 157; Yıldırım, 1976: 227).

Sultan II. Mahmud'un ölümünün ardından hükümdar olan Sultan Abdülmecid döneminde Bektaşiler üzerindeki takip ve baskılar daha da azalmıştır¹⁰. O kadar ki Sultan Abdülmecid, Bektaşi olduğu rivayet edilen annesi Bezm-i Âlem Sultan'ın etkisiyle tekkelerin açılmasına göz yummuş (Noyan, 2002: 4; Noyan, 2003: 85), Şe-

hitlik tekkesine de birkaç defa hediye göndermiştir (Ahmet Rıfki, 1328: 125). İlave olarak Sultan Abdülmecid, Balta Limanı'nda oturan kızını görmeye giderken iki defa bu tekkeyi ziyaret edip Mahmud Baba'ya iltifat olmak üzere oğlu Nafi Efendi'ye ilmi paye vermiştir. Ayrıca medreseye alınan ve zamanla unvanı Halep mollalığına kadar yükselen Nafi Baba da, zaman zaman padişahı ziyaret etmekten geri durmamıştır (Pakalın, 2008: 3; Gövsa, 272). Dahası 1846 yılında tekkeye devlet hazinesinden yardım ayrılmıştır (BOA, İ.DH, 125/6395; BOA, HR.MKT, 13/29).

Mahmud Baba'nın faaliyetleri Şehitlik tekkesi ile de sınırlı kalmamış, ondan icazet alan pek çok Bektaşî şeyhi farklı bölgelerdeki tekkelerde görev alıp Bektaşîliği temsil etmişler, yine onun talebesi olan bazı şahıslar önemli memuriyetlerde bulunmuşlardır¹¹. Güzel konuşan ve hazır cevap bir şahsiyet olan Mahmud Baba tekke şeyhliğini biraderi Ali Baba ile müşterek olarak sürdürmüş (BOA, EV.MKT, 591/110), 1860 yılında vefat edinceye kadar tekkesinde ikamet etmiş ve cenazesi de tekke mezarlığına defnedilmiştir (Mehmed Süreyyâ, 1996-III: 909). Onun Nafi Efendi'den başka Ferhunde ve Şevkiye isminde iki de kızı vardı (Birinci, 2001: XLI-II).

Şehitlik Tekkesinde Nafi Baba Dönemi (1860-1912)

Mahmud Baba ve biraderi Ali Baba'nın vefatlarından sonra Şehitlik tekkesi şeyhliğini oğulları müderrislerden Mehmed Nafi Baba ve Ahmed Baba müştereken devralmışlardır (1860)¹². Ancak tekke daha çok Nafi Baba'nın tasarrufunda olup onun ismi etrafında şekillenmiştir. 1869 yılında tekkedeki dervişler ve bölge halkı tarafından Nafi Baba'nın müştereki Ahmed Baba'yı tekkeden atıp uzaklaştırdığı, vakıf hazinesinden tahsis edilen erzak ve yemek parasını kendi nefesine harcayıp Ahmed Baba'ya, tekkeyi ziyaret eden misafirler ile dervişlere ikramda bulunmadığı yolunda bir şikayet vaki olmuştur. Bu şikayette dervişler ve ahali, Nafi Baba'nın güvenilir bir kişi olmadığını; birtakım kötü hareketleri, hâl ve tavırları sebebiyle şeyhliğe layık bulunmadığını belirterek emniyet ettikleri Ahmed Baba'nın tekkede iskan edilmesini istemişlerdi. Sonuçta olayı araştırması için tayin edilen vakıf müfettişinin yapmış olduğu soruşturma neticesinde Nafi Baba'nın belirtilen eylemleri gerçekleştirdiği tespit edilmiştir. Olayı inceleyen meclis-i meşayih, Nafi Baba ile birlikte Ahmed Baba'nın da tekkede ikametine; ayrıca üçe taksim edilen tekke gelirinin bir hissesinin Nafi Baba'ya, bir hissesinin Ahmed Baba'ya, kalan bir hissesinin de yemek masrafı olarak fukarâ ve dervişlere verilmesini uygun görmüştür (BOA, EV.MKT, 591/110).

Tam ismi Mehmed Abdünnafi olan Nafi Baba 1834 tarihinde Şehitlik tekkesinde dünyaya gelmiştir. Ulum-ı ibtidaiyeyi ve dinî ilimleri Silivri Müftüsü Sadık Efendi, Adanalı İsmail Efendi ve Fatih Camii Dersiâmlarından Musa Kazım Efendi'den tahsil etmiştir. 27 Temmuz 1846'da kendisine İbtida-i Hariç İstanbul

Müdürlüğü tevcih edilip 19 Mart 1855 tarihinde seksen kuruş müderris maaşı bağlanmıştır. İlmî payesi giderek yükselen Baba'ya sırasıyla 10 Ekim 1871'de Mûsıla-i Süleymaniye müderrisliği ve 4 Şubat 1908'de mahreçten Halep Mevleviyeti verilmiştir. Ancak 23 Ocak 1909 tarihinde mevleviyet görevine son verilmiştir (Albayrak, 1980-I: 92-93; Birinci, 2001: XLIV).

Babasının ardından şeyhlik makamına geçen Nafi Baba, Hacı Bektaş Veli tekkesine giderek burada kendisine merasimle halifelik verilmiş, böylece Tûrabi Ali Baba'nın halifesi olup irşad hizmetine başlamıştır (*Yirminci 'Asırda Zekâ*, 1328: 245). Nafi Baba, Arapça ve Farsça'yı okuyup yazmanın yanı sıra İngilizce ve Fransızca da öğrenmiştir (Üçok, 2002: 426; Birinci, 2001: XLIII-XLIV). Bazı mutasavvıfane ve aşıkane şiirleri olduğu da rivayet edilmektedir (*Yirminci 'Asırda Zekâ*, 1328: 245).

Nafi Baba'nın uzun süren şeyhlik yıllarında Şehitlik tekkesi en önemli ve faal dönemini yaşamış (Albayrak 1996: 149), özellikle II. Meşrutiyet'in ilanı ile Sultan Reşad döneminde en parlak devresine girmiştir. Onun bu yoğun faaliyetleri ve yaşadığı devrin en önemli Bektaşî şeyhi olması münasebetiyle Şehitlik tekkesi o dönemin kayıtlarında "*Nafi Baba tekkesi*" olarak anılmakta (*Mecmû'a-i Cevâmî'*, 1304: 74; Galitekin, 2003: 255), ayın günü olarak ise Perşembe gösterilmektedir (Galitekin, 2003: 249). Brown 1868 tarihli eserinde Şehitlik tekkesini Melamiliğe bağlı olarak göstermektedir (Brown, 1868: 175).

Nafi Baba döneminde tekke bağları ve hayvanlarıyla bölgedeki tüm halka hizmet etmekteydi. Dönemin Rumelihisarı halkı tekkeden hizmet almaya o denli alışmışlar ki zamanla şöyle bir latife yerleşmiştir: "Rumelihisarı sakinleri pek çalışmayı sevmezler, yemek pişirmeye üşenirler, zira keşkek yemek için Halim Paşa'ya, aşure yemek için ise Nafi Baba'ya giderler." (Gören, 06.11.2012).

Nafi Baba döneminin en eski ve yaşlı Bektaşî babası olması sebebiyle "*Halife-i Kadîm*" namıyla yâd edilirdi. Sultan II. Abdülhamid ile zaman zaman görüşen Nafi Baba devlet ricalinden ileri gelen pek çok kişiyi irşad etmişlerdi (*Yirminci 'Asırda Zekâ*, 1328: 245). Bununla birlikte Nafi Baba'nın şeyhliği döneminde Şehitlik tekkesi, şeyhin meşrutiyet yanlısı olması münasebetiyle Jön Türklerin toplantı yeri haline gelmiştir (Vatin-Zarcone, 1999: 152). Bu toplantılar sırasında tekkeye gelip gidenler arasında Esad Toptani Bey, Mabeynci Emin Bey ve Sultan II. Abdülhamid'in başyaveri Fehim Paşa da bulunmaktaydı (Noyan, 2002: 179). Yine Karikatürist Cem, şair ve müzisyen Nasuh Bey ile İstanbul polis müdürü Halil Bey'in sık sık gelip gittiği, kısaca devlet adamları ve saray mensuplarının rağbet gösterdikleri bu tekkenin en önemli müdavimlerinden biri de Filozof Rıza Tevfik Bey'di (TİTE, Kutu nr.64, Belge nr.221; Artemel, 2005: 14).

II. Meşrutiyet'in ilanından iki yıl kadar sonra erkan-ı harbiye başkanı İzzet Paşa maiyetinde Sultan Reşad'ın baş yaveri Hurşit Paşa ve pek çok yüksek rütbeli zabıt olduğu halde Nafi Baba'yı ziyarete gelmiş, hatta hep birlikte yemek yiyip resim çektirmişlerdi. Bu ziyaret Nafi Baba'nın şahsında Bektaşilerin meşrutiyete ve askeri erkana karşı müspet bakışlarının devam ettiğini göstermekteydi (Muhibbân, 1328-12: 1; Ergin 1977: 234). Zira bu ziyaret sırasında Hurşit Paşa tekkeye girişinde “Tozlu çizmelerle odaya girmek münasip olmayacak, çıkaralım.” deyince Nafi Baba “İslamiyet'in namusunu izhar, hilafet makamının binasını imar maksadıyla çalışan hürriyetperver askerlerimizin çizmelerindeki tozlar, toz değil bizim gibi bilcümle muhibban-ı meşrutiyetin tütüyâsıdır.” karşılığını vermiştir. Hatta bu ziyaret sırasında Nafi Baba, Rufai tarikatından Osman Fevzi'ye yazdırdığı nutkunu okutmuştur (Osman Fevzi, 1328: 70-71; Kılıç, 2009: 73; Birinci, 2001: XLIV).

Osman Fevzi bu olayı Muhibbân'da yayınlanan “Aynen” isimli yazısında detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Buna göre Osman Fevzi uzun zamandır ziyaret etmek istediği Nafi Baba'yı görmek için Şehitlik tekkesine gitmiş, görüşme sırasında Nâfi Baba ona sanki kırk yıldır tanışıyorlarmış gibi sıcak ve içten davranmıştır. Ayrıca Nafi Baba o gün çok neşelidir. Osman Fevzi'ye üç aydır bölgede askerin nişan talimi yaptıklarını, bu talimin yakında biteceğini, rütbeli askerlerin talimi teftiş ettikten sonra tekkede bir veda yemeği yiyeceklerini söyleyip kendisinin onlara birkaç söz söylemeyi arzu ettiğini ancak buna kudretinin olmadığını, bu sebeple birlikte bir konuşma metni hazırlayıp okumasını rica etmiştir. Osman Fevzi bunu kabul etmiş, ancak İbrahim isimli bir derviş söze karışarak onun çok mahcup olduğunu, okuyamayacağını, ama yazması durumunda kendisinin okuyabileceğini belirtmiştir. Nafi Baba “Hanginiz yaparsanız yapın.” deyip nutku yazdırmaya başladığında Osman Fevzi onun kudreti karşısında şaşırmıştır. O sırada daha nutkun yazılması bitmeden silah sesleri gelmeye başlayıp askerin yakında olduklarını haber vermiştir. Gelen askeri erkani baba ve dervişlerle tekke kapısında karşılayıp içeri almışlar, hatta Nafi Baba da içerde onları ayakta karşılamıştır. Yirmi dakika sonra ise piyade tarzında yüz yetmiş zabitten oluşan bir bölük vatan şarkıları söyleyerek tekkeye yaklaşmışlar ve tekkenin dışında silahlarını bırakarak içeri girmişlerdir. Daha sonra yemek odalarına geçilmiş, Nafi Baba'nın askeri erkan ve paşalar ile otururken resmi alınmış, Hurşit Paşa'nın askerliğe ait birkaç sözünden sonra Nafi Baba'nın Osman Fevzi'ye yazdırdığı nutku, dervişlerden İbrahim Efendi tarafından okunmuştur. Bu nutukta Nafi Baba askeri övmekle kalmıyor halkı II. Abdülhamid'in “hain ve müstebid” yönetiminden kurtardıkları, esaret zincirini kopardıkları için onlara teşekkür ediyordu. Ayrıca askerden millet-i Osmaniyeyi birlik içerisinde ve dünyayı hayrette bırakacak bir şekilde başarıya ulaştırmaları isteginde bulunmuştur. Buna ilave olarak talimgah müdavimlerinden Ömer Lütfi Efendi ile talimgah kumandanı Cemil Bey birer konuşma yapmışlar, bu arada üç defa “Padişahım çok yaşa!” duası ve orada kabri bulunan şehitler için Fatihalar okunmuştur (Osman Fevzi, 1328: 70-71).

Bu dönemde tekkenin yabancı ziyaretçileri de olmuştur. Mesela XX. yüzyıl başlarında Dwight ve Hasluck burayı ziyaret edip tekkenin faaliyette olduğunu görenler arasındadır (Dwight, 1915: 390; Hasluck, 1928: 20).

Nafi Baba, 1870 yılında Robert College'in kuruluşuna ön ayak olmuş, tekkenin bazı arazilerini buraya devrederek okulun kurucu heyetinde yer almıştır (Koca, 2005: 189; Artemel, 2005: 12-15). Kolejin inşası sırasında ise yaşanan kuraklık nedeniyle su bulunması konusunda zorlanılırken tekkedeki dervişler kolej mensuplarını birlikte yağmur duasına çağırılmışlar, ertesi gün yağın sağanak yağışla birlikte okul inşasını için gerekli su temin edilmiştir (Gören, 06.11.2012). Ayrıca Baba, İstanbul dışında da Bektaşiliği yaymaya çalışmış, örneğin Edirne ve Tekirdağ bölgesindeki Gülşeni, Bedreddini ve Babailerini Bektaşiliğe bağlamak için yoğun bir çaba göstermiştir (Koca, 2005: 187). İstanbul tekkeleri nüfus vukuatı defterinde Nafi Baba döneminde tekke baba ve dervişlerden 16 kişinin ikamet ettiği tespit edilmektedir (Galitekin, 2003: 385-586). Yine bu dönemde tekkenin girişinde büyük bir sarnıç ve üzerinde kuğuların yüzdüğü şirin bir havuz bulunmaktaydı (Koca, 2005: 189).

Ahmed Sâfi Bey, Nafi Baba hakkında, "*Nafi Baba'yı tanırım. İlmi olmamakla beraber konuşkan, esprili, hazır cevap bir adamdır. Hasan Baba ve Hacı Zikri ve saire ile de aşinalığımız vardır. Bunlardan cümlesi ehl-i işrettir. İçki içilmesi şeriat-ı Muhammediye de memnudur. Evvelâ şarap içmek ve menhiyyât-ı irtikâb eylemek hangi tarikte vardır.*" şeklinde eleştiri de bulunmaktadır (Yücer, 2003: 504). Oysa Tarihçi Ahmet Lütfi'ye göre Mahmud Baba, irfan ehli ve maneviyat sahibi, kâmil bir mürşitti (Düz-lü, 2008: 194-196). Son dönemin ünlü şahsiyetleri ve Bektaşî şairlerinden İlhami Bey, Nazmi, Selman Cemali Baba, Kürâ, Ramî¹³, Yalvaçlı Tevfik Baba ve Ruhî Bey Baba onun icazet verdiği müridlerindendi (Sadettin Nüzhet, 1930: 43, 310, 319; Birinci, 2001: XLIV; Soyger, 2005: 89). Yine Kumkapı baş komiseri Ali Rıza Efendi Nafi Baba'nın muhibbanındandı (Haskan, 1996: 111). Nafi Baba'nın sade bir yaşamı olup başına mukavvadan ferahi giyerdi (Üçok, 2002: 264).

Nafi Baba elli iki yıl Şehitlik tekkesinde hizmet verdikten sonra Haziran 1912'de vefat etmiştir. Onun vefat tarihi sohbetlerine katılan Hüseyin Kâmi tarafından;

*Dem gelüb hâtif-i gaybî dedi Kâmi târih
Aldı Nafi Baba'yı saki-i Kevser yanına*

şeklinde düşürülmüştür. Ebced hesabına göre bu mısralardaki harflerin sayıya toplamı şeyhin vefat tarihine tekabül etmektedir (Banarlı, 1971-I: 148)¹⁴. Nafi Baba'nın Neşet Hanım isminde eşi; Mahmud Cevat, Şir Ali ve Abbas Baba'dan başka Fatma Hayriye isminde bir de kızı bulunduğtu tespit edilmektedir (Birinci, 2001: XLVI-XLVII).

Nafi Baba zeki ve bilgili olduğu kadar nüktedan, hoşsohbet, kısaca nevi şahsına münhasır bir şahsiyetti. Onun sözleri ve nükteleri dilden dile dolaşır. Bunlardan biri zamanımıza kadar anlatıla gelmiştir. Buna göre Nafi Baba'ya canlardan biri: "Baba erenler! Bu sene üzüm bereketli oldu ne yapalım?" diye sorar. Nafi Baba, "Oh ne âlâ... Konu komşuya dağıtınız." der. Birkaç gün sonra, "Baba erenler! Konu komşuya dağıttık, bitmiyor. Kütüklerden fıskırıyor." denilince, "Sokaktan gelen geçene verin." cevabını verir. Aradan biraz zaman geçer. Can yine bir gün Nafi Baba'ya sorar, "Baba erenler! Biz dağıttıkça bereketi arttı. Koyacak kap kacak kalmadı. Ne yapalım?" Nafi Baba, biraz düşündükten sonra şöyle cevap verir: "Suyunu sıkın, küplere doldurun, bekleyin, bakalım Allah ne gösterir." (Pakalın, 1946: 263; Birinci, 2001: XLV).

Onun tüm bu kişisel özellikleri beraberinde haklı bir şöhret getirmiş ve hayatına dair ansiklopedilerde bilgiler yer almıştır (*Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, 1946: 271-272; *Türk ve Dünya Meşhurları Ansiklopedisi*, 1957: 220). Nafi Baba'nın yakınlarından Besim Atalay'ın verdiği şu bilgiler onun kişiliğini ve çevresini tanımak isteyenler için dikkat çekicidir: "*Bizde inkılaptan evvelki Bektaşiliğin son şahsiyeti ve müessesisi olan, din ve ahlâk sistemine hürmet eden, düşünür, bilir, ıslah tarafı Bektaşî babası yalnız Rumelihisarı'nda bulunan Nâfi Baba merhum idi. Muayyen zamanlarda erkekli kadınlı toplantılarda ahlaktan, felsefeden bahsedilirdi. Gelenler büyük bir kardeşlik ve sevgi havası içinde dağılırdı.*" (Atalay, 1962: 295-296; Birinci, 2001: XLV). Elli üç yıl Şehitlik tekkesinde ayin-i tarikatla meşgul olan Nafi Baba'nın vefatıyla "*zerafet-i kadimenin bir renginin yıkıldığı*" kabul edilmiştir (*Yirminci Asırda Zekâ*, 1328: 245).

Şehitlik Tekkesinde Bir Maarifçi: Mahmud Bey Baba (1912-1921)

Nafi Baba'dan sonra tekkede oğlu Mahmud Bey Baba postnişinliğe geçmiştir. Mahmud Bey Baba 1865 yılında Şehitlik tekkesinde dünyaya gelmiş (BOA, DH.SAİDD, 50/411), iyi bir eğitim almıştır. Keza Fransızca ve İngilizce gibi Batı dillerinin dışında Arapça ve Farsça yazıp konuşabiliyor, hatta Çağatay ve Uygur gibi doğu lisanlarında araştırmalar yapabiliyordu (Birinci, 2001: XLVII; *Yirminci Asırda Zekâ*, 1328: 246). 1891 yılında Cemile Sabiha Hanımla evliliğinden biricik çocuğu Abbas Nüzhet Baba dünyaya gelmiştir (Birinci, 2001: XLVIII). 1826 öncesi ve sonrası postnişin olan dedesi "*Büyük Mahmud Baba*" unvanıyla anılırken ona "*Küçük Mahmud Baba*" unvanı verilmiştir (Koca, 2005: 190).

Mahmud Cevat Baba, yirmi yaşında Dahiliye Nezareti Mektubî Kalemin'de çerağ olmuştur. Ancak 27 Ağustos 1855'te Şura-yı Devlet Dahiliye Kalemî'ne geçip 25 Ağustos 1886'da rütbe-i sâliseye nail olduysa da 12 Mart 1889 tarihinde buradan ayrılmıştır. Ardından üç yıl sonra memuriyet hayatına başlamış olup ilk görev yeri Galata Gümrüğü'nün yolcu salonunda muayene-i kütüp memurluğu idi. Burada yaklaşık 5 ay (19 Kasım 1892-12 Nisan 1893) görev yapmıştır. 13 Nisan 1893'den

itibaren Dersaadet Emtia-yı Dahiliye Gümrüğü'nde kitap muayene memurluğuna devam etmiştir. Birden fazla yabancı dil bilmesinden dolayıdır ki uzun süre (28 Ağustos 1908'e kadar) bu son görevinde çalışmıştır (BOA, MF.MKT, 39/5; BOA, BEO, 111/83808; BOA, BEO, 1283/96163; Birinci, 2001: XLVIII).

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra muallimlik, müfettişlik ve müdürlük yılları başlamıştır. 29 Ağustos 1908 tarihinden 13 Mart 1912'ye kadar bir taraftan Maarif Nezareti'nde kütüphaneler müfettişliği yaparken bir taraftan da Ticaret Mektebi'nde İngilizce muallimliği yapmıştır. 1912 yılından itibaren babasından intikal eden post-nişinlik makamını deruhte eden Mahmud Bey Baba, ilerleyen dört yılda yine Maarif Nezareti'ne bağlı Tedrîsât-ı Âliye Dairesi'nde ikinci şube müdürlüğünde bulunmuştur. 26 Ekim 1915'te ise vefat edinceye kadar dönem dönem çalıştığı Dârülfünun Edebiyat Medresesi'nde İngilizce muallimliğine getirilmiştir. Bu arada Ticaret Mektebi'ndeki görevi bir müddet daha devam etmiştir (26 Ekim 1915-7 Ekim 1917). Bir süre (30 Eylül 1918-30 Nisan 1919) Lisan Mektebi müdürlüğü ve Edebiyat Medresesi riyasetin de (3 Aralık 1919-25 Aralık 1920) yer almıştır. Nitekim 1 Mayıs 1919'da başlayan son vazifesi Dârülfünun Edebiyat Medresesi İngilizce öğretmeni-yken 22 Nisan 1921 tarihinde vefat etmiştir. Cenazesi tekke haziresine defnedilmiştir (Birinci, 2001: XLVIII-XLIX; Pakalın, 2008: 34-35).

Onun ölümü üzerine dönemin Mevlevî şeyhlerinden Tahirü'l-Mevlevî'nin yazdıkları Mahmud Bey Baba'nın toplum hayatında ve ilim dünyasındaki yerini göstermesi bakımından önemlidir. Tahirü'l-Mevlevî şeyhin vefatının ardından şöyle yazmıştır: *"Osmanlı âlem-i irfanı yine bir rûkn-i kıymettarını kaybetti ki o kıymetli rûkn, Darülfünun'un ehliyetli müderrislerinden Mahmud Bey idi. Merhum ile Maarif Nezareti'nde müteşekkil Edebiyat Encümeni'nde görüşmüş ve birkaç celsede pek muhlisâne sevişmiş idik. Kendisinin Bektaşî babası, abd-i âcizin Mevlevî dedesi bulunması ve Bektaşilikle Mevlevîliğin birleşemeyecek iki meslek bulunması aramızda muhalefet husûlüne mani teşkil edememişti. Çünkü Mahmud Bey, marifet ve fazilet, vukuf-ı hakikat nokta-i nazarından çok yüksek bir zat idi. Şark ve Garb'a şâmil bulunan tebbuat ve malumatı onu indiyat zeminlerinden uzaklaştırmış ve bâlâ-terin bir mevkie is'ad eylemişti. Diyebilirim ki şimdikiye kadar Bektaşilik âleminde o derece fâzıl bir can yetişmemiştir. Rûh-ı revâmî şâd olsun."* (Birinci, 2001: XLIX-L).

Mahmud Bey Baba, ilmi ve faziletiyle bilinmesine rağmen fazla yazı yazar ve eser veren biri değildi. Böyle olmakla birlikte *Maarif-i Umumiye Nezareti Târihçe-i Teşkilât ve İcraatı* adlı eseriyle o, Türk maarifinin ilk tarihçisidir. Alanında ilk olan bu eser hicrî 1338 (miladî 1920) yılında matbaa-i amire tarafından 524 sayfa olarak neşredilmiştir¹⁵.

Mahmud Bey Baba'nın icazet ve halifelik verdiği kişiler arasında Şaban Sırrı Baba bulunmaktaydı. Tekirdağ'ın Kılavuzlu köyünde dünyaya gelen Şaban Sırrı Baba Trakya bölgesinde Bektaşiliğin yaşaması için büyük çaba sarf etmişti (Koca, 2005: 190).

Şehitlik Tekkesinin Son Şeyhi: Nüzhet Baba (1921-1925)

Mahmud Bey Baba'nın vefatından sonra gönülsüz bir şekilde şehitlik tekesinin başına oğlu Abbas Nüzhet Baba postnişin olmuştur. Nüzhet Baba babasının vefatı sırasında Lonra'da bulunmaktaydı. İlk babalık merasiminden kaçmış, sonra isteksiz bir şekilde tekkenin başına geçmiştir. Hâl böyle iken 30 Kasım 1925'te diğer tüm tekkelerle birlikte Şehitlik tekkesinin de kapatılmasıyla Nüzhet Baba'nın bu zoraki postnişinliği son bulmuştur (Birinci, 2001: XLVIII).

Renkli bir şahsiyet olan Nüzhet Baba, büyük dedesi Nafi Baba'nın da kurucuları arasında yer aldığı Robert College mezunu olup 1911-1915 yılları arasında Fenerbahçe Spor Kulübü'nde futbol oynamıştır (Dağlaroğlu, 1957: 175-183). Ayrıca bir dönem de milletvekilliği yapmıştır (Koca, 2000: 46; Koca, 2005: 189). Yüksek Ziraat Enstitüsü Beden Terbiyesi Direktörlüğü (Nüzhet Baba, 1940: 4) ile Türkiye Futbol Federasyonu Hakem Komitesi başkanlığı yapan (Nüzhet Abbas, 1937: 3) Nüzhet Baba, son görevi Washington Büyükelçiliği müşavirliğinden 1 Ağustos 1960'da emekliye ayrılmıştır. 8 Ekim 1975 tarihinde vefat eden Baba'nın zengin ve verimli bir yazı hayatı da bulunmaktadır (Birinci, 2001: XLVIII). *Futbolun Kaiideleeri* (İstanbul 1937), *Tenis ve Hokey* (Ankara 1940) gibi çeşitli spor dalları hakkında bilgiler içeren eserlerinin¹⁶ yanı sıra Anna Perrott Rose ve Robert Conquest'un birer eserini *Kapımız Açık* (İstanbul 1967) ve *Büyük Tedhiş* (Ankara 1969) isimleriyle Türkçeye tercüme etmiştir.

Bu arada 1925 yılında kapatılan Şehitlik tekkesi yıllarca zamana karşı direnerek ayakta kalmış, ancak 1947 yılında tamamen yıkılmıştır. Bu tarihe kadar tekkenin arazi ve müstemilatı dervişlerden emekli deniz subayı Muhtar Ali Bey ve Cafer Sadık Bey tarafından çiftlik olarak kullanılmıştır (Koca, 2000: 46; Koca, 2005: 189). Tekkenin son postnişinleri 1925 sonrası mücerred (bekar) olmaması nedeniyle Ali Naci Baykal Dede'yi tanımayıp 30 Ocak 1949 tarihinde mücerred babalarca Dede-baba seçilen Mısır'daki Kaygusuz Abdal tekkesi postnişini Ahmet Sırrı Dede'ye bağlı kalmışlardır. Onun 1965 yılında vefat etmesi üzerine ise Nüzhet Baba hiçbir makama bağlanmamıştır. Tekke arazisi bugün Boğaziçi Üniversitesi sınırları içinde olup kullanılma hakkı tamamen üniversite mütevelli heyetine devredilmiş haldedir (Koca, 2005: 190).

Nafi Baba tekkesinden günümüze küçük bir hazire kalmıştır (*Resim 8*). Nafi Baba tekkesinin temelleri çöplüğe dönüşmüş, tekkenin haziresinde yer alan kabirlerin mezar kitabeleri parçalanmış, en az dört yüz yıllık mezar kitabeleri ayaklar altın-

da bırakılmıştır. Oysa Nafi Baba mezarlığında pek çok değerli ilim ve devlet adamı medfundur. Yakın zamanda Günay Kut ve Edhem Eldem tarafından *Rumelihisarı Şehitlik Dergâhı Mezar Taşları* isimli bir eser hazırlanarak tekke haziresi kayıt altına alınmıştır. Yapılan bu çalışmada tekke haziresinde 17 babanın, 3 şeyhin, 7 seyyidin, 5 mollanın, 3 çelebinin ve 5 paşanın medfun bulunduğu anlaşılmaktadır (Kut-Eldem, 2011: 110-375).

1970'li yıllardan günümüze kadar Şehitlik tekkesinin ihya edilmesi sürekli gündemde olmuştur. Nafi Baba ailesi, Âli ve Süheyla Artemel ile birlikte bu konuda gönüllü olarak çalışmalara başlamışlardır. Buna Boğaziçi Üniversitesi hocaları da katılmış ancak bir netice alınamamıştır. Her ne kadar son yıllarda Kültür Bakanlığı tekkenin ihyası için bir protokol ve restorasyon projesi hazırlayıp inşaat için fon ayırmışsa da henüz hayata geçirilmemiştir (Gören, 06.11.2012).

Sonuç

Şehitlik tekkesi İstanbul'da açılan ilk Bektaşî tekkelerinden biridir. Fetihden hemen sonra kurulan bu tekkenin bilinen en eski şeyhi Ali Baba'dır. Ali Baba, tekke de bir vakıf tesis ederek buranın uzun yıllar ayakta kalmasını sağlamıştır. Vakıf tekke ve eklentilerinin dışında üzerinde üzüm bağı ve ağaçlık bulunan bir araziye sahipti. Vakıf arsası Rumelihisarı'nda Şehitlik olarak bilinen mahalde bir tarafı ağaçlık, Ali Beşe tarlası ve Sabankeşoğlu yeri; bir tarafı ormana eklenen yol; bir tarafı içinde mezarlık bulunan parça orman ve yeni bağ ile çevriliydi. Burası Sultan Bayezid-i Velî vakfına mukâtaa-i kadîme ile bağlanmıştır. Bina varlığı olarak bir meydan odası, bitişğinde bir kahve odası, iki sofa ve yine bitişğinde bir oda ve altında kiler, kömürlük, sundurma, büyük köşk, ahşap küçük köşk, küçük oda, iki tuvalet ve müstemilat-ı saireye sahip Bektaşî zaviyesi mevcuttu. İlave olarak zaviyenin karşısında Sultan Bayezid-i Velî Vakfına mukâtaa-i kadîme ile bağlanmış, ancak Şeyh Ali Baba'nın tasarrufunda bulunacak olan deniz tarafında, bir tarafı yol ile bir tarafı ormanlık, bir tarafı kale duvarı, mezarlık ve yol ile çevrili tahminen üç dönüm miktarı arsa üzerinde mütevellî izniyle şeyhin kendi malı olarak dikip yetiştirdiği üzüm bağı ve ağaçlık vardı. Vakıf evladiyet üzere kurulmuştu. Vakfın tevliyeti Şeyh Ali Baba hayatta oldukça ona meşrut olacaktı. Şeyh Ali Baba'nın vefatından sonra adı geçen zaviye, bağ gelirleri ve vakıf tevliyeti onun evlat ve torunlarından erkek olanlarının Bektaşî tarikatına bağlı olanlara verilecekti. Şeyh Ali Baba'nın soyu kesilir ise adı geçen zaviye, ağaçlık ve bağ, Hacı Bektaş-ı Velî evladından olup da Hacı Bektaş Velî tekkesinde seccâdenişin olan efendilerin arzıyla; Bektaşî fukarâlarından ve sâlih kimselerden, dervişlerin eğitimine kadir ve oturacak bir yere muhtaç birine tevcih olunacaktı. O kişi zaviyede kalıp vakıf mallarına ve tevliyetine mutasarrıf olarak vakıf şartlarını yerine getirecekti, vakıf evladının kalmaması durumunda tevliyetin ve tekke şeyhliğinin Bektaşî tarikatından bir kişiye verilmesi istenmiştir.

Şehitlik tekkesi ve vakfı, 1826 yılına kadar faaliyetlerini sürdürmüştür. 1826 yılında Bektaşiliğin yasaklanmasıyla birlikte Şehitlik tekkesi yıktırılmıştır. O sırada tekke şeyhi olan Mahmud Baba yedi dervişiyle birlikte sürgün edilmiştir. Mahmud Baba 1832 yılında affedilmiş ve İstanbul'a dönmesine izin verilmiştir. Böylece Şehitlik tekkesi Mahmud Baba'nın girişimleriyle yeniden inşa edilmiştir. Mahmud Baba'dan sonra oğlu Nafi Baba döneminde tekke en faal dönemini yaşamıştır. Daha sonra Mahmud Bey Baba ve Nüzhet Baba'nın şeyhlik yaptıkları Şehitlik tekkesi 1925 yılına kadar açık kalmıştır.

Sonnotlar

- ¹ Ayazmend, Bergama, Palamut ve Beyşehir'de Abdal Musa adında tekkeler bulunmaktadır (BOA, MAD, 9771, s.16, 87; BOA, EV.THR, 55/54; VGMA, Defter nr.230, s.430; VGMA, Defter nr.241, s.245; VGMA, Defter nr.266, s.3; VGMA, Defter nr.3146, s.22; VGMA, Defter nr.386, s.3-4).
- ² Şehitlik tekkesinin kurucusu ve şeyh ailesinin bilinen ilk cediti olan Şeyh Bedreddin, Hacı Bayram Veli'nin halifelerindendir. "Kızılca (Ahmer)" unvanıyla da anılan şeyhin tam adı Bedreddin Mahmud'tur. Hz. Hüseyin neslindedir. Hicrî 855 (Miladi 1451) tarihinde vefat etmiştir. Mezar taşı Bektaşî elifinin bulunması tekkenin ve şeyh ailesinin Bayramilikten Bektaşîliğe intikal ettiğini göstermektedir (Mehmed Süreyyâ, 1996-II: 361; Taşköprizâde, 1989-I: 95; Birinci, 2001: XL-XLI). Mezar taşıdaki kitabe şu şekildedir: "O, buraya zaferlerin babası Sultan Mehmed Han ile birlikte gelen şerefli Akşemseddin'in yoldaşlarından, sırrı kutlu olsun Eşşeyh Mustafa oğlu Esseyyid Eşşeyh Mahmud oğlu Esseyyid Eşşeyh Bedreddin'dir." (Koca, 2005: 186).
- ³ Tekkenin 1784 yılında Ali Baba ismiyle zikredilmektedir (Çetin, 1981: 590). Tekke XIX. yüzyılın ikinci yarısında da Ali Baba ismiyle anılmaktadır (VGMA, Tekâyâ ve Zevâyâyâ Mahsûs Defter, nr.109/366, s.37).
- ⁴ Vakanüvis Esad Efendi ve Ahmet Cevdet Paşa'ya göre itikatları bakımından Şeyhülislam önünde imtihan edilen Bektaşîler, "Usul-ı şıayan üzere takiyye yolunu ihtiyar ile şiar-ı şeriâte bürünüp ehl-i sûnnet suretinde görünmüşlerdir." (Esad Efendi, 1243: 211; Ahmed Cevdet Paşa, 1309-XII: 182).
- ⁵ Bunların Birgi'ye sürgün edildiklerini bildirenler de bulunmaktadır (Ayvansarâyî, 2001: 530-531; Mehmed Süreyyâ, 1996-III: 909); Ayrıca Mahmud Baba'nın önce Kayseri'ye sürgün edildiği (Esad Efendi, 1243: 211), daha sonra sürgün yerinin Kütahya'ya çevrildiği (Uzunçarşılı, 1932: 156-157) rivayetler arasındadır. Koca'ya göre ise Mahmud Baba Kayseri'nin Develi ilçesinde sürgün yaşamıştır (Koca, 2005: 187).
- ⁶ Sürgün edilen bu üyeler Vakanüvis Şanizade Ataullah Efendi, İsmail Ferruh Efendi ve Kethüdazâde Arif Efendi gibi dönemin tanınmış ve önemli mevkilerinde bulunan şahsiyetlerdir (Ahmed Cevdet Paşa, 1309-XII: 181-184). Cemal Kutay, Mahmud Baba'yı Bektaşî İlim Cemiyeti'nin toplantılarına katılması münasebetiyle "müsbet ilimler cemiyetini kurabilme yürekliliğini gösteren on mübarek adam"dan biri olarak göstermektedir. Keza böylece Mahmud Baba Bektaşî İlim Cemiyeti'ne devam ederek İstanbul Üniversitesi'nin kuruluşuna katkı sağlamıştır (Gören, 06.11.2012).
- ⁷ Bir başka kayda göre şeyh on dönüm bağını tekkeye vakfetmiştir (BOA, MAD, 9731, s.407).

- ⁸ Şeyhin son durumu “meslek-i kadiminden ‘udûl ile tarikat-ı ‘aliyye-i Nakşibendiyyeye duhûl... ahvâl-i ‘âcizânesine merhameten ‘afv ve itlâkı” şeklinde ifade edilmektedir (BOA, HAT, 502/24676; Uzunçarşılı, 1932: 156).
- ⁹ Bazı arşiv kayıtlarında ve kaynak eserlerde bu tekke XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile XX. yüzyıl başlarında hala Nakşi tekkesi olarak gözükmektedir (VGMA, Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsûs Defter, nr.109 (366), s.37; Şehsuvaroğlu, 2005: 269). Mecmua-i Tekâyâ’da ise tekke Nakşi olarak geçmekte ve şeyhi olarak Nafi Baba’nın adı yer almaktadır (Bandırmalızâde Ahmed Münib Efendi, 1307: 15).
- ¹⁰ Sultan II. Mahmud’un saltanatının son döneminde Bektaşilerin denetim altına alınmasında merkezi hükümet açısından tatmin edici bir düzeye ulaşılmış, ayrıca Yeniçerilik de tamamen ortadan kaldırıldığından hükümetin Bektaşilere karşı uyguladığı sert politika giderek yumuşamıştır (Ayar, 1998: 64).
- ¹¹ İcazetini Mahmud Baba’dan alan Bektaşî Süleyman Baba Bursa’daki Ramazan Baba tekkesine atanmış; burada çiftlik kurarak meyve yetiştiren Süleyman Baba elde ettiği gelirle tekkeyi yeniden inşa ettirmiş, ayrıca vakıf kurarak gelen geçene sunduğu hizmetle halkın gönlünü kazanmıştır (Kara, 1992: 14). Yine Mahmud Baba’nın müridlerinden Rıza Ali Efendi (ö.1860) gümrük memurluğu ve rüsumat muhasebeciliği yapmıştır (Mehmed Süreyyâ, 1996-V: 1388).
- ¹² Ahmed Rıfki, Mahmud Baba vefat edince yerine küçük oğlu Nafi Baba’nın şeyh tayin edildiğini, büyük oğlunun bu makamdan mahrum bırakıldığını yazmaktadır (Ahmed Rıfki, 1327: 26).
- ¹³ Ramî (ö.1920) son dönem tulumbacı Bektaşilerin en tanınmışıdır (Işın, 1994: 136).
- ¹⁴ Banarlı bu tarihin hicri 1329 tarihine (miladi 1911) tekabül ettiğini söylüyorsa da Nafi Baba’nın mezar taşında vefat tarihi olarak hicri 1330 tarihi (miladi 1912) yazılıdır. Yine Seyyid Burhaneddin Hüseyin Efendi, “Geldi Hüseyin rikkate tarih yazdı rihlete/Gitti bezm-i vuslata Mevlâ deyüp Nâfi Baba 1330” tarihini düşürmüştür (*Yirminci ‘Asırda Zekâ*, 1328: 246). Hüseyin Kâmi’nin yazdığı mezar kitabesinde de hicri 1330 tarihi mevcut olup kitabe şu şekildedir:

Yüzü ak, alnı açık gitti cenâb Nâfi
 Emel-i hâsî olan hazret-i Haydar yanına
 Dâr-ı dünyada temennisi esasen bu idi
 Ala ukbâda yedullah çâker yanına
 Mütebessimdi vefatında eminim geldi
 Ruh-ı Şebbîr ü Şüber Bâkır u Cafer yanına
 Elli üç ileri validi Mahmud Baba
 Yürüyüp girmiş idi sıhr-i Peygamber yanına
 Şimdi elbette girerler ikisi dest be dest
 Meşhar-ı âlem-yânın da beraber yanına
 Elli üç yıl bu Şehitlik’te mübarek nefsi
 Gönderirdi vatanın hayr dua her yanına
 Hazret-i Nâfi endişe ederdim Dehri
 Evliyadan ona almış idi kimler yanına
 Geldi bir dem çekerek söyledi Bektaş Veli
 Aldı Nâfi Baba’yı sâki-i Kevser yanına 1330 (Birinci, 2001: XLVI-XLVII).

¹⁵ Bu eser günümüz Türkçesiyle de yayınlanmıştır. Bkz. Mahmut Cevat İbnü's Şeyh Nâfi, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-yi Teşkilat ve İcraatı-XIX. Asır Osmanlı Maarif Tarihi*, haz. Taceddin Kayaoğlu, Yeni Türkiye yayınları, Ankara 2001.

¹⁶ Nüzhet Bey her ne kadar "Baba" soyadını alarak aileden gelen Bektaşilik geleneğini sürdürse de kendini daha çok spor alanına yönlendirmiştir. Profesyonel sporculuğu I. Dünya Savaşı'ndan sonra bırakmıştı, ancak uzun yıllar sonra adı geçen iki eseri kaleme alarak spora ilgisini sürdürmüştür. Yine 1963 yılında kendisiyle yapılan bir söyleşide konu spordur (Erdem, 1963: 46).

Kaynakça

A. Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), BEO, 111/83808; 1283/96163.

BOA, C.DH, 125/6218.

BOA, C.ZB, 17/843; 34/1680.

BOA, DH.SAİDd, 50/411.

BOA, EV.HMH, Defter nr.8367, v.15b; Defter nr. 8203, varak 1b.

BOA, EV.MKT, 591/110.

BOA, EV.THR, 55/54.

BOA, HAT, 290/17351; 293/17453; 500/24493; 502/24676; 512/25094-D,E,F,G.

BOA, HR.MKT, 13/29.

BOA, İ.DH, 125/6395.

BOA, MAD, 9731, s.406-407; 9766, s.339; 9771, s.16, 87.

BOA, MF.MKT, 39/5.

Kayseri Şer'îye Sicili, nr. 193, s.99.

Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü (TİTE), Kutu nr.64, Belge nr.221.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), Defter nr. 627, s.44-45.

VGMA, Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsûs Defter, nr.109/366, s.37.

VGMA, Defter nr.230, s.430; Defter nr.241, s.245; Defter nr.266, s.3; Defter nr.3146, s.22; Defter nr.386, s.3-4.

B. Kaynak Eserler ve Araştırmalar

Ahmed Cevdet Paşa. (1309). *Tarih-i Cevdet*. XII. Dersaadet.

Ahmed Lütfi Efendi. (1290). *Tarih-i Lütfi*. I. İstanbul.

Ahmet Rifki. (1328). *Bektâşi Sırrı*. II. Dersaadet.

ALBAYRAK, Sadık. (1980). *Son Devir Osmanlı Uleması (İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvali)*. I. İstanbul: Medrese yayınevi.

ARTEMEL, Mehmet. (2005). "The Hilltop on the South Campus". *Leaders*. 4: 12-15.

Aşıkpaşazade Tarihi. (1332). İstanbul: Tarih-i Osmani Encümeni Neşri.

- AYAR, Mesut. (1998). *Yeniçeri Ocağı'nın İlgasından Sonra Bektaşî Tarikatı*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.
- Ayvansarâyî Hüseyin Efendi-Alî Sâtî Efendi-Süleymân Besîm Efendi. (2001). *Hadîkatü'l-Cevâmî': İstanbul Câmileri ve Diğer Dîni-Sivil Mi'mârî Yapılar*. haz. Ahmed Nezih Galitekin. İstanbul.
- BABA, Nüzhet. (1940). *Tenis ve Hokey*. Ankara: Yüksek Ziraat Enstitüsü Basımevi.
- BANARLI, N. Sami. (1971). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. I. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bandırmalızâde Ahmed Münîb Efendi. (1307). *Mecmûa-yı Tekâyâ*. İstanbul.
- BİRGE, J. K. (1937). *The Bektashi Order of Dervishes*. London.
- BİRİNCİ, Ali. (2001). "Bir Bektaşî Babası, Dârülfünûn İngiliz Edebiyatı Müderrisi ve Maarifin İlk Tarihçisi Mahmut Bey Baba". *Maârif-i Umûmiye Nezareti Târihçe-i Teşkilât ve İcrââtı-XIX. Asır Osmanlı Maârif Tarihi*. haz. Taceddin Kayaoğlu. XXXIV-LV.
- BROWN, John P. (1868). *The Dervishes or Oriental Spiritualism*. London.
- CONQUEST, Robert. (1969). *Büyük Tedhiş*. Ankara: Kardeş matbaası.
- ÇETİN, Atilla. (1981). "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika". *Vakıflar Dergisi*. XIII. 583-590
- DAĞLAROĞLU, Rüştü (1957). *Fenerbahçe Spor Kulübü Tarihi 1907-1957*. İstanbul: Türkse-matbaası.
- DAĞLAROĞLU, Rüştü. (1988). *Fenerbahçe Spor Kulübü Tarihi 1907-1987*. İstanbul: Dur Ofset
- DÜZLÜ, Ö. (2008). *Dîvânçe-i Vak'a-nüvis Ahmed Lütfi (İnceleme-Metin)*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya.
- DWIGHT, H. G. (1915). *Constantinople Old and New*. Londra.
- ERDEM, Necdet. (1963). "Futbol Sahalarımızın Eski Şöhretleri: Nüzhet Baba". *Hayat*. 27. 46.
- ERGİN, Osman. (1977). *Türkiye Maarif Tarihi*. I-II. İstanbul: Eser matbaası.
- Esad Efendi. (1243). *Üss-i Zafer*. İstanbul.
- Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî. (2005). *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. IX. haz. Dağlı-Kahraman-Dankoff. İstanbul.
- FARLANE, Charles Mac. (1850). *Turkey and Its Destiny*. Philadelphia.
- FREELY, J. (2003). *Evliya Çelebi'nin İstanbulu*. çev. Müfit Günay. İstanbul Yapı Kredi yayınları.
- GALİTEKİN, Ahmed Nezih. (2003). *Osmanlı Kaynaklarına Göre İstanbul Câmî, Tekke, Medrese, Mekteb, Türbe, Hamam, Kütüphane, Matbaa, Mahalle ve Selâtin İmaretleri*. İstanbul: İşaret yayınları.
- GÖREN, İbrahim Ethem. (2012). "Boğaziçi Üniversitesi'ndeki Gizli Hazine: Nafi Baba Tekkesi". <http://www.dunyabulteni.net>, Erişim tarihi: 06.11.2012.
- Hacı İsmâ'il Beyzâde Osman Bey. (1304). *Mecmû'a-i Cevâmî'*. II. Dersa'âdet: Karabet ve Kasbar Matba'ası.

- HASKAN, Mehmet Mermi. (1996). *Eyüp Sultan Tarihi*. İstanbul.
- HASLUCK, F.W. (1928). *Bektâşilik Tedkikleri*. trc. Râgıb Hulûsi. İstanbul.
- İŞİN, Ekrem. (1994). "Bektâşilik". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. II. 131-137
- İNAL, İbnülemin M.K. (1969). *Son Asır Türk Şairleri*. I. İstanbul.
- KARA, Mustafa. (1992). "Bir Bektaşî Tekkesi ve Vakfiyesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. IV/4. 9-17
- KILIÇ, Rüya. (2009). *Osmanlıdan Cumhuriyete Süfi Geleneğin Taşıyıcıları*. İstanbul: Dergah yayınları
- KOCA, Şevki. (2000). "Boğaziçi'nde Bir Bektaşî Dergahı: Şehitlik". *Cem*. 106. 45-48
- KOCA, Şevki. (2005). *Bektâşilik ve Bektâşî Dergahları*. İstanbul: Cem Vakfı yayınları.
- KUT, Günay-ELDEM, Edhem. (2011). *Rumelihsarı Şehitlik Dergâhı Mezar Taşları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- LAQUEUR, Hans-Peter. (1997). *Hüve'l-Baki İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*. çev. Selahattin Dilidüzgün. İstanbul: tarih Vakfı Yurt yayınları.
- Mahmut Cevat İbnü's Şeyh Nâfi. (2001). *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-yi Teşkilat ve İcraatı-XIX. Asır Osmanlı Maarif Tarihi*. haz. Taceddin Kayaoğlu. Ankara.
- MANTRAN, Robert. (1991). *XVI-XVII. Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat*. çev. M. Ali Kılıçbay. İstanbul.
- Mehmed Süreyyâ. (1996). *Sicill-i Osmani*. II-III-V. haz. Nuri Akbayer. İstanbul.
- Muhibbân (1328). 12: 1.
- MUSLU, Ramazan. (2003). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan yayınları.
- NOYAN, Bedri. (2002-2003). *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*. V-VI. Ankara: Ardıç yayınları.
- Nüzhet Abbas. (1937). *Futbol Kaideleri*, İstanbul:
- Osman Fevzi (1328). "Aynen". *Muhibban*. 8: 70-71.
- PAKALIN, M. Zeki (2008). *Sicill-i Osmani Zeyli*. XI-XIII. haz. Mustafa Keskin-Cengiz Kartın. Ankara.
- ROSE, Anna Perrott. (1967). *Kapımız Açık*, İstanbul: Redhouse yayınevi.
- Sadettin Nüzhet. (1930). *Bektaşî Şairleri*. İstanbul: Devlet matbaası.
- SARAÇ, Sümeyra. (2011). "Çelebi'nin Semti Bebek". <http://www.istanbulburda.com>. Erişim tarihi 23.09.2011.
- SOYYER, A. Yılmaz. (2005). *19. Yüzyılda Bektâşilik*. İzmir.
- ŞEHİSUAROĞLU, Hâluk. (2005). *Asırlar Boyunca İstanbul*. İstanbul.
- Taşköprizâde. (1989). *Şakayık-ı Nu'mâniye*. I. haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul.
- Türk Meşhurları Ansiklopedisi*. "Nâfi Efendi". haz. İbrahim Alâettin Gövsa. 271-272.
- Türk ve Dünya Meşhurları Ansiklopedisi*. (1957). "Nâfi Efendi". haz. K. Z. Taneri. 220.

- UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı (1932). *Bizans ve Selçukiyelerle Germiyan ve Osman Oğulları Zamanında Kütahya Şehri*. İstanbul.
- ÜÇÖK, Ahmet Kemâl (2002). *Görüp İştiklerim*. ed. Ali Birinci. haz. Ercan Şen. Ankara: Okuyan Adam yayınları.
- VATİN, N.-ZARCONI, V. (1999). "İstanbul'da Bir Bektaşî Tekkesi: Karyâğdı (Eyüp) Tekkesi". çev. A. Aktaş. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 11: 143-154.
- YILDIRIM, Dursun. (1976). *Türk Edebiyatında Bektaşî Tipine Bağlı Fıkralar (İnceleme-Metin)*. Ankara.
- Yirminci 'Asırda Zekâ. (1328). "Nâfi Baba'ya 'Â'id". 14: 245-246.
- YÜCER, H. Mahmut. (2003). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan yayınları.

bâ-imza-i Esseyid Nu'mân Efendi el-müvella hilafe be mahkemeti Mahmud Paşa.

elhamdu lillahi rabbi'l-alemin ve's-salatü ve's-selamü alâ hayri halkihi Muhammedin ve alâ alihi ve sahibihi ecmain ve alâ men tabi'ahum be-ihşanin ilâ yevmi'd-dîn ammâ bâ'd işbu kitab-ı sıhhat-i nisabın tahrir ve imla ve tastîr ve inşâsına bâ'is ve bâdî oldur ki civâr-ı dârü's-saltanatı'l-'aliyye Konstantiniyyetü'l-Mahmiyye'de Rumilihisarı'nda sâkin âşikânın serveri ve Bektaşiyenin pîr-i perveri umdetü's-sulehâ sahibü'l-hayat ve'l-hasenât eş-Şeyh Ali Baba meclis-i şer'-i şerif-i Ahmedî ve mahfel-i din-i münîf-i Muhammedîde zikri atı vakfına li-eclî't-tescîl ve'l-itmâm-ı emri't-tekmil mütevellî nasb ve ta'yîn eylediği Derviş İsmâ'il bin Mehmed muvâcehesinde takrîr-i kelâm ve ve ta'bir-i 'ani'l-merâm idüb mârü'z-zikr Rumilihisarı verâsında şâhik-i cebelde Şehidler dimekle ma'rûf mahalde vâkî' bir taraftan ba'zen gûh-i eşcâr ve ba'zen Ali Beşe tarlası ve ba'zen Sabankeşoğlu yeri ve bir tarafı ormana fasl ider tarîk ve bir tarafı derûni mezarlıklı parça orman ki tarîk kat' ider ve ba'zen cedîd bağ ile mahdûd 'arasasının senede cennet mekan merhûm Sultan Bayezid-i Velî Vakfına mukâta'a-i kadîme ile taht-ı tasarrufumda ve üzerine izn-i mütevellî ve kendi malım ile mülküm olmak üzere bina eylediğim bir meydan odası ve ittisâlinde bir bâb kahve odası ve iki sofa ve yine ittisâlinde fevkânî bir bâb oda ve tahtında kiler ve kömürlük ve sundurma ve fevkânî kebir köşk ve tahtânî sağır köşk ve sağır oda ve iki kenef ve müştemilât-ı sa'ireyi hâvi Bektaşî zâviyesi ile zâviye-i merkum karşusunda kezâlik vakf-ı mezkûrdan mukâta'a-i kadîme ile taht-ı tasarrufumda olub derya tarafında bir taraftan tarîk ile kâti'a ve bir tarafı ormanlık ve bir taraftan kal'a cidarı ve ba'zen mezarlık ve ba'zen tarîk ile mahdûd tahmînen üç dönüm mikdarı 'arsa üzerine ba-izn-i mütevellî kendi malım ile garas eylediğim kürüm ve eşcar ve kürüm-ı memlûkamı hasbeten lillahi te'âla ve taleben li-merdati'r-rabbi'l-a'lâ vakf-ı sahih-i muhalled ve habs-i sarîh-i mü'ebbed ile vakf ve habs ve şöyle şart eyledim ki; zaviye-i mahdûde-i mezbûre ile mezkûrun süknâ ve galesi ve vakf-ı mezbûrun tevliyeti ben labis-i libas-ı hayat-ı müste'âr oldukça bana meşruta ola vefatımdan sonra süknâ-yı zâviye-i merkûm ve galle-i bâğ-ı mezkûr ve tevliyet-i merkûm evladımın ve evald-ı evladımın ve evlad-ı evlad-ı evladımın zükûrunun tarikat-ı merkûmeye rağib ve sâlik olanlarına meşruta ola ne'ûzu billahi evlad münkariz olur ise zâviye-i merkûm ve eşcar ve kürüm-ı mağrusa kutbü'l-'ârifin gavsü'l-vâsilin pîrim Sultan Hacı Bektaş-ı Veli evlâdından hânkâhlarında seccâdenişin olan efendilerin 'arızıyla sulehâdan terbîn-i fukarâya kadir ve süknâya muhtâc bir kimesneye tevcih olunub ol dahi zâviye-i mezbûrede sâkin ve eşcar ve kürüm-ı merkûmeye ve tevliyet-i mezbûreye mutasarıf ve şurût-ı mezkûrenin tebdil ve tağyiri ve taklil ve teksiri merreten ba'de uhra yedimde ola ve şurût-ı mezbûreye ri'âyet müte'azzir olur ise vakf-ı mezkûr mutlaka fukarâ-yı müslimine meşruta ola deyu ta'yîn-i şurût ve tebyîn-i kuyûd birle zâviye-i mezkûreyi vakf-ı merkûmu fâriğan ani'ş-şevâgil mütevellî-i mezbûre teslim ol dahi kabz ve tesellüm eyledi didikde gıbbe't-tasdikî'ş-şer' vâkaf-ı merkûm mütevellî-i

mezbûr mahzarında takrîr-i kelâm idüb, arz-ı vakf üzerinde olan bina ve eşcar hükm-ı menkûlde olup ve menkûl mahlûl kısmının vakfiyeti sahîh ve câ'iz olmadığı kütüb-i mu'teberde mestûr olmağın vakf-ı mezbûrdan rücû'a ve mütevellî-i mezbûrun bi't-tevliye kabz eylediği ebniye ve eşcârî kâl-evvel mülkûme istirdâd ederim dedikde mütevellî-i merkûm cevâbında fi'l-hakika 'arz-ı vakf üzerinde olan ebniye ve eşcar ve kürüm-ı menkûl kabilinden olduğu mimmâ la-yüriddir lakin menkûl-i müte'ârifden örf dahi 'umûm üzeredir ve İmam-ı Rabbani Muhammed bin Hasanü's-Şeybâni hazretleri menkûl-ı müte'ârifin sıhhat-i vakfiyyetine zâhib oldukları ma'âda bir cihet için vakf olunan arz üzerinde olan bina ve eşcar ve cihet-i uhrâya vakf olursa ikisinin dahi mutlaka hayırda ittihâdına nazaran ve hakkını ba'zı e'imme-i kirâm hazerâtı katında sahîh olmağla rücû'a ihtimâl kalmaz deyü red ve teslimden imtinâ'a ile hakim-i muvakkî-i sadr-ı kitab tûbî lehu ve hüsnü-me'ab efendi hazretleri huzûrunda müterâfi'ân ve her biri fasl ve hasma taliban olduklarında hâkim-i müşârunileyh hazretleri tarafeynin kelâmına nazar ve metâ'at li'l-hayr olmaktan hazer idüb alâ kavli-men yerâhu vakf-ı mezbûrun sıhhatine hükm ettikten sonra vâkıf-ı mezbûr i'âde-i kelâm idüb İmâm-ı 'Azam hümâm-ı akdem Ebu Hanifeti'l-Kufi mezheb-i hatirlerine sıhhat-i müstelzim-i lüzûm olmamağla vakf-ı mezkûrdan tekrâr rücû'a ve istirdâda şurû'a eyledikde [s.45] mütevellî-i merkûm dahi vâkıf menfe'at-i vakfî nefsine şart ettiği sûretde dahi mücerred vakaftü dimekle İmam Ebu Yusûf hazretleri katında ve teslim-i ile'l-mütevellî bulunmağla İmam Muhammed hazretleri 'inde sıhhat-i vakfiyyet lüzûmdan müfâratat etmemekle anların kavli-i şerîfleri üzere hüküm ricâ iderim dedikde hâkim-i müşârunileyh hazretleri dahi imameyn-i hümâmeyn hazretleri re'y-i şerîfleri üzere vakf-ı mezkurun lüzumuna dahi hükm ve kaza ve hükm-i sabıkın tenfiz ve imza etmeğın vakf-ı mezbûr sahîh ve lâzım ve mütehammim olup nakz ve nakızına mecal ve tebdil ve tağyîri adimü'l-ihimâl oldu fe-men beddelehu ba'demâ semî'ahu fe-innema ismuhu ale'l-lezîne yubeddilunehu innellâhe semî'un 'alim cerâ zalike ve hurrîre fi-evâ'il-i Muharremi'l-harâm li-sene semân ve seb'in ve mi'ete ve elf. (Evail-i Muharrem 1178)."

B. Resimler



Resim 1. XX. Yüzyıl Başlarında Tekkenin Boğaziçi'nden Görünüşü (Artemel, 2005: 15)



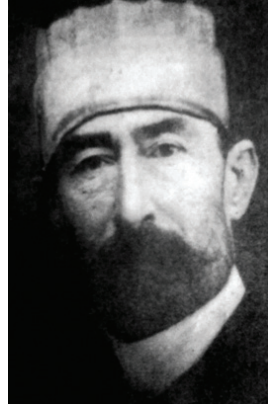
Resim 2. XX. Yüzyıl Başlarında Şehitlik Tekkesi (Birge, 1937: 247)



Resim 3. Erkan-ı harbiye reisi İzzet Paşa ve askeri erkanın 1910 yılında Nafi Baba'yı ziyaretleri sırasında çekilen fotoğraf (Muhibbân, 1328/12: 1)



Resim 4. Nafi Baba İki Dervişi ile Birlikte (Artemel, 2005: 13)



Resim 5. Mahmud Bey Baba Bektaşî Tacıyla (Birinci, 2001: LI)



Resim 6. Nüzhet Baba 1914'te Fenerbahçe Futbol Takımında (Dağlaroğlu, 1957: 175)



Resim 7. Nüzhet Baba'nın 1963 Yılına Ait Bir Resmi (Erdem, 1963: 46)



Resim 8. Şehitlik tekkesi haziresindeki mezar taşları (Gören, 06.10.2012)

ALMAN KAYNAKLARINDA BEKTAŞILIK-ALEVİLİK

Muhammet KOÇAK*

Özet

Bu araştırmada Alman kaynaklarında Bektaşilik ve Alevilik hakkında yazılmış olan araştırmalar ele alınmıştır. Bu bağlamda, kronolojik olarak 20. yüzyılın başından günümüze dek Almanca yazılmış olan araştırmalar incelenmiştir. Konu ile ilgili olarak Almanya'nın Berlin ve Hamburg şehirlerindeki kütüphanelerden elde edilen 21 kitap incelenmiş ve bu kitapların Bektaşilik-Alevilik ile ilgili hangi konuları irdeledikleri, neleri araştırdıkları hakkında bilgiler verilmiştir. Betimleme yöntemi kullanılan araştırmanın sonucunda Bektaşilik ve Alevilik kavramlarının bir bütün olarak kabul edildiği, Bektaşilik ve Aleviliğin inanç sistemlerinin, ritüellerinin, mizahının, tarihi geçmişinin yanı sıra Anadolu'daki Bektaşi tekkelerinin mimarilerine kadar ayrıntılarının incelendiği görülmüştür. Birçok araştırmada ise Bektaşilik-Alevilik konusunun özellikle siyasi yönünün ön plana çıkarıldığı, Alevi ve Bektaşilerin toplum ve devlet tarafından sürekli baskı altında tutulan ve yok edilmeye çalışılan bir topluluk olarak gösterilmeye çalışıldığı ile karşılaşmıştır. Ayrıca, Alman kaynaklarında, hoşgörünün sembolü olarak görülen Bektaşilik ve Aleviliği ayrı bir din olarak görüp Zerdüştlükle ve Hristiyanlıkla bağdaştırmaya çalışan araştırmaların fazlalığı da dikkat çekmiş; Bektaşilik-Aleviliğin bir din mi, mezhep mi, kültür veya bir cemaat mi olduğu konusunda kafaların karışık olduğu ve bu konuda birbirinden farklı ve çelişkili tanımlamaların yapıldığı tespitinde bulunulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Hacı Bektaş Veli, Bektaşilik, Alevilik, Alman kaynaklarında Bektaşilik

BEKTASHISM- ALEVISM IN GERMAN LITERATURE

Abstract

In this study, the research on Bektashism-Alawism in German literature was discussed. Studies written in German from the beginning of the 20th century to these days were examined in chronological order. 21 relevant books found in Berlin and Hamburg city libraries (Germany) were also examined and some information was given about which matters related to Bektashism-Alawism were discussed in these books. As a result of the study in which descriptive method was used, it was found out that Bektashism and Alawism concepts were accepted as a whole and, the architectural styles of Bektashi monasteries in Anatolia were examined in detailed as well as their belief systems, rituals, humor and history. It was seen that in many studies, political aspects of Bektashism- Alawism were especially highlighted and Bektashi- Alawi community was shown to be pressured or suppressed permanently by the government and the society. Also, the fact that there was much research in German lit-

* Dr., Gazi Üniversitesi, Alman Dili Eğitimi Bölümü, Ankara/Türkiye, muhammetkocak@gazi.edu.tr

erature that considered Bektashism and Alawism as a separate religion and tried to associate them with Zoroastrianism and Christianity attracted attention. Confusion was found in these studies as to whether Bektashism and Alawism is a religion, a sect, a culture or a religious community and it was noticed there were different and conflicting descriptions of these concepts.

Keywords: Hacı Bektaş Veli, Bektashism, Alevism, Bektashism in German Literature

Giriş

Hacı Bektaş Veli'nin düşünceleri etrafında XIII. yüzyılda kurulan Bektaşilik tarikatı ve beraberinde getirdiği Bektaşilik düşüncesi, Türk tarihinde önemli bir rol oynamış ve Türk kültürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Bektaşiliğin ne olduğunu tanımlamak için öncelikle kurucusu olan Hacı Bektaş Veli'yi kısaca tanımak gerekmektedir. Aytaş (1999: 54), Hacı Bektaş Veli'yi, Türk kültür hayatına damgasını vuran, Türklüğün hamurunda mayası bulunan önemli bir şahsiyet olarak tanıtmaktadır ve onun Anadolu bozkırında yeşerttiği hoşgörü ve sevgi tohumlarının gün geçtikçe yeşerip büyüyerek batıda Macaristan, doğuda Çin sınırlarında meyvelerini verdiğini ifade etmektedir. Bektaşilik, olgun insan yetiştirmek amacıyla hoşgörüyü ve muhabbeti kendisine ilke edinen bir tarikat olarak, Alevilik ise sözlükte "Halife Ali'yi ilk halifeden üstün tutan mezhep ve tarikatların genel adı." şeklinde tanımlanmaktadır (TDK Türkçe Sözlük, 1988: 49). Bektaşilik ve Alevilik arasında farklar olsa da toplum tarafından aynı olarak görülmektedir.

Günümüze dek Bektaşilik ve Alevilik kavramları Türk toplumu içerisinde sürekli tartışma konusu olmuştur. Bektaşiliğin ve Aleviliğin kimi çevrelerce bir kültür, kimilerince bir mezhep hatta kimilerince bir din olarak tanımlanması tartışmaların odağını oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra Bektaş ve Alevilerin toplum tarafından dışlandıkları, ezildikleri, şiddete maruz bırakıldıkları, yok edilmeye çalışıldıkları söylemleri de gündemde sürekli yer tutmaktadır.

Bektaşilik ve Alevilik ile ilgili ulusal ve uluslararası alanda birçok araştırma yapılmıştır. Bu çalışmada ise sadece Alman kaynaklarında Bektaşilik-Alevilik ile ilgili yapılmış olan araştırmalar üzerinde durulmuştur. Alman araştırmacıların ve Türk araştırmacıların Almanca olarak yayımladıkları kitaplar ve kitaplarda ele alınan konular betimleme yöntemiyle ve kronolojik olarak aktarılmaya çalışılmıştır.

Bektaşilik-Alevilik Hakkında Alman Dilinde Yapılan Araştırmalar

Bektaşilik kavramı Eigennamen im Deutschen Wortschatz adlı ansiklopedide (Köstler, 2003: 17) “Hacı Bektaş Velî adlı bilginin yolundan giden ve Alevilik ile benzer olan İslami bir mezhep.” olarak yer almakta, burada ayrıca 1925 yılında Türkiye’de Bektaşî tekkelerinin yasaklandığı bilgisi de verilmektedir.

Alevilik ise aynı ansiklopedide “Tutucu olmayan, tolerans sahibi bir İslami inanç hareketi.” (Köstler, 2003: 3) olarak tanımlanırken Aleviler namazı, zekâtı ve haccı reddeden kişiler olarak tanıtılmaktadır. Alevilerin Şii oldukları ve Sünni düşüncenin dışında yer aldıklarından dolayı sıklıkla Sünnilerin zulmüne uğradıkları da ilgili tanımda yer almaktadır. Bu yaklaşım, (gerçekle ilgisi olmadığı halde) Şiiilerin de namaz kılmayan, hacca gitmeyen, zekât vermeyen insanlar olarak algılanmasına neden olabilecek mahiyettedir.

Almanya’nın Berlin ve Hamburg kütüphanelerinde yaptığımız araştırmalar sonucu ulaştığımız Almanca kitaplarda, Alman ve Türk araştırmacıların XX. yüzyılın başından günümüze dek Bektaşilik ve Alevilik konusunu inceledikleri görmekteyiz.

İncelenen kaynakların ilki Erlangen Üniversitesinden Georg Jacob tarafından kaleme alınan “Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis” adını taşımaktadır. Türkçe karşılığı “Bektaşilerin Dervişlik Tarikatı Hakkında Bilimsel Yazılar” olan araştırma Berlin’de yayımlanmıştır. 58 sayfalık çalışmada İslam dininin yazılı kaynaklara dayanan tarafının, Batı’da bugüne kadar birçok araştırmanın konusu olduğu buna karşın dervişliğe dayanan kısmının ise ihmal edildiği belirtilmektedir. 1908 yılında yayımlanan araştırmada Hacı Bektaş Velî hakkındaki güvenilir kaynakların neredeyse yok denecek kadar az olduğu üzerinde durulmaktadır. Bektaşilerin yeniçeriler ile ilgilerine değinen yazar, yeniçeriler ile olan bağlantılarının Bektaşilere dünyevi bir önem sağladığını ve Bektaşilerin fetih ordularının vaizleri konumunda olduklarını dile getirmektedir. Bektaşilerin daha sonra ortaya çıkan ve imparatorluğu sarsan birçok huzursuzlukta da ara buluculuk rolü oynadıklarına; buna rağmen 1826 yılında II. Mahmut’un yeniçerileri ortadan kaldırması sırasında yeniçerilerin ruhani liderleri konumundaki Bektaşilerin de ferman ve fetva ile sapkın ilan edildiklerine, İstanbul’daki 14 tekkenin yıkılarak sadece mezarlıklara dokunulmadığına, mensupların ise Anadolu’ya sürgün edilerek ya da yolda boğularak öldürüldüklerine yer vermiştir.

Öte yandan Jacob, Bektaşilerin tam olarak açıklanamayan bir biçimde, Hristiyanlıkla bağdaştırıldığına değinerek Anadolu'da 1416 yılındaki ayaklanmaya önderlik eden dervişlerde de bu eğilimlere rastlandığını ifade etmektedir. Konu ile alakalı olarak ayaklanmadan önce bir dervişin ortaya çıkarak Kuran'ın "Biz Peygamberler arasında ayırım yapmayız." ayetini okuyarak Hz. Muhammed'in Hz. İsa'dan daha üstün olmadığını vaaz ettiği rivayetini aktarmaktadır. Bunun yanı sıra evli Bektaşilerin kadınların örtünmesine hassasiyet göstermemeleri, şarap içmeleri, domuz eti yemeleri (1908: 20) gibi özelliklerinin Müslümanların gözünde Hristiyanlığa ait olgular olduğunu ve Bektaşilerin toplandıklarında şarap içip, ekmek ve peynir yemelerinin ise Hz. İsa'nın son akşam yemeğinin devamı gibi olduğunu Hristiyanlıkla bağdaştırmaktadır.

Özetle, Alman kaynaklarında Bektaşilik ile ilgili rastladığımız en eski araştırmada Bektaşiliğin Türkiye ve Balkanlardaki tarihi, giyim tarzı vs. yanı sıra çeşitli araştırmacıların görüşlerine de dayandırılarak Bektaşilerin İslam dinî ile ilgili bir hassasiyetlerinin olmadığına vurgu yapılmış; Bektaşiliğin, Hristiyanlık ile bağdaştırılmaya çalışıldığı göze çarpmıştır.

Bektaşilik ve Bektaşi tekkeleri ile ilgili bir araştırma da 1913 yılında yayımlanmıştır. "Phrygia Bölgesinde Üç Bektaşi Tekkesi" (Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens) anlamında olan 85 sayfalık çalışmada Karl Wulzinger, Eskişehir'in Seyitgazi ilçesinde yer alan Seyitgazi, Sücaattin ve Üryan Baba Tekkelerini ele almıştır. Seyitgazi'nin tarihi geçmişi ile ilgili bilgiler verildikten sonra adı geçen tekkeler detaylı olarak incelenmiştir. Bu bağlamda adı geçen türbelerin mimari planları ve fotoğraflarına da yer verilmiştir.

1914 ve 1927 yıllarında Bektaşi Velâyetnamelerinin Alman diline kazandırılması kapsamında çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Rudolf Tschudi tarafından 1914 yılında Hacim Sultan Velâyetnamesinin "Das Vilajet-name des Hadschim Sultan" adıyla Alman diline ilk kez çevrildiğini görmekteyiz. Türkçe dinî menkıbelerin orijinallerinin çevirileri konusunda birçok eksikliğin bulunduğuna değinen Tschudi, bu yayının bu konudaki boşluğun doldurulmasında az da olsa bir katkı sağlayacağını belirtmektedir.

Bir diğer çeviri ise Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesidir. Söz konusu Velâyetname Erich Groß tarafından 1927 yılında "Das Vilajet-Name des Haggi Bektasch" başlığıyla Alman diline kazandırılmıştır.

Anadolu'daki Bektaşi tarikatlarını araştıran Suraiya Faroqhi, büyük ölçüde arşiv materyallerine dayandığı "Der Bektaschi-Orden in Anatolien" adlı araştırmasını 1981 yılında yayımlamıştır. "Anadolu'daki Bektaşi Tarikatları" başlıklı çalış-

mada XV. yüzyılın sonlarından 1826'ya kadar "Bektaşî tekkelerinin coğrafi dağılımı", "Ekonomik bir birlik olarak Bektaşî tekkeleri", "Toplumsal ilişkilerde Bektaşî tekkeleri" ve "Bektaşî tekkelerinin kapatılması" gibi konular yer almaktadır.

Anton Josef Dierl'in Bektaşîlik ile ilgili 1985 yılında kaleme aldığı ve "Anadolu Aleviliğinin-Bektaşîliğinin Tarihi ve Öğretisi" anlamında olan 144 sayfalık bir başka araştırma da "Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektaşîismus" başlığını taşımaktadır.

Söz konusu kitapta Dierl, Mustafa Kemal ile birlikte, Türkiye'nin laik ve dine bağlı olmayan bir cumhuriyete dönüştüğünü belirtmekte ve Atatürk'ün; Sünni halifeliği istemeyen, şeriat karşıtı ve laiklik yandaşı olan farklı güçleri ve etnik grupları yanında bulundurduğundan söz etmektedir. Bu nedenle Mustafa Kemal'in getirdiği değişimi sihir ile yapmış olamayacağını, arkasında Sünnilerin değil, aksine farklı bir etnik grup olan Alevi ve Bektaşîlerin olduğunu savunmaktadır.

Ayrıca Aleviliğin ve Bektaşîliğin ideolojik olarak Hristiyan Ortodoksluğundan ve bağnaz bir İslam anlayışından şiddetle ayrıldığından söz eden Dierl, Alevilik ve Bektaşîliğin, idealizm ve materyalizmin bir karışımı olduğundan dolayı mensuplarını oldukça modern ve bilimsel bir kişiliğe dönüştüren bir ideoloji olduğundan söz etmektedir.

Bu bağlamda ilgili kitapta Alevilik ve Bektaşîliğin tarihinin yanı sıra, öğretilerinin ve ibadetlerinin detaylı olarak ele alındığını ve Alevilerin Kuran'ın bozulması hakkındaki düşüncelerinin de aktarıldığını görmekteyiz.

Mehmet Fuat Bozkurt'un "Buyruk" adlı eserinin "Das Gebot" adıyla tercümesi ise bir başka eser olarak karşımıza çıkmaktadır. İnci Orhun-Alpay ve Carl Koß tarafından Almancaya çevrilen kitap, 1988 yılında Hamburg'da basılmıştır. Kitabın ilk bölümünde kitap hakkında bilgi verilmektedir. Burada, bu eserin Aleviler arasında en çok okunulan kitaplardan birisi olduğu ileri sürülerek Kuran'ı yorumlayan ve tamamlayan bir eser olarak kabul gördüğü belirtilmektedir. Kitabın Alevilerin dinî hikâye ve törenlerini, gelenek ve göreneklerini içermesinden dolayı Alevi toplumu tarafından büyük bir saygı gördüğü ifade edilmektedir.

989 yılında yayımlanan "Achte die Älteren, liebe die Jüngerer" "Büyüklerini Say, Küçüklerini Sev" başlığını taşıyan araştırma Türk Alevilerinin vatanlarındaki ve göçmenlikteki sosyalleşmelerini konu edinmektedir. Ingrid Pflüger-Schindlbeck tarafından yapılan çalışma, Almanya'daki Türk ailelerinin çocuklarını artık geleneksel kurallara ve şekillere göre yetiştirmelerinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Bu düşünceden yola çıkan Schindlbeck, Batı Berlin ve Akköy'de yaşayan Alevi ailelerin çocuklarını "saygı", "şeref" ve "namus" gibi kavramların ışığında nasıl yetiş-

tirdiklerini incelemiştir. “Akköy’deki genel şartlar”, “Akköy’de çocukluk” ve “Batı Berlin’de çocukluk –değişimde yetiştirme–” olmak üzere üç ana başlıktan oluşan araştırma sonucunda Almanya’daki ailelerin çocuklarını geleneksel yöntemlere göre yetiştirmelerinin mümkün olmadığı ve bunun için ailelerin kendilerini yeniden şekillendirmeleri gerektiği görüşü ortaya çıkmaktadır.

Bektaşılık ile ilgili bir diğer araştırma da “Der Weg Der Aleviten (Bektaschiten)” adını taşımaktadır. Türkçe anlamı “Alevilerin (Bektaşilerin) Yolu” olan kitap Ali Duran Gülçiçek tarafından 1994 yılında yayımlanmıştır. Yunus Emre, Hazreti Ali, Hacı Bektaş Velî, Terentius ve Muhiddin Arabî’den sözlerle başlayan kitap on bölümden oluşmaktadır. Alevilik kültür ve inancına genel bir bakıştan sonra Alevilik-Bektaşiliğin doğuşu, diğer inanç sistemleriyle ve özellikle de Sünnilikle ilişkileri, Alevi ve Bektaşilerin Anadolu’da adlandırılması, Alevilik ve Bektaşilikte kadın-erkek eşitliği, Alevilik ve Bektaşilikte kutsal şahsiyetler, ayinler, Alevilik-Bektaşiliğin günümüzdeki durumu ve tanınmış halk ozanlarının konu edildiği kitabın ekinde Alevi terminolojisi hakkında bir sözlük, Alevi dergi ve gazetelerinin sıralandığı bir liste de yer almaktadır.

Yüzyıllardır Aleviliğin baskı altına alındığını ve lekelendiğini, yazılı kaynaklarının sürekli yok edildiğini savunan Gülçiçek (1994: 11), günümüzde hoşgörüyü ve insan sevgisine ihtiyaç duyulduğunu ve insanları insanlarla ve doğayla barıştırmamızın gerekli olduğunu belirtmektedir. İnsanlığın nefret yerine barışa, düşmanlık yerine kardeşliğe, savaş yerine barışa ihtiyacı olduğuna değinen yazar, bu düşüncelerden dolayı Anadolu Aleviliğini araştırma ihtiyacı hissettiğini söylemekte ve Anadolu Aleviliğinin insanlığa büyük hizmetlerde bulunduğu ve bünyesinde aktarılacak birçok değer barındırdığına dikkat çekmektedir.

Bektaşiliğin en tanınan ritüeli olan “Cem Ayini” ile ilgili bir araştırmanın “Der rituelle Gottesdienst CEM des Anatolischen Alevismus” adıyla yayımlandığını görmekteyiz. Manfred J. Backhausen ve Anton Josef Dierl’in Cem ritüelini araştırdıkları kitap 1996 yılında yayımlanmıştır. Cem ritüelinin, Şiiliğin bir kolu olarak tanımladıkları Aleviliğin en önemli ayini olduğuna ve Alman toplumuna tanıtılması gerektiğine değinen yazarlar, kitabın ön sözünde 1993 yılındaki Sivas olaylarından ve 1995 yılında Alevilere karşı katliam gibi eylemlerin gerçekleşmesinden bahsetmekte ve kitabı Türkiye’de dinî çevreler ve devlet tarafından kurban edildiklerini belirttikleri Alevilere ithaf ettiklerini belirttiktedirler. “Cem Ritüeli- Anadolu Aleviliğinin İbadeti” olarak çevrilebilecek kitapta Cem hakkında bilgiler verdikten sonra Almanya ve Avusturya’nın kimi şehirlerinde gerçekleşen Cem ritüelleri takip eden yazarlar, söz konusu ritüellerin tanıtımının yanı sıra orada hissettiklerini de aktarmışlardır.

Bektaşiliğin mizahi yönünün ele alındığı “99 Bektaschi Witze/ 99 Bektaşî Fıkrası” adlı kitap Türkçe ve Almanca olarak karşımıza çıkmaktadır. Ali Duran Gülçiçek ve Rüdiger Benninghaus tarafından derlenen Bektaşî fıkralarının yer aldığı kitap, Hacı Bektaş Veli’nin “Okunacak en büyük kitap insandır.” sözüyle başlamaktadır. 1996 yılında okuyucuyla buluşan kitap; “Namaz”, “Oruç”, “Dünya Görüşü”, “Softa”, “İçki”, “Cami”, “Tanrı ve Evliya İlişkileri”, “Diğer Tarikatlarla İlişkileri”, “Yöneticiler” ile “Hazırcevaplık ve Özeleştirî” adlarını taşıyan on bölümden oluşmaktadır.

Kitapta Alevi-Bektaşî edebiyatında şiirin yanı sıra fıkraların da önemli bir yer tuttuğu, baskı nedeniyle açıkça ifade edilemeyen sorunların saz ve fıkra ile dile getirildiği (1996: 20) belirtilmektedir. Bunun yanı sıra, giriş bölümünde Bektaşî fıkralarının ana temasının ne olduğuna, Bektaşîlerin nasıl insanlar olduğuna, kitabın niçin Türkçe ve Almanca olarak iki dilde yazıldığına, Bektaşî fıkralarının tarihi gelişimine değinildikten sonra taranan 550’ye yakın fıkra arasından seçilen ve konu başlıklarına göre tasniflenen 99 fıkra her iki dilde yazılarak okuyucuya sunulmuştur.

Mizah ile ilgili bir diğer kitap da “Humor im Islam” adını taşımaktadır. “İslam’da Mizah” anlamındaki kitap 1997 yılında Atilla Yakup tarafından yayımlanmıştır. İslam dininin Batı Avrupalı ülkeler tarafından az anlaşılmasından dolayı kitabın başlığıyla karşılaşan okuyucuların kendilerine “Acaba İslam’da mizah var mı?” sorusunu sorabileceklerine değinen yazar, bunun önüne geçebilmek için söz konusu kitabı yazdığını belirtmektedir. İslam kültürünün bütün İslam ülkelerinde aynı olmadığı, ortak kabul gören unsurların sadece ayet ve hadisler olduğuna değinilen kitapta (1997: 13), Nasrettin Hoca ve Bektaşî dervişlerinin, mizah anlayışlarıyla dünyanın birçok yerinde tanındıkları aktarılmaktadır.

Bektaşî tarikatının tarihi geçmişi ile ilgili kısa bir bilgi veren Yakup, cumhuriyetin kuruluşu ve laik bir sistemin benimsenmesi ile birlikte Bektaşî tekkelerinin kapatılmasına rağmen Bektaşî fıkralarının halk tarafından korunduğu ve günümüzde bile kullanıldığına değinmektedir. Özetle ilgili kitap, İslam’da mizah unsurunun varlığına dikkat çekmek amacıyla Nasrettin Hoca ve Bektaşî fıkraları gibi mizah unsuru içeren metinlerin Almancalarına yer vermektedir.

Manfred J. Backhausen ve Anton Josef Dierl tarafından “Einführung in den Alevismus-Bektaschismus” adıyla kaleme alınan bir başka kitap ise 1998 yılında basılmıştır. “Aleviliğe-Bektaşiliğe Giriş” başlığı taşıyan kitabın yayımlanma amacının, Almanya’da yaşayan Alevi gençlerin Alevilikle ilgili Almanca küçük ve anlaşılır bir kitap yazılması hususundaki dileklerini gerçekleştirmek olduğu belirtilmektedir (1998: 4). Almanya’da yaşayan Türklerin en az dörtte birinin Alevi olduğunu Alman

kamuoyunda neredeyse kimsenin bilmediğine değinen yazarlar, Aleviliğin birçok tanımının yapıldığını ifade etmektedirler. Bu bağlamda Aleviliğin Şamanizm olduğu, İslam dinî olduğu, din olmadığı, aksine bir düşünce sistemi olduğu gibi ana tezlerin yanı sıra Aleviliğin ne Türklere ne de Kürtlere ilgisinin olduğu, aksine Zazalara ait olduğu ya da sadece Türklere veya sadece Kürtlere ait olduğu gibi yan tezlerin de mevcut olduğu (1998: 118) belirtilmektedir. On beş farklı konu başlığının yer aldığı kitapta Aleviliğin-Bektaşiliğin tarihi, Türk Şiiliği, Aleviliğin Sünnileştirilmekten kurtarılması gerektiği, Alevilik-Bektaşilik inancının şematik bir şekilde gösterilmesi, Bektaşilerde lirik, Semah, On İki İmam, yoğun olarak kullanılan semboller, Alevilik ile ilgili kurumlar ve Alevi bayramları gibi konular yer almaktadır.

“Die Alevitische Religion” başlığıyla Alman literatüründe yer alan bir başka araştırma da Markus Dressler tarafından yazılmış olan doktora tez çalışmasının kitaplaştırılmış halidir ve Türkçe çevirisi “Alevilik Dinî” şeklinde karşılık bulmaktadır. 2002 yılında Ergon Yayınevi tarafından basılan kitapta Dressler, ciddi araştırmaların Türk vatandaşlarının % 20 sinin Alevi kökenli olduğunu, Alevilerin ise en az üçte ikisinin Türkçe, geri kalanının Kürtçe konuştuğunu ortaya koyduğunu aktarmaktadır (2002: 10).

“Kızılbaş Geleneğinin Oluşumu”, “Kızılbaşlıktan Aleviliğe”, “Modern Türkiye’nin Dinî-Politik Söylemi ve Aleviler” ile “20. Yüzyılda Kızılbaşlık” şeklinde dört ana başlık halinde yapılmış olan araştırma Kemalizm’in din algısının Alevilere hem Kemalist kimliklerini korumayı, hem de dinî geleneklerini yerine getirmeyi kolaylaştırdığını vurgulamaktadır.

03-05 Aralık 2003 tarihinde Almanya’nın Heidelberg şehrinde gerçekleştirilen “Göç ve Ritüel Aktarımı: İslam Dünyası ile Batı Diasporası Arasında Dinî Azınlıklar” adını taşıyan sempozyumun bildirilerini içeren bir diğer kitap ise “Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier Zwischen Vorderem Orient und Westeuropa” adını taşımaktadır. Kitabın Türkçe adı “Göç ve Ritüel Aktarımı: Yakın Doğu ve Batı Avrupa Arasındaki Aleviler, Yezidiler ve Nusayrilerde Dinî Uygulamalar” şeklindedir. Söz konusu sempozyumun ana konusunun “Köy, şehir ve göç bağlamında Aleviler, Yezidiler ve Nusayrilerde ritüel aktarımı” olduğu ifade edilen 341 sayfalık kitap 2005 yılında yayımlanmıştır ve aşağıdaki 14 farklı araştırmadan oluşmaktadır:

- Ritualtransfer (Ritüel Aktarımı). Yazarlar: Robert Langer, Dorothea Lüdeckens, Kerstin Radde, Jan A.M. Snoek.

- Religious Minorities in the Middle East and Transformation of Rituals in the Context of Migration (Ortadoğu’da Dinî Azınlıklar ve Göç Bağlamında Ritüel Aktarımı). Yazar: Philip G. Kreyenbroek.

- Ritual Transfer and the Reformulation of Belief Amongst the Turkish Alevi Community (Ritüel Aktarımı ve Türk Alevi Topluluğu Arasındaki İnanç Sisteminin Yeniden Formüle Edilmesi). Yazarlar: David Shankland, Atila Çetin.

- Alevitische Kongregationsrituale: Transfer und Re-Invention im transnationalen Kontext (Alevi Cemaat Ritüelleri: Uluslararası Bağlamda Aktarım ve Yeniden Buluş). Yazarlar: Raoul Motika, Robert Langer.

- Ayin-i Cem- das alevitische Kongregationsritual: Idealtypische Beschreibung des İbadet ve Öğreti Cemi (Cem Ayini – Alevi Cemaat Ritüeli: İbadet ve Cem Öğretisinin Örnek Tanımlaması). Yazar: Janina Karolewski.

- Das alevitische Dede-Amt (Alevi Dedelik Makamı). Yazar: Hüseyin Ağu-
içenpoğlu.

- Alevilik als Lied und Liebesgespräch: Der Dorfweise Melûli Baba (1892-1989) (Bir Türkü ve Sevgi Konuşması Olarak Alevilik: Köy Piri Melûli Baba (1892-1989). Yazar: Hans-Lukas Kieser.

- Transformationsprozesse des alevitischen Cem: Die Öffentlichkeit ritueller Praktiken und Ritualhandbücher (Alevi Cem’inin Dönüşüm Süreçleri: Ritüel Uygulamaların ve Ritüel El Kitaplarının Açıklığı). Yazar: Refika Sarıönder.

- Zur Funktionalität des Cem-Rituals als Instrument alevitischer Identitätsstiftung in der Cem Dergisi (Cem Dergisinde Aleviliğin Kimlik Aracı Olarak Cem-Ritüelinin İşlevine Dair). Yazarlar: Ina Paul, Johannes Zimmermann.

- Cem in Deutschland: Transformationen eines Rituals im Kontext der alevitischen Bewegung (Almanya’da Cem: Alevi Hareketi Bağlamında Bir Ritüelin Dönüşümü). Yazar: Marin Sökefeld.

- Erfundene Feste, falsche Rituale? Die Gedenkfeier von Hacıbektaş (Uydu-
rulmuş Şenlikler, Yanlış Ritüeller? Hacı Bektaş’ı Anma Törenleri). Yazar: Beatrice Hendrich.

- Friedhöfe als Quellen für Fragen des Kulturwandels: Grabkultur von Yeziden und Aleviten in Deutschland mit Seitenblick auf die Türkei (Kültür Değişiminin Sorularına Kaynak Olarak Mezarlıklar: Türkiye’ye Yan Bakışla Almanya’daki Yezidi ve Alevilerin Defin Kültürü). Yazar: Rüdiger Benninghaus.

- Zwischen Taufe und Beschneidung: Rituale im Yezidentum in der Heimat und im Exil (Vaftiz ve Sünnet Olmak Arasında: Anavatanda ve Sürgünde Yezidilik Ritüelleri). Yazar: Sebastian Maisel.

- Die Nusayrier und ihre Rituale. (Nusayriler ve Ritüelleri). Yazar: Werner Arnold.

Türk Aleviliğinin tarihî sürecini ele alan “Türkische Aleviten: Vom Osmanischen Reich bis zur Heutigen Türkei“ adlı araştırma Burak Gümüş’ün 2001 yılında Konstanz Üniversitesinde hazırladığı yüksek lisans tezinin kitaplaştırılmış halidir ve 262 sayfadan oluşmaktadır. “Osmanlı İmparatorluğundan Günümüz Türkiye’sine Türk Alevileri” başlığını taşıyan çalışmada, Alevilerin Osmanlı’dan günümüze kadar olan tarihî ele alınmıştır. İlgili araştırma “Osmanlı Döneminde Aleviler”, “Tek Parti Döneminde Aleviler” ve “1946 Yılı Sonrası Aleviler” olmak üzere üç ana başlıkta düzenlenmiştir. Gümüş, ilgili kitapta Osmanlıdan günümüze 700 yıllık süreçte Türk Aleviliğinin doğuşunun, gelişiminin, yaşadığı baskıların, yok edilme uğraşlarının, başkaldırıların vb. yansıtıldığını belirtmektedir.

Günümüzdeki Aleviliği konu edinen “Türkische Aleviten Heute” başlıklı çalışma ise John Shindeldecker tarafından 2001 yılında kaleme alınmıştır. Türkçe çevirisi “Günümüzdeki Türk Alevileri” olan kitap, on iki bölümden oluşmaktadır. Birçok ansiklopedide Türkiye’nin % 99’unun Sünnilerden oluştuğunun belirtildiğine, Alevilerin varlığından ise kamuoyunun yeni yeni haberdar olduğundan bahseden yazar, bu kitabın bu boşluğu doldurmak amacıyla kaleme alındığını ifade etmektedir. Yahudi, Hıristiyan, Budist ve Hindularda olduğu gibi Alevilerde de çok geniş bir yelpazeye dayanan inanç şekilleri ve ibadet tarzlarının bulunduğunu ileri süren Shindeldecker, araştırmasında “Aleviler kimlerdir?”, “Alevilerin sayısı ve dağılımları”, “Aleviler ve İslam”, “Alevilerin gelenekleri ve bayramları”, Hz. Ali’nin Alevi bakışı”, “Aleviler, Hacı Bektaş ve Bektaşiler”, “Aleviler ve tasavvuf”, “Aleviler ve halk dindarlığı”, “Aleviler, önyargılar ve zulüm”, “Alevi-Bektaşî mizahı”, “Aleviler ve güncel toplumsal konular” ve “Alevilerin günümüzdeki kimlikleri” konularına yer vermektedir.

Almanca yayımlanan bir diğer kitap ise “Mythen und Rituale des Alevitentums” adını taşımaktadır. “Alevilerin Efsaneleri ve Ritüelleri” anlamındaki 256 sayfalık kitap, Haki Gürtaş tarafından 2005 yılında yayımlanmıştır. Aleviliğin günümüze dek teoloji ve din sosyolojisi bağlamında ele alınmadığına ve yakın zamana kadar bilim için yabancı olduğuna değinilen çalışmada, mevcut yayınların ise Alevili-

ği siyasi, milli ve geleneksel İslami bakış açısıyla ele aldıklarından yakınılmaktadır. Söz konusu eserde ise Aleviliğe bağımsız bir dinî cemaat gözüyle bakıldığı belirten Gürtaş, Aleviliğin Zerdüştlükle olan benzerlik ve bağlantılarına değinmektedir.

Burak Gümüş'ün "Die Wiederkehr des Alevitentums in der Türkei und in Deutschland" başlıklı araştırmasının 2007 yılında yayımlandığı görülmektedir. Türkçe anlamı "Türkiye'de ve Almanya'da Aleviliğin Geri Dönüşü" olan kitabın giriş bölümünde (2007: 1), Alevilerin kendilerini İslam'ın bir parçası olarak görmelerine rağmen, Sünnilerin onları İslam dinini tutucu olmayan şekilde yorumlamalarından ve ayınlarındaki "pagan"lıklardan dolayı kâfir olarak algıladıkları belirtilmektedir. Türkiye'de Alevilerin resmi olarak halen bir inanç topluluğu olarak sayılmadıklarına ve Çorum, Kahramanmaraş ve Sivas olaylarında olduğu gibi katliamlara uğradıklarını ifade eden Gümüş, 1990'lı yıllardan bu yana Alevi hareketinde bir canlanma olduğundan söz etmektedir.

Bu bağlamda Alevilikle ilgili kitap, dergi, türkü, genel ağ sayfaları, radyo ve televizyonların yoğunlaştığını bildirmektedir. Bütün bu canlanmanın ise Alevi kuruluş ve federasyonları vasıtası ile gerçekleştiği tezinden yola çıkan yazar, çalışmasını Aleviliğin Türkiye ve Almanya'da yeniden canlanmasında dernek ve üst çatıların oynadığı rol üzerinde yoğunlaştırmıştır.

Aleviliğin Almanya'daki durumunu konu edinen bir diğer kaynak ise Martin Sökefeld tarafından 2008 yılında yayımlanan ve içerisinde sekiz farklı araştırma yer alan "Aleviten in Deutschland" adlı kitaptır. "Almanya'daki Aleviler" olarak çevirebileceğimiz kitapta ilk olarak kitabın yayıncısı Martin Sökefeld'in "Aleviten in Deutschland- von Takiye zur Alevitischen Bewegung" (Takiyeden Alevi Hareketine- Almanya'daki Aleviler) adlı araştırması karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra adı geçen kitapta sırasıyla Beatrice Hendrich'in "Alevitische Geschichte Erinnern- in Deutschland" (Almanya'da Alevilik Tarihini Hatırlamak), Robert Langer'in "Alevitische Rituale" (Alevi Ritüelleri), Kira Kosnik'in "Mit eigener Stimme? Migrantische Medien und Alevitische Strategien der Repräsentation" (Kendi Sesiyle mi? Göçmen Medya ve Alevi Temsil Stratejileri), Hülya Taşçı'nın "Die zweite Generation der Alevitinnen und Aleviten Zwischen Religiösen Auflösungstendenzen und Sprachlichen Differenzierungsprozessen" (Dinsel Bozulma Meyli ile Dinsel Farklılık Sürecinde İkinci Nesil Aleviler), Halil Can'ın "Außenseiter wider Willen: Das ,coming-out' des Alevitentums in der Diasporischen Enkelgeneration oder Erinnerung- und Identitätsarbeit über das Digitale Gedächtnis des Internets" (İsteği Dışında Marjinal Kalan İnanç; Türkiye'nin Dört Bir Yanına Dağılmış Olan Alevi-

liğin Üçüncü Kuşakta Yeniden Tezahür Etmesi ve/veya Genel Ağın Dijital Hafızası Vasıtasıyla Kimliklerini Yeniden Hatırlamaları ve Özlerine Dönüşleri), Martin Sökefeld'in "Sind Aleviten Muslime? Die alevitische Debatte über das Verhältnis von Alevitentum und Islam in Deutschland" (Aleviler Müslüman mı? Aleviliğin ve İslam'ın Almanya'daki Durumu Üzerine Alevi Tartışması) ve David Shankland ile Atilla Çetin'in "Aleviten in Deutschland" (Almanya'da Aleviler) başlıklı araştırmaları yer almaktadır.

Bektaşilik ile ilgili en son yapılan araştırmalardan birisi olarak "Bektaschium und Griechisches Orthodoxes Mönchtum" başlıklı çalışma göze çarpmaktadır. 2010 yılında yayımlanan 79 sayfalık kitabın yazarı Andreas Kiriakidis'dir. "Bektaşilik ve Yunan Ortodoks Keşişliği" şeklinde tercüme edilebilecek kitap, din konusunu ele almakta ve iki mistik geleneği karşılaştırmaktadır. Bektaşi tarikatlarının Osmanlı dönemindeki rolüne değinen yazar, fethedilen yerlerde Bektaşilerin halka ciddi olarak etki ettiklerinden söz etmektedir. Bugüne kadar çok hesaba katılmasa da Bektaşilerin Yunanistan'ın tarihinin aydınlatılmasında da çok önemli katkıları olduğuna değinilen araştırmada XV.-XX. yüzyıl arasında Bektaşilerin Yunan halkıyla geniş ölçüde temas kurmaları ve karşılıklı etkileşimleri konu edilmektedir.

Sonuç

Alman kaynaklarında Bektaşiliğin ve Aleviliğin ele alındığı bu araştırmada Almanca yazılmış olan 21 kitap incelenmiştir. XX. yüzyılın başlarından itibaren Bektaşilik ve Alevilik konularının Almanya'da çeşitli araştırmaların konusu olduğu görülmektedir. Türklerin Almanya'ya göçünden sonra Alevi kökenli Türk vatandaşların da Almanya'da yaşamaya başlamasıyla birlikte araştırmalarda çoğalma olduğu hatta konu ile ilgili sempozyumların düzenlendiği görülmektedir.

Kitap ve çevirilerin yanı sıra çeşitli yüksek lisans ve doktora tezlerinin de Bektaşilik-Alevilik konusunu irdeledikleri görülmektedir. Araştırmaların geneline şöyle bir göz attığımızda Bektaşilik ve Alevilik kavramlarının bir bütün olarak kabul edildiği, inanç sistemlerinin, ritüellerinin, mizahının, tarihî geçmişinin yanı sıra Anadolu'daki Bektaşi tekkelerinin mimarilerine kadar incelendiğini görmekteyiz.

Araştırmaların çoğunda Bektaşilik-Alevilik konusunun özellikle siyasi yönünün ön plana çıkarıldığını, Alevi ve Bektaşilerin toplum ve devlet tarafından sürekli baskı altında tutulan ve yok edilmeye çalışılan bir topluluk olarak gösterilmeye çalışıldığı ile karşılaşmaktayız. Öte yandan hoşgörünün sembolü olarak görülen Bektaşilik ve Aleviliği ayrı bir din olarak gören, Zerdüştülikle ve Hıristiyanlıkla bağdaştırmaya çalışan araştırmaların fazlalığı da dikkat çekmektedir.

Özetle, Alman kaynaklarında Bektaşilik ve Alevilik ile ilgili yapılmış olan araştırmalarda Bektaşilik ve Alevilik ile ilgili geniş çaplı bilgiler verildiğini, araştırmaların çoğunda Bektaşî ve Alevilerin şiddet ve baskıya maruz kaldığı şeklinde söylemlerde bulunduğu ve Bektaşilik-Aleviliğin bir din mi, mezhep mi, bir kültür veya bir cemaat mi olduğu konusunda kafaların karışık olduğunu ve bu konuda birbirinden farklı ve çelişkili tanımlamaların yapıldığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- AYTAŞ, Gıyasettin. (1999). “Bektaşî Kız’ Adlı Roman Hakkında Bazı Tespitler”. Hacı Bektaş Veli Dergisi, 11: 53-60.
- BACKHAUSEN, J. Manfred & DIERL A. Josef. (1996). Der rituelle Gottesdienst CEM des anatolischen Alevismus. Wuppertal: Holger Deimling Verlag.
- BACKHAUSEN, J. Manfred & DIERL A. Josef. (1998). Einführung in den Alevismus-Bektaschismus. Düsseldorf: Manfred Johannes Backhausen Verlag.
- BOZKURT, M. Fuat. (1988). Das Gebot. Mystischer Weg mit einem Freund. Hamburg: E.B.- Verlag Rissen.
- DIERL, A. Josef. (1985). Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektasismus. Frankfurt: Dagveli Verlag.
- DRESSLER, Markus. (2002). Die Alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen. Würzburg: Ergon Verlag.
- FAROQHI, Suraiya. (1981). Der Bektaschi-Orden in Anatolien. Wien: Verlag des Instituts für Orientalistik.
- GROSS, Erich. (1927). Das Vilajet-Name des Haggi Bektasch. Ein Türkisches Derwischevangelium. Leipzig: Mayer & Müller.
- GÜLÇİÇEK, A. Duran. (1994). Der Weg Der Aleviten (Bektaschiten). Köln: Ethnographia Anatolica Verlag.
- GÜLÇİÇEK, A. Duran & BENNINGHAUS, Rüdiger. (1996). 99 Bektaschi Witze/ 99 Bektaşî Fıkrası. Köln: Ethnographia Anatolica Verlag.
- GÜMÜŞ, Burak. (2001). Türkische Aleviten: Vom Osmanischen Reich bis zur heutigen Türkei. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag.
- GÜMÜŞ, Burak. (2007). Die Wiederkehr des Alevitentums in der Türkei und in Deutschland. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag.
- GÜRTAŞ, Haki. (2005). Mythen und Rituale des Alevitentums. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag.
- JACOB, Georg. (1908). Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis. Berlin: Mayer & Müller.
- KIRIAKIDIS, Andreas. (2010). Bektaschitum und griechisches orthodoxes Mönchtum. Religionskontakt und Vergleich zweier mystischer Traditionen. Berlin: EB Verlag.

- KÖSTER, Rudolf. (2003). Eigennamen im deutschen Wortschatz. Berlin: Walter de Gruyter.
- LANGER Robert, MOTIKA Raoul & URSINUS Michael. der. (2005). Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa. Frankfurt: Peter Lang Verlag.
- PFLUGER-SCHINDLBECK, Ingrid. (1989). Achte die Älteren, liebe die Jüngeren. Frankfurt: Ahtenäum Verlag.
- SHINDELDECKER, John. (2001). Türkische Aleviten Heute. İstanbul: Anadolu Ofset.
- SÖKEFELD, Martin. der. (2008). Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora. Bielefeld: Transcript Verlag.
- TSCHUDI, Rudolf. (1914). Das Vilajet-name des Hadschim Sultan. Berlin: Mayer & Müller.
- TÜRK DİL KURUMU. (1988). Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi.
- WULZINGER, Karl. (1913). Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens. Berlin: Verlag von Ernst Wasmuth A.G.
- YAKUP, Atilla. (1997). Humor im Islam. Frankfurt: Yvonne Landeck Verlag.

ALMAN KAYNAKLARINDA BEKTAŞILIK-ALEVİLİK

Muhammet KOÇAK*

Özet

Bu araştırmada Alman kaynaklarında Bektaşilik ve Alevilik hakkında yazılmış olan araştırmalar ele alınmıştır. Bu bağlamda, kronolojik olarak 20. yüzyılın başından günümüze dek Almanca yazılmış olan araştırmalar incelenmiştir. Konu ile ilgili olarak Almanya'nın Berlin ve Hamburg şehirlerindeki kütüphanelerden elde edilen 21 kitap incelenmiş ve bu kitapların Bektaşilik-Alevilik ile ilgili hangi konuları irdeledikleri, neleri araştırdıkları hakkında bilgiler verilmiştir. Betimleme yöntemi kullanılan araştırmanın sonucunda Bektaşilik ve Alevilik kavramlarının bir bütün olarak kabul edildiği, Bektaşilik ve Aleviliğin inanç sistemlerinin, ritüellerinin, mizahının, tarihi geçmişinin yanı sıra Anadolu'daki Bektaşi tekkelerinin mimarilerine kadar ayrıntılarının incelendiği görülmüştür. Birçok araştırmada ise Bektaşilik-Alevilik konusunun özellikle siyasi yönünün ön plana çıkarıldığı, Alevi ve Bektaşilerin toplum ve devlet tarafından sürekli baskı altında tutulan ve yok edilmeye çalışılan bir topluluk olarak gösterilmeye çalışıldığı ile karşılaşmıştır. Ayrıca, Alman kaynaklarında, hoşgörünün sembolü olarak görülen Bektaşilik ve Aleviliği ayrı bir din olarak görüp Zerdüştlükle ve Hristiyanlıkla bağdaştırmaya çalışan araştırmaların fazlalığı da dikkat çekmiş; Bektaşilik-Aleviliğin bir din mi, mezhep mi, kültür veya bir cemaat mi olduğu konusunda kafaların karışık olduğu ve bu konuda birbirinden farklı ve çelişkili tanımlamaların yapıldığı tespitinde bulunulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Hacı Bektaş Veli, Bektaşilik, Alevilik, Alman kaynaklarında Bektaşilik

BEKTASHISM- ALEVISM IN GERMAN LITERATURE

Abstract

In this study, the research on Bektashism-Alawism in German literature was discussed. Studies written in German from the beginning of the 20th century to these days were examined in chronological order. 21 relevant books found in Berlin and Hamburg city libraries (Germany) were also examined and some information was given about which matters related to Bektashism-Alawism were discussed in these books. As a result of the study in which descriptive method was used, it was found out that Bektashism and Alawism concepts were accepted as a whole and, the architectural styles of Bektashi monasteries in Anatolia were examined in detailed as well as their belief systems, rituals, humor and history. It was seen that in many studies, political aspects of Bektashism- Alawism were especially highlighted and Bektashi- Alawi community was shown to be pressured or suppressed permanently by the government and the society. Also, the fact that there was much research in German lit-

* Dr., Gazi Üniversitesi, Alman Dili Eğitimi Bölümü, Ankara/Türkiye, muhammetkocak@gazi.edu.tr

erature that considered Bektashism and Alawism as a separate religion and tried to associate them with Zoroastrianism and Christianity attracted attention. Confusion was found in these studies as to whether Bektashism and Alawism is a religion, a sect, a culture or a religious community and it was noticed there were different and conflicting descriptions of these concepts.

Keywords: Hacı Bektaş Veli, Bektashism, Alevism, Bektashism in German Literature

Giriş

Hacı Bektaş Veli'nin düşünceleri etrafında XIII. yüzyılda kurulan Bektaşilik tarikatı ve beraberinde getirdiği Bektaşilik düşüncesi, Türk tarihinde önemli bir rol oynamış ve Türk kültürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Bektaşiliğin ne olduğunu tanımlamak için öncelikle kurucusu olan Hacı Bektaş Veli'yi kısaca tanımak gerekmektedir. Aytaş (1999: 54), Hacı Bektaş Veli'yi, Türk kültür hayatına damgasını vuran, Türklüğün hamurunda mayası bulunan önemli bir şahsiyet olarak tanıtmaktadır ve onun Anadolu bozkırında yeşerttiği hoşgörü ve sevgi tohumlarının gün geçtikçe yeşerip büyüyerek batıda Macaristan, doğuda Çin sınırlarında meyvelerini verdiğini ifade etmektedir. Bektaşilik, olgun insan yetiştirmek amacıyla hoşgörüyü ve muhabbeti kendisine ilke edinen bir tarikat olarak, Alevilik ise sözlükte "Halife Ali'yi ilk halifeden üstün tutan mezhep ve tarikatların genel adı." şeklinde tanımlanmaktadır (TDK Türkçe Sözlük, 1988: 49). Bektaşilik ve Alevilik arasında farklar olsa da toplum tarafından aynı olarak görülmektedir.

Günümüze dek Bektaşilik ve Alevilik kavramları Türk toplumu içerisinde sürekli tartışma konusu olmuştur. Bektaşiliğin ve Aleviliğin kimi çevrelerce bir kültür, kimilerince bir mezhep hatta kimilerince bir din olarak tanımlanması tartışmaların odağını oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra Bektaş ve Alevilerin toplum tarafından dışlandıkları, ezildikleri, şiddete maruz bırakıldıkları, yok edilmeye çalışıldıkları söylemleri de gündemde sürekli yer tutmaktadır.

Bektaşilik ve Alevilik ile ilgili ulusal ve uluslararası alanda birçok araştırma yapılmıştır. Bu çalışmada ise sadece Alman kaynaklarında Bektaşilik-Alevilik ile ilgili yapılmış olan araştırmalar üzerinde durulmuştur. Alman araştırmacıların ve Türk araştırmacıların Almanca olarak yayımladıkları kitaplar ve kitaplarda ele alınan konular betimleme yöntemiyle ve kronolojik olarak aktarılmaya çalışılmıştır.

Bektaşilik-Alevilik Hakkında Alman Dilinde Yapılan Araştırmalar

Bektaşilik kavramı Eigennamen im Deutschen Wortschatz adlı ansiklopedide (Köstler, 2003: 17) “Hacı Bektaş Velî adlı bilginin yolundan giden ve Alevilik ile benzer olan İslami bir mezhep.” olarak yer almakta, burada ayrıca 1925 yılında Türkiye’de Bektaşî tekkelerinin yasaklandığı bilgisi de verilmektedir.

Alevilik ise aynı ansiklopedide “Tutucu olmayan, tolerans sahibi bir İslami inanç hareketi.” (Köstler, 2003: 3) olarak tanımlanırken Aleviler namazı, zekâtı ve haccı reddeden kişiler olarak tanıtılmaktadır. Alevilerin Şii oldukları ve Sünni düşüncenin dışında yer aldıklarından dolayı sıklıkla Sünnilerin zulmüne uğradıkları da ilgili tanımda yer almaktadır. Bu yaklaşım, (gerçekle ilgisi olmadığı halde) Şiiilerin de namaz kılmayan, hacca gitmeyen, zekât vermeyen insanlar olarak algılanmasına neden olabilecek mahiyettedir.

Almanya’nın Berlin ve Hamburg kütüphanelerinde yaptığımız araştırmalar sonucu ulaştığımız Almanca kitaplarda, Alman ve Türk araştırmacıların XX. yüzyılın başından günümüze dek Bektaşilik ve Alevilik konusunu inceledikleri görmekteyiz.

İncelenen kaynakların ilki Erlangen Üniversitesinden Georg Jacob tarafından kaleme alınan “Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis” adını taşımaktadır. Türkçe karşılığı “Bektaşilerin Dervişlik Tarikatı Hakkında Bilimsel Yazılar” olan araştırma Berlin’de yayımlanmıştır. 58 sayfalık çalışmada İslam dininin yazılı kaynaklara dayanan tarafının, Batı’da bugüne kadar birçok araştırmanın konusu olduğu buna karşın dervişliğe dayanan kısmının ise ihmal edildiği belirtilmektedir. 1908 yılında yayımlanan araştırmada Hacı Bektaş Velî hakkındaki güvenilir kaynakların neredeyse yok denecek kadar az olduğu üzerinde durulmaktadır. Bektaşilerin yeniçeriler ile ilgilerine değinen yazar, yeniçeriler ile olan bağlantılarının Bektaşilere dünyevi bir önem sağladığını ve Bektaşilerin fetih ordularının vaizleri konumunda olduklarını dile getirmektedir. Bektaşilerin daha sonra ortaya çıkan ve imparatorluğu sarsan birçok huzursuzlukta da ara buluculuk rolü oynadıklarına; buna rağmen 1826 yılında II. Mahmut’un yeniçerileri ortadan kaldırması sırasında yeniçerilerin ruhani liderleri konumundaki Bektaşilerin de ferman ve fetva ile sapkın ilan edildiklerine, İstanbul’daki 14 tekkenin yıkılarak sadece mezarlıklara dokunulmadığına, mensupların ise Anadolu’ya sürgün edilerek ya da yolda boğularak öldürüldüklerine yer vermiştir.

Öte yandan Jacob, Bektaşilerin tam olarak açıklanamayan bir biçimde, Hristiyanlıkla bağdaştırıldığına değinerek Anadolu'da 1416 yılındaki ayaklanmaya önderlik eden dervişlerde de bu eğilimlere rastlandığını ifade etmektedir. Konu ile alakalı olarak ayaklanmadan önce bir dervişin ortaya çıkarak Kuran'ın "Biz Peygamberler arasında ayırım yapmayız." ayetini okuyarak Hz. Muhammed'in Hz. İsa'dan daha üstün olmadığını vaaz ettiği rivayetini aktarmaktadır. Bunun yanı sıra evli Bektaşilerin kadınların örtünmesine hassasiyet göstermemeleri, şarap içmeleri, domuz eti yemeleri (1908: 20) gibi özelliklerinin Müslümanların gözünde Hristiyanlığa ait olgular olduğunu ve Bektaşilerin toplandıklarında şarap içip, ekmek ve peynir yemelerinin ise Hz. İsa'nın son akşam yemeğinin devamı gibi olduğunu Hristiyanlıkla bağdaştırmaktadır.

Özetle, Alman kaynaklarında Bektaşilik ile ilgili rastladığımız en eski araştırmada Bektaşiliğin Türkiye ve Balkanlardaki tarihi, giyim tarzı vs. yanı sıra çeşitli araştırmacıların görüşlerine de dayandırılarak Bektaşilerin İslam dinî ile ilgili bir hassasiyetlerinin olmadığına vurgu yapılmış; Bektaşiliğin, Hristiyanlık ile bağdaştırılmaya çalışıldığı göze çarpmıştır.

Bektaşilik ve Bektaşi tekkeleri ile ilgili bir araştırma da 1913 yılında yayımlanmıştır. "Phrygia Bölgesinde Üç Bektaşi Tekkesi" (Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens) anlamında olan 85 sayfalık çalışmada Karl Wulzinger, Eskişehir'in Seyitgazi ilçesinde yer alan Seyitgazi, Sücaattin ve Üryan Baba Tekkelerini ele almıştır. Seyitgazi'nin tarihi geçmişi ile ilgili bilgiler verildikten sonra adı geçen tekkeler detaylı olarak incelenmiştir. Bu bağlamda adı geçen türbelerin mimari planları ve fotoğraflarına da yer verilmiştir.

1914 ve 1927 yıllarında Bektaşi Velâyetnamelerinin Alman diline kazandırılması kapsamında çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Rudolf Tschudi tarafından 1914 yılında Hacim Sultan Velâyetnamesinin "Das Vilajet-name des Hadschim Sultan" adıyla Alman diline ilk kez çevrildiğini görmekteyiz. Türkçe dinî menkıbelerin orijinallerinin çevirileri konusunda birçok eksikliğin bulunduğuna değinen Tschudi, bu yayının bu konudaki boşluğun doldurulmasında az da olsa bir katkı sağlayacağını belirtmektedir.

Bir diğer çeviri ise Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesidir. Söz konusu Velâyetname Erich Groß tarafından 1927 yılında "Das Vilajet-Name des Haggi Bektasch" başlığıyla Alman diline kazandırılmıştır.

Anadolu'daki Bektaşi tarikatlarını araştıran Suraiya Faroqhi, büyük ölçüde arşiv materyallerine dayandığı "Der Bektaschi-Orden in Anatolien" adlı araştırmasını 1981 yılında yayımlamıştır. "Anadolu'daki Bektaşi Tarikatları" başlıklı çalış-

mada XV. yüzyılın sonlarından 1826'ya kadar "Bektaşî tekkelerinin coğrafi dağılımı", "Ekonomik bir birlik olarak Bektaşî tekkeleri", "Toplumsal ilişkilerde Bektaşî tekkeleri" ve "Bektaşî tekkelerinin kapatılması" gibi konular yer almaktadır.

Anton Josef Dierl'in Bektaşîlik ile ilgili 1985 yılında kaleme aldığı ve "Anadolu Aleviliğinin-Bektaşîliğinin Tarihi ve Öğretisi" anlamında olan 144 sayfalık bir başka araştırma da "Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektaşîismus" başlığını taşımaktadır.

Söz konusu kitapta Dierl, Mustafa Kemal ile birlikte, Türkiye'nin laik ve dine bağlı olmayan bir cumhuriyete dönüştüğünü belirtmekte ve Atatürk'ün; Sünni halifeliği istemeyen, şeriat karşıtı ve laiklik yandaşı olan farklı güçleri ve etnik grupları yanında bulundurduğundan söz etmektedir. Bu nedenle Mustafa Kemal'in getirdiği değişimi sihir ile yapmış olamayacağını, arkasında Sünnilerin değil, aksine farklı bir etnik grup olan Alevi ve Bektaşîlerin olduğunu savunmaktadır.

Ayrıca Aleviliğin ve Bektaşîliğin ideolojik olarak Hristiyan Ortodoksluğundan ve bağnaz bir İslam anlayışından şiddetle ayrıldığından söz eden Dierl, Alevilik ve Bektaşîliğin, idealizm ve materyalizmin bir karışımı olduğundan dolayı mensuplarını oldukça modern ve bilimsel bir kişiliğe dönüştüren bir ideoloji olduğundan söz etmektedir.

Bu bağlamda ilgili kitapta Alevilik ve Bektaşîliğin tarihinin yanı sıra, öğretilerinin ve ibadetlerinin detaylı olarak ele alındığını ve Alevilerin Kuran'ın bozulması hakkındaki düşüncelerinin de aktarıldığını görmekteyiz.

Mehmet Fuat Bozkurt'un "Buyruk" adlı eserinin "Das Gebot" adıyla tercümesi ise bir başka eser olarak karşımıza çıkmaktadır. İnci Orhun-Alpay ve Carl Koß tarafından Almancaya çevrilen kitap, 1988 yılında Hamburg'da basılmıştır. Kitabın ilk bölümünde kitap hakkında bilgi verilmektedir. Burada, bu eserin Aleviler arasında en çok okunulan kitaplardan birisi olduğu ileri sürülerek Kuran'ı yorumlayan ve tamamlayan bir eser olarak kabul gördüğü belirtilmektedir. Kitabın Alevilerin dinî hikâye ve törenlerini, gelenek ve göreneklerini içermesinden dolayı Alevi toplumu tarafından büyük bir saygı gördüğü ifade edilmektedir.

989 yılında yayımlanan "Achte die Älteren, liebe die Jüngerer" "Büyüklerini Say, Küçüklerini Sev" başlığını taşıyan araştırma Türk Alevilerinin vatanlarındaki ve göçmenlikteki sosyalleşmelerini konu edinmektedir. Ingrid Pflüger-Schindlbeck tarafından yapılan çalışma, Almanya'daki Türk ailelerinin çocuklarını artık geleneksel kurallara ve şekillere göre yetiştirmelerinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Bu düşünceden yola çıkan Schindlbeck, Batı Berlin ve Akköy'de yaşayan Alevi ailelerin çocuklarını "saygı", "şeref" ve "namus" gibi kavramların ışığında nasıl yetiş-

tirdiklerini incelemiştir. “Akköy’deki genel şartlar”, “Akköy’de çocukluk” ve “Batı Berlin’de çocukluk –değişimde yetiştirme–” olmak üzere üç ana başlıktan oluşan araştırma sonucunda Almanya’daki ailelerin çocuklarını geleneksel yöntemlere göre yetiştirmelerinin mümkün olmadığı ve bunun için ailelerin kendilerini yeniden şekillendirmeleri gerektiği görüşü ortaya çıkmaktadır.

Bektaşılık ile ilgili bir diğer araştırma da “Der Weg Der Aleviten (Bektaschiten)” adını taşımaktadır. Türkçe anlamı “Alevilerin (Bektaşilerin) Yolu” olan kitap Ali Duran Gülçiçek tarafından 1994 yılında yayımlanmıştır. Yunus Emre, Hazreti Ali, Hacı Bektaş Velî, Terentius ve Muhiddin Arabî’den sözlerle başlayan kitap on bölümden oluşmaktadır. Alevilik kültür ve inancına genel bir bakıştan sonra Alevilik-Bektaşiliğin doğuşu, diğer inanç sistemleriyle ve özellikle de Sünnilikle ilişkileri, Alevi ve Bektaşilerin Anadolu’da adlandırılması, Alevilik ve Bektaşilikte kadın-erkek eşitliği, Alevilik ve Bektaşilikte kutsal şahsiyetler, ayinler, Alevilik-Bektaşiliğin günümüzdeki durumu ve tanınmış halk ozanlarının konu edildiği kitabın ekinde Alevi terminolojisi hakkında bir sözlük, Alevi dergi ve gazetelerinin sıralandığı bir liste de yer almaktadır.

Yüzyıllardır Aleviliğin baskı altına alındığını ve lekelendiğini, yazılı kaynaklarının sürekli yok edildiğini savunan Gülçiçek (1994: 11), günümüzde hoşgörüyü ve insan sevgisine ihtiyaç duyulduğunu ve insanları insanlarla ve doğayla barıştırmamızın gerekli olduğunu belirtmektedir. İnsanlığın nefret yerine barışa, düşmanlık yerine kardeşliğe, savaş yerine barışa ihtiyacı olduğuna değinen yazar, bu düşüncelerden dolayı Anadolu Aleviliğini araştırma ihtiyacı hissettiğini söylemekte ve Anadolu Aleviliğinin insanlığa büyük hizmetlerde bulunduğu ve bünyesinde aktarılacak birçok değer barındırdığına dikkat çekmektedir.

Bektaşiliğin en tanınan ritüeli olan “Cem Ayini” ile ilgili bir araştırmanın “Der rituelle Gottesdienst CEM des Anatolischen Alevismus” adıyla yayımlandığını görmekteyiz. Manfred J. Backhausen ve Anton Josef Dierl’in Cem ritüelini araştırdıkları kitap 1996 yılında yayımlanmıştır. Cem ritüelinin, Şiiliğin bir kolu olarak tanımladıkları Aleviliğin en önemli ayini olduğuna ve Alman toplumuna tanıtılması gerektiğine değinen yazarlar, kitabın ön sözünde 1993 yılındaki Sivas olaylarından ve 1995 yılında Alevilere karşı katliam gibi eylemlerin gerçekleşmesinden bahsetmekte ve kitabı Türkiye’de dinî çevreler ve devlet tarafından kurban edildiklerini belirttikleri Alevilere ithaf ettiklerini belirttiktedirler. “Cem Ritüeli- Anadolu Aleviliğinin İbadeti” olarak çevrilebilecek kitapta Cem hakkında bilgiler verdikten sonra Almanya ve Avusturya’nın kimi şehirlerinde gerçekleşen Cem ritüelleri takip eden yazarlar, söz konusu ritüellerin tanıtımının yanı sıra orada hissettiklerini de aktarmışlardır.

Bektaşiliğin mizahi yönünün ele alındığı “99 Bektaschi Witze/ 99 Bektaşî Fıkrası” adlı kitap Türkçe ve Almanca olarak karşımıza çıkmaktadır. Ali Duran Gülçiçek ve Rüdiger Benninghaus tarafından derlenen Bektaşî fıkralarının yer aldığı kitap, Hacı Bektaş Veli’nin “Okunacak en büyük kitap insandır.” sözüyle başlamaktadır. 1996 yılında okuyucuyla buluşan kitap; “Namaz”, “Oruç”, “Dünya Görüşü”, “Softa”, “İçki”, “Cami”, “Tanrı ve Evliya İlişkileri”, “Diğer Tarikatlarla İlişkileri”, “Yöneticiler” ile “Hazırcevaplık ve Özeleştirî” adlarını taşıyan on bölümden oluşmaktadır.

Kitapta Alevi-Bektaşî edebiyatında şiirin yanı sıra fıkraların da önemli bir yer tuttuğu, baskı nedeniyle açıkça ifade edilemeyen sorunların saz ve fıkra ile dile getirildiği (1996: 20) belirtilmektedir. Bunun yanı sıra, giriş bölümünde Bektaşî fıkralarının ana temasının ne olduğuna, Bektaşîlerin nasıl insanlar olduğuna, kitabın niçin Türkçe ve Almanca olarak iki dilde yazıldığına, Bektaşî fıkralarının tarihi gelişimine değinildikten sonra taranan 550’ye yakın fıkra arasından seçilen ve konu başlıklarına göre tasniflenen 99 fıkra her iki dilde yazılarak okuyucuya sunulmuştur.

Mizah ile ilgili bir diğer kitap da “Humor im Islam” adını taşımaktadır. “İslam’da Mizah” anlamındaki kitap 1997 yılında Atilla Yakup tarafından yayımlanmıştır. İslam dininin Batı Avrupalı ülkeler tarafından az anlaşılmasından dolayı kitabın başlığıyla karşılaşan okuyucuların kendilerine “Acaba İslam’da mizah var mı?” sorusunu sorabileceklerine değinen yazar, bunun önüne geçebilmek için söz konusu kitabı yazdığını belirtmektedir. İslam kültürünün bütün İslam ülkelerinde aynı olmadığı, ortak kabul gören unsurların sadece ayet ve hadisler olduğuna değinilen kitapta (1997: 13), Nasrettin Hoca ve Bektaşî dervişlerinin, mizah anlayışlarıyla dünyanın birçok yerinde tanındıkları aktarılmaktadır.

Bektaşî tarikatının tarihi geçmişi ile ilgili kısa bir bilgi veren Yakup, cumhuriyetin kuruluşu ve laik bir sistemin benimsenmesi ile birlikte Bektaşî tekkelerinin kapatılmasına rağmen Bektaşî fıkralarının halk tarafından korunduğu ve günümüzde bile kullanıldığına değinmektedir. Özetle ilgili kitap, İslam’da mizah unsurunun varlığına dikkat çekmek amacıyla Nasrettin Hoca ve Bektaşî fıkraları gibi mizah unsuru içeren metinlerin Almancalarına yer vermektedir.

Manfred J. Backhausen ve Anton Josef Dierl tarafından “Einführung in den Alevismus-Bektaschismus” adıyla kaleme alınan bir başka kitap ise 1998 yılında basılmıştır. “Aleviliğe-Bektaşiliğe Giriş” başlığı taşıyan kitabın yayımlanma amacının, Almanya’da yaşayan Alevi gençlerin Alevilikle ilgili Almanca küçük ve anlaşılır bir kitap yazılması hususundaki dileklerini gerçekleştirmek olduğu belirtilmektedir (1998: 4). Almanya’da yaşayan Türklerin en az dörtte birinin Alevi olduğunu Alman

kamuoyunda neredeyse kimsenin bilmediğine değinen yazarlar, Aleviliğin birçok tanımının yapıldığını ifade etmektedirler. Bu bağlamda Aleviliğin Şamanizm olduğu, İslam dinî olduğu, din olmadığı, aksine bir düşünce sistemi olduğu gibi ana tezlerin yanı sıra Aleviliğin ne Türklere ne de Kürtlere ilgisinin olduğu, aksine Zazalara ait olduğu ya da sadece Türklere veya sadece Kürtlere ait olduğu gibi yan tezlerin de mevcut olduğu (1998: 118) belirtilmektedir. On beş farklı konu başlığının yer aldığı kitapta Aleviliğin-Bektaşiliğin tarihi, Türk Şiiliği, Aleviliğin Sünnileştirilmekten kurtarılması gerektiği, Alevilik-Bektaşilik inancının şematik bir şekilde gösterilmesi, Bektaşilerde lirik, Semah, On İki İmam, yoğun olarak kullanılan semboller, Alevilik ile ilgili kurumlar ve Alevi bayramları gibi konular yer almaktadır.

“Die Alevitische Religion” başlığıyla Alman literatüründe yer alan bir başka araştırma da Markus Dressler tarafından yazılmış olan doktora tez çalışmasının kitaplaştırılmış halidir ve Türkçe çevirisi “Alevilik Dinî” şeklinde karşılık bulmaktadır. 2002 yılında Ergon Yayınevi tarafından basılan kitapta Dressler, ciddi araştırmaların Türk vatandaşlarının % 20 sinin Alevi kökenli olduğunu, Alevilerin ise en az üçte ikisinin Türkçe, geri kalanının Kürtçe konuştuğunu ortaya koyduğunu aktarmaktadır (2002: 10).

“Kızılbaş Geleneğinin Oluşumu”, “Kızılbaşlıktan Aleviliğe”, “Modern Türkiye’nin Dinî-Politik Söylemi ve Aleviler” ile “20. Yüzyılda Kızılbaşlık” şeklinde dört ana başlık halinde yapılmış olan araştırma Kemalizm’in din algısının Alevilere hem Kemalist kimliklerini korumayı, hem de dinî geleneklerini yerine getirmeyi kolaylaştırdığını vurgulamaktadır.

03-05 Aralık 2003 tarihinde Almanya’nın Heidelberg şehrinde gerçekleştirilen “Göç ve Ritüel Aktarımı: İslam Dünyası ile Batı Diasporası Arasında Dinî Azınlıklar” adını taşıyan sempozyumun bildirilerini içeren bir diğer kitap ise “Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier Zwischen Vorderem Orient und Westeuropa” adını taşımaktadır. Kitabın Türkçe adı “Göç ve Ritüel Aktarımı: Yakın Doğu ve Batı Avrupa Arasındaki Aleviler, Yezidiler ve Nusayrilerde Dinî Uygulamalar” şeklindedir. Söz konusu sempozyumun ana konusunun “Köy, şehir ve göç bağlamında Aleviler, Yezidiler ve Nusayrilerde ritüel aktarımı” olduğu ifade edilen 341 sayfalık kitap 2005 yılında yayımlanmıştır ve aşağıdaki 14 farklı araştırmadan oluşmaktadır:

- Ritualtransfer (Ritüel Aktarımı). Yazarlar: Robert Langer, Dorothea Lüdeckens, Kerstin Radde, Jan A.M. Snoek.

- Religious Minorities in the Middle East and Transformation of Rituals in the Context of Migration (Ortadoğu’da Dinî Azınlıklar ve Göç Bağlamında Ritüel Aktarımı). Yazar: Philip G. Kreyenbroek.

- Ritual Transfer and the Reformulation of Belief Amongst the Turkish Alevi Community (Ritüel Aktarımı ve Türk Alevi Topluluğu Arasındaki İnanç Sisteminin Yeniden Formüle Edilmesi). Yazarlar: David Shankland, Atila Çetin.

- Alevitische Kongregationsrituale: Transfer und Re-Invention im transnationalen Kontext (Alevi Cemaat Ritüelleri: Uluslararası Bağlamda Aktarım ve Yeniden Buluş). Yazarlar: Raoul Motika, Robert Langer.

- Ayin-i Cem- das alevitische Kongregationsritual: Idealtypische Beschreibung des İbadet ve Öğreti Cemi (Cem Ayini – Alevi Cemaat Ritüeli: İbadet ve Cem Öğretisinin Örnek Tanımlaması). Yazar: Janina Karolewski.

- Das alevitische Dede-Amt (Alevi Dedelik Makamı). Yazar: Hüseyin Ağu-
içenpoğlu.

- Alevilik als Lied und Liebesgespräch: Der Dorfweise Melûli Baba (1892-1989) (Bir Türkü ve Sevgi Konuşması Olarak Alevilik: Köy Piri Melûli Baba (1892-1989). Yazar: Hans-Lukas Kieser.

- Transformationsprozesse des alevitischen Cem: Die Öffentlichkeit ritueller Praktiken und Ritualhandbücher (Alevi Cem’inin Dönüşüm Süreçleri: Ritüel Uygulamaların ve Ritüel El Kitaplarının Açıklığı). Yazar: Refika Sarıönder.

- Zur Funktionalität des Cem-Rituals als Instrument alevitischer Identitätsstiftung in der Cem Dergisi (Cem Dergisinde Aleviliğin Kimlik Aracı Olarak Cem-Ritüelinin İşlevine Dair). Yazarlar: Ina Paul, Johannes Zimmermann.

- Cem in Deutschland: Transformationen eines Rituals im Kontext der alevitischen Bewegung (Almanya’da Cem: Alevi Hareketi Bağlamında Bir Ritüelin Dönüşümü). Yazar: Marin Sökefeld.

- Erfundene Feste, falsche Rituale? Die Gedenkfeier von Hacıbektaş (Uydu-
rulmuş Şenlikler, Yanlış Ritüeller? Hacı Bektaş’ı Anma Törenleri). Yazar: Beatrice Hendrich.

- Friedhöfe als Quellen für Fragen des Kulturwandels: Grabkultur von Yeziden und Aleviten in Deutschland mit Seitenblick auf die Türkei (Kültür Değişiminin Sorularına Kaynak Olarak Mezarlıklar: Türkiye’ye Yan Bakışla Almanya’daki Yezidi ve Alevilerin Defin Kültürü). Yazar: Rüdiger Benninghaus.

- Zwischen Taufe und Beschneidung: Rituale im Yezidentum in der Heimat und im Exil (Vaftiz ve Sünnet Olmak Arasında: Anavatanda ve Sürgünde Yezidilik Ritüelleri). Yazar: Sebastian Maisel.

- Die Nusayrier und ihre Rituale. (Nusayriler ve Ritüelleri). Yazar: Werner Arnold.

Türk Aleviliğinin tarihî sürecini ele alan “Türkische Aleviten: Vom Osmanischen Reich bis zur Heutigen Türkei“ adlı araştırma Burak Gümüş’ün 2001 yılında Konstanz Üniversitesinde hazırladığı yüksek lisans tezinin kitaplaştırılmış halidir ve 262 sayfadan oluşmaktadır. “Osmanlı İmparatorluğundan Günümüz Türkiye’sine Türk Alevileri” başlığını taşıyan çalışmada, Alevilerin Osmanlı’dan günümüze kadar olan tarihî ele alınmıştır. İlgili araştırma “Osmanlı Döneminde Aleviler”, “Tek Parti Döneminde Aleviler” ve “1946 Yılı Sonrası Aleviler” olmak üzere üç ana başlıkta düzenlenmiştir. Gümüş, ilgili kitapta Osmanlıdan günümüze 700 yıllık süreçte Türk Aleviliğinin doğuşunun, gelişiminin, yaşadığı baskıların, yok edilme uğraşlarının, başkaldırıların vb. yansıtıldığını belirtmektedir.

Günümüzdeki Aleviliği konu edinen “Türkische Aleviten Heute” başlıklı çalışma ise John Shindeldecker tarafından 2001 yılında kaleme alınmıştır. Türkçe çevirisi “Günümüzdeki Türk Alevileri” olan kitap, on iki bölümden oluşmaktadır. Birçok ansiklopedide Türkiye’nin % 99’unun Sünnilerden oluştuğunun belirtildiğine, Alevilerin varlığından ise kamuoyunun yeni yeni haberdar olduğundan bahseden yazar, bu kitabın bu boşluğu doldurmak amacıyla kaleme alındığını ifade etmektedir. Yahudi, Hıristiyan, Budist ve Hindularda olduğu gibi Alevilerde de çok geniş bir yelpazeye dayanan inanç şekilleri ve ibadet tarzlarının bulunduğunu ileri süren Shindeldecker, çalışmasında “Aleviler kimlerdir?”, “Alevilerin sayısı ve dağılımları”, “Aleviler ve İslam”, “Alevilerin gelenekleri ve bayramları”, Hz. Ali’nin Alevi bakışı”, “Aleviler, Hacı Bektaş ve Bektaşiler”, “Aleviler ve tasavvuf”, “Aleviler ve halk dindarlığı”, “Aleviler, önyargılar ve zulüm”, “Alevi-Bektaşî mizahı”, “Aleviler ve güncel toplumsal konular” ve “Alevilerin günümüzdeki kimlikleri” konularına yer vermektedir.

Almanca yayımlanan bir diğer kitap ise “Mythen und Rituale des Alevitentums” adını taşımaktadır. “Alevilerin Efsaneleri ve Ritüelleri” anlamındaki 256 sayfalık kitap, Haki Gürtaş tarafından 2005 yılında yayımlanmıştır. Aleviliğin günümüze dek teoloji ve din sosyolojisi bağlamında ele alınmadığına ve yakın zamana kadar bilim için yabancı olduğuna değinilen çalışmada, mevcut yayınların ise Alevili-

ği siyasi, milli ve geleneksel İslami bakış açısıyla ele aldıklarından yakınılmaktadır. Söz konusu eserde ise Aleviliğe bağımsız bir dinî cemaat gözüyle bakıldığı belirten Gürtaş, Aleviliğin Zerdüştlükle olan benzerlik ve bağlantılarına değinmektedir.

Burak Gümüş'ün "Die Wiederkehr des Alevitentums in der Türkei und in Deutschland" başlıklı araştırmasının 2007 yılında yayımlandığı görülmektedir. Türkçe anlamı "Türkiye'de ve Almanya'da Aleviliğin Geri Dönüşü" olan kitabın giriş bölümünde (2007: 1), Alevilerin kendilerini İslam'ın bir parçası olarak görmelerine rağmen, Sünnilerin onları İslam dinini tutucu olmayan şekilde yorumlamalarından ve ayınlarındaki "pagan"lıklardan dolayı kâfir olarak algıladıkları belirtilmektedir. Türkiye'de Alevilerin resmi olarak halen bir inanç topluluğu olarak sayılmadıklarına ve Çorum, Kahramanmaraş ve Sivas olaylarında olduğu gibi katliamlara uğradıklarını ifade eden Gümüş, 1990'lı yıllardan bu yana Alevi hareketinde bir canlanma olduğundan söz etmektedir.

Bu bağlamda Alevilikle ilgili kitap, dergi, türkü, genel ağ sayfaları, radyo ve televizyonların yoğunlaştığını bildirmektedir. Bütün bu canlanmanın ise Alevi kuruluş ve federasyonları vasıtası ile gerçekleştiği tezinden yola çıkan yazar, çalışmasını Aleviliğin Türkiye ve Almanya'da yeniden canlanmasında dernek ve üst çatıların oynadığı rol üzerinde yoğunlaştırmıştır.

Aleviliğin Almanya'daki durumunu konu edinen bir diğer kaynak ise Martin Sökefeld tarafından 2008 yılında yayımlanan ve içerisinde sekiz farklı araştırma yer alan "Aleviten in Deutschland" adlı kitaptır. "Almanya'daki Aleviler" olarak çevirebileceğimiz kitapta ilk olarak kitabın yayıncısı Martin Sökefeld'in "Aleviten in Deutschland- von Takiye zur Alevitischen Bewegung" (Takiyeden Alevi Hareketine- Almanya'daki Aleviler) adlı araştırması karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra adı geçen kitapta sırasıyla Beatrice Hendrich'in "Alevitische Geschichte Erinnern- in Deutschland" (Almanya'da Alevilik Tarihini Hatırlamak), Robert Langer'in "Alevitische Rituale" (Alevi Ritüelleri), Kira Kosnik'in "Mit eigener Stimme? Migrantische Medien und Alevitische Strategien der Repräsentation" (Kendi Sesiyle mi? Göçmen Medya ve Alevi Temsil Stratejileri), Hülya Taşçı'nın "Die zweite Generation der Alevitinnen und Aleviten Zwischen Religiösen Auflösungstendenzen und Sprachlichen Differenzierungsprozessen" (Dinsel Bozulma Meyli ile Dinsel Farklılık Sürecinde İkinci Nesil Aleviler), Halil Can'ın "Außenseiter wider Willen: Das ,coming-out' des Alevitentums in der Diasporischen Enkelgeneration oder Erinnerung- und Identitätsarbeit über das Digitale Gedächtnis des Internets" (İsteği Dışında Marjinal Kalan İnanç; Türkiye'nin Dört Bir Yanına Dağılmış Olan Alevi-

liğin Üçüncü Kuşakta Yeniden Tezahür Etmesi ve/veya Genel Ağın Dijital Hafızası Vasıtasıyla Kimliklerini Yeniden Hatırlamaları ve Özlerine Dönüşleri), Martin Sökefeld'in "Sind Aleviten Muslime? Die alevitische Debatte über das Verhältnis von Alevitentum und Islam in Deutschland" (Aleviler Müslüman mı? Aleviliğin ve İslam'ın Almanya'daki Durumu Üzerine Alevi Tartışması) ve David Shankland ile Atilla Çetin'in "Aleviten in Deutschland" (Almanya'da Aleviler) başlıklı araştırmaları yer almaktadır.

Bektaşilik ile ilgili en son yapılan araştırmalardan birisi olarak "Bektaschium und Griechisches Orthodoxes Mönchtum" başlıklı çalışma göze çarpmaktadır. 2010 yılında yayımlanan 79 sayfalık kitabın yazarı Andreas Kiriakidis'dir. "Bektaşilik ve Yunan Ortodoks Keşişliği" şeklinde tercüme edilebilecek kitap, din konusunu ele almakta ve iki mistik geleneği karşılaştırmaktadır. Bektaşi tarikatlarının Osmanlı dönemindeki rolüne değinen yazar, fethedilen yerlerde Bektaşilerin halka ciddi olarak etki ettiklerinden söz etmektedir. Bugüne kadar çok hesaba katılmasa da Bektaşilerin Yunanistan'ın tarihinin aydınlatılmasında da çok önemli katkıları olduğuna değinilen araştırmada XV.-XX. yüzyıl arasında Bektaşilerin Yunan halkıyla geniş ölçüde temas kurmaları ve karşılıklı etkileşimleri konu edilmektedir.

Sonuç

Alman kaynaklarında Bektaşiliğin ve Aleviliğin ele alındığı bu araştırmada Almanca yazılmış olan 21 kitap incelenmiştir. XX. yüzyılın başlarından itibaren Bektaşilik ve Alevilik konularının Almanya'da çeşitli araştırmaların konusu olduğu görülmektedir. Türklerin Almanya'ya göçünden sonra Alevi kökenli Türk vatandaşların da Almanya'da yaşamaya başlamasıyla birlikte araştırmalarda çoğalma olduğu hatta konu ile ilgili sempozyumların düzenlendiği görülmektedir.

Kitap ve çevirilerin yanı sıra çeşitli yüksek lisans ve doktora tezlerinin de Bektaşilik-Alevilik konusunu irdeledikleri görülmektedir. Araştırmaların geneline şöyle bir göz attığımızda Bektaşilik ve Alevilik kavramlarının bir bütün olarak kabul edildiği, inanç sistemlerinin, ritüellerinin, mizahının, tarihî geçmişinin yanı sıra Anadolu'daki Bektaşi tekkelerinin mimarilerine kadar incelendiğini görmekteyiz.

Araştırmaların çoğunda Bektaşilik-Alevilik konusunun özellikle siyasi yönünün ön plana çıkarıldığını, Alevi ve Bektaşilerin toplum ve devlet tarafından sürekli baskı altında tutulan ve yok edilmeye çalışılan bir topluluk olarak gösterilmeye çalışıldığı ile karşılaşmaktayız. Öte yandan hoşgörünün sembolü olarak görülen Bektaşilik ve Aleviliği ayrı bir din olarak gören, Zerdüştlükle ve Hıristiyanlıkla bağdaştırmaya çalışan araştırmaların fazlalığı da dikkat çekmektedir.

Özetle, Alman kaynaklarında Bektaşilik ve Alevilik ile ilgili yapılmış olan araştırmalarda Bektaşilik ve Alevilik ile ilgili geniş çaplı bilgiler verildiğini, araştırmaların çoğunda Bektaşî ve Alevilerin şiddet ve baskıya maruz kaldığı şeklinde söylemlerde bulunduğu ve Bektaşilik-Aleviliğin bir din mi, mezhep mi, bir kültür veya bir cemaat mi olduğu konusunda kafaların karışık olduğunu ve bu konuda birbirinden farklı ve çelişkili tanımlamaların yapıldığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- AYTAŞ, Gıyasettin. (1999). “Bektaşî Kız’ Adlı Roman Hakkında Bazı Tespitler”. Hacı Bektaş Veli Dergisi, 11: 53-60.
- BACKHAUSEN, J. Manfred & DIERL A. Josef. (1996). Der rituelle Gottesdienst CEM des anatolischen Alevismus. Wuppertal: Holger Deimling Verlag.
- BACKHAUSEN, J. Manfred & DIERL A. Josef. (1998). Einführung in den Alevismus-Bektaschismus. Düsseldorf: Manfred Johannes Backhausen Verlag.
- BOZKURT, M. Fuat. (1988). Das Gebot. Mystischer Weg mit einem Freund. Hamburg: E.B.- Verlag Rissen.
- DIERL, A. Josef. (1985). Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektasismus. Frankfurt: Dagveli Verlag.
- DRESSLER, Markus. (2002). Die Alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen. Würzburg: Ergon Verlag.
- FAROQHI, Suraiya. (1981). Der Bektaschi-Orden in Anatolien. Wien: Verlag des Instituts für Orientalistik.
- GROSS, Erich. (1927). Das Vilajet-Name des Haggi Bektasch. Ein Türkisches Derwischevangelium. Leipzig: Mayer & Müller.
- GÜLÇİÇEK, A. Duran. (1994). Der Weg Der Aleviten (Bektaschiten). Köln: Ethnographia Anatolica Verlag.
- GÜLÇİÇEK, A. Duran & BENNINGHAUS, Rüdiger. (1996). 99 Bektaschi Witze/ 99 Bektaşî Fıkrası. Köln: Ethnographia Anatolica Verlag.
- GÜMÜŞ, Burak. (2001). Türkische Aleviten: Vom Osmanischen Reich bis zur heutigen Türkei. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag.
- GÜMÜŞ, Burak. (2007). Die Wiederkehr des Alevitentums in der Türkei und in Deutschland. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag.
- GÜRTAŞ, Haki. (2005). Mythen und Rituale des Alevitentums. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag.
- JACOB, Georg. (1908). Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis. Berlin: Mayer & Müller.
- KIRIAKIDIS, Andreas. (2010). Bektaschitum und griechisches orthodoxes Mönchtum. Religionskontakt und Vergleich zweier mystischer Traditionen. Berlin: EB Verlag.

- KÖSTER, Rudolf. (2003). Eigennamen im deutschen Wortschatz. Berlin: Walter de Gruyter.
- LANGER Robert, MOTIKA Raoul & URSINUS Michael. der. (2005). Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa. Frankfurt: Peter Lang Verlag.
- PFLUGER-SCHINDLBECK, Ingrid. (1989). Achte die Älteren, liebe die Jüngeren. Frankfurt: Ahtenäum Verlag.
- SHINDELDECKER, John. (2001). Türkische Aleviten Heute. İstanbul: Anadolu Ofset.
- SÖKEFELD, Martin. der. (2008). Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora. Bielefeld: Transcript Verlag.
- TSCHUDI, Rudolf. (1914). Das Vilajet-name des Hadschim Sultan. Berlin: Mayer & Müller.
- TÜRK DİL KURUMU. (1988). Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi.
- WULZINGER, Karl. (1913). Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens. Berlin: Verlag von Ernst Wasmuth A.G.
- YAKUP, Atilla. (1997). Humor im Islam. Frankfurt: Yvonne Landeck Verlag.

KAN KALESİ HİKÂYESİ VE CEVAHIRZADE’NİN MANZUM KAN KALESİ HİKAYESİ

İsmail GÜLEÇ*

Özet

Hız. Ali, Müslüman oldukları tarihten beri Türkler arasında özel bir ilgiye mazhar olmuştur. Sadece Alevi Türkler arasında değil, Sünni Türkler arasında da onun kahramanlık hikâyeleri okunmuş, gençler ona özenerek onu taklit ederek yiğitçe yaşamışlardır. Cenknâme olarak isimlendirilen Hız. Ali’nin kahramanlıklarının anlatıldığı hikâyelerin, Türkler arasında Hız. Ali sevgisinin ve hayranlığının yerleşmesinde ve içselleştirilmesinde mühim bir rolü olmuştur. Kan Kalesi de Hız. Ali’nin kahramanlıklarını anlatan onlarca hikâyeden biridir. Kan Kalesi’nin konusu, sünnet olacak bir çocuğa verecek hediyesi olmayan Hız. Ali’nin hediye bulmak için çıktığı yolculuk ve bu yolculuk esnasında başından geçen olaylardır. Yazarı belli olmayan ve nesilden nesile anlatılagelen bu hikâyeyi nazma çekenlerden biri de Cevâhîrzâde Mustafa Hilmi Efendi’dir. Bu makalede, Cevâhîrzâde’nin metni esas alınarak Türk toplumunun Hız. Ali algısı üzerinde durulacak ve metnin tahlili yapılmaya çalışılacaktır. Kan Kalesi hikâyesini dikkatlice baktığımızda Türk toplumunun Hız. Ali algısını görürüz. Hız. Ali; yiğitliği, cömertliği, zayıfları himaye etmesi, zalimlerin hakkından gelmesi ve karısına sadık olmasıyla ideal bir tip olmuştur. Bu yönleriyle de moral işlevi görmüş ve dinleyicileri iyi olmaya sevketmiştir. Kan Kalesi hikâyesi aynı zamanda geleneksel Türk hikâyeciliğinin güzel bir örneğidir. İyilerle kötülerin savaşması, dinleyicilere hitap edilmesi, hikâye içinde hikâye anlatılması, ruhani varlıkların bulunmasıyla tipik hikâye özellikleri taşımaktadır. Çalışmamızda bu özellikler örneklerle gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Halk hikâyeleri, Kan kalesi, Hız. Ali, Cevâhîrzâde Hilmi Efendi

THE STORY OF CASTLE OF BLOOD AND CEVAHIRZADE’S STORY OF CASTLE OF BLOOD WRITTEN IN VERSE

Abstract

Ali has received a special attention among Turks since he became a Muslim. Not only among the Alevi Turks, but also among the Sunni Turks, his tales of heroism are read, young people emulated and imitated him. The Cenknâme tales which tell about Ali’s heroism have played an important role in the settlement and internalization of the love and admiration to Ali among Turks. The Castle of Blood is also among the dozens of tales that tell about Ali’s heroism. The author of this tale is not certain and it is told from generation to generation.

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, Sakarya/Türkiye, igulec@sakarya.edu.tr

The Castle of Blood narrates about the events that Ali experiences during his journey where he went for finding a present for a kid who will be circumcised. Cevahirzade Mustafa Hilmi Efendi is one of those who has versificated this tale. In this article, Turkish society's perception of Ali based on Cevahirzade's text is emphasized and the text is tried to be analyzed. When we review the Castle of Blood tale, we see Turkish society's perception of Ali. Ali has been an ideal character with his bravery, generosity, protection of the weak, overmastering the cruel and his loyalty to his wife. He has acted as a morale figure and directed listeners to be better with these features. The Castle of Blood tale is also a good example of traditional Turkish storytelling. It has several typical characteristics of tales like the war between good and bad, addressing to the listeners, telling stories in the tale and existence of spiritual beings. In this study, these characteristics will be tried to be presented with relevant examples.

Keywords: Folk Stories, The Castle of Blood, Ali, Cevahirzade Hilmi Efendi

Giriş

Halk hikâyeleri Türk halk edebiyatının önemli unsurlarından biridir. Halk hikâyeleri konularına göre kabaca ikiye ayrılır. Birincisi aralarında *Kerem ile Ashi*, *Tahir ile Zühre*, *Asuman ile Zeycan*, *Ferhat ile Şirin* gibi aşıkların başlarından geçen olayların anlatıldığı aşk hikâyeleridir. İkincisi ise *Koroğlu*, *Battal Gazi* gibi yiğitlerin savaşlarının anlatıldığı kahramanlık hikâyeleridir.

Anadolu'da teşekkül eden Türk halk edebiyatı içinde değerlendirdiğimiz kahramanlık hikâyelerinin ilk örnekleri olan *Saltuknâme*, *Dânişmendnâme*, *Battalnâme* gibi hikâyeler ya dinî, ahlâkî, kahramanlık gibi konularına göre ya da manzum-mensur olması bakımından biçimine göre tasnif edilir¹. Genel eğilim bu hikâyelerin 'İslami kaynaklı kahramanlık hikâyeleri' başlığı altında incelenmesi yönündedir.

Bu tür değerlendirmeler daha çok bir dönemin bakış açısını yansıtmakta olup yeni bir değerlendirme ile baktığımızda Hz. Ali'nin kahramanlık hikâyelerini fantastik Türk edebiyatının ilk ürünleri arasında kabul edebiliriz. Fantastik edebiyatın iki temel özelliği olağanüstülük ve büyüdür. Adı geçen hikâyede yer alan Kan suyunun üzerinde büyü ve tılsımlı bir köprü'nün olması, köprü üzerindeki canavarlar ve türlü hayvanlar, Kan suyu içindeki ismi pek bilinmeyen canavar balıklar, boyu elli-altmış metrelik dev adamlar vs. hikâyedeki fantastik unsurlardır.

Hz. Ali cenklerini konu edinen hikâyelerin 13. asırdan itibaren Anadolu'da görülmeye başlandığı araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir (Çetin, 1997: XXX). Bu devir, hem Türklerin Anadolu'yu yurt edinme süreçlerinin devam ettiği hem de Anadolu Türkçesinin şekillenmeye başladığı dönemdir. Bu dönemde, Türkler henüz büyük şehirlerde topluca yaşamaya başlamamışlardı ve Ortaasya'da sürdürdükleri hayatlarına Anadolu'da da devam ediyorlardı. Bu asrın toplumsal şartları destanî bir edebiyatın gelişmesi için oldukça müsaitti (Köprülü, 1986: 254). Bu devirde tercüme yoluyla kimi edebî eserler Türkçeye kazandırılırken aynı zamanda

İslamlaşan Türklere dinlerini öğretmek için ilmihal ve akaid kitapları da kaleme alınmaya başlamıştı. Ayrıca fütühat devrinin gereği, oldukça revaçta olan kahramanlık hikâyeleri de dinî bir havaya bürünüyordu. *Battal Gazi* ve *Dânişmendnâme* hikâyeleri de Hz. Ali'nin kahramanlık destanlarının anlatılması için uygun zemini hazırlamıştı. Böyle bir ortamda anlatılmaya başlanan Hz. Ali cenknâmeleri hem halkın inançlarının pekişmesine yardımcı oluyor hem de fütühat ruhunun diri kalmasını sağlıyordu.

Bu hikâyelerin Türkler tarafından kolayca kabul görmesinin bir diğer nedeni şifahi kültürde iyice yerleşmiş olan destan ve hikâye anlatma geleneğidir. İslam'ın Türkler arasında yayılmasından sonra, anlatılan destan ve hikâyelere İslam kendi rengini ve kokusunu vermeye başladı. Bununla birlikte hikâyelerde, Türklerin İslam öncesi inançlarına dair birtakım folklorik unsurlar da vardı. Özellikle yeni fethedilen topraklarda yaşayan kadim inançlara sahip milletlerin yüzyıllardır anlatageldikleri hikâyelerini bir çırpıda bırakmaları beklenemezdi. Dolayısıyla hikâyelerde eski inançlardan kalan izler muhafaza edilirken İslam'ın özellikle ibadet ve ahlâka dair birtakım prensipleri tamamlayıcı unsur olarak hikâyelere eklendi. Bir açıdan bakıldığında hikâyelerdeki İslam öncesi inançların, toplumun İslam'ı doğru ve eksiksiz bir şekilde öğrenmesine engel olabileceği iddia edilebilir. Ancak halk arasında İslam'ın bu kadar kısa sürede hızlıca yayılmasında ve kabul edilip benimsenmesinde bu hikâyelerin katkısı gözardı edilmemelidir.

Kan Kalesi'nin kaynakları ve ortaya çıkışı

Kan Kalesi, konusunu İslam'dan alan menkıbevi bir kahramanlık hikâyesidir. *Kan Kalesi* 'Ceng-i Hazret-i Ali' olarak da isimlendirilir. Genelde Hz. Ali cenkleri, özelde *Kan Kalesi* büyük ölçüde düzyazıyla kaleme alınmıştır. Ancak Cevâhîrzâde (Güleç, 2011) ve Noksani (Kaya, 2009) gibi hikâyeleri nazmen kaleme alan şairler de vardır.

Vasfi Mahir Kocatürk destanların tercüme, nakil ve değiştirme yollarıyla 13. yüzyıldan itibaren Türkçeye kazandırıldığını ve benzerlerinin kesin olarak 14. yüzyılda tespit edildiğini söyler. Temel özelliklerini ise anonimleşmek, basit olmak, manzum olanları kafiye ve vezin kusurlarıyla dolu olmak şeklinde izah eder (1970: 96-97). Köprülü ise bu tür hikâyelerin ilk söylenmelerini 13. asra kadar götürür. Köprülü'ye göre halkın bu tür eserlere rağbet etmesi şairler ve ozanların İslam ve İran kahramanlarının hikâyelerini de ilave ederek yeni bir tür meydana getirmesine yol açmıştır (1986: 252-253). Güzel ve Tatçı ise bu tür hikâyelerin başlangıcını 14-15. asra dayandırır (1990: 67-89). Hz. Ali hikâyelerinin teşekkül devrelerini tek tek tespit eden Çetin 13. ve 14. asırları işaret eder (1997: 45-49).

Cenknâmeler üzerine kapsamlı bir araştırma yapan Çetin, Hz. Ali'nin merkezde olduğu kahramanlık hikâyelerinin Anadolu sahasında 13. asırdan itibaren tercüme, telif ve uyarılma yoluyla görülmeye başladığını ifade etmektedir (1997: 53).

Türk halk hikâyelerini kaynakları bakımından inceleyen Köprülü, bu hikâyelerin Türk, İran ve İslam olmak üzere üç ana kaynaktan geldiğini tespit etmiş (1986: 361-412), Hz. Ali hikâyelerini kaynağı İslam olan hikâyeler grubuna dahil etmiştir. Boratav da Köprülü gibi Hz. Ali hikâyelerini Arap/İslam kaynaklı hikâyeler arasında değerlendirmiştir (1946: 146).

Ancak Hz. Ali hikâyelerinin bütünüyle bir İslam geleneğinden geldiğini söyleyebilmemiz oldukça güç görünmektedir. Her ne kadar içinde Hz. Peygamber, ashab, Hz. Ali, Halid b. Velid, Fatıma, Hasan ve Hüseyin gibi İslam tarihinin önemli isimleri geçse de hikâyedeki olayların tarihsel gerçeklikle örtüşmemesi ve hikâyenin temel hedefinin dinleyenlerin hoşça vakit geçirmelerinin yanında İslam öncesi dönem hikâyelerinde de görülen dinleyenleri yiğit ve cömert olmaya özendirilmesi bakımından bu hikâyeleri Türk destan geleneği içinde değerlendirmek de zannımca mümkündür.

Her şeyden önce Hz. Ali destanlarının veya hikâyelerinin bir Türk destanı olduğunu belirtmeliyiz. Hz. Ali hikâyelerinin teşekkül devrinin 13. asrın Anadolu olduğunu düşündüğümüzde hikâyelerin tek bir kaynaktan neş'et etmediğini söyleyebiliriz. O devrin Anadolu'sunda bir yandan yerleşik Ortodoks Hristiyanlık devam ederken öte yandan Türkler akın akın gelmekte idiler. Bu gelenlerin hem eski inançlarını taşıdıklarını, hem de yeni dinlerini öğrenmeye başladıklarını düşündüğümüzde², hikâyelerin kaynaklarının neler olduğunu rahatlıkla tahmin edebiliriz: ilki Türk destan geleneği içinde anlatılan destanlar ve hikâyeler, ikincisi İslam tarihî, üçüncüsü Doğu mitolojisi ve sonucusu da 11-13. asırlar arasında Anadolu'da Hristiyanlar arasında anlatılan aziz menkıbeleridir.

Hikâyede Hz. Ali'nin ne kadar kuvvetli olduğu anlatılırken vuruşuna Rüstem'in bile dayanamayacağı söylenir. Zaloğlu Rüstem, İran'ın efsanevi kahramanıdır. Efsanevi kuş Simurg tarafından büyütülen yiğitliğin sembolü bir isimdir. Hz. Ali'nin Kahkaha'nın hazinelerini ele geçirene kadar geçtiği merhaleler, bize Rüstem'in İran şahını kurtarmak için geçtiği yedi merhaleyi hatırlatmaktadır³ (Firdevsi 2005).

Anadolu Hristiyanları tarafından iyi bilinen ve hikâyesi halk arasında anlatılan Aziz George ile ejderhanın mücadelesinin anlatıldığı hikâye ile bu hikâye arasında da benzerlikler görülür. Aziz George'un hikâyesinin sonunda ejderhayı öldürerek sultanın kızını kurtarması, Hz. Ali'nin Kahkaha Sultan'ı öldürerek kızını kurtarmasına benzemektedir⁴.

Hikâyede yer alan Kan suyu ve Kalesi Yazıcızâde Ahmet Bîcân'ın (ö. 1466'dan sonra) *Dürr-i Mekkûn*'unda (1999: 62-66) anlattığı adalara ve sulara benzemektedir. İçinde canavarların geçtiği, sihirli şehirlerin olduğu, içi türlü mücevherlerle dolu olan adaların yer aldığı *Dürr-i Mekkûn*'un çok yaygın biçimde okunduğunu ve bilin-

diğini düşündüğümüzde Kan Kalesi hikâyesinde yer alan olağanüstü olayların devrin okuru için o kadar da yabancı olmadığını söyleyebiliriz.

Bu hikâyede gerçek ile fantastik unsurların iç içe geçmiş olduğundan daha önce bahsetmiştik. Hikâye kahramanı Hz. Ali ile tarihî bir şahsiyet olan Hz. Ali arasında büyük farklılıklar bulunmaktadır. Konusunu İslamî gelenekten almakla birlikte hikâye içindeki Hz. Ali figürü aslında Türkleşmiş bir kahramandan başka bir şey değildir. Ancak böyle olmasına rağmen dinleyenler ve okuyanlar onu tarihsel Ali olarak kabul ederler. Ahmet Yaşar Ocak da dinleyenlerin hikâyede anlatılanların gerçek olduğuna inandıklarını ifade eder. Ona göre, yarı mukaddes kabul edilen bu tür metinler günümüze kadar ufak tefek değişiklikler dışında bozulmadan okunagelmışlerdir (1983: 3).

Hikâyede anlatılan olay gerçek ile gerçek dışı arasındadır. Kahramanların tarihî şahsiyetler olması okuyucularda hikâyenin gerçek olduğu hissini uyandırır. Bunda başarılı da olunur. Kahramanlar gerçektir, ancak başlarından geçen olaylar olağanüstüdür. Hz. Ali'nin savaşıma süresi, aynı anda savaşmak zorunda kaldığı asker sayısı, savaştığı askerlerin fiziksel özellikleri bugünün okuyucusu için inanılması güç unsurlardır.

Kan Kalesi'nin dağların ardında, geçilmesi ve aşılması çok güç bir suyun ötesinde bir yerde bulunması dikkati çeken bir diğer husustur. Bu güçlük iki şekilde yorumlanabilir. Birincisi Hz. Ali'nin kahramanlığını yüceltmek, yapılan işin ne kadar önemli olduğunu göstermektir. İkincisi ise, çok eski devirlerden beri hikâyelerde yer alan aşılması ve elde edilmesi güç dağların bulunmasıdır.

Hz. Ali'nin hikâyelerinde görülen Hz. Ali figürü bir kahraman olarak Türk destanlarında İslamiyetten önce alp tipi, İslamiyetten sonra da gazi tipi olarak yer almaktadır. Gazi tipinin alp tipinden temel farkı sadece ülkeler fethedip düşmanlarını yenmesi değil, aynı zamanda İslam dinini de tebliğ etmesidir (Kaplan, 1991: 112). Hz. Ali, bir destan karakteri olarak gazi tipinin neredeyse tüm özelliklerini göstermektedir.

Türklerin Müslüman olduktan sonra ürettikleri destanlarda görülen temel motif İslam'ın yayılmasını sağlamak ve engel olanları yok etmektir. Satuk Buğra Han ve Manas destanlarını Anadolu sahası dışında kabul edecek olursak *Battalnâme*, *Dânişmendnâme*, *Ebâ Müslimnâme* gibi destanlarda biz İslamiyet öncesi unsurlar ile İslam'ın harmanlandığını görürüz. Bu bir taraftan yiğitlik ve kahramanlığa, diğer taraftan da dine önem verilerek gösterilir (Çetin, 1997: XXIX). Buna imkân sağlayan hikâye kahramanları Hz. Hamza ve Ebâ Müslim ile birlikte Hz. Ali'dir. Hz. Ali hikâyeleri bu iki unsurun kaynaşabilmelerine imkân sağlayan mükemmel malzemeyi içinde barındırması bakımından diğerlerine göre daha çok okunmuş ve benimsenmiştir.

Kan Kalesi

Çalışmamızın konusu olan *Kan Kalesi*⁵ hikâyesini üç bölümde inceleyebiliriz.

İlk bölüm metnin başlangıcında yer alan tevhid ve münacaat bölümüdür. İkinci bölüm asıl hikâyenin olduğu bölümdür. Bu bölüm de kendi içinde dört temel bölümden oluşur.

1. Hikâyenin başlamasına neden olan olayın anlatılması
2. Kahramanın sorunu çözmek için evinden ayrılması
3. Yolculuk esnasında başından geçen olaylar
4. Kahramanın amacına ulaşması ve evine dönmesi

Ve son bölüm hikâyeyi nazmeden ve istinsah edenler ve yazılış tarihleri hakkında bilgi verilen bölüm ile dua bölümüdür.

Hikâyenin Özeti

Hikâye, Hz. Peygamber'in Allah'ın emri, Medinelilerin de davetiyle Mekke'den Medine'ye hicret etmesiyle başlar. Medine'ye vardığında oranın reisi olan Sa'd b. Ubade şehrin yöneticiliğini hemen Hz. Peygamber'e bırakır. Bunun üzerine de Hz. Peygamber, Sa'd b. Ubade'yi kendisine yardımcı seçerek taltif eder. Oğlu da Sa'd gibi Müslüman olur. Sa'd oğlunu sünnet ettirmek için Hz. Peygamber'den izin almaya gelir. Hz. Peygamber, Bilal, Ali ve ashabını toplar, Sa'd'in evine giderler. Herkesin Sa'd'in oğluna verecek bir hediyesi varken Hz. Ali'nin yoktur. Üzüntü ile evine giden Hz. Ali karısının sorması üzerine başından geçenleri anlatır. Buraya kadar olan hikâyenin birinci bölümüdür.

Bunun üzerine Hz. Fatıma, Sa'd'in oğluna sünnet hediyesi olarak kendisine annesinden kalan gerdanlığı vermeyi teklif eder ancak Hz. Ali kabul etmez. Geceyi evinde namaz ile geçirir ve sabah erkenden karısı ve çocukları uyanmadan atı ve kılıcı ile Sa'd'in oğluna verebileceği bir hediye bulmak için yola düşer. Fatıma ve çocuklar çok üzülür ve mescide giderler. Hz. Peygamber durumdan haberdar olunca "Kim bana Ali'den haber getirirse cennette komşum olacak." der demez Halid b. Velid öne çıkar ve Ali'den haber getirmek için peşinden gider. Burası da ikinci bölümdür.

Halid, Ali'nin peşinden üç gün üç gece gider ve rüyasında Hz. Peygamber'i görerek Müslüman olan bir çobana rastlar. Ondan Ali'nin oradan geçtiği haberini alır. Ali uzunca bir müddet gittikten sonra ortasından ırmak akan çok güzel bir ova görür. Ovada binlerce çadır vardır ve o çadırların beyi de hayvancılıkla uğraşır. İçlerinde yaşayan rahibin tavsiyesiyle Ali'ye sofralar kurarlar. Yemeğini yediği kimseyi öldürmeyen Ali de onları bağışlar.

Daha sonra buradan ayrılır. Hiçbir canlının yaşamadığı bir çölde tákati kesilene kadar gider ve bir tepenin ardından yemyeşil bir vadi içinde kapısında koşumlu atların olduğu iki çadır görür. Çadırın birinde putlar vardır, diğerinde ise iki yiğit ve cariyeler vardır. Ali konuşmaları dinler. Hz. Ali'nin dünyanın en güçlü savaşçısı olduğunu söyleyen askeri zor durumdayken kurtarır. İçeri girip herkesi Müslüman eder. Oğlu Hasan'a benzeyen Ebu'l-Muhsin'i çok seven Ali, bir güzel dinlendikten sonra onlara yolculuğa çıkma nedenini anlatır ve içi altın dolu bir kalenin olduğunu öğrenince tekrar yola düşer.

Yolda Mücahid adında bir yaşlı rahibe rastlar. O da Ali'yi kandırarak Lak Kalesi'ne götürür. Amacı, Ali'yi Lak Kalesi'ndeki Zengilerin şahına öldürtmektir. Hz. Ali, Zengilerin şahı ile yaptığı savaşı kazanır ve onları da Müslüman ederek Kan Kalesi'ne doğru gider. Zengilerin şahının tarifıyla büyük bir denizin kenarına gelir. Allah'ın yardımıyla denizden kaleye geçer. Kan Kalesi'nin sultanı Kahkaha, adamlarını tılsımlı köprüyü geçmeyi başaranın kim olduğunu öğrenmeye gönderir. Hz. Ali kendini bir asker talimcisi olarak tanıtır. Hz. Ali'ye kaleyi gezdirirler ve üç gün üç gece yedirip içirirler. Daha sonra Kahkaha'nın huzurunda, Ali'nin başını kestğini iddia eden Tomruc'u Hz. Ali öldürünce savaş başlar. Halid b. Velid gelirken Ebu'l-Muhsin ve Zengiler şahını da yanına alır, Ali'nin yardımına gelirler. Hepsi birlikte Kahkaha'nın ordusunu yenerler, Hz. Ali Kahkaha'yı öldürür. Kahkaha'nın hazinesinden 500 deve yükü kadar mücevher ve değerli eşya ile rüyasında peygamberi görerek Müslüman olan kızını da alarak Medine'ye doğru yola çıkar. Buraya kadar olan kısım da üçüncü bölümdür.

Hz. Ali, yolda kendilerini öldürmek isteyen bir kavmi haraca bağlar, çobanı da alıp Medine'ye gelir. Sa'd'a hediye olarak tüm malları verir. Sa'd ise içinden çok az bir miktar alır ve kalanını Müslümanlara dağıtır. Kahkaha'nın kızını da Hz. Peygamber'e nikahlarlar. Subaşında kendisine yiyecek getiren Zahibe'yi de Fatma'ya yardımcı olarak verir. Herkes mutlu olur. Burası da dördüncü ve son bölümdür.

Halk hikâyelerinin çoğunda olduğu gibi Kan Kalesi de mutlu sonla biter. Hz. Ali, sefere çıkmadan önce düşündüklerini ve istediklerini gerçekleştirerek Medine'ye döner. Hem Kan Kalesi'ni fethetmiştir hem bir çok kişinin Müslüman olmasına vesile olmuştur; hem Sa'd'ın oğluna sünnet hediyesi getirmiştir hem de muzaffer bir şekilde Medine'ye dönerek ashabı sevindirmiştir. Bu yönüyle *Kan Kalesi*, iyilerin da-ima kazandığı geleneksel bir hikâyedir.

Hikâye İçindeki Hikâyeler

Kadim gelenekte gördüğümüz hikâye içinde hikâye anlatma geleneği *Kan Kalesi*'nde de görülmektedir. Fatıma'nın annesinden kendisine kalan gerdanlığı Ali'nin kabul etmemesi üzerine anlattığı gerdanlık hikâyesinin doğrudan hikâye ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Fatıma'yı yüceltmek ve dinleyenlerin ona karşı duydukları saygıyı artırmak için anlatılmıştır.

Gerdanlık hikâyesinin metinde birden fazla işlevi olduğunu söyleyebiliriz. İlk olarak metne bir derinlik ve genişlik kattığını görüyoruz. Bu vesile ile Fatıma'nın annesi ve Hz. Peygamber'in ilk eşi Hatice de anılmış olmaktadır. Bu hikâye ile Fatıma'nın ne kadar önemli birisi olduğunu da öğrenen dinleyici, onun kocasının da çok değerli olduğunu düşünmeye başlayacaktır. Ali gibi bir kahramanın, karısına annesinden kalan bir gerdanlığa tenezzül etmesi düşünülemez. Karısının kendisine teklif ettiği bu gerdanlığı karısını üzmeden reddetmesi için de gerdanlığın öneminin anlaşılması gerekiyor. Bu da gerdanlığın hikâyesinin anlatılmasının temel sebebi oluyor. Böylece Fatıma sahip olduğu böylesine önemli bir eşyayı hiç çekinmeden kocasına vermekle hanım dinleyenlere kocaları için fedakârlık yapmaları gerektiğini gösterirken Ali de almayarak işin kolayına kaçmamayı, çalışıp kazanarak elde edilen eşyalardan hediye vermek gerektiğini erkeklere göstermekte, çalışmayı teşvik etmektedir.

İkinci hikâye ise Halid b. Velid'in rastladığı çobana aittir. Çobanın hikâyesinin üç işlevinden bahsedebiliriz. Birincisi çoban üzerinden Müslüman olmuş zayıf insanlara verilen mesajdır. Çoban onca baskı ve zulme rağmen gizli de olsa inancını devam ettirmiştir. İkincisi de çobanın Müslüman olmasının anlatıldığı bölümde Hz. Peygamber için söylenen güzel sözlerdir. Bu sözleri işiten dinleyicinin de Hz. Peygamber'e karşı bir muhabbet beslememesi mümkün görünmüyor. Bu iki durumu doğrudan okura yönelik moral işlev olarak niteleyebiliriz. Üçüncü işlevi ise metne yönelik. Çoban hem Halid b. Velid'e yolu tarif ederek hikâyede bir boşluğu dolduruyor, hem de altın ve gümüşle Medine'ye dönen Hz. Ali'ye, o dönemin insanı için en az mücevher kadar önemli olan küçük ve büyükbaş sürüsüyle daha da şatafatlı bir dönüş hazırlıyor. Böylece hem getirdiği sürüye hem de Müslüman olmasına insanlar daha çok seviniyorlar. Özellikle fetihlerin devam ettiği kuruluş devrinde buna benzer olayların yaşanma ihtimallerinin oldukça yüksek olduğunu düşünebiliriz. Bu haliyle de dinleyici hem daha önce şahit olduğu bir olayı hatırlamış hem de güzel bir hikâye dinlemiş oluyor. Bu da dinleyenler üzerinde hikâyenin gerçek olduğuna dair inancı pekiştiriyor.

Anlatılan bir diğer hikâye Kan Kalesi'nin yapılışına dair olanıdır. Bu hikâye ile de Süleyman Peygamber hikâyeye dahil oluyor. Süleyman peygamber denilince akla gelen iki özellik cinlere ve hayvanlara hükmetmesi ile zenginliğidir. Ancak bu iki özelliğe sahip birisi böyle bir kale inşa ettirebilir⁶. Dolayısıyla Süleyman ismi rastgele bir seçim olmadığı gibi hikâyeye derinlik ve inandırıcılık da katmaktadır.

Metinde, hikâye anlatılırken konunun dışına çıkılıp doğrudan okura yönelik kimi gazellerin olduğunu görüyoruz. Bunlar hikâyenin metninden olmayıp nâzım tarafından münasebet düşürülerek yazılan şiirlerdir. Bu yönüyle de hikâyenin en özgün kısımlarıdır. Metin içindeki bu şiirler arasında tevhid inancının anlatıldığı bir gazel hemen göze çarpmaktadır. Tasavvufa neden ihtiyaç olduğunu, tarikate intisap edenlerin neler yapması gerektiğini ve sonunda ne olduklarını oldukça akıcı ve sade bir dil kullanarak anlatmayı başarmıştır. Burada anlatılanlardan hareketle Nakşilerin tevhid anlayışını öğrenebiliriz.

Bir başka yerde de nâzım, Hz. Peygamber'in adeta şemâil-i şerîfini yazmakta, dinleyenlerin gözlerinde canlandırabilecekleri derecede canlı tasvir etmektedir. Bu arada Hz. Peygamber'in şemâilini en güzel açıklayan hadisleri Hz. Ali'nin rivayet ettiğini hatırlatmakta fayda var. Bu durumda, Hz. Ali'nin rivayet ettiği hadisin onun kahramanlığının anlatıldığı bir hikâyede bir şiir vasıtasıyla nakledilmiş olması metne ayrı bir güzellik katmaktadır. Böylece Hz. Ali'nin hikâyede üzerinde hiç durulmayan yönü, âlim ve fakih olması sezdirilerek ifade edilmektedir.

Araya serpiştirilen bu tür şiirler her ne kadar konu ile ilgili olmasa da mutlaka hikâyede geçen bir duygunun ve inanışın daha belirgin bir şekilde aktarılmasına vesile olmaktadır. Ayrıca kadim gelenekte hikâyenin sadece cereyan eden olayların nakledildiği türden metinler olmadığı, hikâyedeki kahramanlar vasıtasıyla kimi düşünce ve duyguların öğrenilmesine ve kazanılmasına yardımcı olduğunu biliyoruz.

Hikâye Kişileri

Hikâyenin temel kişisi Hz. Ali'dir ve bütün olaylar onun etrafında gelişir. Dolayısıyla hikâyeyi anlamak veya anlatmak Hz. Ali'yi anlamak ve anlatmak olmaktadır.

Hikâye Kahramanı Olarak Hz. Ali

Hikâyede kendisinden Şîr-i Yezdân⁷, Haydar-ı Kerrâr⁸, Haydar⁹, Mürtezâ¹⁰, Şâh-ı Merdân¹¹ ve Şâh lâkaplarıyla da bahsedilen Hz. Ali, tarihi şahsiyetinin yanı sıra efsanevi kişiliğiyle de Türk halk hikâyelerinin temel kahramanlarından biridir. Belki de hikâyesi en çok anlatılan kahraman odur. Hz. Ali'nin kahramanlıklarının anlatıl-

diği bir çok hikâye vardır. *Amr İbn-i Madi Kerb, Berber Kalesi, Hayber Kalesi, Kubbe-i Mıknatıs, Malik-i Ejder, Nahveran, Ölüm Vadisi, Şeddat, Üç Yol, Yemen ve Zerrin Kalesi* ilk akla gelenleridir. *Kan Kalesi* bunlar içinde en çok okunanı ve bilinenidir.

Hz. Ali, ilk Müslümanlar arasında sahip olduğu özelliklerle müstesna bir yere sahiptir. Her şeyden önce Hz. Peygamber'in amcasının oğlu ve kızının kocası ve çok sevdiği torunlarının babasıdır. Çok küçük yaşlardan itibaren Hz. Peygamber'in evinde yaşamaya başlamıştır. İlk namaz kılan Müslüman odur (Nesai, 1999: 2). Müşriklerin Hz. Peygamber'i öldürmek kastıyla eve girip yorganı kaldırdıklarında gördükleri kişi Hz. Ali'dir. Öldürülme korkusu taşımadan, kılıçlara maruz kalma ihtimali olduğu halde yatağa bilâ-tereddüt yatabilmiş, daha da ötesi uyuyabilmiş bir iman abidesidir. Mekke'nin fethinde Kâbe'deki putların devrilmeleri esnasında en büyük putu devirmek için Hz. Peygamber'in omuzlarına çıkan kişi de Hz. Ali'dir.

Hz. Ali'nin hikâyede anlatılan kimi özellikleri dikkat çekicidir. Bu özellikler tarihî şahsiyet olarak Hz. Ali'nin başından geçenlerin efsanevi Ali üzerinde biraz abartılarak ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Hz. Ali'nin hikâyede rakibini atıyla birlikte ortadan ikiye ayırması, hatta toprağa değen kılıcı Cebrail'in durdurması gerçek hayatta olan bir olayın mübalağalı bir ifadesidir¹². Hz. Ali'nin hikâyede vurgulanan temel özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- * Yemeğini yediği kimseye dokunmaz.
- * Eliyle kazandığını infak eder. Çok cömerttir.
- * Sözünde durur.
- * Kendisine ait olmayan ve hak etmediği hiçbir şeye dokunmaz.
- * Öldürmeden önce mutlaka İslam'a davet eder.
- * Müslüman ettiklerine de İslam'ın şartını, namazı, abdesti öğretir.

Yukarıda sıralanan özelliklere baktığımızda Türklerdeki önceleri alp, sonraları gazi adını alacak olan tiplerin de temel özelliklerinin bunlarla benzeştiğini görürüz. Hikâyedeki Hz. Ali figürü aynı zamanda gaziler için model alınacak bir karakterdir. Mehmet Kaplan da (1991: 113) gazi ve alp tipinin teşekkülünde manzum ve menzur gazavatnamelerin rolünün ve etkisinin üzerinde durur. Hz. Ali'nin gazilere ve savaşçılara örnek olması *Saltuknâme*'de de geçmektedir (Ebu'l-Hayr Rumi 1987: I/167).

Bu hikâyede Hz. Ali'nin dikkat çekici iki özelliği var; yenilmez bir savaşçı ve çok cömert olması. Hz. Ali'nin "Cimrilik ayıp, korkaklık noksanlıktır." sözü bu hikâye ile adeta somutlaştırılmıştır.

Hz. Ali'nin rakipleriyle yaptığı mücadelelerde dikkati çeken iki özellik var. Biri ilk hamleyi yapması için daima rakibine fırsat vermesidir. Bu onu centilmen bir savaşçı yapıyor. Diğeri ise öldürmeden önce mutlaka İslam'a davet etmesidir. Do-

layısıyla onunla savaşıyan birisinin iki tercihi bulunmaktadır: Müslüman olmak veya ölmek. Bunun nedeni Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye söylediği şu sözler olmalıdır (Nesai 1999: 18-20):

Allah'tan başka bir Tanrının olmadığına ve Muhammed'in onun resûlü olduğuna şahadet getirinceye kadar savaş! Bunu yapabilirse haketmeden mallarına da, kanlarına da dokunulmaz. Hesapları Allah'a aittir.

Hz. Ali'nin rakiplerini öldürmeden önce mutlaka İslam'a davet etmesinin nedeni Hayber'in fethinde Hz. Peygamber'in kendisine yaptığı bir nasihattan kaynaklanmaktadır. Hayber'in fethinde meydana çıkmadan önce Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye şöyle seslenmişti (Nesai 1999: 16):

Acele etme, önce sahalara in, sonra onları İslam'a davet et. Allah'ın seninle bir adamı hidayete erdirmesi, senin için kızıl tüylü deve sürüsünden daha iyidir.

Bunlar, Hz. Ali'nin savaşlarda kendisine düstur edindiği sözlerdir. O, İslam'a davet etmeden asla bir kâfirin malını ve canını almamıştır. Davetine icabet edenlerin malına ve canına dokunmamıştır.

Hz. Ali'nin bir diğer özelliği kanaatkâr oluşudur. O, savaşlarda ne kadar ganimet elde ederse etsin ihtiyacından fazlasına asla dokunmamış, diğer gazilerle ihtiyacı olanlara dağıtmıştır. Kahkaha Sultan'ı öldürdükten sonra eline geçen 500 deve yükü ganimetten kendisine çok az bir miktar almış, Sa'd'ın da çok az bir şey almasının ardından kalanını da Müslümanlara dağıtmıştır. Bu durumun bir benzeri de Hayber Kalesi'nin fethinde gerçekleşmişti. O, savaştan sonra istese çok daha fazlasını almaya hakkı olduğu halde ihtiyacı olan 900 dirhem dışında hiçbir şey almamıştır (Nesai, 1999: 22).

Hz. Ali'nin cömert oluşu, yiğitliği, İslam'a hizmet etmesi, zalimlere karşı çıkması, mazlumları koruması gibi özelliklerinin yanı sıra bir özelliği daha var. Hz. Fatıma üzerine gül koklamaması. Kahkaha'nın kızını Hz. Peygamber'e nikâhlarken beraberinde getirdiği ay yüzlü Zâhibe'yi Fatıma'ya yardımcı olarak verir. Hz. Ali hikâyede karısından başkasında gözü olmayan bir koca olarak tasvir ediliyor. Bununla da dinleyenlerin tek eşliliğe teşvik edilmiş olduğunu düşünebiliriz.

Diğer kişiler

Hikâyedeki diğer kişileri yardımcı, engelleyici ve etkisiz olarak üç başlık altında inceleyebiliriz. Hikâyede kahramanın yakın çevresinde Hz. Muhammed, Fatıma, Fızze, Sa'd b. Ubâde, oğulları Hasan ile Hüseyin, Halid b. Velid, yolda karşılaştığı çoban, Ebu'l-Muhsin ile Zengiler şahı yer almaktadır. Bunlardan Halid b. Velid, Ebu'l-Muhsin ve Zengiler şahı Hz. Ali'ye seferi esnasında yardım eden ve arzusuna ulaşması için ellerinden geleni gösteren iyi karakterlerdir.

Hz. Ali, istediklerini gerçekleştiren manevi güçlerden yardım almıştır. Sıkıştığında sığındığı kimse Allah'tır ve ondan başkasından yardım istemez. Ne zaman başı dara düşse Allah'tan yardım ister ve Allah'ın lütfu inayetiyle de sıkıntıdan kurtulur. Himmetine muhtaç olduğu tek insanoğlu ise Hz. Muhammed'dir. Peygamber, Hz. Ali'nin gıyabında onun için ettiği dualarla hep ona destek olmuş ve himmetini esirgememiştir. Dolayısıyla hikâyede, Hz. Ali'nin en büyük yardımcısı Allah'tır.

Hikâyede Hz. Ali'ye gerçek biçimde yardım eden ise Halid b. Velid, Ebu'l-Muhsin ile Zengiler şahidir¹³. İnsan olmayan varlık olarak atı ve kılıcı da önemli yardımcılarıdır. Atı diğer atlardan daha üstündür ve kılıcı da diğer kılıçlara göre çok daha fazla etkilidir.

Hz. Fatıma

Hz. Fatıma'ya müminlere yardım etme izni verilmesi dikkat çeken bir diğer husustur. Bu, aslında Türk milletinin Hz. Fatıma'ya yüklediği değeri gösteren güzel bir örnektir. Hz. Fatıma, Hz. Ali'nin karısı olması itibarıyla doğal olarak hikâyede yer almaktadır. Ancak hikâyenin başında anlatılan gerdanlık hikâyesi onu hikâyenin kahramanları arasına katmaktadır. Hz. Fatıma'nın kıyamet gününde şefaathçi olmasına kıyamet gününde kimsenin kimseye faydasının olmayacağı ileri sürülerek itiraz edilebilir. Ancak bu durumu, Hz. Fatıma'nın gerçekten şefaathçi olacağı anlamında değil de, asi de olsa müminleri düşünen ve onlara yardım etmek isteyen çok değerli bir İslam büyüğü olarak okumaları ve milletin gözünde müstesna bir yeri olduğunun gösterildiği şeklinde anlaşılmalıdır. Böylece dinleyen her genç kız ve kadın Fatıma gibi olmak isteyecek, evliliklerinde paylaşma ve fedakârlık güzel bir haslet olarak be-
lirecek, bu da mutluluklarına vesile olacaktır.

Halid b. Velid

Hasan ile Hüseyin mescide gelip babalarının gittiğini haber verdikleri zaman Hz. Peygamber'in "Kim Ali'yi getirecek?" diye sorduğunda cevap veren kişinin Halid olması rastgele olmamalıdır. Ali'yi getirecek kimse de Ali gibi kılıç kullanmalı, kahramanlığı ve yiğitliği ile bilinmelidir. Böyle bir görev için en uygun isimlerden biri, belki de en uygunu ömrü savaş meydanlarında geçmiş, kılıç kullanma ustası Halid b. Velid olacaktır.

Halid b. Velid'in ismi bir çok cenknâmede geçmektedir. Hikâye kahramanı olarak dinleyicilerin çok hoşuna gitmiş olacak ki Aremrem, Berber, Huneyn, Kahkaha, Mukaffa, Rum ve Umman cenklerinde hep Hz. Ali ile birlikte savaşmıştır¹⁴.

Sa'd b. Ubâde

Hız. Ali'nin sefere çıkmasına sebep olan Sa'd b. Ubâde'nin hikâye için seçilmiş olması tesadüf gibi durmuyor. Sa'd b. Ubâde, Hız. Peygamber'in vefatını müteakip Medineliler tarafından tam halife seçilmek üzere iken Hız. Ebubekir ve arkadaşları duruma müdahale ederek seçime engel olmuşlardır. Sa'd de Hız. Ebubekir'e ve Hız. Ömer'e biat etmemiş, hatta Medine'yi terk etmiştir. Hız. Ali'nin kahramanlığının anlatıldığı bir hikâyede Hız. Ebubekir ve Hız. Ömer karşıtı birisinden olumlu olarak bahsedilmesi zannımca tesadüfî olmasa gerektir¹⁵.

Ebu'l-Muhsin ve Zengiler şahu

Bu iki karakter tarihsel kişilikler olmayıp tamamen kurgusaldır. Ebu'l-Muhsin, Müslüman olduktan sonra Hız. Ali'ye yardım etmiş, Kan Kalesi'nin fethinde Hız. Ali'yle birlikte savaşmıştır. Kale fethedildikten sonra da sultan olarak Ebu'l-Muhsin tayin edilmiştir. Bu hikâyede Ebu'l-Muhsin'in özelliği Hız. Ali'nin oğulları Hasan ile Hüseyin'e çok benzemesinden dolayı Hız. Ali'nin onu oğlu gibi sevmesidir¹⁶.

Zengiler şahu da Hız. Ali tarafından bilek gücüyle müslüman edilen kimselerdendir. Müslüman olmadan önce Hız. Ali'nin canına kasteden, Müslüman olduktan sonra ise onun için canını veren bir karakterdir. Bu iki karakter, 13. ve 14. asırlarda Müslüman olmadan önce Türklere karşı, Müslüman olduktan sonra da Türklere birlikte savaşan Rum beylerini hatırlatmaktadır.

Düldül

Hız. Ali'nin efsanevi atıdır. Türk destan geleneğinde kahramanların sahip olduğu en önemli varlıklardan biri de attır. Şaman incancına göre at göklerden inmiştir. Dolayısıyla da göğe de at ile çıkılır. Dede Korkut'ta Doru Aygır, Battal Gazi'de Aşkar, Sarı Saltuk'ta Kurban ve Semend-i Sebz, Manas'ta Ayman Boz, Köroğlu'da Kırat'tır. Türklerin ata olan düşkünlüğü bu tip hikâyelerde atlardan adeta bir kahraman gibi bahsedilmesine, bir can yoldaşı gibi anlatılmasına sebep olmuştur. Kan Kalesi hikâyesinde de Düldül'ün özel bir yeri vardır. Hız. Ali'nin yol arkadaşı, harp meydanında yardımcısı ve can dostudur. Diğer hiçbir atın gidemeyeceği kadar yolu gidebilir, hiçbir at ona yetişemez. Düldül, o kadar benimsenmiştir ki her yiğit Düldül gibi bir ata sahip olmak ister.

Zülfikâr

Hız. Ali ile özdeşleşen isimlerden bir diğeri de kılıcı Zülfikâr'dır. Nereden geldiği hakkında çeşitli rivayetler vardır. Bu kılıcın Bedir savaşında ganimet olarak alındığı, Uhud savaşında Ebu Dücâne'nin elinde iki parça olan kılıç olduğu, Gasani'nin Hız. Peygamber'e hediye ettiği kılıç olduğuna dair rivayetler vardır (Çetin, 1997: 423). Özellikle edebiyatımızda Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Zülfikâr¹⁷ şeklinde sıkça geçer.

Temel özelliği ucunun çatallı oluşu ve savaşlarda kendiliğinden uzamasıdır. Kan Kalesi'nin fethedilmesinde Ali'nin en büyük yardımcısıdır.

Kahkaha Sultan

Kahkaha Sultan, *Kan Kalesi* hikâyesinde ana düşman karakterdir. Onun ölümlüyle de hikâye sona erer. Hz. Ali'nin *Kıssa-ı Kahkaha* adında bir hikâyesi daha vardır (Dasitan-ı Kahkaha Süleymaniye Serez 3839/1). Bu sefer Hz. Ali esir olan arkadaşlarını kurtarmak için Kahkaha'nın kalesine gider. Yine ilk hikâyede olduğu gibi başka bir kimlikte kaleye girer. Kan kalesinde Amic isminde usta bir silahşör kimliğinde girerken bu hikâyede bir tüccar ve silah kullanmasını öğreten bir usta kılığında girer. Her iki hikâyede de Kahkaha, kim olduğunu anlamak için vezirini gönderir. Hz. Ali hile ile esir Müslümanları kurtarır ve onlarla birlikte Kahkaha ile savaşır ve onu yenerler. *Kan Kalesi'*nde de Halid b. Velid, Ebu'l-Muhsin ve Zengiler şahıyla birlikte savaşarak galip gelir. Kahkaha, Müslüman olmayı kabul etmeyince öldürülür, yerine Müslüman olan veziri sultan olur. *Kan Kalesi'*nde ise yine sonradan Müslüman olan Ebu'l-Muhsin sultan olur. *Kan Kalesi, Kıssa-ı Kahkaha'*dan daha geniş ve ayrıntılıdır.

Rahipler

Hikâyede üç farklı yerde üç rahipten bahsedilmektedir. İlki, su başında rastlandığı cariye Zâhibe'ye, Hz. Peygamber'i İncil'den bilen ve onun hak peygamber olduğunu, ondan sonra başka bir peygamber gelmeyeceğini söyleyen olumlu bir karakterdir. Bu özellikleriyle Hz. Peygamber'in risâletini bilen Bahira'ya hatırlatmaktadır.

İkinci rahip ise Kays-ı rahip adında hilekâr ve yalancı bir tiptir. Bu aslında rahip kılığına girmiş şeytandan başkası değildir. Hz. Ali'yi yolundan çıkarıp öldürtmek isteyen bu rahip olumsuz karakterdir.

Üçüncü rahip ise Kahkaha'nın adamlarını Hz. Ali'nin elinden kurtaracak aklı veren kişidir. Bu da iyiye yakın tarafsız bir konumdadır.

Devler

Hikâyede geçen olumsuz karakterlerden biri de devlerdir. Hz. Ali'yi görenler onun heybeti karşısında şaşırır, "Dev misin? Peri misin?" diye soru sorarlar. Bir başka yerde ise devler Hz. Ali'nin karşısında kaybolur. Devlerin Hz. Ali'yi görünce kaçmaları onun ne kadar büyük bir kahraman olduğuna işaret etmektedir. Hikâyelerini *Şehnâme'*den okuduğumuz Rüstem de neredeyse savaşlarının hepsinde devlerle mücadele eder ve onları yener. Pehlivan deyince akla gelen ilk isimlerden biri olan Rüstem'in zorlukla başedebildiği devlerin Hz. Ali'yi görünce kaçması, bize Hz. Ali'nin Rüstem'den daha yaman bir pehlivan olduğunu düşündürmektedir.

Rüya motifleri

Rüya bir anlatı olarak Hz. Ali'nin hikâyelerinde sıkça karşımıza çıkmaktadır¹⁸. Bu hikâyede de üç yerde rüya geçmektedir. Bu rüyaların ortak özelliği Hz. Peygamber'in mazlumlara ve mağdurlara görünerek Hz. Ali'nin gelip onları kurtaracağı müjdesini vermesidir.

Hikâyede geçen rüyaların ortak özelliği hepsinde Hz. Peygamber'in görülmesidir. İlkinde çoban rüyasında Hz. Peygamber'i görerek müslüman olur. İkincisinde Ebu'l-Muhsin'in çadırındaki Sariye ve Mariye isimli kızlar rüyalarında Hz. Peygamber'den Hz. Ali'nin oraya geleceğini öğrenirler. Son rüyada ise, Kahkaha'nın kızı yine Hz. Peygamber'i görerek Müslüman olur ve kırk gün sonra Hz. Ali'nin gelip kendisini kurtaracağı haberini alır.

Rüyayı gören kişilerin hepsinin zayıf ve emir altında olan kimseler olması dikkati çeken bir diğer husustur. Bununla Hz. Peygamber'in darda kalanların ve zorda olanların yardımcısı ve teselli edicisi olduğu ima edilmektedir.

Okura/Dinleyiciye Hitap

Her ne kadar yazılı olsa da Kan Kalesi hikâyesi sözlü kültüre ait bir metindir. Anlatırken karşısındakini de dinleyici olarak kabul ederek zaman zaman adeta hasbihal etmesi, "Dinle", "İyi anla", "İşit söylediklerimi" vs. demesi okurdan ziyade bir dinleyiciye hitap ettiğini göstermektedir.

Bu tür metinlerin bir özelliği de dinleyicilere ve okurlara hitap edilmesidir. Yazar ve şair, dinleyenleri ve okuyanları unutmayarak söz arasında münasebet düşükçe adeta okurla hasbihal etmekte okuru hikâyenin içine çekerek dikkatlice dinlemesini sağlamaktadır. Bu metinde okura farklı şekillerde hitap edilmiştir. Bunun sebepleri arasında iki durum öne çıkmaktadır. Biri kafiye uygunluk, diğeri de geçtiği yere kattığı anlam. Cevâhîrzâde de nazmında yeri geldikçe okura hitap ettiği intibamı uyandırmaktadır. Yazdığı eseri birisinin bir topluluğa okuyacağını bilerek ey okur yerine ey dinleyici anlamında "sami" kelimesini kullanmaktadır. Ayrıca ulu ve değerli anlamında "aziz", ilim yolunda bir çocuk mesabesinde düşündüğü için çocuk anlamında "püser" ve "nevbahar", çok kıymetli dost anlamında "hümmam" ve "can", anlatılanları iyi anlamasını murad ettiği için anlayış sahibi anlamında "sahib-i ikan" hitaplarını da kullanmaktadır.

Bu hitap biçimleri bu tür metinlerin bir özelliğidir ve daha çok dinleyicileri hikâyenin bir parçası yaparak daha dikkatli dinlemelerini sağlamak, arada sırada değişik hitaplarla da dinleyenlerin dağılması muhtemel dikkatlerini toplamak amacıyla taşımaktadır. Ayrıca nâzıma vezni uygulama konusunda yardımcı olmaktadır.

Hikâyedeki Moral Değerler

Bu tip hikâyelerde, okurlara ve dinleyicilere çeşitli maceralar ve savaş ile heyecan vermenin yanında moral değerler de verilmektedir. Daha hikâyenin başında sünnet vesilesiyle sünnetin nasıl olması gerektiği anlatılmaktadır. Çocukların sünnet ettirilmesi babaların görevidir. Babalar da büyüklerinden izin alarak çocuklarını sünnet ettirecek, bu vesile ile de davet vereceklerdir. Davete gelenler de sünnet olan çocuğun yanına eli boş gelmeyeceklerdir. Hz. Ali'nin sünnet evine eli boş gitmemek için verdiği mücadele düşünüldüğünde konunun önemi daha da belirginleşmektedir.

Verilmek istenen bir diğer mesaj eşe dosta ve misafirlere ikramda bulunmaktır. Yemek yiyen de kendisine yemek ikram eden kimseye karşı kötü bir şey düşünmemelidir. Bu da halk arasında bir taraftan davet vermeyi teşvik ederken diğer taraftan da davete icabet edenlerle arasında düşmanlık olmaması gerektiğini dinleyenlerin zihinlerine farkında olmadan yerleştirmektedir.

Hz. Ali ve Halid b. Velid'in Müslüman ettiği kimselere hemen gusül abdesti aldırması, İslam'ın şartlarını ve namaz kılmayı öğretmesi, sıradan bir Müslüman'ın bilmesi gereken temel bilgilerin neler olduğunu göstermektedir. Özellikle dönemin Anadolu'su düşünüldüğünde, İslam'ın henüz tam olarak halk tarafından özümsemediği ve İslamlaşma sürecinin de devam ettiği akılda tutulacak olursa bu hikâyenin dinleyenleri bir Müslümanın mutlaka bilmesi gereken birtakım bilgileri öğrenmeye teşvik edeceği aşıkardır.

Hikâyede yeri geldikçe anlatılan Hz. Peygamber ile ilgili bölümler de aynı şekilde peygamber sevgisinin gönüllere yerleşmesine yardımcı olmaktadır.

Hikâyede dikkat çeken bir husus itikadı sarsacak herhangi bir ifadenin yer almamasıdır. Ebu'l-Muhsin'in huzurundaki savaşçı Hz. Ali'nin oraya gelmesi için dua ederken önce Allah'a, sonra peygambere ve son olarak da Hz. Ali'ye yalvarmaktadır. Bu durum Allah'ın istemediği ve izin vermediği hiçbir olayın olmayacağı, tüm kerametlerin ve mucizelerin de Allah'ın izniyle olduğunu göstermesi bakımından dikkate şayan bir durumdur.

Sonuç

Cevahirzade'nin Manzum Kan Kalesi hikâyesi konu bakımından diğer hikâyelere benzemekle birlikte işleniş bakımından diğerlerinden kimi farklılıklar göstermektedir. Hz. Ali cenklerinden bahseden eserler arasında iki kez nazma çekilen, görebildiğimiz kadarı ile tek hikâyedir.

Bu hikâyede dikkatimizi çeken bir diğer husus da nâzımdır. Cevahirzade gibi medrese tahsili olan birisinin halk arasında anlatılan Kan Kalesi hikâyesiyle ilgilen-

mesi bu tür hikâyelerin okumuş-yazmışlar arasında da beğenildiğini ve okunduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Hz. Ali hikâyeleri anonimleşmiş, yazarı belli olmayan eserlerdir. Muhtelif kişiler tarafından farklı ortamlarda anlatılan bu eserler her anlatılışında adeta yeniden yazılmakta, kimi olay ve isimlerde yöreye ve devre göre kimi farklılıklar görülmektedir. Bununla birlikte tüm hikâyelerde bulunan ortak özellikler, Jung'un kolektif bilinç olarak isimlendirdiği toplum yapısını ve özelliklerini yansıtması bakımından oldukça önemlidir.

Kan Kalesi ve benzeri hikâyelerin genel olarak iki işlevinden bahsedebiliriz. Birincisi moral işlevidir. Yiğitlik, cömertlik, insanlara yardımcı olmak, Allah'a güvenmek, peygamber sevgisi gibi kimi duygu ve davranış kalıplarının toplumda kabul görmesinde ve içselleştirmesinde aldığı roldür. Bunun yanında İslam kültüründe önemli bir yeri olan kişi ve kavramların hikâyeler vasıtasıyla topluma öğretildiğini de görürüz. İkinci işlevi ise dinleyenlerin duygularına hitap ederek hikaye içindeki olaylara kendilerini kaptırıp hikayenin gerilimini yaşamalarını sağlamaktadır. Hikâyede özellikle Hz. Ali'nin zaman zaman zor durumda kalmasıyla üzülmeleri, galip geldiğinde sevinmeleri dinleyicilerin heyecanı en çok yaşadıkları bölümlerdir.

Hz. Ali cenknameleri gibi destanı özellikteki eserlerden günümüz film yapımcıları ve senaryo yazarlarının da istifade edecekleri bir çok unsur bulunmaktadır. Böylece günümüzde daha çok insana ulaşacak, kaybetmeye başladığımız kimi toplumsal hasletlerimizin tekrar önem kazanmasına yardımcı olacaktır.

Sonnot

- ¹ Hz. Ali cenklerini Köprülü İslam ananesinden geçen dini konular, A. Sırrı Levent dinî hikâyeler, (1967: 71-117) Cahit Öztelli din yolunda yapılan gazaları anlatan hikâyeler (1975: 344-350), İsmail Ünver konusunu menkıbelerden alan mesneviler (1986: 430-435), Mustafa Nihat Özön kahramanlık hikâyeleri arasında tasnif eder (1985: 39-110).
- ² Oğuz Kaan destanının İslam öncesi ve İslam sonrası rivayetleri bu durumu çok güzel özetlemektedir (Elçin, 1993: 88-98).
- ³ Rüstem ilk merhalede atı ile bir arslanı öldürür. Hz. Ali atıyla sıçrayarak hızlıca evinden uzaklaşır. İkinci merhalede dayanılmaz bir çölde bir koyunun yardımıyla suyu bulmuştur. Hz. Ali de susuzluktan ölmek üzereyken ilahi yardımla suya kavuşur. Üçüncü merhalede ejderhaları öldürmüştür. Hz. Ali de yolda karşısına çıkan eşkiyalı öldürür. Dördüncü merhalede büyücü bir kadını öldürür. Hz. Ali de şeytanla mücadele eder. Beşinci merhalede bir sultanı ordusuyla birlikte yenmiştir. Hz. Ali de Zengiler şahıyla savaşır ve onu yener. Altıncı merhalede Erjeng ile savaşmıştır. Hz. Ali de Kan suyu üzerindeki köprüde bulunan canavarlarla savaşmıştır. Ve son merhalede de div-i sepidi, yani beyaz devi yenerek İran şahını kurtarmıştır. Hz. Ali de Kahkaha Sultan'ı yenerek hem hazinesine sahip olmuş hem de Müslüman olan kızını kurtarmıştır. Ayrıca Rüstem'in fili öldürdükten sonra hazineleri alışı, sayılamayacak kadar mücevher ve inci ile dolu kaleyi alması, bir

vuruşta bir adamı devirmesi, birden fazla adamları aynı zamanda savaşması Hz. Ali ile aralarındaki diğer benzer yönlerdir (Firdevsi, 2005).

⁴ Aziz George, şehir halkını her gün bir kız kurban vermek zorunda kaldıkları canavardan kurtaran ve onların Hristiyan olmalarını sağlayan bir rahip-savaşçıdır. Ejderi önce haç işaretiyle etkisiz hale getirmiş ve halk Hristiyan olunca da onlara hizmetkâr yapmıştır. Kılıcı da oldukça meşhurdur (Voragine, 1900: III/128).

⁵ İncelememize Cevahirzade'nin Manzum Kan Kalesi hikâyesi esas alınmıştır. Cevahirzâde, 1820 yılında Trabzon'un, o zamanlar Of, şimdi Çaykara kazasına bağlı, eski adıyla Şinek, şimdiki adıyla Ataköy'de doğmuştur. Babası Hacı Mahmut Efendi ilmiye sınıfına mensup bir zattır. Hacı Mahmut Efendi öğrenimini Ofta tamamlamış, hocası Mehmed b. Abbas'tan dinî ilimleri tedris ederek 1848 yılında icazetnâme almıştır. Ofta eğitimini tamamladıktan sonra İstanbul'a gelmiş, Fatih Medresesinde öğrenimine devam etmiştir. Mezun olduktan sonra da Trabzon'da çeşitli eğitim kurumlarında hocalık yapmıştır. Tasavvuf terbiyesini, Nakşi ve Şazeli tarikatlarından almıştır.

^{Cevahirzâde}, babası gibi ilmiye sınıfına intisap etmiş ve ilimle geçen uzun bir ömrün ardından 1910 yılında vefat etmiştir. Cevahirzâde, yine babası gibi, ulemâ tarikatı olarak bilinen Nakşibendiliğe intisap ederek eskilerin deyimiyle, iki kanat takanlardan olmuştur (Güleç, 2011).

⁶ Nitekim Süleyman peygamber meşhur mabedi cinleri çalıştırarak inşa ettirmiştir.

⁷ Allah'ın aslanı.

⁸ Avının etrafında dönen aslan.

⁹ Avına saldırmak üzere olan aslana verilen isim.

¹⁰ Seçilmiş, beğenilmiş kimse.

¹¹ Yiğitlerin şahı.

¹² Hayber kalesinin fethi esnasına karşısına çıkan bir savaşçının kafasını kılıcıyla ortadan ikiye ayırmıştır (Nesai, 1999: 14).

¹³ Bu tür destanların karakteristik özellikleri kahramanların mutlaka bir veya birden fazla yardımcılarından olmasıdır. Bunlar arasında da genellikle sonradan Müslüman olanlar olur. Saltuknâme'de Sarı Saltuk'un yardımcıları Kelle Yusuf ile sonradan Müslüman olan Rum beylerinden Elyon-ı Rumi ve Hüsro Hüsrev akla gelen ilk isimlerdir. Hikâyeyi dinleyenler arasında Müslüman olan Rumların da olduğunu düşünen hikâyeciler onlara da hikâyelerinde yer vererek kendilerini yaşadıkları toplumun ülküsüne ortak etmek istemiş olabilirler.

¹⁴ Hz. Ali, hayatında da Halid b. Velid'le beraber çalışmıştır. Her ikisi de iyi birer savaşçı olduğu için Hz. Peygamber'in seferlerine iştirak etmişler ve onun tarafından görevlendirilmişlerdir. Halid b. Velid'in silahlarını bırakıp teslim olmasına rağmen Beni Cüveyme kabilesini öldürmesi üzerine Hz. Peygamber çok üzölmüş, Hz. Ali'yi mallar ve hediyelerle birlikte göndererek öldürülenlerin diyetini ödetmiş, telef edilen malları tazmin etmiş, gönderilen mallardan arta kalanları da halka hediye ederek geri dönmüş ve Hz. Peygamber tarafından takdir edilmiştir (Akçay, 2011: 187). Hz. Peygamber, bir başka sefer, Halid b. Velid'i Yemen'deki Hemdan kabilesine İslam'ı tebliği için göndermiş, altı ay gibi bir süre orada kalmasına rağmen bir gelişme kaydedemeyen Halid'in yerine yine Ali'yi görevlendirmiş, Hz. Ali de kısa sürede kendisini sevdirek Hemdan kabilesinin tamamının

Müslüman olmasını sağlamıştır (Şibli, 1975: 1/420). Hz. Peygamber, Veda haccından sonra Halid b. Velid'i Yemen'e zekat tahsili için göndermiş, ardından yine Hz. Ali'yi görevlendirmiştir (Akçay, 2011: 189).

- ¹⁵ Sa'd b. Ubade ile Hz. Ali'nin Mekke'nin fethi esnasında bir münasebetleri olmuştu. Müslümanların ordusu Mekke'yi fethetmek için giderken sancaktarlarından biri Sa'd b. Ubade idi. Sa'd, "Bugün harp günüdür. Bugün Kâbe'de kan dökülecek gündür." dediğini Hz. Peygamber duyunca "Hayır, hayır! Bugün Kâbe'ye hürmet gösterilecek gündür." diyerek Hz. Ali'ye dönmüş ve "Git, sancağı al. Mekke'ye sancakla ilk giren sen ol." demiştir (Şibli, 1975: V/68).
- ¹⁶ Haverannâme hikâyesinde Hz. Ali'nin Yemen şahının kızından olan oğlunun adı Ebu'l-Muhsin'dir.
- ¹⁷ Ali'den başka yiğit, Zülfikâr'dan başka da kılıç yoktur.
- ¹⁸ Mesela Kesik Baş hikâyesinde, kuyuya indiğinde karşılaştığı kadın ve elleri bağlı insanlar Hz. Ali'yi beklemektedir. Çünkü bir gün önce Hz. Peygamber onlara görünmüş ve Hz. Ali'nin geleceğini bildirmiştir (Mattei, 2004: 64).

Kaynakça

- AKÇAY, Mustafa (2011). "Hz. Ali'nin Hayatı ve Kişiliği", Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü, yay. haz. Halil İbrahim Bulut, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, s. 175-214.
- AZİMLİ, Mehmet (2008). "Sa'd b. Ubâde", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 35, İstanbul: TDV, s. 377-378.
- BORATAV, Pertev Naili (1946). Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği, Ankara: MEB.
- ÇETİN, İsmet (1997). Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- EBU'L-HAYR-I RUMÎ (1987). Saltuknâme I, haz. Şükrü Haluk Akalın, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- ELÇİN, Şükrü (1993). Halk Edebiyatına Giriş, Ankara: Akçağ Yayınları.
- FİRDEVSİ (1956). Şehnâme, çev. Necati Lügal, Ankara: Maarif Vekaleti.
- FİRDEVSİ (2005). Şehnâme, çev. Necati Lügal, İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- GÜLEÇ, İsmail (2011). Mazum Kan Kalesi Hikâyesi, İstanbul: Pan Yayıncılık.
- GÜZEL, Abdurrahman, Mustafa Tatçı (1990). "Hz. Ali ile İlgili Manzum Hikâye: Destan-ı Ejderha ve Hazret-i Ali'ye Atfedilen Bir Eser: Emsal-i Hazret-i Ali", Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi VI/1, s. 67-89.
- VORAGİNE Jacobus de (1900). The Golden Legend: or Lives of the Saints, yay. haz. F.S. Ellis, Londra: J.M. Dent and Co.
- KAPLAN, Mehmet (1991). Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3: Tıp Tahlilleri, 2. Bs., İstanbul: Dergah Yayınları.
- KARAMAN, Fikret (2006). Dini Kavramlar Sözlüğü, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- KAYA, Doğan (2009). Noksani'nin Kan Kalesi Cengi, Sivas.
- KOCATÜRK, Vasfi Mahir (1970). Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara:

- KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad (1986). Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul: Ötüken.
- KÖPRÜLÜ, Mehmet Fuad (1986). Edebiyat Araştırmaları, Ankara: TTK.
- LEVENT, Agah Sırrı (1967). "Divan Edebiyatında Hikâye I", Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, s. 71-117.
- MATTEİ, Jean-Louis (2004). Hz. Ali Cenknâmeleri, İstanbul: Kitabevi.
- NESAİ (1999). Hadislerle Hz. Ali, trc. Naim Erdoğan, İstanbul: İz Yayıncılık.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1983). Bektaşî Menakıpnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul: Enderun.
- ÖZON, Mustafa Nihat (1985). Türkçede Roman, 2. Bs., haz. Alpay Kabacalı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZTELLİ, Cahit (1976). "İslamdan Sonra İlk Halk Edebiyatı ve Anadolu'da Meydana Gelen Eserler", Uluslararası Folklor ve Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri, Ankara: Konya Turizm Derneği, s. 346-347.
- ŞİBLİ (1975). Asr-ı Saâdet I-V, tercüme eden Ömer Rıza Doğrul, İstanbul.
- ÜNVER, İsmail (1986). "Mesnevi", Türk Dili (Divan Şiiri Özel Sayısı), 415-416-417, s. 430-563.
- YAZICIOĞLU Ahmet Bican (1999). Dürr-i Meknun: Saklı İnciler, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

ALEVİ-BEKTAŞI GELENEĞİNDE DÂRDAN İNDİRME CEMİ VE BU CEMİN TOPLUM YAŞAMINDAKİ ÖNEMİ

Nilgün ÇIBLAK COŞKUN*

Özet

Dârdan indirme cemi, Alevi-Bektaşî geleneğinde Hakk'a yürüyen bir kişinin, yakınları aracılığıyla geride kalanlarla helalleşmesi, onların rızasını alması temeline dayalı bir cemdir. Böylelikle ölen kişinin ruhunun rahat ve huzura kavuşacağına inanılmaktadır. Günümüzde sosyo-kültürel hayatta meydana gelen değişimler, dârdan indirme cemini olumsuz yönde etkilemiştir. Dinî lideri bulunan kırsal çevrelerde bu cem düzenlenmeye devam etmektedir. Ancak şehir merkezlerinde taliplerin bir arada toplanmasının zorluğu, ekonomik açıdan sıkıntı yaşamaları, ayrıca üzerlerinde dinî açıdan bir kontrol mekanizmasının kurulamaması nedeniyle dârdan indirme cemi düzenlenememektedir. Oysaki Alevi-Bektaşî geleneğinde bireysel ve toplumsal huzuru sağlama açısından bu cemin önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu makalede Alevi-Bektaşîlerin ölen bir canın ardından düzenlemekle yükümlü olduğu dârdan indirme cemi ele alınıp incelenmiştir. Çalışmamızda öncelikle gelenekteki ölüm ve ruh ile ilgili inanışlar üzerinde durulmuş, ardından yazılı ve daha çok sözlü kaynaklardan yararlanılarak dârdan indirme cemi hakkında bilgi verilmiştir. Cemin geçmiş dönemlerdeki şekliyle günümüzdeki düzenleniş şekli arasında karşılaştırmalarda bulunulmuştur. Çalışmamızın sonunda bu cemin toplumsal düzeni sağlama açısından günlük yaşamdaki anlam, önem ve işlevi konusu açıklığa kavuşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Alevi-Bektaşî cemleri, ölüm ritüelleri, dârdan indirme cemi, lokma cemi, razılık alma erkânı

DÂRDAN İNDİRME CEM IN TRADITION OF ALEVI-BEKTASHI AND THIS CEM'S IMPORTANCE IN COMMUNITY LIFE

Abstract

In Alevi-Bektashi tradition, dârdan indirme cem is a kind of cem, based on giving a moribund person's blessings via his/her relatives to other people who are alive and gaining their consent. Thus, it is believed that dead person's spirit will obtain comfort and peace. Today, the changes in socio-cultural life have adversely affected the dârdan indirme cem. In rural environment which has religious leaders, this cem has been continued to be organized. But dârdan indirme cem has not been organized because of the difficulty of gathering together talips in city centers, having economical distress, and also the inability to establish a religious control mechanism on them. However, this cem has an important role in the tradition of Alevi-Bektashi in terms of providing individual and social peace. In this article, dârdan indirme djemi, which Alevi-Bektashi community is responsible for organizing after a person's

* Doç. Dr., Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mersin/Türkiye, nilciblak@gmail.com

death, is discussed and examined. In our study, the traditional beliefs related to death and spirit are primarily emphasized, then information about dârdan indirme cem is given with reference to written sources and living members of the society. Comparisons between the past and present forms of cem arrangements are made. In conclusion, this study includes clarifications about the daily life meaning, importance and functions of this cem in terms of achieving social order.

Keywords: Alevi-Bektashi djems, death rituals, dârdan indirme cem, lokma djemi, erkân of receiving blessings

Giriş

Tasavvuf geleneğine göre insan, evrendeki varlıkların en mükemmeli olarak kabul edilmiş ve özellikle de vahdet-i vücûd anlayışında insanın bu özellikleri öne çıkartılarak bir insan-ı kâmil anlayışı geliştirilmiştir. Buna göre Allah, fiil ve isimleri ile bilinmektedir. Bunların tecelli ettiği alan ise varlık ve olaylardır. İnsan ise, varlığın hem çekirdeği yani özü hem de meyvesidir. Aynı zamanda insan kemal mertebesine ulaştığında Allah'ın zat, sıfat ve isimlerinin en mükemmel şekilde tecelli ettiği yani bütün ilahi kemal manalarını kendisinde gerçekleştirdiği bir varlık olmaktadır. Bir başka yönüyle insan Tanrı'dan gelmiş ve tekrar Tanrı'ya dönebilecek yegâne varlıktır. Buna göre insan, ruh ve beden olmak üzere iki unsurdan oluşmaktadır. Beden ölümlü, ruh ise ölümsüzdür. İnsan söz konusu ölümsüz özelliği dolayısıyla Tanrı'dan bir öz taşımakta olup ancak nefsini terbiye edebildiği taktirde insan-ı kâmil aşamasına ulaşarak aslına dönebilecektir.

İnsanla ilgili bu inanış Alevi-Bektaşî geleneğinde de yaygındır. Nitekim Alevi-Bektaşîlere göre varlıklarda, Tanrı'nın herhangi bir sıfatı tecelli etmiş iken insanda bütün sıfatları bir arada belirlemiştir. Dolayısıyla insan bütün Tanrı sıfatlarına ve onun zatına mazhurdur. Bununla birlikte insan bu aşamaya birden bire değil de bütün varlıklardan geçerek evrenden süzülerek gelebilmiştir. İnanışa göre ruh, içinde bir kuş hapseden kafes gibi olup her daim aslına ulaşmak için çaba sarf etmektedir. Bu nedenle olgunlaşmış bir ruha sahip eren için ya da Hakk'a ulaşmış kişi için artık geriye dönme, ayrılık azabı çekme söz konusu değildir. Hakk'a yürüyen kişinin aslına kavuştuğuna inanıldığı için gelenekte "Rûh-ı revânî şâd ü hurrem olsun." denilmesi, aynı şekilde aslına kavuşmamış hâlâ ayrılık acısı çeken, seyrini devam ettiren bir ruh için ise "Devri âsân olsun." ifadelerinin kullanılması bu düşünceyi açıkça gözler önüne sermektedir (Noyan, 1995:343-344).

Kaynak kişilerle yapılan görüşmelerde de insanın Tanrı'dan gelip tekrar aslına döneceği düşüncesinin yaygınlığı tespit edilmiştir. Nitekim Mikat Dede ve Hüseyin Baba bu dünyada iyi amellerde bulunmuş, yolun gereklerini yerine getirmiş kişilerin sonunda insan-ı kâmil olma mertebesine ulaşarak Hakk'a kavuşacakları, ancak ameli bozuk olanların ise ruhlarının belki bir hayvan donunda tekrar bu dünyaya geleceği

ve özlerni temiz tutmadığı sürece de ruhun hep insan dışı bedenlerde vücut bulacağı, bu şekilde cezasını çektikten sonra tekrar insan bedenine sahip olarak hayat bulacağı ve aslına bu şekilde ulaşabileceği bilgisini vermişlerdir. Buna bağlı olarak asıl ölümsüz olanın ruh olduğu, kişi öldüğünde ruhunun don değıştirdiği, seyrini tamamlayana kadar da farklı bedenlerde vücut bulabileceği vurgulanmıştır (K.4, K.5).

Alevi-Bektaşî geleneğinde insan ve ruh ilişkisiyle, buna bağlı olarak ölüm ve ölümden sonraki yaşamla ilgili inanç ve pratiklerin kaynağını sadece tasavvuf düşüncesiyle açıklamak mümkün değildir. Bunun yanı sıra söz konusu değerlerin İslamiyet öncesi eski Türk inançlarının, yerleşik Anadolu kültürünün ve İslamiyet'in etkisiyle yeni yurt Anadolu'da yeniden yorumlanan halk kültürü ürünleri olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Alevi-Bektaşîlerdeki ölüm düşüncesi, farklı inanç ve kültürel kaynaklardan beslenerek kendine özgü bir yapı kazanmıştır.

Çalışmamızın bundan sonraki aşamasında Alevi-Bektaşî geleneğindeki ölüm düşüncesinden yola çıkılarak dârdan indirme cemi ele alınıp incelenmiştir. Söz konusu cemle ilgili olarak yazılı kaynaklarda birbirini tamamlayıcı bilgiler verilmiştir (Oytan, 1948: 166-167; Noyan, 1995:345-346; Er, 1998: 123; Fığlalı, 2006: 270-271). Ancak bu çalışmalarda cemin sosyo-kültürel hayattaki değışimlerden nasıl etkilendiği, kırsal çevreyle şehir ortamlarındaki uygulanış şekli ve topluluk içerisindeki işlevleri üzerinde durulmamıştır. Bu düşünceden hareketle makalede, öncelikle hem yazılı hem de sözlü kaynaklardan yararlanılarak dârdan indirme cemi ayrıntılı olarak tanıtılmaya, geçmişten günümüze devam ettirilmeye çalışılan bu erkânın mevcut durumu, topluluk içindeki önem ve rolü belirlenmeye çalışılmıştır.

Alevi-Bektaşîlikte Dârdan İndirme Cemi

Alevi-Bektaşî geleneğinde ölen bir kişi için “öldü” denilmez, bunun yerine “Hakk’a yürüdü, dünyasını değıştirdi, don değıştirdi, kalıp değıştirdi” gibi ifadeler kullanılır (K.1, K. 2, K. 3, K. 4, K. 5). Bu ifadelerde Allah'ın kendi nurundan yarattığı insan, ölüm olayıyla ruhu bedeni terk ettiğinde aslına döneceği, yani Hakk'a kavuşacağı düşüncesi yatmaktadır. Buna göre Hakk'a yürümek de kişinin biçimden kurtulup özüne dönmesini karşılayan bir deyimdir. Ölümle birlikte kişinin don ya da kalıp değıştirmesi ise ruhun bir bedenden bir başka bedene geçebileceği düşüncesini vurgulamaktadır.

İnanışa göre ölen bir canın Hakk'a ulaşabilmesi için dünyaya ilk geldiğinde özünde taşıdığı temizliğe tekrar kavuşması gerekmektedir. Bu arınmayı gerçekleştirmek ve üzerinde kul hakkı kalmadan Hakk'a kavuşabilmek için ölen kişinin yakınları ya da musahibi tarafından bütün canların katılımıyla dedenin huzurunda “dârdan indirme – dârî çekilme” adı verilen bir tören yapılır. Bu yolla Hakk'a yürüyen canın, alacağı - vereceği halledilip kurbanı da yenilerek üzerinde kul hakkı kalmadan Hakk'a yürümesi sağlanmış olur (Er, 1998: 123).

Sözlü kaynaklardan görüşme yöntemiyle elde edilen bilgiye göre dârdan indirme cemi, ölen kişinin hayattayken herhangi bir talibe borcu olup olmadığının belirlenmesi, eğer borcu varsa bu borcun yakınları tarafından ödenmesi ya da ölene karşı herhangi bir kırgınlığı, dargınlığı olanların geride kalanlarla helalleşmeleri, haklarına razılık göstermeleri esasına dayalı bir cemdir. Söz konusu ceme kimi yörelerde “dârdan indirme erkânı” (K.1, K. 3), “lokma cemi, lokma erkânı, razılık alma erkânı” (K. 2, K. 4) adının verildiği tespit edilmiştir. Gelenekte Hakk’a yürüyen canın, Tanrı katında hayattayken yaptıkları dolayısıyla sorgulanacağı, bu anda sıkıntı içinde olabileceği inancı olduğu için yapılan ceme ölen canı içinde bulunduğu sıkıntıdan kurtarmak amacıyla “dârdan indirme cemi ya da erkânı” denilmiştir. Lokma ise ölen kişinin ardından verilen yemek olup “lokma cemi ya da erkânı” da söz konusu cemi karşılamak için kullanılmıştır. Cem için “razılık alma erkânı”nın kullanılması ise ölen kişinin yakınlarının ölen can için geride kalanlardan razılık almaları, bir yönüyle helallik almalarıyla ilgilidir.

Dârdan indirme ceminin, ölüm olayının ardından 7. ya da 40. günde hazırlanan yemekte yahut bu süre içindeki bir akşamda mutlaka yerine getirilmesi gerekmektedir. Aksi halde alacaklı olan ya da kendisinden razılık alınmayan varsa bu kişinin hakkını helal etmeyeceği için ölenin yattığı yerde rahat olmayacağına, Hakk’ın huzuruna kul hakkı yemiş olarak çıkacağına inanılmaktadır. Diğer taraftan cemin geciktirilmesi alacaklı olanların haklarını alma konusunda, geçen zamanla birlikte cenaze sahiplerinin borcu üstlenmeme ihtimalini beraberinde getirebileceği düşüncesiyle, muhtemel bir sıkıntı da yaratabilecektir.

Dârdan indirme cemiyle ölenin maddi manevi tüm yükümlülükleri ortaya dökülür. Eğer kişi, birine borçlu olarak Hakk’a yürümüşse bu borç öncelikle ailesi tarafından, ailesinin maddi durumu elverişli olmadığı durumlarda musahibi, söz konusu ahiret kardeşi de uygun değilse istekli kişi ya da kişilerin yardımıyla alacaklıya verilir. Hak sahibi borcunu almadıkça rızalık sunmayabilir, o nedenle mutlaka bu cemde ölenin yükümlülükleri yerine getirilmeye çalışılır. Hakk’a yürüyen ile herhangi bir kırgınlığı, dargınlığı ya da kişisel bir sorunu olanlar da tüm cemaatin huzurunda rahatsızlıklarını dile getirir, buna bağlı olarak ölenin yakınları bu kişi ya da kişilerin de rızasını alır (K. 3, K. 5).

Dârdan indirme cemi, “dârdan indirme erkânı” adıyla M. Tevfik Oytan’ın 1948 yılında yayınlanan “Bektaşiliğin İçyüzü” başlıklı kitabında da tanıtılmıştır. Çalışmamızda söz konusu cemin geçmiş ve günümüzdeki şeklinin ortaya konulabilmesi için Oytan’ın eserinden de yararlanılmıştır. Adı geçen eserde bu cemle ilgili aşağıdaki bilgiler bulunmaktadır (1948: 166-167):

Bu erkân bir (âyin-i ruhani)dir. Ölen bir can’ın, eş ve dostlarıyla, alış veriş yaptığı insanlarla helâllaşmadan ölmüş gibicesine hareket edilerek sağlığında nasıl bu erkânı ifa edegelmiş ise, vefatından sonra da onun istirahat-ı ruhu için, vârisleri tarafından (dâr’dan indirme) erkânı açtırılır.

Bu erkân açılış tarzı da tıpkı baş okutma, ikrar verme meydanlarında olduğu gibidir. Meydan açılınca ölen canın yerine, onun veli veya vasileri dâr-ı mansure dikilirler ... Müteveffa namına (ağrınmış, incinmiş, gücenmiş kimseler varsa, dile gelsin, bile gelsin, hakkını talep eylesin, Allah eyvallah) diye tercüman okurlar.

Şayet merhumun şuna buna ödenmemiş borcu kalmışsa ve alacaklı çıkan olursa varisler ödemeği kabul ederler. Alacaklı zuhur etmezse bütün aynı cem:

-Öz gönül birliğiyle, biz suçlarından vaz geçtik, Allah da affetsin, ruhu şâd olsun, Hak erenler yardımcısı olsun.

derler ve bunu tevsik için de hep birden eğilip yer öperler.

Bu erkânın masraflarını, tabiidir ki ölen adamın veya kadının terekesine konanlar temin ederler.

Zâkirler, ölünün ruhunu taziz yollu nefes ve düvazlar okurlar ...

Bu bilgilere ek olarak Bedri Noyan; dârdan indirme ceminde lokmaların yenilmesi sırasında cemi yöneten pirin, bir tabak içerisindeki pilavdan canlara sıra ile birer kaşık kendi eliyle verdiğini ve her kaşıkta “Hakk’a yürüyen kardeşimiz ... ’ın rûh-ı revâmî şâd ü hürrem olsun.” dediği bilgisini de eklemektedir. Pilavdan kendisine verilmesini bekleyen canlar, kaşıklarını beraberlerinde getirmekte ve söz konusu ceme “lokma töreni, lokma erkânı” adı da verilmektedir (Noyan, 1995: 345-346).

Alevi-Bektaşî geleneğinde “baş okutma” adı verilen ve içeriği bakımından “görgü cemi”ne benzeyen bir erkân vardır. Burada topluluk mensubu her canın yılda bir kez mürşidin öncülüğünde ve tüm taliplerin huzurunda sorgudan geçirildiği, cemaatten razılık alındığı, bir başka deyişle helallik alındığı, eğer varsa suçlarının ortaya çıkartılarak kendisine herhangi bir cezanın verildiği görülmektedir (Fıçlalı, 2006:270-271). Tefvik Oytan’ın, ilk paragrafta her canın hayattayken mutlaka katılmakla yükümlü olduğunu belirttiği cem söz konusu “baş okutma cemi” olup ölen kişi için de sanki hayattaymış gibi aynı amaçla dârdan indirme cemi düzenlenmektedir.

Çalışmamıza konu edindiğimiz dârdan indirme cemi günümüzde de benzer şekilde uygulanmakla birlikte sözlü kaynaklardan elde edilen bilgilere göre cemin daha ayrıntılı şekli şöyledir:

Alevi-Bektaşîlikte Hakk’a yürüyen kişinin öncelikle bağlı bulunduğu ocaktan mürşidi, sonra musahibi, yakınları, akrabaları, arkadaşları, komşuları, kısacası yakın ya da uzak tüm tanıdıkları “dârdan indirme cemi”ne davet edilir (K. 1, K. 6). Bununla birlikte söz konusu ceme ölenin musahibinin mutlaka katılması gerekmektedir. Çünkü birbiriyle musahipli iki çift yani dört can her türlü konuda birbirlerine kefil olmuş, birbirlerinden sorumlu olduklarına dair ikrar vermişlerdir. Bu ikrar içlerin-

den birinin ölümü halinde de hayatta kalanlar tarafından devam ettirilmeli, geride kalanlar ölenin her türlü suçunu, hatasını, borcunu telafi etmelidir. Aksi halde musahipliğin gerekleri yerine getirilmemiş kabul edilmektedir (K. 3).

Cenaze sahipleri bu cemin kurbanını hazır eder, mürşit kurbanın duasını verir, görevlisi kurbanı tığlar ve pilavla beraber yemeğini pişirir (K.1).

Hazırlıklar tamamlandıktan sonra mürşit ve ceme katılan herkes büyük bir odada toplanır, mürşit baş köşede olmak üzere halka şeklinde oturulur. Mürşidin izniyle erkân açılır yani süpürgeci meydanı süpürür, ibrikta mürşit onun sağında ve solunda oturan üç büyükten başlamak üzere ceme katılan herkese el suyu dağıtır. Ardından görevlisi postu meydana getirir, delilci چراغ uyarır (K. 1, K. 2, K. 4). Mürşit “Edep erkân, mümine nişan, sukût-ı lisan” deyip herkesi dizüstü oturma pozisyonuna davet eder. Ardından ölenin yakınları ya da kimi yörelerde musahibi mürşidin huzurunda dâr’a durur. Mürşit, öncelikle cemin düzenlenme nedenini açıklayıp meydana gelen canları tanıtır ve cem için cemaatten izin ister. Cemaat de “Hak cemdedir.” diyerek mürşide yetki verir. Cem için cemaatin izninin alınması ve cemaatin de izin verdiği anlamına gelen cevabı karşılıklı üç kez tekrar edildikten sonra mürşit “Bilindiği gibi ... can Hakk’a yürüdü. Daha önce bu can ikrar ehliydi. İkrarı vardı. Bizim ocağımıza, bizim adımıza, Hakk’a söz vermişti. Hakk’a yürüdüğü için onu bu mesuliyetten kurtarmak bize düşer. Varsa bir hakkınız dile gelsin, bile gelsin, hakkını talep etsin. Herkes istediğini, hakkı varsa özgür bir şekilde talep etsin. Tartışalım, konuşalım, ortaya koyalım, eğer kırgınlık, dargınlık varsa onu telafi etmek için elimizden geleni yapalım ki Hakk’a yürüyen can da kurtulsun, rızasını alsın.” şeklinde bir açıklamada bulunur (K. 3). Bu yolla ölen kişiden herhangi bir alacağı olan, ölene karşı kırgınlığı, dargınlığı olan varsa sorununu herkesin önünde açıkça dile getirmesi istenir. Alacağı olan kişiler elini kaldırır, üç adım ilerler ve niyaz edip “Hü erenler, sevgili pirim, sevgili cemaat! Benim bir sitemim var.” der. Burada sitem kelimesi önemlidir. Şikâyet veya dava kelimesi yerine sitem kullanılır. Alacağı olan kişi “Benim ... dan alacağım var ve şu anda ihtiyacım var. Hak için neye razı olursanız ben de ona razı olurum” der (K. 1). Bu meydan Hak meydanıdır, hiç kimse yalan söylemez, her konuşulan doğrudur. Buna bağlı olarak mürşidin huzurunda bulunan ölenin yakınları ya da musahibi belirtilen borcu ödeyeceklerine dair tüm cemaatin şahitliğinde söz verir. Aynı şekilde ölene karşı herhangi bir kırgınlığı dargınlığı olanlar da mürşitten izin alarak bu durumu açıklar, ardından bu candan da razılık alınır. Ölen kişiden herkes razı ise bütün canlar, “Öz gönül birliğiyle cümlemiz hakkımızı helal eyledik. Allah erenler de affetsin, ruhu şad olsun. Hak erenler yardımcısı olsun.” diyerek hep birlikte yere niyaz eder. Böylelikle herkes karşılıklı razı olduğunu belirttikten sonra mürşit “Eyvallah, Hak cümlelizden razı olsun.” der ve gülbank çeker, on iki imam, on dört masum u pak ve on yedi kemerbest’i zikreder, Hakk’a yürüyen canın adını anarak onun için tığlanan kurbanın ve okunan duaların kabul olmasını ister. Cemat toplu halde yere niyaz eder. Ardından sazandar ya da sazandarlar Alevi-Bektaşî

geleneklerinin önde gelen Hak âşıklarının nefeslerini, çeşitli miraçnâmeleri vb. saz eşliğinde söyler, isteyen canlar semah döner, mürşit bu hizmetlerin duasını verir. Daha sonra sofracı, mürşidin izniyle sofraları serer, yemekten önce mürşit duasını verir, ardından topluca yemek yenilir. Mürşit, sofraya duasını okur. Süpürgeci tekrar meydana süpürür, gözcü meydana gelir, tek başına ya da diğer hizmet sahipleriyle beraber dâr'a durur ve mürşitten hayırlı alır. Hayırlıdan sonra hizmet sahipleri yere niyaz edip yerlerine geçer. Cem mürşidin gülbankıyla son bulur (K. 1, K. 2, K. 3, K. 4).

İnanışa göre dirinin kefilî Allah, ölünün kefilî ise diri yani evlatlarıdır. Bir canın aniden Hakk'a yürümesi onun yakınlarıyla, tanıdıklarıyla helalleşmeden gittiği, dargın olduklarıyla barışmadan göçtüğü ihtimalini de beraberinde getirir. Bu durumda ölenin kefillerinden yani dirisinden hesap sormak zaruri hale gelmekte ve eşi, çocukları ya da en yakınları hak meydanında dâr'a durmaktadır. Gelenekte dâr hizmetinin Fatma Ana'dan kaldığına dair bir rivayet de vardır. Konuyla ilgili bir dedenin verdiği bilgiye göre, Fatma Ana öldükten sonra bir gün evlatlarının rüyasında görünmüş ve onlara "Evlatlarım, ben komşunun birinden bir iğne almıştım, ama bu iğneyi kimden aldığımı bilmiyorum, şimdi cennetteyim, ancak bu durum beni rahatsız ediyor. Eşi, dostu, konu komşuyu toparlayın ve benim adıma elinizden ne geliyorsa onlarla helalleşin." der. İnanışa göre bu olayın ardından ölenin yakınları helalleşme esasına dayalı "dârdan indirme cemi"ni düzenlemeye başlamıştır (Karakuş, 2010:384).

Yukarıda tanıtmaya çalıştığımız bu cem, Alevi-Bektaşî geleneğinde mutlaka yerine getirilmesi zorunlu bir cemdur. Bu nedenle daha önceleri her cenaze sahibi ölen yakını için dârdan indirme cemi'ni düzenlemiş, söz konusu yükümlülüğünü yerine getirmediği takdirde ise yolun gereklerine uymadığı, kul hakkına saygı göstermediği gerekçesiyle toplum tarafından dışlanmıştı. Aynı şekilde Hakk'a yürüyen can da söz konusu cemin yapılmaması durumunda kul hakkını yemiş olarak gideceği, bunun ise en büyük suç sayılması sebebiyle Hak katında rahat edemeyeceği inancı yaygındır. Bu sebeple tüm talipler bu görevini yerine getirmeye çalışmış; mürşit, dede ya da baba'lar da mutlaka ölenin ardından cemin düzenlenmesi için canları irşat etmeyi bir görev bilmişlerdir (K. 3).

Günümüzde ise dârdan indirme ceminin kırsal çevrelerde düzenlenmekle birlikte özellikle köyden şehre göç eden talipler arasında düzenlenemediği, mürşidin ya da rehberin ise şehir merkezinde dağınık vaziyette yaşayan canları artık takip edemediği gözlenmektedir. Köy ortamında herkes birbirini tanımakta, birbirlerinin dinî yükümlülüklerini yerine getirip getirmediği konusunda bilgi sahibi olmaktadır. Dolayısıyla rehberin topluluk mensuplarını denetlemesinde talipler de yardımcı olmakta, bildiklerini "baş okutma" ya da "görgü cemi"nde dile getirebilecekleri için toplum içerisinde bir kontrol mekanizması kendiliğinden kurulmaktadır. Ancak aynı şeyi şehir ortamı için söylemek mümkün değildir. Kaldı ki talipler de zaten yolun gereklerini eskisi gibi yerine getiremediklerini kendileri de açıkça dile getirmektedir.

Yaşanan değişimin temelinde ülke genelinde girilen ulaşım ve eğitim politikaları, bunun sonucu olarak Alevilerin dış dünyaya daha fazla açılabilme imkânı bulması yatmaktadır. Bu süreçte köyden kente göç dalgası başlamış, göçle birlikte ise Aleviler şehir yaşamını yakından tanımaya ve bu yaşama ayak uydurmaya başlamıştır. Şehir ortamında ise yolun gereklerinin yerine getirilmesi noktasında bazı değişimler söz konusudur. Bir başka deyişle göç, toplum içerisinde sosyal ve ekonomik açıdan değişimler yaratmakla birlikte Alevi geleneğinin kendine has törelerinin uygulanması açısından da birtakım dönüşümler meydana getirmiştir (Subaşı, 2002:101). Öncelikle şehir ortamında topluluk mensuplarının eğitim-öğretim seviyesinin artmasına paralel olarak yeni nesil arasında temel öğretilerin, dede ve dedelik kurumunun eleştirilmeye başlanması; yaşam tarzının köydekinden tamamen farklılaşarak apartman dairelerinde, kimi zaman da topluluk mensubu olmayanlarla aynı ortamlarda yaşama şeklinin başlaması; her şeyden önemlisi de şehir ortamında birçok kişinin ekonomik sıkıntı çekmesi ve taliplerin kendi ailelerinin geçimini bile güçlüğüle sağlayabilmesi, dolayısıyla içlerinde bir cemin masraflarını kaldıramayacak durumda olanların artması vb. sebepler Alevilerin kendine özgü töre, tören ve dinî inanışlarını uygulama konusunda önemli sorunlar yaratmıştır.

Bu değişimlerden ölüm sonrası düzenlenen dârdan indirme cemi de etkilenmiş, söz konusu cem genellikle kırsal çevrelerde yaşatılır hale gelmiştir. Şehir yaşamında ölen kişinin ardından 3, 7, 40 ve yıl yemekleri verilmekle birlikte dârdan indirme ceminin düzenlenemediği yine kaynak kişiler tarafından elde edilen bilgiler arasındadır. Bununla birlikte söz konusu cemin yapılabildiği kimi yerlerde ise geçmişe göre bazı farklılıklar da söz konusudur. Nitekim gelenekte bu cem için mutlaka bir kurbanın tıglanması gerekirken günümüzde maddi durumu elverişli olmayan bazı taliplerin kurban yerine kömbe, tatlı ya da herhangi bir yemek de hazırlayabildikleri ve bunu canlara ikram edebildikleri görülmektedir (K. 1, K. 2, K. 3).

Sosyo-kültürel yaşamdaki gelişmelerin Alevi-Bektaşî geleneğindeki birtakım dinî inanışların, cemlerin uygulanmasında değişimler yaratmakla birlikte, dârdan indirme ceminde de olduğu gibi geçmişten günümüze söz konusu cemler toplum yaşamında birtakım önemli işlevleri üstlenmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde dârdan indirme ceminin hem bireysel hem de toplumsal iç huzuru sağlama gibi bir görevi yerine getirdiği görülmektedir.

Bilindiği üzere insanoğlunun en büyük isteği mutlu bir yaşam sürdürmektir. Bu da öncelikle kişinin iç huzuru sağlanmasıyla elde edilebilecek bir durumdur. İç huzuru yakalayanlar hem kendileriyle hem de çevresindekilerle uyumlu, barış içinde ilişkiler kuracaklarından bu tür insanların fazlalığı toplumsal huzuru da beraberinde getirecektir. Bu bağlamda dârdan indirme cemi, toplum yaşamında büyük bir boşluğu doldurmuştur. Öncelikle ölüm olayıyla birlikte bir yakını, sevdiğini kaybeden-

ler ölen kişinin öte dünyada rahat etmesini arzu etmektedir. Bunu sağlayabilmek için de ölüm sonrası çeşitli inanç ve pratiklere yönelmişler, gelenekte cenaze sahiplerine düşen görevleri eksiksiz bir şekilde yerine getirmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda ölen kişinin hayattayken geride kalanlara herhangi bir borcunun ya da diğer canlarla bir kırgınlık yaşayıp yaşamadığının belirlenmesi, bu kişilerle helalleşilmesi, dolayısıyla ölenin Hak katında rahat ettirilmesi düşüncesiyle dârdan indirme ceminin yerine getirilmesi temel görevlerden biri sayılmıştır. Cemin yerine getirilmemesi durumunda ise hem ölen kişi Hakk'ın huzurunda sonsuza kadar sıkıntı çekecek hem de ölenin yakınları bu konudaki yükümlülüklerini yerine getirmediği için yaşamı boyunca vicdan azabı duyacaktır. Böylelikle bireyin iç huzursuzluğu artacak, bu da ister istemez çevresine yansarak toplumsal huzuru da etkileyecektir.

Ölen kişinin sembolik olarak yakınları aracılığıyla Hak meydanında dâr'a durup sorgudan geçirilmesi ve bu yolla tüm canlardan razılık alınması kişiyi üzerine düşen görevi yerine getirdiği için psikolojik olarak rahatlatacaktır. Diğer taraftan bu yolla toplum içindeki anlaşmazlıklar, dargınlık ya da kırgınlıklar mürşit, dede ya da baba aracılığıyla çözüme kavuşturulmaktadır. Kişiye kul hakkının yenmemesi gerektiği öğretilmektedir. Bu tür kuralların bulunduğu bir toplum yapısında kişinin bilerek ya da isteyerek bir suç işleminin de önüne geçilmekte, herkesin birlik ve beraberlik içinde yaşayacağı bir ortam sağlanmaya çalışılmaktadır. Bir başka deyişle söz konusu cem aracılığıyla talipler, toplum içi yaşam ve davranış biçimleri hakkında bilgi sahibi olmakta ve bunları benimseyerek uygulamaları sağlanmaktadır.

Sonuç

Alevi-Bektaşî geleneğindeki dârdan indirme cemi, ölüm sonrası ölen kişinin yakınları ya da musahibi aracılığıyla geride kalanlarla hesaplaştığı, helalleştiği, diğer canlardan razılık aldığı bir cem olup ölenin Hak katında huzura kavuşturulması amacıyla gerçekleştirilmektedir.

Geçmiş dönemlerde her talibin mutlaka yerine getirmekle yükümlü olduğu bu cemde günümüz **sosyo-kültürel** yaşamında meydana gelen gelişmelere, ekonomik sorunlara bağlı olarak şehir ortamında **birtakım** değişimler gözlenmektedir. Bununla birlikte söz konusu cem bugün de özellikle kırsal çevrelerde yapılmaya devam etmekte ve insan ilişkilerini düzenleme, bunları kontrol ederek birtakım değerlerin bireyler tarafından benimsetilmesini sağlama gibi önemli işlevlere sahip bulunmaktadır. Kısacası çalışmamıza konu edindiğimiz dârdan indirme cemi, bireylerin kul hakkına saygı duyma temel düsturu etrafında birlik ve beraberlik içerisinde yaşama, bu değerleri kalıcı hale getirerek toplumsal düzeni sağlama gibi temel bir görevi yerine getirmektedir.

Kaynakça

- ER, Piri (1998), *Geleneksel Anadolu Aleviliği*, Ankara: Ervak Yayınları.
- FIĞLALI, Ethem (2006), *Türkiye’de Alevilik Bektâşilik*, İzmir: İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları.
- KARAKUŞ, Eda Nur (2010), “Kütahya Aleviliği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli*, Y.17, S.56, s. 371-393.
- NOYAN, Bedri (1995), *Bektâşilik Alevilik Nedir?*, 3.b., İstanbul: Ant / Can Yayınları.
- OYTAN, M. Tevfik (1948), *Bektâşiliğin İçyüzü*, 2.b., C.1, İstanbul: İstanbul Maarif Matbaası.
- SUBAŞI, Necdet (2002), “Türk Modernleşmesi ve Alevilik”, *Folklor/Edebiyat, Alevilik Özel Sayısı-I*, C. VIII, S. XXIX, s. 91-122.

Kaynak Kişiler

Kaynak kişi ile ilgili bilgiler “adı, soyadı, doğum yılı ve yeri, öğrenim durumu, mesleği, medeni hali, ikâmeti ve bağlı bulunduğu ocağın adı” sıralaması göz önünde bulundurularak verilmiştir.

- K. 1:** Battal Erden, 1950, Çakırağa Köyü/Divriği/Sivas, ilkokul, marangoz (ayrıca âşık olup mahlası Âşık Ummanî), evli, Mersin (1995 yılından itibaren bu şehirde ikâmet ediyor), Ağuiçen Ocağı.
- K. 2:** Mehmet Tezerdi (Mehmet Baba), 1956, Savran Köyü/Gölbaşı/Adıyaman, ilkokul, duvar ustası ve çiftçi, evli, Gölbaşı/Adıyaman, Hacı Bektaş Veli Ocağı.
- K. 3:** Hüseyin Karakuş (Dede soyundan gelmekle birlikte dedelik hizmetini yürütmemekte, sadece topluluğun cenaze hizmetlerini yerine getirmektedir. Cemaat kendisine Hüseyin Dede diye hitap etmektedir.), 1963, Kor Köyü/Adıyaman, ortaokul, çiftçi, evli, Adıyaman, Üryan Hızır Ocağı.
- K. 4:** Hüseyin Güvercin (Hüseyin Baba), 1945, Nurhak/Kahramanmaraş, yok, çiftçi ve hayvancılık, evli, Kahramanmaraş, Hacı Bektaş Veli Ocağı (Babagan kolundan).
- K. 5:** Mikat Güler (Miklat Dede), 1943, Karabakır Köyü/ Hozat/Tunceli, ilkokul, dede, Mersin, Ağuiçen Ocağı.
- K. 6:** Tamer Açıklan, 1966, Şarkışla / Sivas, ilkokul, Mersin Üniversitesi’nde kantin görevlisi, evli, Mersin (Ailesi 1966-1967’de önce Adana’ya sonra 1974’te Mersin’e göç etmiş), Ağuiçen Ocağı.

BEKTAŞI FIKRALARININ MİZAH ANLAYIŞI VE İŞLEVİ BAĞLAMINDA BİREYSEL VE TOPLUMSAL RUH SAĞLIĞI

Hikmet YAZICI*

Özet

Fıkralar Şekil ve içerik açısından kendine özgü nitelikleri bulunan sözlü kültür ürünleridir. Türk kültürü içinde farklı fıkra tiplerinden söz edilebilir. Bektaşi fıkraları Türk sözlü kültür geleneği içinde önemli bir yere sahiptir. Bu fıkra türü belli bir topluluğu, anlayışı ve davranışı temsil eder. Zaman içinde tüm toplum tarafından benimsenen Bektaşi fıkraları, katılığa karşı hoşgörü anlayışını vurgular. Bektaşi fıkralarının içeriğinde mizah, alay, ikna, tenkit, uyarı ve kıvrak zekâya bağlı bir iğneleme söz konusudur. Zekilik, argo ve hazırcevaplık, mizah yönü güçlü Bektaşi fıkralarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. YumuŐak bir üslubu içeren mizah gülmeye yol açarak kişisel ya da kişiler arası gerginliği azaltır. Mizahi gülme durumlarını açıklayan farklı kuramlar geliştirilmiştir. Bu kuramlar mizahın psikolojik iŐlevlerine vurgu yapar. Psikolojik perspektiften değerlendirildiğinde mizahın bilişsel, duygusal ve sosyal yararları vardır. Mizah, stresli yaşam olaylarının duygusal sonuçları üzerinde etkilidir. Mizah duygusu ile psikolojik işlev arasında güçlü bir ilişki vardır. Bu alıŐmada Türk sözlü kültürünün önemli egelerinden biri olan Bektaşi fıkralarının mizah anlayışı ve işlevi bağlamında, bireysel ve toplumsal ruh sağlığı konusu irdelenmektedir. Bu kapsamda Bektaşi fıkraları ile farklı Şekillerde sergilenen mizah tarzları arasında bağ kurularak, Bektaşi fıkralarındaki mizahın ruh sağlığı üzerindeki etkileri ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bektaşi fıkraları, mizah, ruh sağlığı

PERSONAL AND INTERPERSONAL MENTAL HEALTH BASED ON THE CONTEXT OF HUMOUR AND FUNCTION OF BEKTASHI ANECDOTES

Abstract

Jokes are outputs of oral culture tradition which have their own features regarding the form and content. There are different types of jokes in Turkish culture. Bektashi anecdotes have their unique place in Turkish oral culture tradition. This type of anecdotes represent a certain community, its understanding and behaviour. The Bektashi jokes which have been embraced by the whole community in the course of time put emphasis on tolerance as opposed to rigour. In the content of Bektashi anecdotes there are humour, derision, persuasion, criticism, warning and digging based on keen intelligence. Cleverness, slang and riposte have engendered vibrant humorous Bektashi anecdotes. Humour involving easy wording engen-

* Do. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi Fatih Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Rehberlik ve Psikolojik DanıŐmanlık Programı, Trabzon/Türkiye, yazicihikmet@yahoo.com

ders laughing and lowers personal or interpersonal tension. Different theories have been developed to interpret the state of humorous laughing. These theories make emphasis on psychological functions of humour. Humour has cognitive, affective and social benefits, considering it from a psychological point of view. Humour is effective on the emotional results of stressful events. There is a strong association between sense of humour and its psychological function. In this study, personal and interpersonal mental health based on the context of humour and function of Bektashi anecdotes which are one of the unique components of Turkish oral culture tradition is explicated. In this context, associating Bektashi anecdotes with other types of humour at present, effects of humour in Bektashi anecdotes on mental health are discussed.

Keywords: Bektashi anecdotes, humor, psychological health

1. Giriş

Kültürün kuşaklar arasında aktarılması sürecinde aksayan yanlara işaret edilmesi, toplumun sağlıklı bir şekilde kendine çeki-düzen vererek devamını sağlamasına etki eder. Bu anlamda sözlü kültür metinleri ve fıkralar, kültürel, sosyal ve psikolojik anlamda pek çok ihtiyacı karşılayacak bir niteliğe sahiptir. Kültür bilimlerinde olgu ve kavramların işlevini anlamak ve araştırmak, kuramsal temellerini Branislav Malinowski'nin attığı son derece önemli bir yaklaşımdır. Bu bağlamda kültürel olguların işlevleri hakkında yapılacak açıklamalarda, psikolojik yaklaşımlardan yararlanmak bir zorunluluk gibi gözükmemektedir. Benzer şekilde, psikolojik değişkenleri tanımlarken ya da tahmin ederken kültürel öğeleri dikkate almak da giderek kabul gören bir anlayış haline gelmektedir.

Antropolojinin psikolojik doğası kültürel araştırmalarda dikkate alınması gereken bir husustur. Bu bağlamda psikolojik fenomenden kültürel olanı ayırlamaz. Çünkü etnologlar ve psikologlar aynı veri türlerini kullanırlar. Her iki bilim de bireylerin davranışlarını gözlemler ancak her biri verileri farklı amaçlar için, farklı işlemlerle çözümler. Örneğin, bir "yaşam öyküsü görüşmesi", bir klinik psikolog ya da bir antropolog tarafından yürütüldüğünde benzer bilgiler ortaya çıkabilir. Antropolog bilgiyi bir toplumdaki tipik yaşam döngüsünü, evliliği veya meslek seçimini etkileyen sosyal faktörleri anlamak için kullanırken psikolog aynı bilgiyi kişilik hakkında çıkarımlar yapmak, başa çıkma becerilerini tanımlamak ya da öğrenmeyi etkileyen faktörleri anlamak için kullanabilir.

İnsan yaşantısını anlamayla ilgili yapılan tüm işlemlerde psikolojik ve antropolojik incelemeler arasında farklılıklar gözlenebilir. İnsan davranışlarının nedenselliği konusundaki farklı yaklaşımlar, bunun temel gerekçelerinden biri olabilir. Dav-

ranışın her bir yönü, iklimden hormon düzeylerine kadar bir yığın kültürel ve kültürel olmayan faktörlerden etkilenir. Tüm bu “etkiler”, bireyin bütünleşmiş yaşantısını ve yaşantıdan akıp gelen amaçlı davranışı meydana getirmek için bir araya gelir. Antropoloji psikolojiyle ilişkilidir. Çünkü antropoloji farklı derecelerde farkında oluşa sahip olanlarla, oldukça ayrı kişiliklere sahip olanlar tarafından sürdürülen sosyal bir girişimdir. Bu çerçevede antropolojinin ürünleri olan etnografik verilerin incelenmesinde ve yorumlanmasında bireysel farklılıkların oynadığı rol son derece açıktır. Güdülenme, zekâ, öğrenme biçimleri, ilgi gibi unsurlar en önemli bireysel farklılıklardır. Bireysel farklılıklar, temellendirilmeye çalışılan çıkarımların üstünde etkili olan psikolojik değişkenleri belirleyen temel özelliklerdir (Bock, 2001: 21).

Kültürel yapı ile ilişkilendirilen ve bireysel farklılıklar bağlamında etkileri farklı şekillerde gözlenen unsurlardan biri fıkralardır. Türk dünyası sözlü kültür geleneği içerisinde Alevi/Bektaşî inanç geleneği bağlamında üretilmiş metinler, özellikle mizah anlayışı ve fıkralar, Türk kültür havzasının tamamında hoşgörü, eleştiri ve diğergamlığın informal eğitim süreç ve araçları ile yayılması yoluyla son derece önemli işlevler icra ederler. Bektaşî fıkraları Türk kültür yaşamı içinde, özellikle mizah anlayışları, hoşgörü ve eleştiri özellikleriyle önemli işlevler görmektedir. Bu çalışmada, Bektaşî fıkraları antropolojik bir değerlendirmeden ziyade psikolojik bir perspektifte irdelenmeye çalışılmaktadır. Bu şekilde önemli bir kültürel öge olan Bektaşî fıkralarının bireysel ve toplumsal ruh sağlığı ile ilişkilendirilmesi amaçlanmaktadır.

Edebî Bir Tür Olarak Fıkra

Fıkra sözcüğü Türkçeye Arapçadan geçmiştir. “Fıkra; hikâye çekirdeğini hayattan alınmış bir vak’a veya tam bir fikrin teşkil ettiği kısa ve yoğun anlatımlı, beşeri kuruluşlarla içtimai ve gündelik hayatta ortaya çıkan kötü ve gülünç hadiseleri, çarpıklıkları, zıddiyetleri, eski ve yeni arasındaki çatışmaları, sağduyuya dayalı ince bir mizah; hikmetli bir söz; keskin bir istihza yoluyla yansıtan, umumiyetle bir fıkra tipine bağlı olarak nesir diliyle yaratılmış, sözlü edebiyatın müstakil şekillerinden ibaret yaygın epik-dram türündeki realist hikâyelerden her birine verilen isimdir.” (Yıldırım, 1999: 3). Zamanın ve mekânın belirsiz olduğu fıkraların şahıs kadrosunda yer alan insanlar 1) Müspet, 2) Menfi, 3) Dinleyici-seyirci tip veya grupları temsil ederler (Yıldırım, 1999: 9). Amaç bakımından sözlü edebiyatın diğer mizahi şekilleriyle birleşen fıkralar açık sade ve anlaşılır bir dile sahiptir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde fıkra sözlü edebiyat ürünleri arasında halk mizahını temsil eden en tipik estetik yapıdır (Yıldırım, 1999: 8-11).

Türk kültüründe farklı fıkra tipleri vardır. Bu fıkra tipleri bütün bir ulusça bilinen ve sevilen milli tipler ve belli bir bölgede tanınan ve sevilen mahalli tipler olarak ikiye ayrılabilir (Oğuz vd., 2010: 199). Fıkra tipleri üzerine çalışmalar yapan Saim Sakaoğlu, fıkra tiplerini üç grupta değerlendirmiştir:

1. Türkçe konuşulan bütün ülkelerde bilinen tipler: Nasreddin Hoca.
2. Sadece bir iki Türk ülkesinde bilinen tipler: İncili Çavuş (Türkiye Türkleri), Esen Pulat (Türkmenler), Ahmet Akay (Kırım Türkleri).
3. Sadece çok dar bir bölgede bilinen tipler: Tayyip Ağa (Konya) (Sakaoğlu 1992: 27).

Dursun Yıldırım da benzeri bir tasnif ortaya koyarak Türkçenin konuşulduğu coğrafyada Nasreddin Hoca; Türk boyları arasında İncili Çavuş, Bekri Mustafa, Kemine, Esenpulat, Ahmet Akay; Türk boyları arasında halkın veya zümrelerin ortak unsurlarının birleştirilmesinden doğan tipler arasında ise Aldarköse ve Bektaşî gibi fıkra tiplerinden bahsetmiştir (Yıldırım, 1999: 26-30).

Bektaşîlik Anadolu ve Rumeli’de etkili olmuş bir tarikattır. Bu tarikatın Türk kültürü ve sosyal yaşamı içinde özgün bir yeri vardır. Bektaşîlik halk arasında da popülerdir ve bu popülerliğin iki önemli nedeni vardır. Bunlar; Bektaşî’nin saz eşliğindeki Bektaşî şiiri ve sosyal hayatta hoşgörüyü temsil eden Bektaşî fıkralarıdır (Özcan, 2002: 141-148).

Bektaşî fıkraları Bektaşî kültürü içinde oluşan fıkralardır. Bektaşî fıkraları, Türk toplumunda **dini** inanç ve anlayışlarıyla ve buna bağlı olarak dünya görüşleriyle, düşünce ve davranışlarıyla Sünnilerden farklı bir grubu temsil ederler. Bektaşî tipinin şekillenmesi, birey olarak topluma karışması, bir grubu oluşturan bireylerin ortak özelliklerinin belli bir yapı içinde yoğunlaşması ve tipleşmesiyle ilişkilidir. Ortaya çıkan tipin fiziksel ve ruhsal yapıya karışması ve sanki yaşamış bir kimliğe dönüşmesi, bu ortak anlayışın sonucudur (Boratav, 1970: 4-5). Bektaşî fıkra tipi Bekri Mustafa, İncili Çavuş ve Temel gibi Nasrettin Hoca’dan etkilenmiştir. Bir bakıma Nasrettin Hoca bu fıkra tiplerinin bileşkesidir (Özdemir, 2010: 27-40). Bektaşî fıkralarındaki gülme durumları yerel ve evrensel niteliklere sahiptir. Bu fıkralarda gülmeye neden olan pek çok şey uyumsuzluktan kaynaklanmaktadır. Bazı fıkralarda hem Bektaşî tipinin hem de dinleyicinin rahatlama duygularının gülmeye zemin hazırladığını söylemek de mümkündür (Şahin, 2010: 255-268). Bektaşî fıkralarında belli tipler vardır. Burada vurgulanan tipler bir feridin kişiliğinde teşekkül etmeyen, taassuba ve katılığa karşı hoşgörüyü temsil eden tiplerdir. Bektaşî fıkralarının mantığında mizah, alaylı ikna, tenkit, uyarı ve kıvrak zekâyâ dayalı bir iğneleme söz konusudur. Argonun alaya alma işleviyle zeki, nükteli ve hazır cevap olan Bektaşî’nin bu özelliği bir araya gelince mizah yönü güçlü fıkralar ortaya çıkmıştır (Özcan, 2004:549-558).

Mizah

Mizah, kendine güvenenlerin karşı tarafa söylemek istediklerini usturuplu Şekilde söyledikleri sözlerdir. Mizah, espri ve ironide ortak nokta "gülme" olmakla birlikte, mizahta daha yumuŐak bir üslup vardır. KabalaŐmadan gülmeyi sağlaması, mizahın ironiden farkıdır. "Mizah, kişiler arası gerginliği ve durgunluğu ortadan kaldırarak oluşan boşluğu sanal bir gülme gazı ile dolduran ve farklı bakış açısıyla olaylara bakmayı sağlayan bir hayat iksiridir." (Kılınç, 2008). Başka bir bakış açısıyla İngilizcede vücut ısısı ve nemi anlamına gelen; vücuttaki salgıları sembolize eden mizah, gülme eylemiyle insan vücudunda fizyolojik olarak meydana gelen deĐiŐikliklerdir (Eker, 2003: 67).

İnsanlar birçok nedene bağlı olarak glebilirler. Mizah bu nedenlerden biridir. Morreall (1997: 4) mizahi gülme durumlarını; 1) Fıkra dinleme, 2) Birisinin bir fıkrayı mahvettiğini duyma, 3) Bir fıkrayı anlamayan birine gülme, 4) Birisini garip giysiler içinde görme, 5) Bir rnek giyinmiŐ eriŐkin ikizlere rastlama, 6) Birisinin bir başka kişinin taklidini yaptığını görme, 7) Saçma sapan bbrlenmeler, 8) Usturu hakaretlere kulak misafiri olma, 9) l uyaklar ya da aynı cmler içinde çok fazla ses benzeŐmesi duyma, 10) Ses ya da hece karışması ve cinaslara kulak misafiri olma, 11) Bir ocuğun büyüklere özgü bir ifadeyi yerli yerinde kullandığını duyma, 12) Yalnızca aptal bir hava içinde olma ve yerli yersiz her Şeye gülme" Şeklinde sınıflandırmıŐtır. Mizah ve eleŐtiren düşünce, yaşam sorunlarının zmne ve dahası yaşamın sınırlarına ulaŐmayı sağlar. Ayrıca bireysel ve toplumsal sorunlara yaratıcılığın uyarılması sonucunda herkesçe kabul edilebilir zmler üretilmesini sağlar (zdemir, 2010: 30).

Mizahın açık ve kapalı işlevleri vardır. Mizahın temel ögelerinden biri olan gülme; sosyal, siyasal, kültürel, cinsel ve ekonomik baskı altında bulunan fiziki gücünün ve dayanağının kalmadığını hisseden insan ve toplumların baŐvurduĐu en etkili gizli yoldur. Mizahın açık yönünü oluşturan gülme, eğlenme ve hoşgörü; onun, problemleri ortaya koyma, dikkati çekme, itiraz, kabullenmeme ve hatta baŐkaldırı/ protesto gibi kapalı/gizli iŐlevlerinin daha rahat ve kolaylıkla harekete geçirilmesini sağlamaktadır (Eker, 2003: 72-73).

Mizahla ilgili farklı kuramlar geliştirilmiştir. stnlk kuramları bunlardan biridir. Bu kuram en eski ve belki de en yayĐın mizah kuramıdır. Gülmenin diğer insanlar üzerindeki üstünlük duygularının bir ifadesi olduğu görüŐüne dayanır. Türkmen (1996: 265) stnlk duygusunu daha önceki durumdan daha iyi olmanın psikolojik durumu olarak tanımlar. Bu yaklaşıma göre diğer insanların aptalca hareketleri ile dalga geçmek, onlarla alay etmek ve bunlara bağlı olarak gülme, üstünlük ilkesine göre mizahın temelini oluşturur (Keith-Spiegel, 1972: 4-34). Mizahla ilgili uyumsuzluk kuramları, beklenen ve karşılaşılan durumlar arasındaki farklı-

lıklara vurgu yapar. İnsanlar beklentilerine uygun bir sonuçla karşılaşmadıklarında şaşkınlık yaşarlar. Beklenmeyen bu durum bireylerin gülmesine yol açar. Bu kurama göre bireyin yaşadığı haz, insanlara karşı yaşadığı üstünlük duygusundan çok başlangıçta ciddi görünen bir duruma başka bir açıdan baktığında hiç de ilk algıladığı gibi bir durum olmadığını anlamasına bağlıdır. İki algılama biçimi arasındaki fark ve beklentilerin karşılanmaması, genelde gülmenin eşlik ettiği haz duygusunun ortaya çıkmasına yol açar (Martin, 1998: 15-62). Üstünlük kuramı gülmeyle ilgili duygular, uyumsuzluk kuramı, gülmeye neden olan nesne ve düşünceler üzerinde dururken rahatlama kuramı, gülmenin yol açtığı fiziksel rahatlık üzerinde durur. Rahatlama kuramına göre, bireyler yaşadıkları baskıdan kurtulmak için farklı davranışlar denerler. Taşlamayla, öykünmeyle ya da soytarılık yaparak içinde yaşadıkları sıkıntıdan kurtulmaya çalışırlar.

Bireylerin farklı mizah tarzları vardır. Bu tarzların bir kısmı uyumlu bir kısmı ise uyumsuzdur. Kendini geliştirici mizah, uyumlu mizah tarzlarından biridir. Bu mizah tarzı bireylerin gerilimli durumlarla başa çıkmalarına, sorunlarıyla ilgili bakış açılarını değiştirmelerine ve olumsuz duygularını azaltmalarına yol açar. Bu, başkalarıyla paylaşılması gerekmeyen, bireysel algılamalarla ilişkili mizah tarzını ifade eder (Kuiper vd, 1993: 81-96). Bu mizah tarzı, olumsuz duygulanım durumlarıyla ters ilişki sergiler. Yani kendini geliştirici mizahın artışına bağlı olarak olumsuz duygu durumlarının azalması söz konusu olur. Katılımcı mizah diğer uyumlu tarzıdır. Bu tarzda kişi kendi ihtiyaçlarını göz ardı etmeden başkaları üzerinde odaklanır. Birey katılımcı tarz ile kendisiyle ve diğerleriyle kurduğu etkili ilişkileri geliştirmek için mizahi kullanır. Bu mizah tarzına sahip olanlar, komik şeyler söyleme başkalarını güldürme, eğlendirici şakalar yapma, ilişkileri kolaylaştırma ve gerilimleri azaltma eğilimleri içindedir (Martin vd., 2003: 48-75). Katılımcı mizah diğerlerine hoşgörüyle yaklaşmayı vurgulayan, kabul edici, onay verici ve bağlılığı geliştirici bir tarzıdır. Bu mizah tarzına sahip olanlar dışa dönük, şen, benlik saygısı yüksek, doyumlu kişilerdir.

Uyumsuz tarzlardan ilki saldırgan mizahtır. Saldırgan mizah bireyin üstünlük ve haz duyguları kapsamında, kişisel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla başkaları hakkında sosyal açıdan uygun olmayan bir tarz kullanmayı ifade eder. Bu mizah tarzı aşağılamayı, alay etmeyi, dalga geçmeyi, yermeyi ve küçük düşürmeyi kapsar. Alay etme ve başkalarının davranışlarını kendi çıkarlarına uygun şekilde kontrol etme çabaları da saldırgan mizahın öğelerindedir. Bu mizah tarzı, öfke ve düşmanlık duygularını tetikleyici nitelik taşır. Kendini yıkıcı mizah diğer uyumsuz tarzıdır. Bu mizah tarzı aynı zamanda arka planda yer alan sorunları saklamak amacıyla kullanılan bir savunma biçimidir. Sorunlarla etkili şekilde başa çıkmak yerine, bu mizah tarzı kullanılarak kaçınma yoluna gidilir. Bu mizah tarzını kullananlar, her ne kadar esprili

ve eğlenceli görünseler de mizahı kullanmalarının altında düşük benlik algısı, kaçış ya da duygusal ihtiyacın yattığı düşünülür.

İnsanlar mizahı kullanarak diğer insanlarla etkileşimlerini farklı amaç ve yollarla sürdürürler. Bu anlamda mizahın kişiler arası ilişkilerde birçok işlevi vardır. Mizah bazen kişiler arası bağlılığı ve etkileşimi artırır bazen ise insanların zor durumda kalmalarına, aşağılanmalarına yol açar.

Bazı mizah türleri psikolojik iyi olma (kendini iyi hissetme) ile olumlu bir ilişki içinde olabilir. Bu mizah tarzları kişiler arası ilişkilerin güçlendirilmesinde, stresle başa çıkmada ve duyguları dengelemede önemli işlevlere sahiptir. Örneğin katılımcı mizah tarzı bunlardan bir tanesidir. Bu mizah tarzı güzel şeyler söylemeyi, şaka yapmayı ve spontan espriler yapmayı içerir. Bireyler bu şekilde başkalarını eğlendirme ilişkileri kolaylaştırma ve kişiler arası ilişkilerdeki gerilimleri azaltma yoluna giderler.

Dünyanın pek çok yerindeki kültürlerde mizahın psikolojik ve fiziksel sağlığa faydalı olduğu, kişiler arası ilişkileri geliştirdiği, gerginliği azalttığı ve bunların toplamında bireylerin yaşam kalitesine katkı sağladığı düşünülür. Bu düşünce doğrultusunda mizah duygusu, uygun bir kişilik özelliği olarak kabul edilir. Mizah, olay ve durumların eğlenceli yanlarını görme becerisidir. Bu bağlamda mizahın psikolojik yararları vardır. Mizah, stresi ve kaygıyı azaltır, kişiler arası ilişkileri güçlendirir, benlik saygısını yükseltir ve iletişim kurmaya yardım eder (Aydın, 2005:1-6).

Psikolojik bir perspektiften bakıldığında mizah dört bileşen ile ifade edilebilir; 1) sosyal bir içerik 2) Bilişsel-algısal bir süreç, 3) Duygusal bir tepki, 4) Gülmenin sesli ve davranışsal ifadesi (Martin, 2007: 5). Mizah, temelde toplumsal bir olgudur. Hemen her sosyal durumda ortaya çıkabilir. İnsanlarla etkileşime girmede kullanılan eğlenceli bir yoldur. Sosyal bir yapı içinde gerçekleştiği için önemli bir bilişsel süreç olarak da tanımlanabilir. Mizahın üretilebilmesi için bireyin çevreden ya da bellekten gelen bir bilgi yapılandırma sürecine sahip olması gerekir. Mizah sadece entelektüel düzeyde bilişsel bir tepki değil, aynı zamanda farklı düzeylerde hoş gidici duygusal tepkilerin ortaya çıkmasına da yol açan bir durumdur. Bu bağlamda mizahın psikolojik işlevleri ve insan psikolojisi üzerindeki etkileri dikkate alınır.

Ruh Sağlığı

Psikoloji, genelde davranışın bilimsel incelenmesi olarak tanımlanır. Davranış kavramı oldukça geniştir. Bu kavram gözlenen tüm eylemleri (konuşma, sosyal etkileşim vb.) gözlenmesi daha güç olan düşünce, duygu ve tutumları ve biyolojik mekanizmaları kapsar. Psikoloji son derece geniş bir disiplindir ve davranışın bilişsel, sosyal, biyolojik, gelişimsel, klinik gibi yönlerine odaklanan alt disiplinleri vardır. Mizah tüm bu alanlarla ilişkilidir. Psikologlar kendilerini davranış hakkında hipotez

geliştiren ve bunları test eden kişiler olarak algırlarlar. Bu kapsamdan bakıldığında mizahın bazı psikolojik işlevleri vardır. Bunlar: 1) Neşeli olma duygusunun bilişsel ve sosyal yararları, 2) Mizahı sosyal iletişim ve etkilenme için kullanma, 3) Gerilimi azaltma ve stresle başa çıkmadır (Martin, 2007: 15).

Psikologların psikopatoloji ve işlevsizlikler gibi ciddi konulara odaklanma davranışlarının son yıllarda azalmaya başlaması, “pozitif psikoloji” gibi insanın güçlü yanlarının ve pozitif duygularının çalışmasına yol açmıştır. Pozitif neşe duygusuna eşlik eden mizah, kaygı, depresyon ve korku durumlarının değişmesine katkı sağlar (Martin 2007: 19). Mizahın farklı durumlarda stresli yaşam olaylarının duygusal sonuçlarını değiştirebileceği görülmüştür. Gerilim/sıkıntı ile negatif yönde bir ilişki içinde olan mizah mizah yaşanan stresi düzenleyen bir kolaylaştırıcıdır (Lefcourt, 2007: 185). Bu sonuçlar olumsuz duygulanım durumlarında mizah becerisinin azaldığını ve mizah gücü yüksek olan bireylerin kendi davranışlarını kontrolde daha etkili olduklarını göstermektedir.

Mizah duygusunun azalması ile psikolojik uyumsuzluk arasında ilişki vardır. Örneğin hastanede yapılan konsültasyon sonucunda, intihar girişimleri olduğu belirlenen ve hastanede yatarak tedavi gören bireylerde, yüksek düzeyde anhedoni, korku, huzursuzluk ve keyifsizlik görülürken, anlamlı düzeyde mizah yetisi kaybı saptanmıştır (Karamustafaoğlu vd., 2010: 151). Üniversitede okuyan 400 öğrenci üzerinde gerçekleştirilen bir çalışmada düşük mizah duygusuna sahip olan erkek öğrencilerin daha fazla sağlık sorunu yaşadıkları, yüksek mizah duygusuna sahip olan kızların ise daha olumlu sağlık yaşantıları sergiledikleri tespit edilmiştir (Aydın, 1993: 313). Kendini geliştirici mizah, öz saygı gibi duygusal iyi olma değişkenleriyle, iyimserlikle ve neşeli olmayla olumlu yönde; depresyon, anksiyete, ruminasyon, algılanan stres ve nevrozizm ile olumsuz yönde ilişkilidir. Katılımcı mizah bazı durumlarda duygusal iyi olma ile olumsuz yönde ilişkili iken yakınlık, ilişki memnuniyeti, sosyal destek, kişiler arası rekâbet, güvenli bağlanma ve dışadönüklükle olumlu yönde ilişkilidir (Vernon vd, 2009: 130-137). Genel olarak bakıldığında mizah düşük düzeydeki psikolojik belirtilerle de olumlu yönde ilişki sergilemektedir (Riulli ve Savicki, 2010: 97-113).

Mizahın ruhsal bozuklukları tedavi etme amacıyla düzenlenen psikoterapi uygulamaları içinde kullanılıp kullanılmayacağı tartışılmaktadır. Bazı kuramcılar ısrarla mizahın bu sürecin önemli bir parçası olması gerektiğini savunurlar. Bu bağlamda psikolojik yardım uzmanlarının ince bir mizah anlayışına sahip olmaları beklenir. Psikanalizden davranışçılığa farklı terapi okulları mizah unsurları üzerinde durmakta ve özellikle terapötik atmosferin oluşturulmasında, terapötik ilişkide ve terapötik sonuçlar üzerinde etkileri olduğunu kabul edilmektedirler (Richman, 1996: 560).

Freud 1905'te Şakalar ve Bilinçaltı adlı kitabını yayınlamıştır. Kitabında mizahın ayrıntılı bir incelemesini yapmıştır. Kelime oyunu ya da diğer zekice mizah türlerini “masum” şakalar olarak ele alsa da onun esas ilgilendiği şey, şakayı anlatmanın olduğu kadar şakaya gülenin de bilinçaltı hakkında ipucu veren, amaçlı şakalardır. Freud şakaların saldırganlık ve cinsellik amaçlı olduğunu savunmaktaydı. Freud'un mizah kuramına dayalı olarak yapılan araştırmaların sonuçları, insanların çoğu zaman cinsellik ve saldırganlık içeren şakaları daha komik bulduklarını göstermiştir. Düşmanca şakalar yaşanan gerilimi azaltır. Freud'un kuramını dolaylı olarak test eden araştırmalar, kahkahanın önemli psikolojik işlevlere sahip olduğunu ortaya koymuştur (Burger, 2006: 129-133).

İnsancıl psikologlardan Abraham Maslow psikolojik açıdan sağlıklı insanların belli bazı özelliklere sahip olduklarını vurgulamıştır. Bunlardan biri de mizah anlayışına sahip olmadır. Maslow bu bireylerin mizah anlayışlarının felsefi ve dostça olduğunu belirtmiştir. Bu bireyler belirli bir kişi ya da grupla değil, kendileri de dahil insanların içinde buldukları durumlarla dalga geçerler (Burger, 2006: 439). Akılcı-duygusal-davranışçı terapinin öncüsü Albert Ellis çoğu pikoterapist gibi uygulamalarında mizaha kapsamlı şekilde yer vermiştir. Ellis bireylerin kendilerine bilişsel, davranışsal ve duygusal olarak zarar verdiklerine inanır. Ona göre mizah bu üç boyut üzerinde de etkilidir. Bilişsel olarak kullanıldığında katı ve mantıksız düşüncelere karşı iç görü kazanmaya yardımcı olur. Duygusal olarak eğlenme ihtiyacını karşılar. Ellis'e göre, duygusal sorunlar önemli ölçüde kişinin kendisini ciddiye almasından ve yaşamda karşılaştığı durumlar hakkında bakış açısını ve mizah duygularını kaybetmesinden kaynaklanmaktadır. Mizah bireylerin hiç taviz vermeden korudukları belli düşüncelerin anlamsızlığını ortaya koyar ve bireyin kendini daha az ciddiye almasına yardımcı olur. Özellikle abartılı bazı fikirlerle mücadele edebilmek için mizah son derece önemlidir (Corey, 2005: 307). Mizah bir kişinin duygusal, bilişsel ve estetik yanını ifade eder. Bu bağlamda eğlendirici bir durumun göstergesi olarak kabul edilebilir. Neşe, tebessüm, gülme ve kahkaha şeklinde tepkilerle ortaya konabilir. Mizah bireylerin yaratıcılığını geliştirir ve zevk alma becerilerini artırır (Saper, 1987: 360-367). Komedyenler ile üniversite öğrencileri arasında yapılan karşılaştırmalı bir çalışmada komedyenlerin sözel zekâ puanlarının, mizah üretme becerilerinin, ve farklı mizah tarzları puanlarının öğrencilerinkinden yüksek çıktığı tespit edilmiştir (Greengross vd., 2012: 74-82).

Yukarıdaki tartışmalardan anlaşıldığı gibi mizaha dayalı yaşantılar pozitif etkilere ve olumlu duygusal durumlara yol açar. Bireyler günlük yaşamdaki etkileşimlerinde mizahı farklı biçim ve düzeylerde kullanırlar. Bu anlamda sosyal etkileşimlerde kullanılan mizah üç geniş kategoride incelenebilir; 1) İnsanların ezberlerinde olan ve bir hazır paket gibi birbirlerine anlattıkları, komik fıkra ve anekdot gibi şaka-

lar, 2) Sosyal etkileşimler sırasında spontan bir şekilde ortaya çıkan sözel ya da sözel olmayan hoş gidici tepkiler, 3) Kazara ortaya çıkan ya da kasıtlı olmayan mizah biçimleri (Martin, 2007: 12).

Araştırmacılar mizahın farklı türlerde sergilenebileceğini belirtirler. Bu çalışmada Martin (2007:13) tarafından sınıflandırılan mizah türlerinden sekizi bağlamında Bektaşî fıkraları incelenmektedir. Ele alınan mizah türleri: 1) İroni, 2) Hiciv, 3) Saldırgan mizah, 4) Abartma ve küçümseme, 5) Kendini mizah nesnesi olarak gösterme, 6) Alay, 7) Retorik sorular ve 8) Ciddi durumlarda zekice tepkiler vermedir.

Bu çalışmada mizahın insanların ezberlerinde olan komik fıkralarla kullanımının **Bektaşî** fıkraları bağlamında incelenmesi hedeflenmektedir. Bu bölümde mizahın sekiz ayrı sergilenme biçimine bağlı olarak Bektaşî fıkralarından örnekler verilmeye çalışılmaktadır Mizahın sergilenme biçimlerinden ilki “ciddi durumlarda zekice cevaplar verebilmek”tir.

Sultan İkinci Mahmut Devrinde Yeniçeri ocağı kaldırılıp Bektaşî tekkeleri de kapatıldıktan sonra Bektaşî derviş ve babaları epeyi korku geçirerek her biri bir tarafa kaçmış veya gizlenmişlerdi. Padişah bir gün Bahçekapı’da korkmadan çekinmeden dolaşan bir Bektaşî görünce hayret eder. Yanına gelerek

- Baba sizinkilerden her biri bir tarafa savuştu. Sen burada, yalnız başına ne geziyorsun? diye sorunca Bektaşî babası hiç düşünüp tereddüt etmeden şu karşılığı verir:

- Sultanım beni damızlık bıraktılar.

Bu hazır cevaplıktan pek memnun kalan padişah, babaya hiçbir şey yapmadan yanından ayrılır (Yıldırım, 1999: 247).

Bu fıkrada mizah daha çok bilişsel boyutta kullanılmaktadır. Bu şekilde kullanıldığında, mizah katı düşüncelere sahip olan bireylere yeni fikirler konusunda iç gözü kazandırabilir (Corey, 2005: 307). Bu fıkrada katı düşünce ve tutumlara sahip olan İkinci Mahmut’tur. Bu düşünce yapısı, kişilere dönük genelleme yapma, onları kategorik hale getirme, seçici algılama, abartma ve küçümseme gibi sonuçlara yol açabilir. İşlevsel olmayan bu düşünce yapısına bağlı olarak olumsuz duygusal ve davranışsal sonuçlar yaşanabilir. Bektaşî bu fıkrada vermiş olduğu tepkiyle karşısındakine iç gözü kazandırarak daha uygun bir değerlendirme yapılmasına yol açabilmektedir.

Bireyler bazen kendilerini “mizah nesnesi” haline getirerek sosyal etkileşimi arttırmırlar. Bu şekilde kişiler arası ilişkilerde ortaya çıkan stres kaynaklarını azaltırlar.

Bir Ramazan akşamı, kibarların birinin konağında iftar varmış. Davetlilerden zayıf, cılız imamın biri top atılıp oruç bozulduktan ve karşısında oturan iki şişman Bektaşî babasını hayret ve ibretle süzdükten sonra.

- Dünyanızda orucu yer, rakıyı içer, namazı geçer, şişmanlarsınız. Yarın ahrette bu kocaman gövdelerin nasıl yanacağını düşünüyorum, deyince babalardan yaşlıcası:

- İmamın, düşündüğün şeye bak. Biz dünyada yer içer yaşarız. Cehennemlik oluruz. Yarın ahrette zebâniler bizi tuttıkları gibi ateşe atarlar. Hâlbuki fazla şişman olduğumuzdan ateş “puf” diye söner. Zebâniler “Aman ateş söndü getirin kuruları.” diye bağışırlar. O zaman sizin gibi kuruları getirip altına koyarlar. Kuru olduğunuzdan derhal alev alırsınız. Hocam, böylece sizin nârınıza biz de yanarız demiş (Yıldırım, 1999: 102).

Bireyler kendilerini mizah nesnesi yerine koyarak yaşanabilecek olası çatışmaları önleyebilirler. Bu durum kişinin kendilik şema ve algılarıyla ilgilidir. Kendini mizah nesnesi haline getirenler, kendilik algısı olumlu olan kişilerdir. Kişiler arası ilişkilerde duyarlı olan bu kişilerin kendini gerçekleştirme eğilimleri güçlüdür (Tan, 1992: 82-83). Bu fıkrada Bektaşî kendini mizah nesnesi yerine koyarak hem yaşanabilecek olası çatışmayı önlemekte hem de karşısındakinin çarpık düşünce yapılarını yansıtmaya dönük mesajlar vermektedir. Bu durumda birey bir bakıma ayna işlevi görerek karşı tarafın duygu ve düşüncelerinin niteliğini yansıtmaktadır.

Bireyler kişiler arası ilişkilerde mizahı bir “saldırı” unsuru olarak da kullanırlar. Bu şekilde mizah aracılığıyla karşıdakini psikolojik olarak olumsuz yönde etkilemeye çalışırlar. Bir mizah türü olarak da bilinen saldırgan mizah anlayışına Bektaşî fıkralarında da rastlamak mümkündür.

Bektaşî'nin biri, Ramazan günü bir köşeye çekilip kendi kendine demleniyormuş. Öteden gayet çirkin, çopur yüzlü, suratsız bir herif gelir yanına oturur. Bektaşî aldırmayarak keyfine bakar. Beriki:

- Allah'tan utanmadan, bu koca sakalınla, mübarek günde günah işlemekten korkmuyorsun! Gibi birtakım münasebetsiz saçmalarla zavallıyı rahatsız edince Bektaşî'nin sabrı tükenip hiddetle:

- Behey herif! Aynayı al da bir kere şu suratına bak! Sahip çıktığın Allah, seni ne hale koymuş! der (Yıldırım, 1999: 82).

Bu fıkrada Bektaşî davranışlarına yapılan eleştiriyi karşıdakinin fiziksel görünüşüyle ilgili saldırgan mizah tepkisi vererek karşılamaya çalışmaktadır. Mizahın saldırganlıkla ilgili öfkeyi azalttığı konusunda Freud'un önemli iddiaları vardır. Ancak ilk bakışta çok şaşırtıcı görünse de saldırgan mizaha maruz kalan bireylerin düşmanca tavırlarında bir azalma olduğuna dönük araştırma bulguları da vardır (Burger, 2006: 132-133). Bu tür bulgular Freud'un saldırgan mizahın, karşıdaki bireyin saldırganlığını azalttığına ilişkin kestirimini destekleyici niteliktedir. Yukarıdaki fıkrada Bektaşî kendine yönelen eleştirel ve saldırgan tutumları, saldırgan mizah anlayışıyla çözüme yoluna gitmiştir.

Alay etme, aşağılama, küçük düşürme, eleştirme, sövme gibi amaçlarla oluşturulan edebî metinler, mizah unsuru taşırlar (Aytaç, 2011: 75-86). Bu tutumlardan özellikle "alay etmeye" Bektaşî fıkralarında sıklıkla rastlanır.

Bektaşî'nin birine sormuşlar: "Dünya neden böyle inişli yokuşlu, dağlı taşlı, sarplı kayalıdır, düpdüz değildir?" demişler. Bektaşî'de "Be yâhu, altı günde yaratılan dünya işte bu kadar olur." demiş (Yıldırım, 1999: 88).

Yukarıdaki fıkrada Bektaşî alay etme ile memnuniyetsizliğini, kızgınlığını ve sitemini ortaya koymaya çalışmaktadır. Duyguların bu yollarla ifade edilmesi de psikolojik rahatlamaya yol açar. Eğer bireyler kızgınlık, memnuniyetsizlik gibi yaşantılarını ifade etmezlerse bunlar olumsuz davranışların ve psikolojik zorlanmaların nedeni haline gelebilirler. Duyguların ifadesi psikolojik rahatlamaya yol açar (Hackney ve Cormier, 2008: 156-160).

Mizahı kullanma yollarından biri de "retorik sorular" sormaktır. Retorik sorular soru dışında cümlelerin anlamına anlam katar. Bu anlam bireylerde farkındalığa yol açarak durumun farklı şekillerde algılanmasını sağlar.

Avcı Sultan Mehmet diye anılan Dördüncü Mehmet bir gün akşama kadar uğraştığı halde bütün attıkları boşa gider. Bunun nedenini sabahleyin ilk gördüğü adamın uğursuzluğuna hamlederek: "Saraydan çıkarken kapı önünde sallana sallana biri geçiyordu. Sivri külâhlı, sırtı kamburumsu ... Bana çabuk bulun." emrini vermiş. Hemen tanımışlar meşhur Bektaşî Ayyaş Hamza. Karakullukçular yaka paça adamı huzuruna getirirler. Öyle bir uğursuzun yaşamak hakkı olmadığı için derhal asılmasına irâde çıkar. Bektaşî der ki:

- Sabahleyin ilk beni gördüğünüz için iki keklük bile vuramadınız. İyi ama pa-dişahım, benim de bu sabah ilk gördüğüm siz oldunuz, fakat benim kellem gidiyor. Uğursuzluk hangimizde fazla?

Cevap padişahın o kadar hoşuna gider ki hayatını bağışladıktan başka bir kese de altın verir?(Yıldırım, 1999: 91).

Bektaş bu retorik sorularla duruma farklı anlamlar yükleme, anlatımını daha güçlü hale getirme ve karşıdaki **Padişahın** düşünce akışını belli bir alana yönlendirme becerisini ortaya koymaktadır. Bu tür bir iletişimde retorik sorular sormak, iletişim sürecinde mesajın gönderildiği kişiyi bir eyleme sürüklemeye çalışmaktır (Bechmann, 2007: 112-113). Düşünceyi bu şekilde çarpıcı hale getirme, **Padişahın** öfke ve kızgınlık duygularını azaltmasına ve bu şekilde kararından vazgeçmesine yol açmıştır.

Mizah unsurlarından “ironi”de söylenen sözün tersi kastedilerek kişi ve olayla alay edilir. Bir mizah tarzı olarak ironi tek anlamlılığı reddeder.

Bir fakir Bektaş bir aşçı dükkânına giderek ne yemekleri bulunduğunu sorar. Aşçı da yanındaki yemekleri sayar, zavallı bunları dinledikten sonra:

Çok şey, bu kadar yemek var da benim istediğim ekmeğe peynir yok! diye çıkar gider. (Yıldırım, 1999: 96).

Bu fıkrada fakir Bektaş sahip olduğu durumun tam tersine bir mesaj vererek ironi yapmaktadır. Bektaş ironi ile anlamsal düzeyde bilgi ortaya koymaktadır. İroni yapmak ve ironiyi anlamak ruhsal ve zihinsel açıdan gelişmiş olmayı gerektirir. Yapılan bazı araştırmalar psikotik bozukluğa sahip olan bireylerin ironi yapma ve anlama becerilerinin düşük olduğunu göstermektedir (Bora, 2009: 269-281). Bu fıkrada Bektaş’ın zekice cevaplar verebilme becerisinin bir ölçütüdür.

Olay ya da durumları “abartıcı ya da küçümseyici” bir düşünce yapısı, ruh sağlığı açısından bir risktir. Gerçeğe uygun olmayan abartma ve küçümsemeler bu açıdan işlevsel olmayan, mantık dışı ve otomatik düşünce biçimleri olarak değerlendirilir. Ancak bu durumla ilişkili olmayan abartma ve küçümsemeler, bazen mizah unsuru olarak kullanılabilir. Bu tür mizah unsurları Bektaş fıkralarında göze çarpmaktadır.

Bektaş kışa rastlayan bir Ramazan gününde son derece üşümüş. Barınacak yer bulamamış. Bir köy mescidine dalmış. Orada vaaz eden bir hoca, cehennemim kaynar ateşinden, günahkârların o kızgın ateşte nasıl yanacaklarını anlatırken, soğuktan çeneleri birbirine çarpan Bektaş dayanamamış:

- Erenler! demiş, eğer dünyanın soğuğu böyle devam ederse, hemen beni cehennemim defterine yaz. Rabbenâ hakkı için derhal gönüllü giderim (Yıldırım, 1999: 64).

Bu fıkrada Bektaşî özellikle arzu ettiği durumu abartılı şekilde bir mizah unsuru olarak ortaya koymaktadır. Bu şekilde var olan durumuna dikkat çekmeye çalışmaktadır. Mizahın ortaya çıkmasında işlev gören ve edebiyatta mübalağa olarak bilinen bu terim, niteliği ya da durumu gerçek halinden farklı şekilde, hatta mümkün olmayacak düzeyde abartıcı ya da küçümseyici bir tavırla ifade etmektir (Bilgegil, 1989: 162). Yukarıdaki fıkrada Bektaşî üşümeyi abartılı şekilde ifade ederken cehennem ateşini küçümseyerek mizahi bir tavır ortaya koymaktadır. Bektaşî abartma ve küçümseme yoluyla anlatımının etkisini güçlendirmek ve karşıdakileri etkilemek amacındadır.

Bir kişiyi, olayı ya da durumu, dikkate alarak iğneleyici ve alaycı sözlerle ve manzum yolla eleştirme olarak bilinen “hiciv”, mizah için önemli bir kaynaktır. Hiciv yapmanın farklı nedenleri vardır. Bunlar arasında eğlenmek-eğlendirmek, alay etmek, eleştirmek, düşmanlık beslemek gibi sebepler sayılabilir (Aytaç, 2011: 76). Bektaşîler arasında da hicivciler vardır. Taşlamaları ve şiirleri ile meşhur olan Şâir Eşref bunlardan biridir.

Mâlum ya... Meşhur hicviyeci Şâir Eşref Bektaşî idi, Eşref bir Ramazan hastalanmış. Birçok dostları, ziyaretine gelmeğe başlamış. Eşref'in Bektaşî olduğunu bilmeyenlerden bazıları merak etmişler:

- Vah vah, Ramazanda hastalık fenadır. Şimdi orucu ne yapacaksın? diye sormuşlar. Eşref gülmüş ve şu kıt'ayı söylemiş:

Kizible ülfeti yoktur dilimin
Olsa da dolma yalancı, yutmam
Nâtüvânım o kadar açlıktan
Ramazan kaçsa bir ay da tutmam (Yıldırım, 1999: 140).

Şâir Eşref burada ikiyüzlü olmadığını, söyledikleri ile yaptıkları arasında tutarlılık bulunduğunu hiciv yaparak vurgulamaktadır. Bireyin iç dünyası ile dış dünyası arasında tutarlılık olması, ruh sağlığı açısından önemli bir ölçüttür. Hiciv yoluyla ortaya konan bu tür mizahi tutum, saydam, bütünleşmiş ve otantik olmaya yol açar (Corey, 2005: 191). Bektaşî Şâir Eşref bu yolla kızgınlığını, sıkıntısını ya da diğer duygularını ifade edebilme olanağını bulmuş ve bu şekilde çevresindekilerin oluşturduğu psikolojik baskı ile başa çıkabilmiştir.

Sonuç

Yapılan değerlendirmeler sonucunda, Bektaşi fıkraları, mizah ve ruh sağlığı ilişkisiyle ilgili olarak Şunlar sōylenabilir:

İnsanın ruh sağlığı pek çok deđiŐkenle iliŐkilidir. Mizah bu deđiŐkenlerden biridir. Genel olarak bakıldığında mizah anlayıŐı ile olumlu ruh sağlığı arasında doğrusal bir iliŐki vardır. Mizah yapabilme becerisine sahip olan ya da mizahtan hoŐlanma eğilimleri gūçlü olan bireyler, daha olumlu ve uyumlu ruh sağlığı sergilerler. Bu bireylerde, psikolojik belirti gōrölme oranı ve sıklığı dūŐuktur.

İnsanlar deneyim ve gözlemlerine bağlı olarak karşılaştıkları sorunları çōzme çabası içine girerler. Bu sorunların önemli bir kısmı ruhsaldır. Bireyler sahip oldukları sosyal ve kültürel kaynaklarla ruhsal sorunlarının üstesinden gelmeye çalıŐlar. Mizah ve mizah unsurlarından fıkralar bu kaynaklardan biridir. Kültürel bir bağlam içinde oluşmuş fıkralar zengin bir mizahi içeriğe sahiptir. Bektaşi fıkraları da bu bağlam içinde değerlendirilmektedir. Mizahın çeşitli öğelerini barındıran Bektaşi fıkraları olumlu ruh sağlığı geliştirme, kişiler arası ilişkilerde gözlenen gerilimleri azaltma, karşılaşılan durumlara karşı iç gōrü ve farkındalık geliştirme, empatik olma, stresle başa çıkma gibi pek çok psikolojik işlevin gerçekleŐmesine aracılık etmektedir.

İnsanların doğuştan getirdikleri psikolojik ihtiyaçlar arasında yer alan eğlenme, sevme sevilme, ait olma değer görme gibi ihtiyaçların karŐılanmasında da fıkraların önemli katkıları vardır. Bu ihtiyaçlarını karşılayan bireyler, gelişme ve kendini gerçekleştirme yolunda ilerleyebilirler.

Stres verici yaŐam olaylarının sıklıkla yaŐandıđı günümüzde, insanların psikolojik yardıma olan ihtiyaçı artmaktadır. Profesyonel çabalarla sürdürülen psikolojik yardım iŐlemleri farklı nedenlerden ötürü çođu zaman yeterli ve etkili olmamaktadır. Bu nedenle her bireyin kendi kendine yardım etme becerisini kazanması daha da önemli hale gelmektedir. Mizah ve fıkralar ortaya çıkardıkları etkilerle bu süreçte önemli katkılar sağlayabilir. Bireyler bu yola psikolojik sorunlara yol ačan duygu yüklerini boşaltabilme (katarsis) imkânı bulabilirler. Aynı zamanda bilinç düzeyinde farkında olunamayan maskelenmiŐ-örtük dūŐünce, duygu ve fantezilerini ifade edebilirler. Bu durum stres ve kayđı yaŐantılarını azaltarak toplumsal uyuma katkı sağlar.

Bu çalışmada Türk halk biliminin ürünlerinden biri olan fıkra ile psikolojinin önemli bir konusu olan ruh sağlığı arasındaki ilişkiler irdelenmeye çalışılmıştır. Konu **disiplinler arası** olduğu için ortaya bazı sınırlılıklar çıkmaktadır. Kültüre duyarlı kuramsal ve uygulamalı psikoloji araştırmaların ve kültürler arası karşılaştırmalı çalışmaların yetersiz olması araştırmaların temel sınırlılıklarıdır.

Tüm dünyada kültüre duyarlı ruh sağlığı yaklaşımları giderek yaygınlaşmaktadır. Kültürel değerler önleyici, geliştirici ve iyileştirici psikolojik yardım sürecinde daha çok yer almaya ve işlev görmeye başlamıştır. Bu çalışma ile Türk kültüründe önemli bir öğe olan Bektaşî fıkraları ve mizah anlayışı bireysel ve toplumsal ruh sağlığı bağlamında incelenmeye çalışılmıştır. Disiplinler arası çalışmalar yoluyla kültürel unsurların farklı psikolojik değişkenlerle ilişkilendirilerek ele alınması, ilgili alanda önemli birikimlerin oluşmasına katkı sağlayabilecektir.

Kaynakça

- AYDIN, Ayfer. (2005). "Hemşirelik ve Mizah" C. Ü. Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi, 9 (1): 1-6.
- AYDIN, Gül. (1993). "Olumlu Kişilik Özelliklerinin Sağlık Sorunlarının Sıklığını Yordamadaki Rolü." *Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji (3P) Dergisi*, 1 (4): 313-325.
- AYTAÇ, Aslı. (2011). "Lâm'î Çelebi Divânı'nın Müteferrikât Bölümünde Bulunan Hiciv Manzumeleri" *Turkish Studies*, 6, 75-86.
- BECHMANN, Sascha. (2007). *Rhetorische Fragen*. Magisterarbeit, Heinrich-Heine Universität Düsseldorf.
- BİLGEGİL, M. Kaya. (1989). *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâğât)*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- BOCK, Philip K. (2001). *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri*. çev: N. Serpil Altuntek. Ankara: İmge Kitabevi.
- BORATAV, Perteve Naili. (1970). *Bektaşîlik ve Bektaşî Fıkraları Üzerine Birkaç Söz*. Bektaşî Dedikleri, İstanbul.
- BORA, Emre. (2009). "Şizofreni Spektrum Bozukluklarında Zihin Kuramı" *Türk Psikiyatri Dergisi*, 20, 269-281.
- BURGER, Jerry M. (2006). *Kişilik*. çev: İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- COREY, Gerald. (2005). *Psikolojik Danışma ve Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları*. çev: Tuncay ERGENE. Ankara: Mentis Yayınları.
- EKER, Gülin Öğüt. (2003). "Fıkralar", *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, C. III, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

- GREENGROSS, Gil, MARTIN, Rod A., MILLER, Goffrey. (2012). "Personality Traits, Intelligence, Humor Styles, and Humor Production Ability of Professional Stand-up Comedians Compared to College Students" *Psychology of Aesthetics, Creativity, and The Arts*, 6 (1): 74-82.
- HACKNEY, Harold, CORMIER, Sherry. (2008). *Psikolojik Danışma İlke ve Teknikleri*. çev: Tuncay Ergene ve Seher Aydemir Sevim. Ankara: Mentis Yayınları.
- KARAMUSTAFAOĞLU, Oğuz, ÖZÇELİK, Başak, BAKIM, Bahadır., CEYLAN CENGİZ, Yasemin, YAVUZ, Burcu Göksan, GÜVEN, Tuğba, GÖNENLİ, Sinem., (2010). "İntihar Öngörebilecek Bir Araç: Anksiyete ve Depresyon Ölçeği." *Düşünen Adam Psikiyatrisi ve Nörolojik Bilimler Dergisi*, 23, 151-157.
- KEITH-SPIEGEL Patricia. (1972). *Early Conceptions of Humor: Varieties and Issues*, *The Psychology of Humor*, ed. J.H. Goldstein ve E. P.McGhee, London: Academic Press, pp. 4-34.
- KILINÇ, Aziz (2008). "Mizahta Rahatlama Kuramına Göre Ömer Seyfettin'in Halk Anlatı Kaynaklı Hikâyeleri." 2. Düünden Bugüne Ömer Seyfettin Sempozyumu, 7-9 Mart 2007, Gönen.
- KUIPER, Nicholas. A., MARTIN, Rod. A., OLINGER, L. Joan. (1993). "Coping Humor, Stress and Cognitive Appraisals" *Canadian Journal of Behavioural Science*, 25, 81-96.
- LEFCOURT, Herbert M., THOMAS, Stacy (2007). *Humor and Stress Revisited*. ed.W. Ruch. *The Sense of Humor Explorations of a Personality Characteristic*. Berlin: Moutan de Gruyter.
- MARTIN, Rod A. (2007). *The Psychology of Humor. An Integrative Approach*. Burlington: Elseiver Academic Press.
- MARTIN, Rod. A., Puhlik-Doris, PATRICIA, Larsen, GWEN., Grey, JEANETTE, Weir, KELLY. (2003). "Individual Differences in Uses of Humor and Their Relation to Psychological Well-being: Development of the Humor Styles Questionnaire" *Journal of Research in Personality*, 37 (1): 48-75.
- MARTIN, Rod A. (1998). *Approaches to the Sense of Humor: A Historical View:15-62*. Ed: W. Ruch. *Sense of Humor*, New York: Mouton de Gruyter.
- MORREALL, John. (1997). *Gülmeyi Ciddiye Almak*. çev: Sevinç ve Özcan Kabakçioğlu. İstanbul: İris Yayınları.
- OĞUZ, M. Ocal, EKİCİ, Metin, EKİCİ, Metin, AÇA, Mehmet, ARSLAN, Mustafa, DÜZGÜN, Dilaver, AKARPINAR, R. Bahar, EKER, G. Öğüt, ÖZKAN, T.Saltık, ERCAN, A.Müge. (2010). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayıncılık.
- ÖZCAN, Hüseyin. (2002). "Bektaşiliğin Sosyo-Kültürel Çevresi" *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 22, 141-148
- ÖZCAN, Hüseyin. (2004). "Bektaşî Fıkralarında Argo" (Abdurrahman GÜZEL'e Armağan) Ankara: Gazi Eğitim ve Kültür Vakfı Yayını.

- ÖZDEMİR, Nebi. (2010). "Mizah, Eleştirel Düşünce ve Bilgelik: Nasreddin Hoca" Milli Folklor, 22 (87): 27-40.
- RICHMAN, Joseph. (1996). "Points of Correspondence Between Humor and Psychotherapy." *Psychotherapy*, 33 (4): 560-567.
- RIOLLI, Laura, SAVICKI, Victor (2010). "Coping Effectiveness and Coping Diversity Under Traumatic Stress." *International Journal of Stress Management*, 17 (2): 97-113.
- SAKAOĞLU, Saim (1992). *Türk Fıkraları ve Nasreddin Hoca*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- SAPER, Bernard. (1987). "Humor in Psychotherapy: Is It Good or Bad for the Client?" *Professional Psychology: Research and Practice*, 18 (4): 360-367.
- ŞAHİN, Halil İbrahim. (2010). "Bektaş Fıkraları ve Gülme Teorileri." *Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 55, 255-268.
- TAN, Hasan. (1992). *Psikolojik Yardım İlişkileri*. Ankara: MEB Yayınları.
- TÜRKMEN, Fikret. (1996). "Mizahta Üstünlük Teorisi ve Nasreddin Hoca Fıkraları", V. Milletlerarası Türk Kültürü Kongresi Nasreddin Hoca Sektör Bildirileri, Ankara, 1996.
- VERNON, Philip A., VILLANI, Vanessa C., SCHERMER, Julie Aitken., KIRILOVIC, Sandra., MARTIN, Rod A., PETRIDES, K.V., SPECTOR, Tim D., CHERKAS, LYNN F. Cherkas. (2009). "Genetic and Environmental Correlations Between Trait Emotional Intelligence and Humor Styles" *Journal of Individual Differences*, 30 (3): 130-137.
- YILDIRIM, Dursun. (1999). *Türk Edebiyatında Bektaş Fıkraları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

AMUCA BEKTAŞİLERİNDE SOFRA VE SOFRA ERKÂNI

Refik ENGİN*, Ali ÇAKIR**

Özet

Toplumsal bir kurum olan din, yaşamın her kesitine etkisi olan bir olgudur. Din olgusunda karşımıza sıklıkla çıkan konuların başında yiyecek-içecek kültürünün geldiğini söylemek mümkündür. Her toplumun benimsediği din, kendine özgü inanç ve ritüellerden oluşmaktadır (Hatipoğlu ve Batman, 2009:135). İnsanoğlunun doğumundan ölümüne kadar geçen zamanda birçok olay (doğum, evlenme, ölüm vb.), dini inanç ve ritüel de kendine yer bulmuştur. Bu olaylar zincirinde di;; yaşamın her kesitini etkilediği gibi insanların yemek kültürlerini de etkilemiştir. İnsanlar, mensup oldukları dinin gereklerine göre davranışlarda bulunma eğilimindedirler. Çeşitli dinler yemekler üzerine farklı inançlarla doludur (Hatipoğlu ve Batman, 2009:135). İlahi dinlerden biri olan İslamiyet içerisinde birçok mezhep bulunmaktadır. Bu çalışmada araştırma konusu olarak Trakya ve Balkanlar'da yaşayan Amuca Bektaşileri seçilmiştir. "Amucalar" olarak anılan bu topluluk; günümüzde Şeyh Bedreddini, Bektaşî (Babağân kolu) ve Sünni inanca göre yaşamlarını sürdürür. Tarih kayıtlarında kabilenin adı Ammiler, Emmiler, Ammaca, Amuga, Amuca (Türkey, 1979:202) ve Amuca Oğulları (Birdoğan, 1994: 216) olarak yer almaktadır. Bu çalışmada söz konusu topluluktaki sofraya ve sofraya erkânı incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Amuca, Bektaşî, sofraya, sofraya erkânı

THE TABLE AND THE RULE OF TABLE MANNERS IN AMUCA BEKTASHIS

Abstract

Religion, as a social institution, is a phenomenon that has an impact on each phase of life. It is possible to say that, one of the main issues which we encountered frequently about the religion phenomenon is food and beverage culture. The religion which adopted by each society consists of its own beliefs and rituals. In the course of time, from birth to death of the human race, many events (birth, marriage, death, etc.) found its place on religious beliefs and rituals. The religion, on this chain of events, has affected people's food culture, as well as every aspect of their lives. People tend to behave according to the requirements of the religion which they are connected to. Various religions are full of a variety of beliefs about the food. On Islamism, one of the divine religions, there are many sects. In this study, Amuca Bektashis who live in Thrace and the Balkans were selected as the research subject. Nowadays, the society is called as Amucas. This society survives with the faith of Şeyh Bedreddin,

* Araştırmacı Yazar, Kılavuzlu köyü, Tekirdağ/Türkiye, refikengin56@hotmail.com

** Öğr. Gör., Kırklareli Üniversitesi, Pınarhisar MYO, Pınarhisar / Kırklareli/Türkiye, alicakir1977@hotmail.com

Bektashi (Babagân's branch) and Sunni beliefs. On the historical records, the name of the tribe appears as Ammi, Emmie, Ammaca, Amuga, Amuca and Amuca Sons. In this study, above mentioned society's table and the rule of table manners were examined.

Keywords: Amuca, Bektashi, Table, Rule of table manners

Giriş

“Amucalar” olarak anılan bu topluluk günümüzde Şeyh Bedreddinî, Bektaşî (Babagân kolu) ve Sünnî inanca göre yaşamlarını sürdürmektedir.

Şeyh Bedreddin, Simavna Kadısı İsrail'in oğlu olup 1358/59 tarihinde Simavna'da doğmuş, 1416 tarihinde Serez'de idam edilmiştir. Ölüm tarihi konusunda 1415-1420 yılları arasında çeşitli tarihler verilse de 1416 yılı en gerçekçi olanıdır. Simavna, günümüzde Yunanistan'ın Dimetoka iline bağlı bir yerleşim yeridir. Günümüzde Stanimakos, Simonos veya Samona adlarıyla bilinmektedir.

Şeyh Bedreddin, Şeyh Ahlatî'den sonra onun yerine şeyh olmuş ama kendisi seyit olmadığından bu ocakta kalamamış, daha sonra kendi ilke ve inançları doğrultusunda tasavvufî bir yol oluşturmuştur (Engin, 2008: 27-41). Bu yolda kendisine bağlı topluluklar ortaya çıkmıştır. Amucalar da bu topluluklardan biridir. Aynı zamanda günümüzde onun yolunu ve erkânını devam ettiren tek topluluk, ona inanan tek inanç grubu Amucalar'dır.

Tarih kayıtlarında kabilenin adı Ammiler, Emmiler, Ammaca, Amuga, Amuca (Türkay, 1979:202) ve Amuca Oğulları (Birdoğan, 1994: 216) olarak yer almaktadır.

Amuca topluluğunun Babagân kolu, Bektaşîliğin sözlü kaynaklarına göre, 1868 yılında İstanbul'daki Şahkulu Dergâhı'ndan Bektaşî halife babası Nafi Baba'dan “Babalık İcazeti” alan Abdal Ahmet Baba ile başlamıştır. Tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber Abdal Ahmet Baba, Bulgaristan'ın Eski Zağra (Stara Zağra) vilayetine bağlı Yenişarköy (Gorno Nova Selo) Köyü'nde 1822-1827 tarihleri arasında doğmuştur. 1902 yılında Tekirdağ'ın Kılavuzlu Köyü'nde vefat etmiştir. Amuca topluluğu, 1877 yılında Bulgaristan sınırının çizilmesinden önce günümüzdeki Kırklareli'nin Kofçaz ilçesinin sınır köyleri ile Bulgaristan sınırının hemen ötesinde yaşamaktaydı. Bulgaristan sınırının çizilmesi sadece Osmanlı devletinin sınırı olmadı. Aynı zamanda Amuca toplumunu ayıran bir sınır da oldu. Amucalar (Amuca toplumu) 1480 göçü ile ilk defa Kırklareli'nin Ahmetler Köyü'ne geldiler. Kısa zaman içinde on köye yerleştiler. Daha sonra nüfusları artkça günümüzdeki Bulgaristan sınırlarının iç kısımlarına kadar yayıldılar. Halen Bulgaristan'da otuzsekiz, Türkiye sınırları içinde doksandört yerde toplu halde yerleşimleri bulunmaktadır (Engin, 2000:106-107). Yedi nesil akraba evliliği olmamak şartı ile kendi aralarında evlilik bağlarını sürdürmektedirler.

Sofra ve Sofra Erkânı

Sofra, ocak, eşik, yemek kavramları Türk toplulukları arasında da kutsallaştırılmış ve halkın yaşantısının her aşamasında yerini almıştır. Sofra da ocak gibi sadece yemek yenilen yer olarak düşünülmemelidir. Sofra; açılan bezi, inanç ve edebî ürünleri ile bir bütündür (Demir, 2012). Erkân ise; kelime anlamıyla, “kurallar, törenler ve ritüeller bütünü” anlamına gelen, “ayin-i cem”, “tarikat ulularının koyduğu ilke, kural ve törenler bütünü” gibi anlamlara gelir (Günşen, 2007:338). Sofra aynı zamanda Bektaşilikle ilgilenen misafirlerin ya da nasip almak isteyenlerin Bektaşiliği tanıma fırsatı bulduğu bir yerdir. Sofrada yapılan ritüellerin hepsi Erkân-name’de yazılı olmadığı için geleneklere dayanır (Soileau, 2005:155).



Fotograf 1: Meydan Sofrası



Fotograf 2: Sofra Duası

Sofra kültürü içinde günlük sofrası, ibadet sofrası ve özel gün sofraları hep birbirlerinden farklılıklar gösterir (Demir, 2012). Amuca Bektaşilerinde sofranın yeri ve önemi büyüktür. Eve gelen her kişiye hâl hatır sorulduktan sonra mutlaka sofrası açılır. Sofranın kendi kuralları yemek esnasında uygulanır. Amuca Bektaşilerinde sofraya kadın ve erkek birlikte oturur. Kalabalık olan ortamlarda sadece çocuklar için ayrı bir sofrası hazırlanır. Bu sofrası, genellikle mutfağa kurulur.

İbadetten sonra kurulan sofraların kendine has kuralları vardır. Amucalar, Bektaşiler ve Şeyh Bedreddinilerin de sofrası, ibadet sonrası yani çerağlar uyarıldıktan, namazlar niyazlar kılındıktan, büyük gülbank yapıldıktan sonra mürşitlerin “Lokma gelsin.” demesiyle hazırlanır. Büyükçe bir meydan sofrası kurulur.

Mürşit önce sofrası tercümanını okur. Tercüman okunurken herkes ellerini sofrası veya masa kenarına sağ el parmakları üstte olacak şekilde koyar ve niyaz eder. Baş, az öne eğilmiş olarak dinlenir ve hafif sesle “Allah Allah!” denilir. Sonunda mürşit “Hü!” dediğinde hep beraber “Hü!” denilir.

Sofraya yiyeceklerin gelişi sonrası, yemeğe sofranın duasının okunmasıyla başlanır. Okunan sofranın duası şöyledir:

“Bismi Şah Allah Allah!

Elhamdülillah, Elhamdülillah, el-şükri lillah, habib-i hüda, server-i enbiya, kandili kibriya, Muhammed Mustafa Rasulullah, Aliyel Mürteza Veliyullah) Nimet-i Celil(ullah) berekât-ı Halil(ullah) (şefaath kıl ya Resulallah Sofra nûr, belâ dur, gön-lümüz olsun dem be dem mesrûr)... Bu gitti ganisi gele Hak Muhammed Ali bin bin berekâtını vere. Artsın eksilmesin, taşsın dökülmesin, dolsun boşalmasın, kurban sahiplerinin kurbanları, lokma sahibinin lokmaları, dem sahibinin demleri, çerağ sahibinin çerağları, hizmet sahibinin hizmetleri dergâh-ı izzetinde kabul ve makbul ola. Yiyenlere nûr-ı iman ola, helal olsun, yeyüb yediren kardeşlerimizin keselerinden köşelerinden, kucaklarından, bucaklarından, sofrasından, ambarlarından Halil İbrahim bereketi eksik olmaya. Haneleri şen ve mamur ola. Pişirip kotaranların, getirip götürülenlerin ve sofranın hizmetinde bulunan can kardeşlerimizin Hakk erenler yardımcısı ola, tüm azaları dert elem keder görmeye. Er Hakk huzur-ı piran efendilerimizin defter-ı divanında kaydola. Hakk erenler cümlemizi birlikten dirlikten ayırmaya, görünür görünmez kazalardan hıfzu emin eyleye, On iki İmam, On dört masum-u pak efendilerimizin bab-ı inayetlerinden kismetlerimiz gani ola. Hastalarımıza şifa dertlerimize deva, borçularımıza edalar ihсан eyleyeler, Hazreti Pir-i dest-gir mazhar-ı sırrı Ali safâ nazarları üzerlerimizde sayeban ola. Arzu Baba Sultan1 Kamber, Baba Sultan2, ruhaniyet-i celileleri üzerimizde ola. Gülbank-i Muhammedi, Nûr-ı Nebi, Kerem-i Ali, gelen ganiden gani, üç bin veli, Hızır Nebi; üçler, beşler, yediler, kırklar, lokma hakkına, sofranın hürmetine, evliya keremine, cömertler demine, hazır gaib gerçeklerin sofrasına Hüüü...”3.

Amuca toplumunda yemek “lokma” olarak adlandırılır. Sofra kurmaya “lokma serme” de denilir. Hâlâ Kasım ayının yedinci gecesi yapılan ve yağda pişirilen aşaya “Kasım Lokması” denir. 7 Kasım, Trakya’da çoban ve çırakların işe seçilme zamanıdır. 7 Kasım günü adına “Kasım Lokması” denilen ufak bir top büyüklüğünde hamur işi yapıp konu komşuya dağıtılır (Engin, 1997: 103-108).

Günümüzde, meydanlardaki sofralar genelde masalarda hazırlanmaya başlanmıştır. Yine de Trakya’daki birçok Amuca köyünde geleneksel eski usul sofralar kurulmaktadır. Şeyh Bedreddinilerde de eski geleneksel meydan sofraları ve diğer sofralar kurulmaktadır.

Sofra duasından sonra yemeğe önce tuz ile başlanır. Yemeğin bitiminde de yemeye tuzla son verilir. Bunun hakkında hadisler de vardır. Balım Sultan Bektaşilerinde tuza, “Balım Sultan” da denir. Çünkü Balım Sultan’ın Bektaşiliğe yemeden bir çeki düzen verdiğine inanılır. Sofra yeme içme adabının Hz Ali’den kaldığı inancı vardır. Meydanda nefesler söylenirken dem alınmaz, yemeklerden yenilmez.

Nefesin son kıtasında nefesin şah beyiti olarak bilinen yere gelindiğinde herkes sağ elini kalbinin üzerine gütürür ve o kişiye duyduğu saygıyı gösterir. Yemeklerin dağıtımı genelde muhipler tarafından yapılır. Nasip kardeşleri beraber nasip aldıkları kişilerle, kendi muhabbetleriymiş gibi hizmetleri paylaşırlar. Kurban kesenler, hısımlar ve nasip kardeşleri hizmetlerde genellikle beraberdirlir.

Sofrada kaşıkların iç tarafı daima yukarı doğru olarak bırakılır. İçlerinin alta dönük bırakılması rızık ve kısmet kapanmasına işarettir (Noyan, 1993:7).

Babağan kolu Bektaşilerinde çerağlar uyarılıp niyazlar, namazlar kılıldıktan sonra mürşit büyük gülbank çeker ve ibadet bittiği için meydan muhabbet durumuna getirilir. Mürşidin “Canlar artık rahat oturabilirler.” demesiyle sofraya bezi konur ve meydan sofrası kurulur. “Cebrail Kurbanı” sofraya gelir. Üç dem alınır, üç nefes söylenir. Cebrail Kurbanı bir bacıya teslim edilir. Teslim alan bacı, Cebrail Kurbanı’nı küçük parçalara ayırır. Bu işlem bitince eri kalkıp dem dağıtırken arkasından kendisi de Cebrail Kurbanı’nı sunar.

Amuca Bektaşilerinde sofraya gelecek yemek çeşitleri ve sırası bellidir. İlk önce sofralara tuz, ekmek, çatal, kaşık, peynir, salatalar, dem ve dem bardakları ile su getirilir. Sonra muhabbetin durumuna ve toplanma amacına göre diğer yemek çeşitleri getirilir. Eğer matem değil de semahlar sonrası ise çorba, pilav ve tatlı çeşitleri gelir. Trakya’da yemek yenilmesi bitmeden semah yapılmamasına rağmen Babağan kolunda sofraya, muhabbetin bitimine kadar durur. Genelde dem dağıtımına eşlerin beraber kalktığı görülür. İlk dem, mürşitlere sunulur. Meydan sofrasında en kıdemli mürşit, yönetici konumundadır. Meydanda, sadece nasip erkânından nasip erkânına göre nasip verecek mürşit makamda olur. Kalan zamanda en kıdemli mürşit meydanda görev yapar. Her mürşidin, dervişin ve muhiplerin bir nasip yaşı vardır. Bu ibadette, sofraya ve muhabbette mutlaka geçerlidir. Misafirlerde bu pek aranmaz. Çünkü misafirler, meydanın her zaman en değerlieleridir.

Sofraya boş bardak ve boş tabak konulmaz. Sofrada en az üç, beş gibi tek sayıda bardak olur. Cebrail Kurbanı sofraya konur, bardaklar getirilir, dem hazırlanır. İlk dem, genelde o muhabbette kurban kesmiş olanlar tarafından dağıtılır. Dem dağıtımında yüz yıllardır belli tutuş ve sunuş şekilleri vardır. Dem dağıtanlara “saki” adı verilir.

Mürşit, “Bismi şah! Allah Allah. Dem seydi kâinat sırr-ı Mürteza demine keremine yoluna erkânına Allah eyvallah.” der. Yine kendisine aynı dem, eli öpülerek sunulur. Birinci ve ikinci yudumda günün anlamını belirten sözler söyler, üçüncü yudumda “Üçler aşkına” der. Canlar “Üçler beşler yardımcın gözcün bekçin olsun.” diye karşılık verirler. Canlar üçlerken baba her yudum için aynı karşılığı söyler. Dem dağıtımı bitince “Nur ola, sır ola içenlere nur-ı iman ola, ab-ı kevser ola, şifa-yı naciiden ola, gittiği yerler dert elem keder görmeye, Akyazılı Kızıl Deli deminden ola,

Allah Eyvallah Hü Dost!” diye dua eder ve canlar yerine oturur. Ardından üç nefes okunur ve tuz dağıtılır. Dem dağıtan kişiler dem dağıtımına kalktıklarında niyaz ederler. Dem dağıtımı sonunda sakilerden genelde nasip yaşı küçük olan, daha evvel nasipli kişiye dem verir ve elini öper. Daha sonra kıdemli saki diğer sakiye dem verir. Cebrail Kurbanı mutlaka bacılardan birine verilir. Sofralar kurulmak üzere meydana gönderilir. Meydan sofrasına bıçak vs. konmaz. Meydan sofrasında çörek vb. kesilmez. Çörek varsa, başka sofrada kesilir.

Tevfik Bey Baba uygulamasının bir örneği aşağıda anlatılmıştır:

Sofraya yeniden parçalanmış Cebrail Kurbanı gelir. Teslim alan bacının eri dem sunarken kendisi de Cebrail Kurbanı'nı sunar. Sofra hazırlanınca baba dua eder:

“Allah Allah diyelim kadim billâh diyelim. Geldi Ali Sofrası, ya Şah diyelim. Hakk gönderdi biz yiyelim, sofra hakkına, Hakk'ın keremine, cömertlerin demine, Allah eyvallah buyurun canlar sofrasına!” (M. Şilli, kişisel görüşme, Mayıs 2012).

Genelde Amuca Bektaşilerinde muhabbetin sonuna doğru çorba geldiği zaman şu nefesin okunduğu görülür:

Şebber ü Şübber
Mürşid ü rehber
Sundular Kevser
Elhamdülillah.

El-hamdü lillah
El-hamdü lillah
El-hamdü lillah
El-şükrü lillah

Sofra Ali'nin
Himmet Veli'nin
Şöhreti dinin
El-hamdü lillah.

Haktır Muhammed
Olmuşuz ümmet
Bulmuşuz rif'at
El-hamdü lillah.
Muhammed güldür

Pirim bülbüldür
Cmlemiz kuldur
El-hamdü lillah.

Dosta mihmnz
Cmlemiz cnz
Ehl-i imnz
El-hamdü lillah.

Pir'e muhabbet
Cn ile hizmet
Tlibe nimet
El-hamdü lillah.

Aslımız nrdur
Vaktimiz srdur
Sözümüz budur
El-hamdü lillah.

Hâşim'in zikri
El-fakr fahri
Bu demin Şükrü
El-hamdü lillah.

Semahların dönülmesi sonrası demler, saki-baki (bardakta kalan demlerin içilmesi) yapılır. Yemek yenilmesi bittiğinde mürşit duay yapar. Duadan sonra lokma alınmaz. Sofra kalkmadan tuz dağıtılır. Görevliler meydan niyaz yapıp babanın elini öperler. Ardından diğer canlarla görüŐürler ve yine meydan niyaz yaparak görevlerine giderler. Sonra tüm canlar aynı Şekilde niyaz ederler ve görüşme yaparlar. En son baba yerine ve makamına dönüp niyaz eder. Meydan niyaz ile meydan kapanır. Her can meydana nasıl niyaz ederek giriyorsa giderken de niyaz eder öyle meydandan çıkar. Acil durum olmadıkça meydandan kalkılmaz.

Sofrada Oturma Düzeni

Sofraya oturuŐun bir Şekli ve sırası vardır. Babagân kolu Bektaşi erkânında aslında mrŐitlerle dervişler de nasip ve yaş sırasına göre yerlerine oturlar. Meydan sofrasında yer alacak diğer muhip canlar da nasip yaşına göre oturur. Meydanda (muhabbet yapılan yer) sadece görevliler ve hizmet edecekler çabuk kalkıp oturacakları bir yerde durur. Nasip yaşı ise doğum tarihine göre belirlenmez. Nasip yaşında kstas, Bektaşiliğe giriş tarihidir.

Yaşlı misafirlerin ve sofrada oturmasında engel olmayanların mürşit sofrasında yer aldığı görülür. Mürşidin sofrası “Meydan Sofrası” olarak bilinir. Meydan; Trakya ve Balkanlar ‘da muhabbetin olduğu yere verilen addır. Kadınların meydan sofrasında oturduğu pek görülmez. Genelde mürşit eşleri ve nasip yaşı ileri olanlar Bacı Ana Sofrası’nda yer alır. Mürşit, sofranın solunda oturur. Meydan’a girildiğinde giriş kapısının sağ tarafı kadınların, sol tarafı erlerin oturduğu sofralardan oluşur. Ortadaki boşluk; yol olarak muhabbet esnasında yemeklerin, içeceklerin ve demlerin sunulmasında kolaylık olsun diye bırakılır. Mürşit eşlerine “Ana Bacı” veya “Bacı Ana” denilmektedir.

Dem (Dolu)

Dem; bazen “nefes”, daha sık da “bir zamansal dönem” anlamına gelir. Özellikle “pîr”in “ârifler” üzerindeki ruhanî etki ya da hüküm dönemine yapılan atıftır. “Şarap” ya da “rakı” anlamına da gelir (Günşen, 2007:338-340). Dolu ise bir bardaktaki rakıya atıftır. Ayrıca Tanrı’nın deneyimsel bilgisine ulaşmış birisi, bir arif için de kullanılır (Günşen, 2007:338-340).

Amuca Bektaşîlerinde rakıya “Akyazılı”, şaraba “Kızıl Deli” denir. Yine her ikisi de genelde “dem” olarak bilinir. Trakya ve Balkanlar’da tüm Bektaşî ve Bektaşî süreklileri ile Ehl-i Beyt’e bağlı olan Şeyh Bedreddinilerde de bu tanımlama vardır. Yalnız son dönemlerde dem alma ve dem görmede bazı değişiklikler olmuştur. Toplumların ve dış baskıların etkisiyle pek çok mürşit dem yerine kola türleri veya şerbet kullanmaktadır. Dem, Trakya ve Balkanlar’da ibadet edildikten, muhabbet kısmında sofralar kurulduktan sonra belli kurallarla saki ve saki yardımcılarının denetiminde sunulmaktadır.

Günümüzde pek çok mürşit ve derviş dem konusunda ve tarihî hakkında pek fazla bilgi sahibi değildir. Pek çok yerde söylenen ve yazılan Kırklar Olayı sadece söylenecektir.

Dem olayının esas olarak geçmişi dinî inanca göre değil; eski Türk kültürünün uzantısı olarak algılanmalıdır. İslamiyet öncesi pek çok gelenek ve görenek yeni inanca uyarlanmıştır. Bunu, toplumun hem geçmişine hem de yeni inancına bir köprü olarak kullanmışlardır.

Türkiye’deki Aleviler ve Bektaşîler, atalarının âdetlerine uygun bir şekilde içki içmektedirler. Bunu İslami bir cilâ altında yapmaktadırlar. İçtikleri içkiye, Orta Asya Şamanist Türklerinde “kansız kurban” anlamına gelen “dolu-tolu” demişlerdir. Böylece onu kansız kurban niyetine, saçı niyetine, ibadet maksadı ile içmektedirler. Ona gösterilen hürmet, içki verilirken (dolu dağıtılırken) büyük bir sessizliğin hüküm sürmesiyle örneklendirilebilir. (Eröz, 1990:314). Dem olayının Kırklar’a bağlanması inanç boyutundan çok anlatılan bir uygulama olmakla beraber eski Türk geleneklerinin genelde Bektaşîliğe uyarlamasından ibarettir. Dem alma ve dem dua-

ları duruma göre değişir. Aşağıdaki örnek, matem ayında veya bir canın matem kurbanında söylenen şeklidir:

Bism-i Şah Allah Allah!

Aşk olsun içene rahmet olsun göçene,
Şahım imam Ali'ye, lanet kavm-i yezide
Nur ola sır ola içenlere nur-ı iman ola,
Şaraben tahura ve şifa-yı naciden ola,
Kırklar'ın ezdiği Engür suyundan ola,
Hz. Hüseyin Efendimizin deminden didarından ayırmaya,
Dem sahibinin demleri Hüseyin Efendimizin deminden ola.
Dem pirin, Kerem evliyanın Allah eyvallah hü dost...

Dem sonrası mürşidin okuduğu dua:

Bism-i Şah Allah Allah!

Aşk olsun içene rahmet olsun göçene,
Şahım İmam Ali'ye, lanet kavm-i yezide

Hizmetleriniz kabul olsun, murtlarınız hâsıl olsun, Hz. Hüseyin Efendimizin ve Hacı Bektaş Veli Efendimizin himmeti hayırları üzerinizde daim baki olsun. Zahir batın Hakk erenler yardımcınız olsun, On İki İmam efendilerimiz On Dört masum-ı pakın gözünüz bekçiniz olsun. Gerçeklerin demine hüü...

Mürşidin karşısında sakinin okuduğu bir de dem duası vardır:

Bismi Şah Allah Allah!

Can-ü baştan geçmişiz biz Şah Hüseyin aşkına
Kerbela-yı deşt-i gamda ser verenler aşkına
Ol yezidiler elinde teşn-e lebler aşkına
Kerbela'da "Su, su!" diye can verenler aşkına

Dem, Bektaşî nefeslerinde çok sık yer almaktadır. Dem, her zaman içki olarak anlam kazanmaz. Sakilerden dem almak isteyen Hüsni Baba'ya göre dem, meydana alınan içkidir:

Hüsni Baba eyler candan niyazı
Dem sunsun sakiler sunsunlar bade
Okunsun nefesler çalınsin sazlar
Ali'nin doğduğu eyyâm bu gece

Pir Sultan Abdal'ın nefesinde ise dem, “Dem sürme, yol sürme muhabbet etme ibadet etme” anlamındadır:

Her seher vaktinde güller dikelim, hü
Dikip de diktiğimi yerde bitelim, hü
Bir dal gülün terazisini Hak tutalım, hü
Hü diyelim dem sürelim Ali aşkına, hü
Ali'yel-Mürteza'nın yolu aşkına, hü

Kırklieli Ariz Baba Köyü Postnişini Tefik Bey Baba ise cennette içilen içki olarak görmektedir. Cennette içilecek içki de “kevser” olarak bilinir.

Saki bu dem bizim imanımızdır
Mukavvas kaşların Kur'anımızdır
Şaraban tahur erkânımızdır
Gelin canlar ab-ı kevser içelim.

Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi dem/dolu kelimeleri sadece içki anlamında görülmemelidir. Ayrıca nefesin bir kıtasından alıntı ile de nefesin anlamında farklı anlamlar verilebilir. “Dem bu dem” denildiğin de “yaşanan güzel muhabbet anı” demektir.

Sofrada Niyet ile Çörek Kesme Geleneği

Bu gelenek halen tüm Amuca Kabilesi mensuplarınca yapılmaktadır. Köy muhabbetlerinde, ad koyma geleneğinde, hidrellez geleneğinde, gelin pidesi geleneğinde, Nevruz'da, matem muhabbetlerinde (matem muhabbetlerinde içine para konulmaz) ve önemli zamanlarda çörek kesme geleneği uygulanır.

Çörek için açılan hamurdan ufak ufak parçalar bölünerek kırk adet pazı açılır. Bunlar biraz yellendirildikten sonra hafif sıvı yağ sürülerek döşenir. Döşenecek olan tavanın durumuna göre ayarlanır. Pazıların döşemesi yarıyı bulunca içine bir adet madeni para temizlenerek konulur. Kalan pazılar aynı şekilde döşenerek tamamlanır. En üst pazı da hafif yağlanır. Bunun üzerine yoğurt ile yumurta karışımı dökülerek sürülür.



Fotoğraf 3: Amucalar'da Çörek

Çörekler hangi niyet için yapılmışsa o niyet ile kesilip kura araması yapılır. Çörekler esasında oniki parçaya kesilir. Şimdilerde kolaylık olması için genelde sekiz parçaya ayrılmaktadır. Eğer kesim esnasında para bıçağı isabet ederse niyeti dileyen kişi bir dahaki sefere çörek yapacak demektir. Çörekler muhabbetlerde ibadet sonrası dervişler tarafından kesilir. Derviş olmazsa mürşidin görevlendirdiğı herhangi bir kişi bu görevi yerine getirir. Bazen bir muhabbetinde 25- 30 tane çörek kesildiğı olur. Eskiden hıdrellez için yapılan çörekler sabah kesilmekteydi. Günümüzde ise akşam kesilmektedir. Çörek sahibine mutlaka paranın (niyetinin) kimde çıktığı belirtilir. Kesilen çörekler orada bulunanların sofralarına dağıtılır. Kalanları da yanında biraz haşlanmış tavuk eti konularak muhabbetin sonunda evlere pay olarak verilir. Bedreddiniler'de çörekler on iki parçaya kesilir. On İki İmamlar'a niyet çekilerek himmet beklenir. Çörek kesme sadece Amuca topluluğuna has bir uygulamadır. Trakya ve Balkanlar'da Bektaşı ve Bektaşı sürelerinin hiçbirinde bu tür bir uygulama bulunmamaktadır.

Önemli Sofra İnanışları ve Uygulamaları

Zaman içinde toplumların gelenek ve göreneklerine göre bazı uygulamalar oluşur. Bu uygulamalar sofrada da kendini göstermektedir. Başlıca önemli sofrada inanışlarını ve uygulamalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- Meydan, topluca ibadet ve muhabbet edilen yer anlamındadır. Mürşit sofrasına "Meydan Sofrası" denir. Mürşit lokma evveli bir gülbank çeker ve ilk lokmayı o alır. Normal olarak evlerde su küçüğün ekme büyüğün

inancı ile hareket edilir. Su içilirken küçüklerin sabırsızlığına karşın, sofralarda ilk yudum lokmayı büyükler alır.

- Sofradan kaşık düşmesi yakında o haneye misafir geleceğine işaret sayılır. Yemek yerken yudum veya ekmek düşmesi de misafir geleceğine işaret sayılır.
- Sofrada bardak (dem kadehi) veya su bardağı kesinlikle boş bırakılmaz. Dem alınmıyorsa dem kadehi veya bardağı kaldırılır, su bardağı en az yarım olacak şekilde doldurulur.
- Sofrada kaşıklar ters kapanmaz. Eğer böyle yapılırsa kısmetin kapanacağına inanılır. Rızka nankörlük olarak değerlendirilir. Tarikat köylerinde yaygın bir inançtır.
- Askere gidenin sofrası gözden kaybolana kadar evinin kapısını açık bıraktığı gibi bulsun diye kaldırılmaz. Sanki hemen gelecekmiş gibi onun ardından evin kapısı açık bırakılır. Kapı kapamanın kötülük getireceğine inanıldığı için bu gelenek ve inanç vardır.
- Şeyh Bedreddinilerde meydan sofrasında oturanların genelde dervişlerin başlarına muhakkak bir şey takmaları gerekmektedir. Bu uygulamanın tüm diğer Bektaşî ve Bektaşî sürelerinde de yeri vardır.
- Yemek yerken birisinin boğazına lokmalar dizilirse sevdiği kişilerin o anda aç olduğuna inanılır.
- Yemeği tencereden yiyenlerin düğünleri “Yağmur ya da kar yağışı olur.” denilir. Büyük ihtimalle kişilere yemek vaktini beklemeyi öğretmek için söylenir.
- Yemeğini tabağında bırakmadan yiyenlerin eşinin güzel olacağı söylenerek israf önlenir.
- Ekşi hamur mayası evden dışarıya verilirse o evin bereketinin de gideceğine inanılır. Bugün artık tüm köylerde ekmek satın alındığından bu inanç unutulmuştur.
- Yemek yerken ekmek kırıklarını yere çok dökenin çok çocuğu olacağı ve bunlara bakımın zor olacağı inancı vardır. Burada amaç israfın önlenmesi ve gelecekte bakacağı kadar çocuk yapması için küçükler telkinde bulunmaktadır.

- Çocukların ayakta yemek yememeleri için, “Ayakta yemek yiyenlerin ayakları çok büyük olur.” inancı yerleştirilmiştir. Hâlâ küçük çocuklara bu söylenmektedir. Ayrıca ekmeğe yerken konuşulması halinde ekmeğin titrediği söylenir. Ziyana sebep olanlar, “Üzerinizde develer gezer!” denerek korkutulurlar.
- Biri su içerken diğeri onun yanında bekler. Bunun olmaması halinde suyu içen kişinin boğazının tıkanacağına dair söylenceler vardır.
- Fırından yeni çıkmış ekmeğin hemen yenmemesi için küçük çocuklara “Henüz tarlasına gitmedi.” denir ve yedirilmez. Bugün, sıcak ekmeği hemen yemenin mideye ne kadar zarar verdiğinin kanıtlandığını düşünürsek ikna için düşünülmüş iyi bir yöntem olduğunu da kabul etmemiz gerekir.

Sonuç

Yaradılış sonrasında insanoğlunun hayatını devam ettirebilmesi, temel besin maddelerini tüketmesine bağlıydı. Yiyecek ve içecek maddeleri insanoğlunun en temel fizyolojik ihtiyaçlarındandır. Yaşamın her anında, doğumdan ölüme kadar geçen sürede yiyecek ve içecekler önemli bir yer tutmaktadır. Bu nedendir ki tüm dinlerde yiyecek ve içecekler **dini** ritüellerin tamamlayıcı unsurlarıdır. Her dinin ve mezhebin kendine göre yiyecek ve içeceklerle ilgili kuralları vardır. Bektaşî inancında yapılan dini ritüellerde de yiyecek-içecek üzerine önemli kurallar vardır. Bu kuralların birçoğu tasavvuf kültürünün parçası olduğu gibi bir kısmı da Eski Türk geleneklerinin günümüze uzanan devamıdır. Esasında “sofra erkânı” denilen uygulamalar Bektaşî inancındaki ritüellerin önemli bir parçasıdır. Bu ritüeller Amuca Bektaşîleri tarafından günümüzde de sürdürülmektedir. Sofra sadece yemek yenilen bir olguyu ifade etmez. Aynı zamanda sohbet edilen, tasavvufun konuşulduğu, canların bilgilendirildiği ve eğitildiği ortamları da hazırlayan önemli bir yerdir.

Çeşmekolu Köyü Bektaşî Babalarından Bektaş Erol Baba'nın aşağıdaki dörtlüğü sofraya ve sofraya erkânını en güzel şekilde ifade etmektedir:

Dâra durduk vakit namazı kıldık
 Anda gamu kâsevetten sıyrıldık
 Dem atılmış sofraya deminden aldık
 Kardeş hanenizde sefalar bulduk.

Sonnotlar

- ¹ “Arzu Baba Sultan”, Tekirdağ Muratlı ilçesi Arzulu Köyü’ndedir.
- ² “Kamber Baba Sultan”, Kırklareli’nin eski adıyla Tekkeşeyhler yeni adıyla Ulukonak Köyü’ndedir.
- ³ Arzu Baba ve Kamber Baba gibi erenlerin adlarına gülbanklarda yer verilir ve adları sayılır. Sadece o yörenin en bilinen erenlerinden olduğu için gülbanklarda yer verilmemiştir. Aslında eren ve evliya adları bazen tüm bölgeyi kapsamaktadır. Bu uygulama sadece Amuca Bektaşilerinde değil Trakya’daki tüm erkânlarda Bektaşî, Bektaşî süreklileri ve Şeyh Bedreddinilerin gülbanklarında yer almaktadır.

Kaynakça

- BİRDOĞAN, Nejat. (1994). Anadolu’nun Gizli Kültürü Alevilik. İstanbul: Berfin Yayınları.
- DEMİR, Adnan. (2012). “Alevi-Bektaşilerde Yemek ve Sofra Kültürü”. <http://www.turkishcuisine.org/pages.php?ParentID=2&FirstLevel=132&PagingIndex=0> Erişim tarihi: 28.06.2012.
- ENGİN, Refik. (2008). Sıradışı Bir Tasavvufçu Şeyh Bedreddin. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- ENGİN, Refik. (2000). “Trakya’da Bir Bektaşî Dergahı: Ahmet Baba Dergahı”. Yol Dergisi, 8:106-112.
- ENGİN, Refik. (1997). “Amucalar’da Deve Oynatma Geleneği”. Folklor Edebiyat Dergisi, 11: 103-109.
- ERÖZ, Mehmet. (1990). Türkiye’de Alevilik Bektaşilik. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- GÜNŞEN, Ahmet. (2007). “Gizli Dil Açısından Alevilik-Bektaşilik Erkan ve Deyimlerine Bir Bakış.” Türkoloji Araştırmaları Dergisi, 2:328-350. <http://www.turkishstudies.net/dergi/cilt1/sayi4/gunsenahmet.pdf>. Erişim tarihi: 28.06.2012.
- HATİPOĞLU, Aysu ve Orhan BATMAN. (2009). “İnançların Gastronomiye Etkileri ve Turizm”. Sakarya Üniversitesi VIII. Geleneksel Turizm Paneli 2009, Sakarya.
- NOYAN, Bedri. (1993). “Alevilik ve Bektaşilikte Sofra Adabı”. Cem Dergisi, 26: 7-10.
- SOİLEAU, Mark. (2005). “Lokma Almak, Dem Görmek: Bektaşî Sofrasında Sindirim”. Süleyman Demirel Üniversitesi Uluslar arası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I., 28-30 Eylül, Isparta.
- TÜRKAY, Cevdet. (1979). Başbakanlık Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu’nda Oymak ve Cemaatler. İstanbul: Tercüman Kaynak Eserler Dizisi 1.

NALLIHAN SOĞUKKUYU TÜRBESİ

Murat ÇERKEZ*

Özet

Soğukkuyu, günümüzdeki idari bölünmeye göre Ankara ili, Nallıhan ilçesine bağlı bir köy yerleşimidir. Türbe, köyün güneybatısında meyilli bir araziye yerleştirilmiştir. Haçvari bir plan şeması ile inşa edilerek tek kubbe ile örtülmüştür. Köşe geçişleri pandantiflerle sağlanmıştır. İç mekândaki şema dış kütleyle de yansımıştır. Malzeme olarak ana kütlede kesme, kaba yonu, moloz taş, örtü ve geçiş sistemlerinde ise tuğla kullanılmıştır. Kitabesi bulunmadığından yapım tarihi kesin bilinmemekle birlikte, plan ve mimari özellikleri itibarıyla geçiş devri özellikleri sergilediği anlaşılmakta ve bundan hareketle 14. yüzyıl sonu-15. yüzyıl başlarında inşa edildiği düşünülmektedir. Zamanla fonksiyonunu yitirmesi üzerine uzun süre bakımsız kaldığı, sonraları ise kısmi onarım ve tadilatla mescit olarak kullanıldığı hâlen mevcut durumdan belirlenebilmektedir. Nallıhan'da mevcut diğer türbeler dikkate alındığında Soğukkuyu Türbesi'nin de Hoca Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Taptuk Emre, Yunus Emre ve Mevlâna geleneğinden gelerek Bacım Sultan, Şeyh Ömer, Şeyh Cafer Sadık, Hasan Dede gibi Anadolu'yu aydınlatan erenlerden birine ait olduğu düşünülebilir. Doğal yollarla ve insan eliyle gerçekleşmiş tahribat nedeniyle neredeyse yıkılacak konuma gelmiştir. Şimdiye kadar herhangi bir araştırmaya konu teşkil etmeyen eser, makalemizde plan, mimari, malzeme ve süsleme özellikleri bakımından etraflıca tanıtılarak Anadolu Türk mimarlık tarihi içerisindeki yeri ve önemi belirlenecektir. Beklentimiz bir an önce ehil kişi ve kurumlarca restore edilerek gelecek kuşaklara aktarılmasının sağlanmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Nallıhan, Türk sanatı, mimari, türbe, Anadolu erenleri

NALLIHAN SOGUKKUYU TOMB

Abstract

Soğukkuyu, according to the current administrative division of Ankara Province, is a village in the district of Nallıhan settlement. The tomb is located in the southwest of the village, on a sloped land. It was built in a cruciform plan scheme and is covered by a single dome. Corner transitions are shaped by pendentives. Interior scheme was also reflected in the exterior mass. The material of the main mass is rough, rubble stone. Switch systems and bricks also were used at the cover. The exact date of the construction is unknown, but the plan and its architectural features reflect the characteristics of the transition period. This situation may reveal that the tomb was constructed at the end of the 14th or at the beginning of the 15th century. Its current situation suggests that since it lost its functioning, it has been neglected for a

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Ankara/Türkiye, mcerkez@gazi.edu.tr

long time, though later it was used as a mosque after partial repairs and refurbishment. When existing tombs in Nallıhan are taken into account it could be deduced that the Sogukkuyu tomb followed the tradition of Hodja Ahmed Yasawi, Hacı Bektas Veli, Taptuk Emre, Yunus Emre and Mevlana and could belong to the sages that illuminated Anotolia such as Bacim Sultan, Sheikh Omar, Sheikh Jafar Sadik and Hasan Dede. Due to the damage caused by natural ways and by human factors it has become almost demolished. Up to now the subject has not been investigated by any research, but this article analyzes its background, architecture, materials and decorative features in detail and in terms of the place and importance in the history of the Anatolian Turkish architecture. Our expectation is that experts and institutions restore those buildings as soon as possible to ensure the heritage to future generations.

Keywords: Nallıhan, Turkish art, architecture, tomb, Anatolian sages

Giriş

Soğukkuyu, günümüzdeki idari bölünmeye göre Ankara ili, Nallıhan ilçesinin takriben 30 km güneybatısında yer alan bir köy yerleşimidir. Köyün güneybatısında, güneydoğuya meyilli bir araziye yerleştirilen eser¹, bugünkü mezarlığa da yakın konumdadır (Fotoğraf: 1- 2).

Yaptığımız araştırmalarda şimdiye kadar herhangi bir çalışmaya konu teşkil etmediğini belirlediğimiz eser, makalemizde plan, mimari, malzeme ve süsleme özellikleri itibarıyla etraflıca tanıtılarak Anadolu Türk mimarlık tarihî içerisindeki yeri ve önemi belirlenecektir.

Adını yerleşim yerine yakın konumdaki Sığır Kıran mevkiinde yer alan bir kuyudan aldığı ifade edilmektedir.

Kitabesi bulunmamakla birlikte daha sonra ayrıntılarıyla ele alacağımız plan ve mimari özelliklerinden hareketle 14. yüzyıl sonu veya 15. yüzyıl başlarına tarihlendirmek mümkündür.

Hâlen ayakta olmakla birlikte, mimarisi bakımından bir hayli tahribata uğrayan türbede herhangi bir restorasyon izine rastlanmadığı gibi, kaçak kazılar ve ihmal nedeniyle de yıkılma tehlikesi mevcuttur.

Eser, haçvari bir plan ile aynı biçimde yükselen bina kütesine sahiptir (Fotoğraf: 3, Çizim: 1-6). Bina kütesi, mevcut izlerden anlaşıldığı kadarıyla poligonol bir kasnak üzerine oturan tek kubbe ile örtülüdür. Harim kapısı batı cephe aksına yerleştirilmiştir.

İnşa malzemesi, az miktarda düzgün kesme ve kaba yonu, çoğunlukla ise moloz taşlar ve tuğladır. Beden duvarları ile kubbe geçiş elemanlarında kaba yonu ve moloz taşlar, kapı kemer ve sövelerinde düzgün kesme taş, örtü sisteminde tuğla, geçiş elemanlarında tuğla yanı sıra kısmen moloz taş kullanılmıştır.

Cepheler, mevcut durum itibarıyla üç kademe hâlinde algılanır. İlk kademeyi beden duvarları, ikinci kademeyi kasnak, üçüncü kademeyi ise kubbe örtü sistemi teşkil eder (Fotoğraf: 2-3).

Haçvari kütlelerin ara akslarda yer alan bölümleri ana beden duvarlarına oranla daha basık bir kuruluşa sahiptir. Kubbe örtü sistemi de beden duvarlarına göre baskın bir görünüş sergilemektedir.

Cephe yüzeyleri, tamamen masif görünümlü bir duvar örgüsü yansıtmaktadır ve herhangi bir pencere açıklığı ile süsleme unsuruna sahip değildir. Yalnızca güney cephede ana kütlelerin batı kenarındaki duvar yüzeyinde profilli bir düzgün kesme taş dikkat çekmekte ve bundan hareketle kısmen devşirme malzeme de kullanıldığı belirlenebilmektedir (Fotoğraf: 4).

Cepheler zaman içerisinde önemli tahribata uğramıştır. Batı ve özellikle kuzey cephede duvar örgüsü ciddi boyutlarda zarar görmüştür. Kuzey cephe zamanla oluşan toprak dolgu nedeniyle yarı seviyesine kadar gömülmüş vaziyette iken kazı çalışmaları sırasında kaldırılarak temizlenmiştir (Çizim: 3, Fotoğraf: 5). Güney ve doğu cepheler kısmen sağlamlığını korumakla birlikte beden duvarları ve köşe bağlantılarında büyük çatlaklar meydana gelmiştir (Fotoğraf: 3, Çizim: 4-5).

Kubbe örtü sistemi tuğlaların yatay istiflenmesiyle inşa edilmiş ve ana eksenlerine boyuna dikdörtgen, küçük birer pencere açıklığı yerleştirilmiştir (Fotoğraf: 5, Çizim: 2). Hâlen mevcut izlerden muhtemelen çift cidarlı olduğu ve kesme taş malzemeli sekizgen bir kasnağa oturduğu anlaşılmaktadır. Örtü sisteminin dış yüzeyi bir hayli soyulmuş ve ciddi hasarlar meydana gelmiştir. Muhtelif dönemlerde vatandaşlar tarafından moloz taşlarla alelade tamir edildiği anlaşılmaktadır. Eski bir fotoğraftan² enli tahtaların **yan yana** sıralanmasıyla yapılmış basit, muhdes bir çatıyla kapatıldığı belirlenebilmektedir.

Kapı, batı cephesi aksına yerleştirilmiş basık kemerli bir açıklıktan ibarettir (Fotoğraf: 6, Çizim: 6). Düzgün kesme taş malzemedir. Kemer, birisi daha küçük boyutta ve kilit taşına ait olmak üzere üç parça hâlinindedir. Yapının genelinde görülen tahribat burada da kendini hissettirmektedir. Hatta bozulmanın yarattığı baskı nedeniyle kemer ve sövelere ait taşlar dışa doğru bombelenmiş, simetrisi bozulmuş ve neredeyse yıkılacak konuma gelmiştir³ (Fotoğraf: 7).

Kapının iç mekâna yönelen yüzü, dış görünüşünden farklı olarak boyuna dikdörtgen bir açıklıktır ve üst yanında ahşap lento kullanılmıştır.

Türbenin ziyaret mekânı haçvari şemalı ve kubbeye örtülü küçük bir hacimdir (Fotoğraf: 8). Esasen kare bir şemanın ana akslarına, aynı zamanda bina kütlelerinin dışına da yansıyacak biçimde yarım daire formlu enli birer kemer yerleştirilerek kısmi derinlikte dört eyvanlı haçvari bir plan elde edilmiş ve böylelikle mekânın genişletilmesi sağlanmıştır. Kubbe geçişi esas itibarıyla pandantiflerle sağlanmasının

yanı sıra, dört ana eksenindeki kemerin üzengi hizasından itibaren pandantifin alt kısmına birer Türk üçgeni yerleştirilmiştir. Ayrıca pandantifin üçgenlerle kubbe eteği arasında kalan yüzeyinde de âdeta tromp benzeri yarım daire kemerli, kısmi derinlikte küçük birer niş yer alır (Fotoğraf: 8). Bu üçgen ve nişler dekoratif görünüşlü birer unsurdur. Geçiş sisteminin muhtelif bölümlerinde akustik, hafifletme ve havalandırma amaçlı küçük birer künk dikkat çekmektedir (Fotoğraf: 9).

Kubbe, geçiş sistemleri ve duvarlar düz yüzeyler hâlinde sıvanarak beyaz badana yapılmıştır. Duvarlar başta olmak üzere eserin bütün yüzeylerinde son derece ciddi tahribat göze çarpmaktadır. Duvar örgüsünü teşkil eden taşların önemli bir kısmı dökülmüş, özellikle köşe bağlantılarında tehlikeli boyutta yıkıntı ve çatlaklar oluşmuştur (Fotoğraf: 10). Duvarların bazı yerlerinde insan eliyle gerçekleştirilmiş yıkıntılar da mevcuttur. Zeminin muhtelif yerlerinde kaçak kazıların da yapıldığı belirlenebilmektedir⁴ (Çizim: 2). Buna paralel olarak sıva tabakasının çoğunluğu dökülmüş vaziyettedir. Kubbe ve eteğindeki sağlam kalabilmiş sıva yüzeylerinde kiremit ve yeşil renkli boya ile yapılmış bitkisel ve geometrik süslemeler dikkat çeker (Fotoğraf: 11). Özellikle kubbenin doğu aksındaki pencere açıklığının kuzeyi ile kapı açıklığının kuzeyindeki yüzeylerde süsleme programı daha belirgindir. Mevcut kalıntılardan anlaşıldığı kadarıyla ince bir bordür vaktiyle bütün kubbe eteğini kuşatmaktaydı. Paralel iki yatay şeritle sınırlı bordürde zikzaklar arasına işlenmiş stilize çiçekler ile bunların hemen yukarısına yerleştirilmiş birer benek sırası görülür. Pencere açıklığının kuzey yanında ise ince kıvrım dallar ve bunlar arasına yerleştirilen çiçeklerden müteşekkil bitkisel bir süsleme vardır. Kompozisyon, enli bir bordür teşkil etmek üzere iki yana yerleştirilen ve yukarı doğru paralel bir sıra hâlinde yükselen küçük beneklerden ibaret bir çerçeve ile sınırlandırılmıştır. Güney yandaki eyvanın kemerinde, yine ince şeritlerle sınırlı bir bordürde, kırmızı ve yeşil renkli boya kullanılarak sadece ince çizgilerle yapılmış dallardan ibaret basit bir bitkisel süsleme görülür.

Güney duvarının batı yanında sıva tabakası üzerine yeşil boya ile yazılmış ve sadece "... temelleri Müslimin-i Sultan idi ..." ibaresi okunabilen bir yazı dikkat çekmektedir (Fotoğraf: 12). Kısmen okunabilen yazılardan da burada medfun kişi veya kişilerin Hz. Muhammed'e dayandığı anlaşılmaktadır⁵. Ayrıca kuzeydoğu köşe üçgeninin iç yüzeyinde sıva üzerine kırmızı boya ile yapılmış damga benzeri işaretler görülmektedir (Fotoğraf: 13).

Ziyaret mekânının zemin seviyesi kapı açıklığından itibaren bir basamak kadar düşük kottadır (Çizim: 2). Zeminin ahşap ızgara üzerine enli tahtaların yan yana sıralanmasıyla yapılmış bir döşemeye sahip olduğu hâlen mevcut kalıntılardan anlaşılabilmektedir (Fotoğraf: 8).

Mihrap, güney duvar aksına üç kenarlı bir girinti ile yapılmış yarım daire kemerli alalede küçük bir nişten ibarettir (Fotoğraf: 14). Herhangi bir süsleme özelliği taşımayan basit bir unsurdur. Bu hâliyle sonradan yapılmış gibi görünmektedir.

Soğukkuyu Türbesi'nin haçvari plan teşkiliyle inşa edilmiş ziyaret mekânı, tek kubbe ile örtülerek geçiş sisteminde pandantif uygulanmıştır. Bu düzenleme içerisinde kubbe, esasen kare bir şema üzerine oturmakta ve bu hâliyle Selçuklu Dönemi tek kubbeli kübik mescit geleneğini yansıtmaktadır. Ancak kütle tertibinde bazı farklılıklar da dikkat çekmektedir. Esas itibarıyla kare bir şemanın eksenlerine, âdeta eyvan tarzı enli birer yarım daire kemer yerleştirilerek dört eyvanlı haçvari bir plan şeması ortaya çıkmıştır. Böylece mekânın kısmen genişletilmesi de sağlanmıştır. Bu düzenleme aynı zamanda yapının dış kütlelerine de yansımıştır. Bina tertibinde ara akstaki bölümler daha basık birer kütle hâlinindedir.

Soğukkuyu Türbesi plan şemasının benzeri uygulamalarına çeşitli bazı türbelerde de rastlamak mümkündür. Anadolu Türk mimarisi içerisinde haçvari şema aslında Selçuklu Dönemi türbelerinin alt katında⁶ sıkça karşılaşılan bir uygulama olmakla birlikte, üst katlarda nadiren kullanılmıştır. Akşehir Seyyid Mahmud Hayrani Türbesi (1268-1269)⁷, Konya Tahir ile Zühre Türbesi (13. yy. sonları)⁸, Sivas Şeyh Hasan Türbesi (14. yy. ortaları)⁹, Urfa Şeyh Mesud Türbesi (12-14. yy.)¹⁰, Bursa Okçu Baba Türbesi (14. yy.)¹¹, Mardin Sultan Hamza-i Kebir Türbesi (1438-39)¹², İstanbul Zal Mahmut Paşa Türbesi (1580)¹³, İstanbul Şehzadegân Türbesi (16. yy. sonları)¹⁴, Bitlis Nuhiye Türbesi (1700)¹⁵, Bitlis Seyyid İbrahim Türbesi (1781)¹⁶ ve Bitlis Yusufiye Medresesi Türbesi (19. yy.)¹⁷ ziyaret mekânında haçvari şema uygulanan nadir eserler arasındadır ve bu özellikleri itibarıyla Soğukkuyu Türbesi ile yakın benzerlikler sergilemektedir. Ancak kütle tertipleri ve kubbe geçişleri bakımından bazı belirgin farklılıklar da mevcuttur.

Seyyid Mahmud Hayrani Türbesi, Tahir ile Zühre Türbesi, Şeyh Hasan Türbesi, Şeyh Mesud Türbesi, Okçu Baba Türbesi, Nuhiye Türbesi, Seyyid İbrahim Türbesi ve Yusufiye Türbesi dış kütleleri kübik bir görünüş sergilerken Zal Mahmut Paşa Türbesi ve Şehzadegân Türbesi sekizgen prizmal bir kütleyle sahiptir. Mardin Sultan Hamza-i Kebir Türbesi'nde ise hepsinden farklı bir uygulama dikkat çeker. İç mekândaki dört eyvan neredeyse bağımsız bir kütle şeklinde inşa edilmiş ve bu düzenleme dış kütleyle de olduğu gibi yansıyarak tamamen haçvari bir görünüş ortaya çıkmıştır. Soğukkuyu Türbesi, hem haçvari şemalı ana kütle hem de ara akslardaki dışa taşkın basık kütleli kuruluşu ile bunlar arasında farklı bir yere sahiptir. Seyyid Mahmud Hayrani Türbesi ana kütlelerinin üzerinde yer alan dilimli, Şeyh Hasan Türbesi'nde silindirik, Nuhiye Türbesi'nde poligonal ikinci kütleler dış görünüş bakımından belirgin diğer farklılıklardır. Nuhiye Türbesi'nde kuzey ve güney kemerler

bir hayli geniş yapılmakla birlikte doğu ve batı kemerler daha dardır. Tahir ile Zühre, Şeyh Hasan, Okçu Baba, Seyyid İbrahim Türbesi ve Yusufiye Türbeleri'nde kemer enleri diğerlerine göre dört yönde de daha dardır. Kubbe geçişlerinde Seyyid Mahmud Hayran Türbesi, Şeyh Hasan Türbesi, Şeyh Mesud Türbesi, Zal Mahmut Paşa Türbesi, Şehzadegân Türbesi, Nuhiye Türbesi, Seyyid İbrahim Türbesi, Yusufiye Türbesi Soğukkuyu Türbesi'ndeki gibi pandantiflerle sağlanırken Tahir ile Zühre Türbesi'nde üçgen kuşak, Okçu Baba Türbesi ve Sultan Hamza-i Kebir Türbesi'nde tromp kullanılmıştır. Ancak Soğukkuyu Türbesi'nin köşe geçişlerini teşkil eden pandantiflerin orta seviyesinde tromp görünüşlü yarım daire kemerli nişlerle birlikte alt seviyede Türk üçgeni kullanılması başka eserlerde örneğine rastlayamadığımız bir uygulama olarak dikkat çekmekte ve yapıya ayrı bir önem kazandırmaktadır.

Soğukkuyu Türbesi'ndeki plan şemasının benzeri uygulamalarına farklı yapı türlerinden bazı cami ve mescitlerde de rastlamak mümkündür. Tek kubbeli bu plan şeması, aynı zamanda Selçuklu Dönemi kübik mescit geleneği özelliklerini de hatırlatmaktadır¹⁸. Kübik bir mekânın bu tarzda genişletilmesi çabalarının ilk denemelerinin Bilecik Orhan Gazi Camii (14. yy. ilk yarısı)¹⁹ ve İnönü Hoca Yedigâr Camii'nde (1374)²⁰ gerçekleştirildiğini, daha sonraları Manisa Aynı Ali Camii (15. yy. ikinci yarısı)²¹, Merzifon Taceddin İbrahim Paşa Camii (15. yy. sonları)²², Lüleburgaz Sokollu Mehmet Paşa Camii (1564)²³ ve Adana Misis Mescidi (1659)²⁴ gibi eserlerde de uygulandığını görüyoruz.

Soğukkuyu Türbesi ile bu eserler arasında yine plan ve mimari özellikler itibarıyla yakın benzerlikler görülmekle birlikte kütle tertibi, mekânın genişletilme yönleri ve kubbe geçiş sistemleri bakımından da bazı farklılıklar mevcuttur.

Bilecik Orhan Gazi Camii, İnönü Hoca Yedigâr Camii ve Adana Misis Mescidi harim mekânları Soğukkuyu Türbesi'ndekine benzer tarzda dört yöne, diğerleri ise sadece doğu ve batı yanlara doğru genişletilmiştir.

Soğukkuyu Türbesi, Orhan Gazi Camii, Hoca Yedigâr Camii ve Misis Mescidi'ne göre daha küçük ölçülere sahiptir. İç mekân, hepsinde de ana eksenlere yerleştirilmiş enli kemerlerle dört yönde genişletilmiş ve köşe geçişleri pandantiflerle sağlanarak tek bir kubbe ile örtülmüştür. Ancak, Soğukkuyu Türbesi'nde ziyaret mekânındaki haçvari şema dış kütleyle de yansırken diğerlerinde kübik bir görünüş hâkimdir. Soğukkuyu Türbesi'nde köşe geçişlerini teşkil eden pandantiflerin alt seviyesinde yarım daire kemerli nişler ve üçgenler kullanılması belirgin diğer farklılıklardır. Adana Misis Mescidi'nde mekân yine dört yönde de genişletilirken doğu ve batı kemerler enli, kuzey ve güney kemerler ise daha dar tutulmuştur.

Soğukkuyu Türbesi'nin fonksiyonuna yönelik kesin veriler mevcut değildir. İç ve dış mekânlardaki kaçak kazı çukurlarından alt katında bir mezar hücresinin yer almadığı anlaşıldığı gibi, kazı ve temizlik çalışmaları sırasında herhangi bir mezara da rastlanmamıştır. Ayrıca köy sakinlerinin daha önceleri burada cuma ve bayram namazı kıldıklarına dair bazı bilgiler de mevcuttur. Dolayısıyla bu eserin esasen bir mescit olabileceği de akla gelmekle birlikte, yukarıda zikredilen benzer tarzdaki cami ve mescitlerden daha küçük boyutta olması, beden duvarlarında herhangi bir pencere açıklığının bulunmaması, mihrabın son derece alelade yapısı, köy yerleşimine uzak mesafe ile bir tepede yer alması ve güney duvarındaki yazı gibi özellikler dikkate alındığında ilk hâlinde türbe olarak inşa edildiğini, fakat zamanla doğal ve insan eliyle gerçekleştirilen tahribat nedeniyle fonksiyonunu yitirdiğini, uzun süre bakımsız kaldıktan sonra ihtiyaç üzerine bir süre mescit olarak kullanıldığını düşünmekteyiz.

Öte yandan Nallıhan'da Soğukkuyu Türbesi'nden başka dört adet türbe ile bir ziyaretgâh daha mevcuttur. Bunlar Emrem Sultan köyü Taptuk Emre Türbesi ve Dergâhı (13. yy.)²⁵, Tekke köyü Bacım Sultan Türbesi (13. yy.)²⁶, Ömer Şeyhler köyü Şeyh Ömer Türbesi (13. yy.)²⁷, Nallıkoğlu köyü Cafer Sadık Türbesi (13. yy.)²⁸ ve Sobran köyü Hasan Dede ziyaretgâhıdır (16. yy.)²⁹. Bu eserler her ne kadar plan ve mimari özellikleri bakımından Soğukkuyu Türbesi ile benzerlikler sergilemese de aralarında mahiyetleri bakımından bazı yakınlıklar dikkat çekmektedir. Nallıhan Bölgesi, 1073 yılından itibaren Oğuz Türkmen boylarının akınları ile Türklerin eline geçtikten sonra tesis edilen zaviyelerle iskâna açılmış ve bunların etrafında köyler meydana gelmiştir³⁰. Yerleşim çevresi Ahi büyüklerinin de zaviyeleri ile zenginleşmiştir. Yunus Emre'nin de bu bölgede yaşadığı bilinmektedir³¹. Emrem Sultan köyünde türbesi ve dergâhı yer alan Taptuk Emre, Hacı Bektaş Veli'nin halefi ve Yunus Emre'nin de müşşidi olarak bilinmektedir³². Diğerlerinden Bacım Sultan Taptuk Emre'nin kızı, Şeyh Ömer ile Şeyh Cafer Sadık ise öğrencisidir³³. Söz konusu türbelerle Soğukkuyu Türbesi mesafe itibarıyla birbirlerine çok uzak değildir. Nallıhan'daki diğer türbelere bakıldığında aralarında mahiyet bakımından bir bağlantı olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Soğukkuyu Türbesi'nin de Hoca Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Taptuk Emre, Yunus Emre ve Mevlâna geleneğinden gelerek Bacım Sultan, Şeyh Ömer, Şeyh Cafer Sadık, Hasan Dede gibi Anadolu'yu aydınlatan erenlerden birine ait olabileceği ve vaktiyle bir zaviye bünyesinde yer aldığı, fakat diğer binaların günümüze ulaşmadığı da düşünülebilir. Ancak yapı ile ilgili şimdilik herhangi bir belge veya bilgi bulunamadığından kesin bir şey söylemek zordur.

Eserin inşa tarihî bilinmemekle birlikte plan, mimari, geçiş sistemi ve malzeme özellikleri bakımından Selçuklu Döneminin erken, Osmanlı Döneminin ise geç bir tarih olacağı, dolayısıyla 14. yüzyıl sonu ile 15. yüzyıl başlarına ait bir geçiş devri eseri olduğu söylenebilir.

Sonuç

Soğukkuyu Türbesi, fonksiyonu ve aidiyeti ne olursa olsun, boyut ve süsleme bakımından mütevazı bir eser olsa da çok fazla rastlanmayan bir plân, dış kütle tertibi, örtü ve geçiş sistemi ile inşa edilmesi bakımından Anadolu Türk mimarisi içerisinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Özellikle merkezi mekânı genişletme çabalarını yansıtmaya da ayrı bir değer katmaktadır. Bu kadar önemli özellikler sergilemesine rağmen hak ettiği ilgiyi göremeyen eser, zamanın ve insanların verdiği tahribat nedeniyle neredeyse yıkılmak üzeredir. Dileğimiz bir an önce ehli kurum ve kişilerce onarılarak Türk mimarisine kazandırılması ve sonsuza dek yaşatılarak gelecek kuşaklara aktarılmasının sağlanmasıdır.

Sonnotlar

¹ Soğukkuyu köyü 304 parselde yer alan eser, Ankara Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulunun 17.10.2007 gün ve 2658 sayılı karar gereğince tescil edilmiştir. Kültür ve Turizm Bakanlığı Ankara Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulunun 12/11/2009 tarih ve 233 sayılı kararı gereğince, Anadolu Medeniyetleri Müzesi müdür vekili R. Emel Yurttağül başkanlığında, Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü öğretim üyesi Yrd.Doç.Dr. Murat Çerkez'in bilimsel sorumluluğunda, Anadolu Medeniyetleri Müzesi uzmanları Mehmet Sevim ve Halide Akkuş'un da katılımlarıyla 02.04.2010-23.04.2010 tarihleri arasında bir kazı ve temizlik çalışması gerçekleştirilmiştir.

² Ankara K.T. V. K. B. K. Arşivi.

³ Bölgeye 17.07.2012 tarihinde yaptığımız son ziyaretimizde yapıdaki tahribatın daha tehlikeli boyutlara ulaştığı, kapı kütesinin yıkılacak duruma geldiği ve hemen önünde de oldukça derin bir kaçak kazı çukuru açıldığı görülmüştür.

⁴ Özellikle ziyaret mekânında, kapı açıklığının hemen önünde yaklaşık 2,5 m derinliğinde bir kaçak kazı çukuru mevcuttu. Temizlik çalışmaları sırasında toprak doldurularak kapatılmıştır. Bu çukur ile 17.07.2012 tarihli son ziyaretimizde, çok yakın bir zamanda açıldığını belirlediğimiz kapı açıklığının dış yanındaki diğer kaçak kazı çukuru zaten yıllardır bakımsız kalmış eseri, statik bakımdan daha da tehlikeli konuma getirmiştir.

⁵ Yazıları okuyan Sayın Prof. Dr. Abdulkadir Dündar'a teşekkürlerimi sunarım.

⁶ Alt katlarında haçvari şema uygulanan başlıca Selçuklu türbelerinden Pınarbaşı Melik Gazi Türbesi (12. yy. sonları) için bk. Önkal (1996: 235, Şekil 99); Tuncer (1986: 155); Boyalıköy-Sincanlı Kureyş Baba Türbesi (13. yy. başı): Önkal (1996: 74, Şekil 22); Tuncer (1986: 54); Aksaray Selime Sultan Türbesi (13. yy. ilk çeyreği): Önkal (1996: 90, Şekil 29); Tuncer (1986: 214); Konya Yarım Kümbet (1219): Tuncer (1986: 184); Konya Kesikbaş Türbesi (13. yy. ikinci yarısı): Önkal (1996: 142, Şekil 53); Konya Ulaş Baba Kümbeti (13. yy. ikinci yarısı): Tuncer (1986: 192); Konya Kalender Baba Türbesi (13. yy. sonları): Önkal (1996: 154, Şekil 60); Tuncer (1992: 88); Erzurum

- Padişah Hatun Türbesi (1291): Önkal (1996: 200, Şekil 82); Afyon Çay-Eber köyü Esirüddin Ebheri Kümbeti (14. yy. ilk yarısı) : Tuncer (1986: 51).
- ⁷ Önkal (1996: 426, Şekil 190); Tuncer (1992: 105).
- ⁸ Önkal (1996: 435, Şekil 195).
- ⁹ Tuncer (1986: 167).
- ¹⁰ Çal (1993: 63).
- ¹¹ Beşbaş ve Denizli (1983: 277).
- ¹² Altun (1971: 106, Plan 30); Sözen (1981: 148, Şekil 47).
- ¹³ Kuran (1988: 230, 234).
- ¹⁴ Önkal (1992: 175, 26. Şekil).
- ¹⁵ Arık (1971: 67, Şekil 28); Tuncer (1991: 109).
- ¹⁶ Arık (1971: 69, Şekil 30); Tuncer (1991: 115).
- ¹⁷ Arık (1971: 54, Şekil 21); Tuncer (1991: 117).
- ¹⁸ Türk mimarisinde kare planlı kübik bir mekânın tek kubbe ile örtülmesinden ibaret camiler, Anadolu'da ilk defa Selçuklu Döneminde Konya ve Akşehir merkezlerinde görülmeye başlanmıştır. Konya Beşarebey Mescidi (1213), Hacı Ferruh Mescidi (1215), Erdemşah Mescidi (1220), Küçük Karatay Mescidi (1248), Aksinne Dibekli Mescidi (13. yy.), Beyhekim Mescidi (13.yy.), Hoca Hasan Mescidi (13. yy. ikinci yarısı), Sırçalı Mescit (13. yy. ikinci yarısı), İnce Minareli Medrese Mescidi (1260-1265), Akşehir Taş Medrese Mescidi (1250) gibi bu tarz başlıca eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Katoğlu (1967: 81-100); Dilâver (1971: 17-28); Aslanapa (1991: 55-62).
- ¹⁹ Kuran (1964: 16); Goodwin (1971: 19); Kuban (2007: 125).
- ²⁰ Kızıltan (1958: 108, Resim 57); Kuran (1968: 70, Şekil 69).
- ²¹ Acun (1999: 247, Plân 26).
- ²² Çerkez (2005: 11-24).
- ²³ Sözen vd. (1975: 183).
- ²⁴ Erken (1983: 49).
- ²⁵ Şener (1998: 120, 196); Erdoğan vd. (2007: 230, C.1).
- ²⁶ Şener (1998: 198-199); Erdoğan vd. (2007: 51, C.5).
- ²⁷ Şener (1998: 121, 199); Erdoğan vd. (2007: 53, C.5).
- ²⁸ Şener (1998: 120, 199); Erdoğan vd. (2007: 53, C.5).
- ²⁹ Şener (1998: 200).

³⁰Erdoğan vd. (2007: 361, C.7).

³¹Şener (1998: 192).

³²Şener (1998: 192-195).

³³Şener (1998: 120, 121, 197-199).

Kaynakça

- ACUN, H. (1999). *Manisa'da Türk Devri Yapıları*. Ankara.
- ALTUN, A. (1971). *Mardin'de Türk Devri Mimarisi*. İstanbul.
- ARIK, M.O. (1971). *Bitlis Yapılarında Selçuklu Rönesansı*. Ankara.
- ASLANAPA, O. (1991). *Anadolu'da İlk Türk Mimarisi*. Ankara.
- BEŞBAŞ, N-Denizli, H. (1983). *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler*, III. Ankara.
- ÇAL, H. (1993). "Urfa'daki Taşınmaz Eski Eserler Hakkında Bir Ön Araştırma", *Yeni Haran Çevresi*, Y.1, S.4. İstanbul: 49-70.
- ÇERKEZ, M. (2005). *Merzifon'da Türk Devri Mimari Eserleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DİLÂVER, S. (1971). "Anadolu'daki Tek Kubbeli Selçuklu Mescitlerinin Mimarlık Tarihi Yönünden Önemi", *Sanat Tarihi Yılığ*, IV (1970-1971). İstanbul: 17-28.
- ERDOĞAN, A. vd. (2007). *Ankara Tarihi ve Kültürü Dizisi*, 1. Ankara.
- ERDOĞAN, A. vd. (2007). *Ankara Tarihi ve Kültürü Dizisi*, 5. Ankara.
- ERDOĞAN, A. vd. (2007). *Ankara Tarihi ve Kültürü Dizisi*, 7. Ankara.
- ERKEN, S. (1983). *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler*, I. Ankara.
- GOODWIN, G. (1971). *A History of Ottoman Architecture*. London.
- KATOĞLU, M. (1967). "13. Yüzyıl Konyasında Bir Cami Grubunun Plân Tipi ve Son Cemaat Yeri", *Türk Etnografya Dergisi*, IX (1966). Ankara: 81-100.
- KIZILTAN, A. (1958). *Anadolu Beyliklerinde Cami ve Mescitler*. İstanbul.
- KUBAN, D. (2007). *Osmanlı Mimarisi*. İstanbul.
- KURAN, A. (1964). *İlk Devir Osmanlı Mimarisinde Cami*. Ankara.
- KURAN, A. (1968). *The Mosque In Early Ottoman Architecture*. Chicago.
- KURAN, A. (1988). "Mimar Sinan'ın Türbeleri", *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri I*. İstanbul: 223-238.
- ÖNKAL, H. (1992). *Osmanlı Hanedan Türbeleri*. Ankara.
- ÖNKAL, H. (1996). *Anadolu Selçuklu Türbeleri*. Ankara.
- SÖZEN, M. vd. (1975). *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan*. İstanbul.
- SÖZEN, M. (1981). *Anadolu'da Akkoyunlu Mimarisi*. İstanbul.
- ŞENER, M. (1998). *Nallıhan*. Ankara.
- TUNCER, O.C. (1986). *Anadolu Kümbetleri, I, Selçuklu Dönemi*. Ankara.

TUNCER, O.C. (1991). *Anadolu Kümbetleri, 2, Beylikler ve Osmanlı Dönemi*. Ankara.
TUNCER, O.C. (1992). *Anadolu Kümbetleri, 3, Beylikler ve Osmanlı Dönemi*. Ankara.

Ekler



Fotoğraf: 1) Soğukkuyu Köyü ve Türbe'nin konumu (Google Earth'den)



Fotoğraf: 2) Soğukkuyu Türbesi, güneybatıdan genel görünüş



Fotoğraf: 3) Güneydoğudan görünüş



Fotoğraf: 4) Devşirme malzeme



Fotoğraf: 5) Kuzey cephe



Fotoğraf: 6) Batı cephe



Fotoğraf: 7) Kapı açıklığı



Fotoğraf: 8) Batıdan iç mekâna bakış



Fotoğraf: 9) Geçiş sistemi ve künkler



Fotoğraf: 10) Güneydoğudan iç mekâna bakış



Fotoğraf: 11) Süslemelerden detay



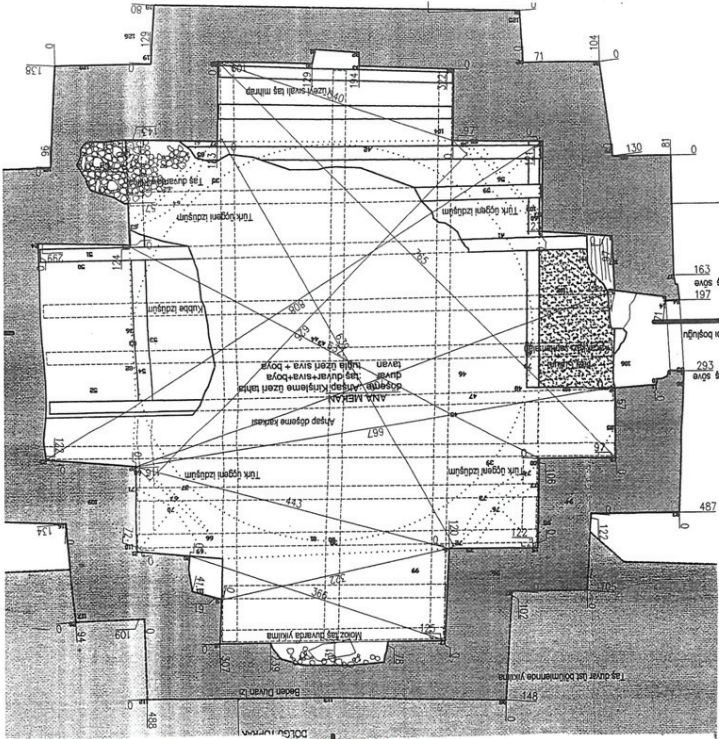
Fotoğraf: 12) Güney eyvan duvarındaki yazı şeridi



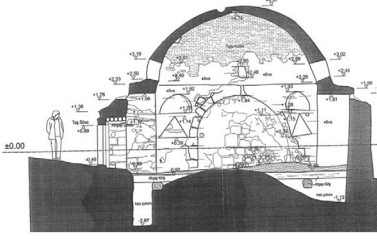
Fotoğraf: 13) Güneydoğu köşedeki işaretler



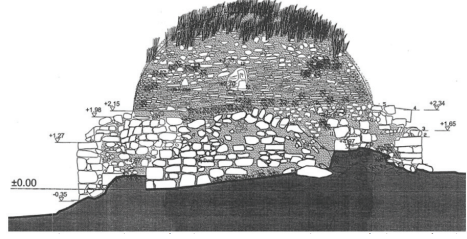
Fotoğraf:14) Güney eyvan ve mihrap



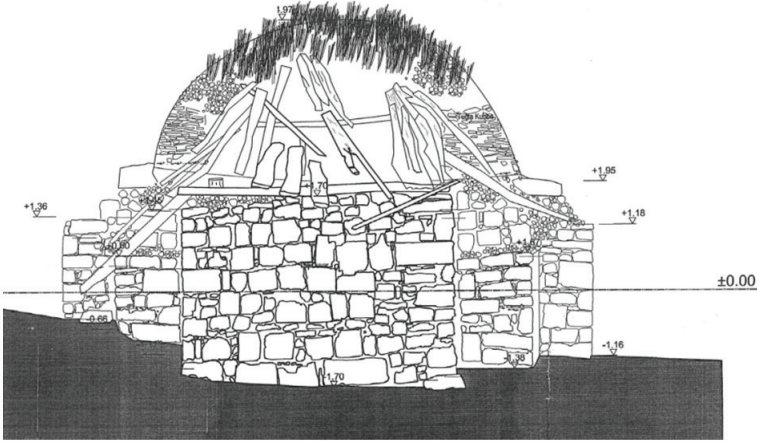
Çizim: 1) Soğukkuyu Türbesi Plânı (E.N. Parlatan)



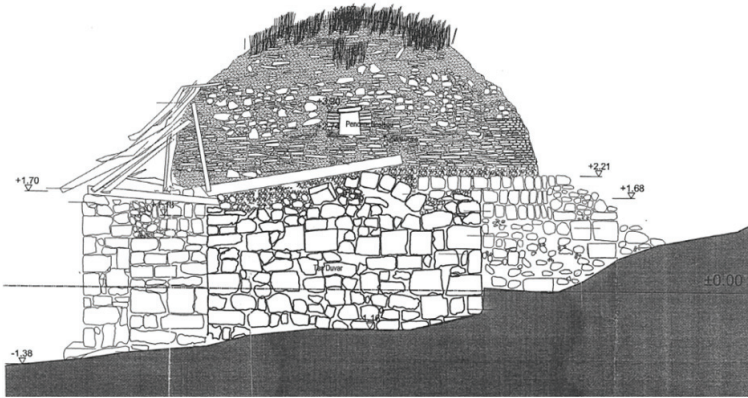
Çizim: 2) A-A Kesiti (E.N. Parlatan)



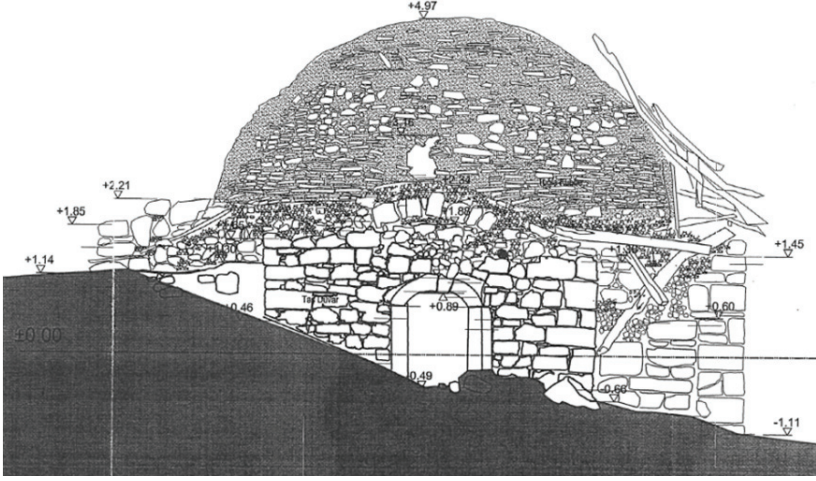
Çizim: 3) Kuzey cephe (E.N. Parlatan)



Çizim: 4) Güney cephe görünüşü (E.N.Parlatan)



Çizim: 5) Doğu cephe görünüşü (E.N. Parlatan)



Çizim: 6) Batı cephe görünüşü (E.N. Parlatan)

ÂŞIK MEHMET OZANI, HAYATI, SANATI

Kürşat ÖNCÜL*

Özet

Âşık tarzı şiir geleneği XX. yüzyılda, gücünü büyük oranda kaybetmesine karşın özellikle Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi'nde varlığını bağlamından büyük oranda kopmuş olarak da olsa sürdürmektedir. Sözlü kültürden, yazılı ve elektronik kültüre geçişle birlikte fonksiyonunu kaybetmeye başlayan gelenek, özellikle sosyal şartların çok ağır bir değişim gösterdiği bu coğrafyada sığınılan önemli bir koranak olmuştur. XX. yüzyılın ikinci çeyreğinde geleneğin yaşanılan tarihsel olaylara bağlı olarak kan kaybetmesinin ardından bu dönemin geleceğe aktarımında rol sahibi olan az sayıda âşık söz konusudur. Kars bölgesinde Sosgirtli (Ozani) olarak tanınan Mehmet Kasım Ülker bu noktada bu misyonu taşıyan kişilerden biri olarak kabul edilebilir. Yaşadığı dönemde, karakterinin ve üslubunun sertliği, dilinin Azeri Türkçesi'nin etkisinden kurtulamaması gibi etkenlerden dolayı yeterince tanınmamış, incelenememiş ve araştırılmamış olan Mehmet Kasım Ülker hakkında sınırlı sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışma bölgedeki âşıklardan elde edilen bilgilerden ve hakkında yapılan çalışmalardan yola çıkarak konuyu bağlam ve metin merkezli yaklaşımlar doğrultusunda ele almıştır..

Anahtar Kelimeler: Âşık tarzı şiir geleneği, Kars âşıklığı, Âşıklık geleneği, Âşık edebiyatı

MINSTREL MEHMET OZANI, HIS LIFE AND ART

Abstract

Although the poetry tradition in the bard style lost its strength considerably in the twentieth century it is still preserved especially in the North-East Anatolia though not in a context similar to the previous conditions. The tradition which is losing its function with the transition from oral culture to the written and electronic one has been the most significant shelter in this geography where especially social conditions change radically. In the second quarter of the 20th century after the tradition lost its strength due to historical events, very few bards remained with a role to transmit the living culture to next generations. Mehmet Kasım Ülker, who is known as the bard of Sosgirt in the region of Kars, is believed to continue this mission. There are few works on Mehmet Kasım Ülker, who has not been adequately researched and studied because of the harshness of his character and style and his being still under the influence of Azerian Turkish. This study is based on the information gathered from the bards living in the region and the previous studies. The study was carried out on the basis of text and context.

Keywords: Poetry tradition of minstrel, The Minstrel of Kars, The tradition of minstrel

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kars/Türkiye, oncukursat@yahoo.com

Giriş

Binlerce yılın kültürel dinamiklerini barındıran âşıklık geleneği, XX. yüzyılda, gücünü büyük oranda kaybetmesine karşın varlığını özellikle Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi'nde sürdürmüştür. Sözlü kültürden, yazılı ve elektronik kültüre geçişle birlikte fonksiyonunu kaybetmeye başlayan gelenek, özellikle sosyal şartların çok ağır bir değişim gösterdiği bu coğrafyada sığınılan önemli bir korunak olmuştur. Geleneğin sürdürülmesi ve aktarımı noktasında birçok etken ve âşık olmasına karşın, geleneğe katkı sağlama noktasında misyon sahibi isim oldukça sınırlıdır. Geleneğin XX. yüzyılda bölgede yaşamasında önemli bir misyon üstelenen isimlerden biri de Kars bölgesinde Sosgirtli (Ozani) olarak tanınan Mehmet Kasım Ülker'dir. Bu çalışma kapsamında yaşadığı dönemde, karakterinin ve üslubunun sertliği, dilinin Azeri Türkçesi'nin etkisinden kurtulamaması gibi etkenlerden dolayı yeterince tanınamamış, incelenememiş ve araştırılmamış olan Mehmet Kasım Ülker hakkındaki eksik noktalar tamamlanmaya çalışılacaktır¹.

1827 yılında imzalanan Türkmençayı Antlaşması'nın ardından Arpaçay suyunu geçerek Gürcistan'ın Ağbaba bölgesinden Osmanlı topraklarına gelen Âşık Hasan'ın oğlu Aziz ve eşi Yeter'in ilk çocuğu olan Mehmet Kasım Ülker, 1910 yılında Kars ilinin Arpaçay ilçesine bağlı Taşdere (Sosgert) köyünde doğmuştur². I. Dünya Savaşı esnasında Doğu Anadolu'nun bir kısmını Rusların işgal etmesiyle bir süre İran'a göç etmek zorunda kalan aile, 1918 yılında geri döner. Çocukluğu ve gençliği yoksullukla mücadele içerisinde geçen Mehmet Kasım, çobanlığını yaptığı ve yanında çalıştığı kişinin kızıyla evlenir. Uzun süren maddi sıkıntıların ardından, âşıklığının yardımıyla çeşitli kazanımlar elde eden; Altın Saz, Saz Şairleri Derneği gibi çeşitli yarışmalarda dereceler alan Âşık Hicrani, 20 Temmuz 1978'de hayatını kaybeder.

1941 yılında Mudanya'da ihtiyat askerliği sırasında Mareşal Fevzi Çakmak'ın huzurunda türkü söyleyinceye kadar okuma yazması olmayan Mehmet Kasım, bu tarihte aldığı emir doğrultusunda kısa sürede okuma yazmayı öğrenir (Aslan, 1995: 60). Bu dönemden itibaren bulabildiği her tür kitabı okumaya başlayan Mehmet Kasım, oğlu Sevdakar Bey'in ifadesine göre "Kendine ait olan odaya geçer ve tarih, coğrafya veya eline ne geçmişse saatlerce okurdu." Askerlik sonrası halkevleriyle sıkı bir ilişki içerisinde girerek burada yapılan toplantı, seminer gibi etkinliklerle bilgi ve görgüsünü arttıran M. Kasım, İran'ın Taşmah, Diliman, Çebrivan, Almasaray, Merend, Tebriz bölgelerini, (Aslan, 1995 : 59) Ermenistan'ı ve Türkiye'de birçok ili gezme fırsatı bularak kendini geliştirir. Çocuklukta yaşamış olduğu bir olayla şiir söyleme yeteneğine kavuşmuş olan âşık, edindiği bilgi birikimiyle çevresinde tanınıp sevmeye başlar. Derlemelerden elde edilen verilere göre âşıklığa başlamasının hikâyesi özetle şu şekildedir:

On bir, on iki yaşlarında bir yaz günü, hayvanlarını otlatırken aniden yağmaya başlayan yağmur kısa sürede şiddetlenir. Yağmurun şiddetinden kaçıp bir kayanın arkasına saklanan Mehmet, yağın yağmurun bir kuş yuvasını bozduğunu ve anne kuşun, dağılan yuvanın etrafında döndüğünü görünce kendi yaşadıklarıyla bu olay arasında ilgi kurup duygulanır ve

Ya İlahi sen sahib-i alemsin
Neden böyle oldu hali boz kuşun
Yıkıldı yuvası öldü balası
Kırıldı kanadı kolu boz kuşun

Bize de bu zulüm oldu düşmandan
Kesilmişti yollar here bir yandan
Bize imdat geldi Ali, Osman'dan
Gelmedi imdadı neden boz kuşun

Ben Mehmet'im görmeseydim bu kuşu
Ben bir kulum gören görsün bu kuşu
Gücüm yetse korusaydım bu kuşu
Vadesiz büküldü beli boz kuşun (Aslan, 1995: 61)

sözlerinden oluşan ilk şiirini söyler.

Mehmet Kasım, dinleme dönemi olarak kabul edilen çocukluk yıllarında çevresinde söylenen şiirleri, türküleri hafızasına kaydedip kendi eserlerine temel oluşturur. Üç telli bir kırık sazla âşık makamlarını söylemeye ve çalmaya çalışırken Azerbaycanlı gezgin âşık Nesip Usta'dan gerçek manada saz çalmayı öğrenir ve Azerbaycan'dan getirttiği 'maden tekneli' sazıyla çalıp söylemeye başlar (Aslan, 1995: 61). Bu sazın yanı sıra, bir dönem özellikle büyük meclislerde düğün ve eğlencelerde güçlü sesinden faydalanmak amacıyla tambur da çalar. 1933 yılına kadar pek tanınmayan M. Kasım, Meminin (Mehmet) Kahvesi'nde Şenlik'in çırağı Âşık Kasım ile tanışmasıyla şiirlerinde büyük bir gelişme gösterir. Zamanla bölgedeki önemli âşıklardan biri olan Âşık Kasım'la çalıp söylemeye başlayan M. Kasım, hem bir feyz kaynağı hem de âşıklık edep ve erkanını öğreneceği bir usta bulmuştur. Bu dönemin ardından çıraklık dönemini bitirip olgunluk dönemine giren M. Kasım, 1950'li yıllarda bölgedeki önemli âşıklardan biri olur. Öyle ki bu dönemden itibaren kendine tek kişilik bir at arabası yaptırıp düğünlere bu arabayla gitmeye başlar. Kardeşi Hüseyin, torunu Selami, oğlu Sevdakar Bey'le bölge âşıklarından Âşık Seferoğlu, Âşık Öztürk Yılmaz ve Âşık Emrah'ın aktardıkları bilgilere göre, farklı meclislerde atışacağı âşıklar sıkıştırılmamaları yönünde ricalarda bulunduğu ilk sözü diğer âşıklara vererek onlara kolaylık sağlamıştır. M. Kasım'ın bu konumu ve

icra yeteneği “Âşık geleneğinde bulunan yetmişiki makamı bilen ve sazıyla çalıp söyleyen bir makam ustası” (Aslan, 1995: 62) olduğu şeklinde belirtilmiştir. Konuyla ilgili bir derlemede M. Kasım’ın “Şimdi size Guba Kerem’i peşine de Fuzuli’den bir mağam ohuyacam. Bu magama şur magamı derler. Şur insanı neşeye getirmek ama hangi neşeye, bu neşenin yarısı dem, yarısı üzüntü neşesidir.” (Karadağ, 2000: 7) şeklindeki sözleri, aşığın müzikal bilgisini göstermesi bakımından önemlidir. Divani, Çıldır Divanisi, Yerli Divani, Mereke Divanı, Gürcistan Divanisi, Segah, Alçak Segah, Seyrani, Sultani, Zarıncı, Garaçı, Mansuri, Gulabi, Guba Keremi, Yanık Kerem, Gergadani, Köroğlu, Keçecioğlu, Keşişoğlu, Merdanoğlu, Atüstü, Bademi Şikeste, Tecnis, Yerli Tecnis, Cıgali Tecnis, Güzelleme, Gökçe Güzellemesi, Yörük Güzellemesi, Diligam, Derbeder, Çobankere, Mehmed Bağır, Şur Makamı, Sarı Yaylık, Koçaklama, Zarıncı, Keşişoğlu, Çobankere gibi makamları bildiği ifade edilen M. Kasım için kardeşi Hüseyin, adları verilen makamların dışında kendine ait birçok makamı da icra ettiğini belirtmiş ancak bu makamların isimleri konusunda herhangi bir bilgi vermemiştir. Aşığın bu müzikal bilgisine karşın Boratav’ın M. Kasım için iyi şiir söylemediği şeklinde görüş bildirmesi (Boratav, 1988 : 126), Âşık Kasım ile olan tanışmasından sonraki dönemde geçerliliğini yitirmiştir. Âşık Mehmet Kasım bu yeteneğini ve gücünü aşağıda sunulan Bade adlı şiirinde şu şekilde açıklar.

Bade

Bir bade nuş ettim kirklar canına
Şifa buldum erenler meydanında
Mahbubum naz ile geçti yanımdan
Boyu selvi arzumanımdan nezaket gördüm

Sakiler dolandı kadeh düzdüler
Bu sırrı esrardan okuyan bilir
Her aşka bir tecelli dediler
Kamil hatiplerde merhamet gördüm

M. Hicranam arzuhalim subhana
İnanmayın saltanata düzene
Rica ettim tecellimi yazana
Hakkın hikmetinde adalet gördüm

Badeli âşık olduğunu adı geçen şiirde belirtmesine karşın onun bu söylemini yalnızca oğlu Sevdakar Bey desteklemiştir. Aşığın badeye ilişkin söylemlerine karşın onun sanatını şekillendiren en temel öge gelenektir. Geleneğin bir anlamda zorunlu kıldığı etkilenme yalnızca usta çırak ilişkisi ve âşıkların bilgilerini arttırma çabasına bağlı olarak gerçekleşmez. Dinleyiciler de bu anlamda geleneğin koruyucusu

ve takipçisidir. Dinleyici kitlesinin bildiği, tanıdığı veya şiirlerini sevdiği âşıkların eserlerini dinlemek istemesi geleneğin aktarımında âşıkları şekillendiren en önemli dinamiklerdendir. Âşıklar, beklentiler doğrultusunda sevilen âşıkların eserlerini öğrenmek ve aktarmak zorunluluğunu taşıdıklarından, M. Kasım da bu misyon gereği geleneğin taşıyıcılığını üstlenmiştir. Âşık Kasım'la tanışmasının ve onun "Mürşidsiz irşad olunmaz." sözünden hareketle Âşık Şenlik'in hikâye ve türkülerini öğrenerek Şenlik kolunun bir anlamda temsilcisi olur. Konuya ilişkin olarak Aslan'ın "Şenlik, zamanında birçok çırak yetiştirmiştir. Bunların çoğu bugün hayatta değildir. Hayatta olan tek çırağı Arpaçaylı Âşık Mehmet Ozani'dir. Ozani'nin kendi tasnif etmiş olduğu türkülü beş hikâyesi vardır. Bu hikâyelerde Şenlik etkisi açıkça görülür. Ayrıca bütün şiirlerinde de bu tesir görülmektedir." (Aslan, 1975: 7) şeklindeki ifadelerine karşın ilgili bildirisinde 1915 yılında doğduğunu belirtmesi bu usta çırak ilişkisinin sadece mürşidlik boyutuyla olabileceğini göstermektedir. Şenlik'in belirgin etkisine karşın İran, Azerbaycan ve Rusya'nın bir kısmını gezmiş olan M. Kasım'ın; Âşık Nesip'ten, Tufarganlı Abbas'tan, Dede Kasım'dan, Göğçeli Âşık Elesker'den etkilendiğini hem Altınkaynak hem de M. Kasım'ın kardeşi Hüseyin belirtmiştir (Altınkaynak, 1999: XIX-XX). Bu etki Şenlik'in Sevdakar Şah ile Günenaz Sultan isimli hikâyesindeki kahramanın adını oğluna vermesine kadar uzamıştır. Göğçeli Âşık Elesker'in şiirlerinden de etkilenmiş olan M. Kasım onun "dünya" ayaklı şiirine şu şekilde karşılık vermiştir.

Âşık Elesker

Yüce yüce dağlar gördüm
Yeni yeten bağlar gördüm
Her geleni ağlar gördüm
Hani sende gülen dünya

M.Kasım

Alemi kandırıp ele almışsın
Kolay yollar bulan dünya
Bizi ağlatır bir de gülersin
Yoktur sende gülen dünya

Çağdaş Âşıklardan da kasetler ve yarışmalar yoluyla etkilendiği görülen M.Kasım'ın, Âşık Veysel'in sazına hitaben söylediği şiirden ne derece etkilendiği görülmektedir.

Âşık Veysel

Ben gidersem sazım sen kal dünyada
Gizli sırlarımı âşık etme
Lal olsun dillerin söyleme yada
Garip bülbül gibi ahu zar etme

M.Kasım

Ben gidersem sen kalırsan dünyada
 Bende olan sırrı söyleme yada
 Ben bir bülbül idim sende bir seda
 M. Hicranem ayrılık var dünyada

Âşık Veysel'in şiirlerine olan benzerlik gelenek bağlamında âşıkların sazlarına söyledikleri şiirlerdeki ortaklık şeklinde ele alınabileceği gibi Âşık Veysel'in kısa zamanda büyük bir üne kavuşmasının getirdiği etki olarak da değerlendirilebilir. Görsel, işitsel ve yazınsal medyada Âşık Veysel için programlar düzenlenmesi ve ilgi gösterilmesi onun şiirlerine benzer formda bir icra tarzının doğumunda Türkiye'deki birçok âşık için önemli bir etken olmuştur. M. Kasım, çeşitli âşıklardan etkilenmekle birlikte bölge âşıklık geleneğinde önemli bir rol üstlenmiştir. Sert karakterli, çabuk sinirlenen bir kişi olduğu belirtilen M. Kasım, Naki Eraslan ve Ali Rıza Ezgi adlı âşıklara ustalık yapmış ancak bu usta çırac ilişkisi uzun bir zaman dilimine yayılmıştır. Erzurum Horasanlı Âşık Merami'nin, M. Kasım için, "Sanatına kıskançtı." ifadesi kendisinden sonra güçlü bir âşık yetiştirememesinin nedenini açıklamaktadır. Bugün aynı coğrafyada yaşayan hemen tüm âşıklar onun birçok şiirini bilmekte ve onun iyi bir âşık olduğunu kabul ederek sözlü gelenek içinde şiirlerini aktarmaktadır.

Düzenlenen yerel ve ulusal nitelikli yarışmalarda otuzdört adet madalya aldığı belirtilmesine (Karadağ, 2000: 9) karşın oğlu Sevdakar Bey madalya sayısının bu sayıda olmadığını belirtmiş ancak plaketler ve ödüller konusunda sayı verememiş belge ve plaketlerin bir kısmının taşınma, ihmalkarlık gibi çeşitli sebepler dolayısıyla kaybolduğunu dile getirmiştir.

Şiirlerinde daha çok Ozani ve Hicrani mahlaslarını kullandığı görülen Mehmet Kasım "Hicrani", mahlasını yukarıda da belirtildiği gibi yaşadığı bir olayın etisiyle seçmiştir. 1962 yılına kadar daha ziyade "Hicrani" mahlasını kullanan Mehmet Kasım, Ankara Üniversitesi'nde ziyaret ettiği Gündüz Akıncı tarafından kendisine Ozani mahlasının verilmesinin ardından bu mahlası kullanır. M. Kasım'ın kullandığı diğer mahlaslar şunlardır:

Ademoğlu bir raha riayet et günbegün
 Geçen günler geri gelmez hali hazır günbegün
 Kur'an'dadır "Küllü şeyin ve ileyhi turce'un"
 Ayetle ispat etti Mehmet Ozani bugün.

Hikmetinden sual olmaz hazinem çohtur benim
 Sevdiğimden ayrılmaya imkanım yoktur benim
 Âşıklık ilmi deryadır planım çohtur benim
 Der Sosgertli Mehmet Ozan devrana hoş geldiniz.

Böyle bilse idim hiç gelmezdim
Bu gemgün kafiye ben görmezdim
Anamdan da doğup ben olmazdım
Şair M. Hicran er geç biz de gideriz.

Âşık Mehmet Ozan olsun
Diler ölsün diler kalsın
Dört yılda bir devre gelsin
Tazelen beyler tazelen.

Doyulur mu edasından
Hak saklasın belasından
Mim Hicranın sevdasından
Ver Allah'ım ver güzele.

Bakın adalet divana
Ne söyler dine Kuran'a
Biz de bu Mehmet Ozan'a
Vurun kazmayı baltayı.

Zaman gelir her ahvali bilirler
Eyriler bükülür yola gelirler
Mehmet Hicran sana da bir gün gülerler
Ne yazık ki güldüren kim gülen kim.

Hisar ettin çar yanımı
Cefa kıldın devranımı
Hicran diyer terlanımı
Avlattın sana layık mı.

Genç ile dedesi candan söyledi
Dede gördüğünü izah eyledi
Genç dedenin sözlerine doymadı
Sefil Hicran dededen ne sorarsan.

Beni de sorarsan bendi balalar
Yıktım viran ettim nice kalalar
Sinemdeki bu esrarlı yaralar
Efgar ile kul Hicran'a layıksın.

Âşık Ozani'nin mahlas kullanımında vezin ve kafiyenin etkili olduğu hece ve uyağın durumuna göre de mahlasında çeşitli değişikliklere gittiği görülmektedir.

Âşık Mehmet Ozani'nin şiir dili temel anlamda Kuzey Azerbaycan dilinin genel özelliklerini taşımakla birlikte Güney Azerbaycan özelliklerini de barındırmaktadır. Ağız özelliklerinin baskınlığına karşın çeşitli resmi ve yarı resmi ortamlarda bulunması onun dilinde zaman zaman çatışmalara yol açmıştır. Şiirlerinden hareketle dil özelliklerini şu şekilde belirtmek mümkündür.

Biçare > beçare	-i-> -e- değişimi kelime içi i nin e ye dönmesi
Büyük > böyük	-ü-> -ö- değişimi kelime içi ü nün ö ye dönmesi
Cami > camı	-i > -ı değişimi ünlü kalınlaşması
Bozuk > bozuh	-k > -h değişimi vardır.
Çamur > çamır	Kelimenin ilk hali çamır şeklindedir. Ancak Türkiye Türkçesi'nde zamanla çamur şeklini almıştır.
Dönüyor > dönür	-r sesi yor ekinin görevini üstlenmiştir
Değiliz > değilik	-k sesi çoğul birinci kişi ekidir
Git > get	-i-> -e- ses değişimi
Düşüp > tüşüf	-p > -b > -v > -f şeklindeki bir değişim vardır.
Dünya > donya	dünya > dönya > donya şeklinde bir değişim vardır.
Fiil > feyl	Kuzey Azerbaycan'da Arapça'daki ayn sesinin yerine bir ses konur.
Haldir > haldı	r sesi düşmüştür.
Gideceğiz > gidecih	Ses düşmesi ve diftong meydana gelmiştir. (Gideceğih > gideceih > gidecih)
Karıncaým > garıncayam	k-> g- değişimi vardır. Ayrıca birinci tekil kişi iyelik eki -ım > -am şekline dönmüştür.
Lanet > nalet	Sesler arasında yer değiştirme (metatez veya göçüşme) söz konusudur.
Paha > baha	p-> b- değişimi vardır.
Saç > saş	-ç > -ş ses değişimi vardır.
Taşma > daşıma	t-> d- ses değişimi vardır.
Tırnak > tirnag	sedalılışma görülür.

Dil konusunda oldukça duyarlı olduğu görülen âşık; okuyan, gezen, gören bir yapıya sahip olup Türkçe söyleme ve yazma taraftarıdır. Aşağıda sunulan birkaç dörtlük bu konuda yalnızca duyularıyla değil aklıyla ve bilgisiyle de hareket ettiğini göstermektedir.

Sözlerim Türkçe'dir özümde Türküm
 Türküler Türkçe'dir Acemce değil
 Özü Türk sözü Türk Türk'ün özüdür
 Türküler Türkçe'dir Arapça değil

Anlıyor anladan Türkçe bir lisan
Ne mutlu insandır Türk olan insan
Özmenlik öz Türklük hele bu lisan
Türküler Türkçe'dir Kürtçe değildir

Söz verir söz alır sözünde durur
Sır vermez sır saklar özünde durur
Daima önderinin izinde yürür
Türküler Türkçe'dir Tatarca değil.

Âşığın dilinde yer yer Arapça ve Farsça kelimeler bulnuyorsa da bu durum gelenekten, usta malı şiiirlerden ve bölgenin bulunduğu coğrafyadan kaynaklanmaktadır. Geleneğin bölgedeki âşıkların konuşma dili ile şiiir dili arasında belirgin bir fark doğurmasını geleneğin etkisiyle oluşmuş bir şiiir dili olarak kabul etmek mümkündür. Şiiir dilindeki bu zenginlik özellikle kapalı ayak adı verilen ayaklarda âşıklara kolaylık sağlamakta, şiiir söyleme tekniğinin yanı sıra hikâye anlatma esnasında da dinleyicilerin ilgisini çekmek için kullanılmaktadır.

Âşık Mehmet Ozani'nin üslup özellikleri de ayırıcı unsurlar taşır. Özellikle karakterinin bir yansıması olarak kabul edilebilecek olan sertlik, üslubunda kendini hissettirmektedir.

Bundan sonra biz aşığız demeyin
Yutamadız bu lokmadan yemeyin
Cahillere kendizi övmeyin
Çöplüklerdeki horozlar ne oldu

Vicdan dağlarından size seslendim
Cevap vermez bülbül, diller ne oldu
Boyanız açıldı yüzüz karardı
Yalan palan sözleriniz ne oldu

Yöresindeki âşıklara hitaben söylediği sözler onun yalnızca yaşının büyüklüğünden kaynaklanan bir durum olmayıp aynı zamanda âşıklığına olan güveninin ve pervasızlığının da bir göstergesidir³.

Başları boş ara yerde gezenler
Beleş sofralarda bade süzenler
Gece gündüz fesatlıkta yüzenler
Utanmadan nalet şeytana derler

Çobanoğlu kuru gölün turnası
 İlham'ın yüzünde vardır karası
 Şeroy'un elinde yalan zurnası
 Öttürmeden çaldırmadan ne çıkar

Âşık Şero terbiyeden bahseder
 Çoban Murat boyalanır naz eder
 Sahte İlhan zencir kırır toz eder
 Âşık Şero Çobanoğlu İlhami

Duygu ve düşüncelerini aktarırken çeşitli anlatım yollarına başvuran Âşık Ozani'nin bu anlatım tarzında hikâyeciliğinin etkisi büyüktür. Âşık, hikâyelerini anlatırken çevresindeki kişilerin ruh/duygu dünyasına uygun olarak ortamın gerektirdiği şartları göz önünde bulundurarak ve de dinleyici kitlesinin konumuna göre anlatım tarzını şekillendirir. Güçlü bir hikâye anlatma yeteneğine sahip olan Âşık Mehmet Ozani, şiirlerinde de hikâye anlatırken kullandığı yöntemlerden faydalanır. Nasihat ve hitap yoluyla anlatma, doğrudan doğruya anlatım, soru yoluyla anlatım, delil ve ispat yoluyla anlatım âşığın en çok kullandığı anlatım tarzlarındanıdır. Ayrıca tekrar, seci mecaz, atasözleri deyimleri de görmek mümkündür.

Yığılın insanlar sorak Allah'a
 Bizi hep beraber insan mı yazdı
 Mademki cümlemiz onun kuluyuz
 Kimi insan kimi hayvan mı yazdı

Sen kazan sen de ye gelip sormazlar
 Dünya senin olsun hesap görmezler
 Yoldan azmayana ceza vermezler
 Adaletin vicdanı var effendi

Ademoğlu bir ruha riayet et gün be gün
 Geçen günler geri gelmez hali hazır gün be gün
 Kur'an'dadır " Küllü şeyin ve ileyhi turceun."
 Ayetle ısbat etti Mehmet Ozani bugün

Şairlik yönünü zamanla oldukça geliştiren Âşık Mehmet Ozani, buna rağmen asıl ününü hikâyeciliğiyle sağlamıştır. Yılların birikimi neticesinde edindiği bilgilerle Akyaka ilçesinin İbiş köyünde Paşa Toktaş'ın evinde doldurulmuş olan bir kasette 72 tane hikâye bildiğini ve bu hikâyelerin her gün 4-5 saat anlatmak suretiyle 141 gün devam ettiğini belirtmektedir. Çırağı Âşık Eraslan ise onun bildiği hikâyelerin sayısını 81 olarak ifade etmiştir (Karadağ, 2000: 7). Hikâyeciliği için Aslan "Mehmet

Ozani, âşık edebiyatının iki türünde de ürünler vermiş, türküler söylemiş, hikâye tasnif etmiş(dizmiş), anlatmıştır. Kendi tasnifi olan İskender Bey (1935), Ferman Şah (1935), Umman ile Hacer Hanım (1937), Ahmet Şah (1940), Zamani ile Züleyha (1941), Feyazi ile Edalı (1942), Büryan ile Güldane (1943), Kenani Hanzade (1946), Şeyh Senan ile İbare (1949), Garip Aslan İle Laleli Sultan (1950), çevrede sevilerek anlatılan türkölü halk hikâyeleridir.”(Aslan, 1995: 62) şeklinde görüş bildirmektedir.

Hikâyelerinin konularının kaynakları daha çok dinî hikâyeler, çevresinde yaşanmış olaylar ve tarihî hadiselerden olup iç ve dış yapı bakımından âşıklık geleneğinin tekniğine uygundur. Aslan’ın, musannifleri Doğu Anadolu’da yaşamış ve yaşayan âşıkların isim ve hikâye adlarını verdiği tablo âşığın Türk halk hikâyeciliğindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir.

Hikâye Adları

1. Eşref Bey
2. Erzincan Bağları
3. Ahmet Han
4. Kirmanşah
5. Mustafa Bey
6. Kara Gelin
7. Latif Şah
8. Sevdakar
9. Salman Bey
10. Ülfetin
11. İbrahim Şah
12. Abdullah Şah
13. Burhan Şah
14. Kenani
15. Ferman Bey
16. İskender
17. Umman Bey
18. Sefil İmran
19. Ahmet Şah
20. Sultan Han
21. Seher
22. Ömeri
23. Ali Şir ile Gül
24. Öksüz Vezir
25. Dürrü Gilan
26. Seyfi Zülyazan

Tasnif Edenler

- Karşlı Tüccari
 Posoflu Fakiri
 Posoflu Fakiri
 Posoflu Fakiri
 Posoflu Fakiri
 Posoflu Feryadi
 Çıldırli Şenlik
 Çıldırli Şenlik
 Çıldırli Şenlik
 Kağzımanlı Sezai
 Ardanuçlu Efkarı
 Ardanuçlu Efkarı
 Ardanuçlu Efkarı
 Arpaçaylı Mehmet Ozani
 Arpaçaylı Mehmet Ozani
 Arpaçaylı Mehmet Ozani
 Arpaçaylı Mehmet Ozani
 Arpaçaylı Mehmet Ozani
 Arpaçaylı Mehmet Ozani
 Tutaklı Çağlayan
 Tutaklı Divani
 Tutaklı Divani
 Posoflu Müdami
 Murat Çobanoğlu
 Mevlüt İhsani

27. Saraçoğlu
28. Sinan Bey
29. Cafekar ile Zülfü Siyah
30. Mafide ile Rıza Bey
31. Zafer Bey ile Mahfınuz
32. Yaralı Yusuf

Âşık Yılmaz Şenlik
(Aslan,1975;28-29)

Ensar Aslan'ın musannifi bilinmeyen hikâyeler olarak verdiği Melik Şah hikâyesini âşığın kardeşi Hüseyin, Âşık Ozani'ye mal etmektedir. Hikâyelerinin döşeme ile başladığı belirtilen ve hikâyelerin uygun yerlerine konuyla bütünlük sağlayan türküler yerleştirdiği ifade edilen hikâyelerdeki şiirlerin anlam ve nazım tekniği bakımından düzgün olduğu görülür (Aslan, 1995; 61-62).

Nazım ve nesir alanında pek çok eseri olan âşığın önemli eserleri ve yazılış tarihleri şunlardır:

Nazım: Vatan Gülü (1946), Mahlukat Dili (1949), Güzeller Yaylası (1962), İnsanlığa Giden Yollar (1962), Öz İçinden Sözler (1963), Vicdan Azabı (1968), Aşk-ı İlahi, Efgarlı Adam

Nesir: Köroğlu Hikâyeleri, Köroğlu Başlangıç Kolu, Oğlu Hasan Bey Kolu, Kırat Keloğlan Kolu, Koca Bey Kolu, Hezeran Kolu, Dağistan Kolu, Medain Kolu, Halep Kolu, Bağdat Kolu, Kırım Kolu, Oltu Kolu, Köse Kenan Kolu, Reyhan Arap, Demircioğlu, Ayvaz Bey Kolu, Bolu Bey, Keleş, Isabalı, Kızıroğlu Mustafa, Deli Yusuf, Kabre Sıgmaz, Gönçiran Ahmet, Aklı Cebinde, Tepedelen, Darideğmez, Mahmut Bezirgan, Tellek Hasan, Deli Hayla, Köroğlunun Son Kolu, Salman Bey, Sevdakar Şah, Latif Şah, Tahir-i Mirza, Haydar Bey, Cinan Abdullah, Malik Şah, Şah İsmail, Kerem ile Aslı, Mirza-i Mehmet, Gülistan ile İmran, Enver ile Durdane, Salih ile İntizar, Murat Müştaki ile Perihan Hanım, Muhammed ile Perihan Hanım, Hacı Seyyad, Ali Han, Pervane Perlan, Gazanfer Bey, Şamali Sultan, Feramuz Bey, Lalezar Sultan

Mehmet Kasım Ülker'in kendi hikâyeleri ve tasnif tarihleri şunlardır:

İskender Bey (1935), Ferman Şah (1935), Ahmet Şah (1940), Zamani ile Züleyha, Fezayi ile Edalı (1941), Şeyhi Senan İle İbare (1949), Garip Aslan İle Laleli Sultan (1950), Umman Bey ile Hacer Hanım (1957), Kenani ile Hanzade, Buryan ile Güldane (Koçkan 2000: 5-6-7)

Âşık Mehmet Ozani'nin hem sistemli şiirlere hem de serbest deyişlere dahil edebilecek şiirleri bulunmaktadır. En çok kullandığı türleri ise şu şekilde örneklemek mümkündür.

1. Destanlar:

Pire:

Biz gice gireriz er meydanına
 Hem döşek boyunca hem yorganına
 Meraklıyız insanın kanına
 Muntezirlik bu meydanda her ana

Kehle:

İloğlu eriftir ne olsa sezer
 Duyar yoları çile kan döker
 Bir topal kehlemiz yedi ev gezer
 Yine bunu hiç duyuram insana

Pire :

Dögüşmek hengi hem eşgeredir
 Hırsızlık etmeniz ya kaç peredir
 Cümlesini bari Hüda yaradır
 Onun için gizli vurmam insana

Kehle:

Doğruluğun sonu bir yana çıkmaz
 İnsan seni tutsa elde bırakmaz
 Öyle bir ok vurur kanın da akmaz
 Her muamele gizliceydi insana

2. Güzellemeler:

Gelmiştir

Bugün bir canana meftun olmuşam
 Canan dünyaya mehman gelmiştir
 Cümle alem dengi olmaz bu canın
 Marallar seyrine sultan gelmiştir

Seçilsin insanlar çıksın aradan
 Bir melektir sorun gelmiştir nereden
 Güzelliği ihsan etmiş yaradan
 Beyaz ellerinde ferman gelmiştir

Göllerinde turna öter kaz ile
 Bülbülün dervanı geçer yaz ile
 Bu cananı met etmeğe saz ile
 Âşıklardan Mehmet Hicran gelmiştir

3. Taşlamalar:

Gelin seyreyliyek zaman dağına
Cebeller burcunda duman değişti
Hakikaten tebeddület dünyası
Zaman değil bütün insan değişti

İlimizde âşıkların oyunu
Aşıl Şero, Çobanoğlu, İlhami
Siyah perde bu karagöz oyunu
Âşık Şero, Çobanoğlu, İlhami

Damarda kan sizden memnun değildir
Namus vicdan sizden memnun değildir
Mehmet Ozan sizden memnun değildir
Yemin olsun inandığız kitaba

4. Deyişme:

Mehmet Ozani

Çobanoğlu bana oyun oynama
Ben oynarsam illa oyunu bozultur
Sözlerim incedir herradan geçip
Söyleremse ebeveynin bozultur

Murat Çobanoğlu

Dinlemedim sözünü Mehmet Ozani
Ben ne dedim hemen suyun bozultur
Gittikçe değiştin fikrin değişti
Ahlakın kalmadı huyun bozultur

Mehmet Ozani

Delilerin delisiyem hırslıyam
Hakilerin ayağında usluyam
Asaletten ben buzkurdun nesliyem
Hücum etsem komda koyun bozultur

Murat Çobanoğlu

Dövüş muhabbeti geldi sıraya
Naşı hoyrat ne giripsen araya
Hücum etme komda koyuna
Ya sonra korkarım tüyün bozultur.

5. Divaniler:

Binbir adın dört kitapta beyandı ismi zatın
 Ulu hüküme sen kadirsen elbet olur imdadın
 Divane kulların senin her zaman eyler methin
 Senden özge hekim yohtur gönder dermanı bugün

6. Tecnis:

Mehmet Ozan şirin söyler sözünü
 Dergahı alemde kesmez gözünü
 Men ezzinem gözünü
 İnsan biler özünü
 Üç noktaya bağlamıştır sözünü
 Şirin komşu şirin ölüm şirin dil

Ol Allah'ın güzel ismi azizdir
 Azizlerden Allah ismi azizdir
 Men ezzinem azizdir
 Hakkın ismi azizdir
 Her insan ister aziz olmayı
 Aziz insan aziz bayra şirin gün

Âşık Mehmet Ozani'nin şiirlerindeki konular ise temel olarak şunlardır:

1. Tarihi Şahsiyetler:

Kurtuluş savaşının kazanılması ve bu uğurda verilen mücadele Âşık Mehmet Ozani'nin devrin yöneticilerine karşı büyük bir sevgi beslemesine vesile olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran ve ona yön veren ulu önder ve onun silah arkadaşlarına karşı duyduğu büyük sevgiyi şiirlerine dökmüştür.

Işık yok iken her yanı gördük
 Atan baban şehitleri biz verdik
 Önder Ata bu vatani biz kurduk
 İleriyi görüşümüz şirindir

Mustafa Kemal'in bu azim yolu
 Hürriyet yolcusu bu yolda dolu
 Böyle bir hünkarın bükülmez kolu
 Kuvvetim hür kudretim hür kolum hür

Zalimler kahr ile buldu zevali
Var olsun Atamız büyük Kemal'i
İnsanlık ufkunun açıldı yolu
Vatanım hür meskenim hür ilim hür

Kılıncıyla tarih yazan
Rahat uyu Türk Atası
Evlatların izindedir
Rahat uyu Türk Atası

Senden emir bizden vefa
Kanmayız bir başka lafa
Selam sana Kemal Mustafa
Rahat uyu Türk Atası

Nasihatın cebimizde
Nur cemalin evimizde
Kalbimizde dilimizde
Rahat uyu Türk Atası

Nur olsun atanın yattığı yerler
Var olsun yerinde hüküm verenler
Cümlesi atadır hem fedakarlar
Ebedi yaşasın İnönü'müz var

Bizi nazla besler İnönü İsmet
Atatürk kalbimizde hem ona nispet
Çok Türk şairlerimiz buldular şöhret
Bir zerre de kul M. Hicran'a layıktır.

2. Din:

İnanç noktasında oldukça duyarlı olan Âşık Mehmet Ozani, Caferi mezhebinden olmasına karşın şiirlerinde mezhepçilik ve ayrımcılık görülmez. Birlikteliğe davet, kardeşlik ve muhabbet duygularını yoğun bir şekilde işleyen âşık, yaşanan dini ve etnik ayrımlara karşı birleştirici bir rol üstlenmeye çalışmıştır.

Şiilik, Sunnilik nerede efendim
Hangi kitap hangi yerde efendim
Yeter size bunca karda efendim
Dini yıkma on paradan vazgeçin

Bu cihan senin nurundur
 Hikmetindir esrarındır
 Muhammet senin nurundur
 Delili burhanın büyük

Görmediğim alemi dünyayı gördüm
 Ol mahşer divanı sahrayı gördüm
 Ceddimiz Adem'i Havva'yı gördüm
 Göremedim bu dünyanın sonunu

Senin nurundur Mustafa
 Cebrail kıldı merhaba
 Adaleti Kaf'tan Kaf'a
 Davud Süleyman'ın büyük

Dedi dağ:
 Bende eksik olmaz kar ile duman
 Bir tarafım çayır çimen gülistan
 İbrahim peygamber eyledi bayram
 İsmail'e koç kurbanı bende gör

Dedi deniz:
 Cihana rahmet paylıyan benem
 Leyli nahar coşup çağlayan benem
 Yunus peygamberi saklayan benem
 Buyur sen de ol mihmanı bende gör

Bendeyi şah bil penah
 Mekânın gaybı sırrullah
 Şöhretinde veliyullah
 Aliyyül arslanın büyük

Ne Şii, ne Sünni, ne Kürdü, Çerkezi
 Nelere düşürdü bu fakir bizi
 Sofunun softanın bir garip sözü
 Ebubekir, Ömer, Osman davası

Rus işgalinin ve Kurtuluş Savaşı'yla beraber acıların dindiği bir dönemin şahidi olan Âşık Mehmet Ozani, insanların çeşitli sebeplerle birbirine karşı kin duymasından ve çatışma içerisine girmesinden büyük üzüntü duymuştur. Bu tür olaylarda dinî bir kimlik taşıyan kişilere karşı da kendince sert ve amansız bir mücadele içine girmiştir.

Kaçmayın hocalar gelin konuşak
Daldığınız bu sevdadan vazgeçin
Her şeyi açalım doğru anlaşak
Temelsizdir bu davadan vazgeçin

Sahtekardan uzak dolaş
Güreşip zoruna düşme
Müftü, hoca, ahunt, seyit
Bunların toruna düşme

Ahunt molla seyit hoca
Şeyhlerde bir ayrıca
Dinî etmeyin eğlence
Bu yalan mı şeytan sofı

Yeter aksine gitmeyin
Ruhi küfranı tutmayın
Bu dinî alet etmeyin
İnsan olun şeytan sofı

Bu kelimeyi hep beraber diyoruz
Ya Muhammet hemi resul diyoruz
Camilerde Allah u Ekber diyoruz
Başka yorumlayan küfran değil mi

Zaman kahramanı ol cariyeler
İslam alemine ol hükümdarlar
Ebubekir Ömer Osman Ali Haydarlar
Bunlara daş atan küfran değil mi

Ailesiyle yapılan çeşitli sohbetlerde Âşık Mehmet Ozani'nin yaklaşık elli gün süren bir İran seyahatinin olduğunu bu seyahatten döndükten sonra dinî lider konumundaki kişilerin yaptığı yanlışlıklara karşı mücadele etmeye başladığı ifade edilmiştir.

3. Milli Manevi Değerler:

Âşık Mehmet Ozani'de milli ve manevi duyguları dile getiren şiirlerin yoğunlukta olmasında yaşadığı dönemin ve coğrafyanın büyük bir rolü söz konusudur. Çocukluğunda Ermenilerin yaptığı zulmü yaşaması, Kurtuluş Savaşı'nda ve Kars'ın düşman işgalinden kurtuluşu esnasında çeşitli olaylara tanık olması veya yaşanan bu olayları birincil kaynaklardan duyması, Âşık Ozani'yi derinden etkilemiştir.

Yirmi altı Ağustos'ta verilen ferman
 Toplar ateş açtı her taraf duman
 Her anne vermişti vatana kurban
 Yurttaş kutlu olsun Zafer Bayramı

Otuz Ağustos'ta duman duruldu
 Düşmanların kol kanadı kırıldı
 Türk zaferi süngülere vuruldu
 Yurttaş kutlu olsun zafer bayramı

4. Aşk ve Sevgili:

Geleneksel âşık şiirinin temalarından olan aşk, sevgili ve bunlara bağlı olarak doğan güzellmeler geleneğin formu içerisinde Âşık Mehmet Ozani'nin farklı şiirlerinde görülmektedir.

Aşığın gönlünde gubar kalır mı
 Sevdiğini allı yeşilli görende
 Hilal kaşlı zülfü siyah ay kabak
 Bedir yüzlü ay cemalî görende

İsmi şanın alemlerin dilinde
 Ben dervişem bu sevdanın yolunda
 Bedir yüz kaşa hâl mah cemalında
 Gayrı dostla vaadlanma güzelim

Bu sözlerim öz yarime bend ola
 Şeker şerbet leblerine kan dola
 Derdimi anlaya derdi min ola
 İnce belli kulaş kolu görende

Gönül devir sandı giden yolları
 Ummana dönmüştü çeşmin selleri
 Yarın perçemleri siyah telleri
 Yanağında koşa hala uygundur

Uzun boyu ince beli
 Kara kaşlar kara teli
 Edebî erkânı yolu
 Ver Allah'ım ver güzele

Eydirmiştir kaşlarını
 Dürdaneden dişlerini
 Nazlı dilber saçlarını
 Tarar düzer yanık yanık

Âşık Ozani'nin şiirlerinde geleneksel âşık tarzı şiirle beraber yer yer divan şiirinin söyleyiş özellikleri de görülür. Bölgede XIX. yüzyılda yaşamış olan âşıkların divan edebiyatıyla ilişkili olduğu ve âşık tarzı şiir geleneğinin divan edebiyatının söyleyiş özelliklerinden etkilendiği bir gerçektir. Âşık Ozani'nin şiirlerinde bulunan bu iki ayrı söyleyiş özelliğini bu etki içinde değerlendirmek mümkündür.

Derunı dilde ahım var
 Daldalandım dergahım var
 Bülbül gibi cehcahım var
 Güllerinin pervazına

Söz söylemek nazlı yare haz olur
 Yarimi görmesem yarem yüz olur
 Gönlüm gülse zimistanım yaz olur
 Ehli kamil şirin dili görende

Herkes kesesini ediyor müdafa
 Bu tigi temrenin hançeri vardır
 Hakikaten tebeddület dünyası
 Leyli nehar gezer eğri

5. Devirden Şikayet:

Milli değerlere bağlı olan Âşık Ozani, kültürünün değişiminden büyük üzüntü duymaktadır. Özellikle yeni neslin değişmesi, büyüklerin bu duruma müdahale etmemesi/edememesi ve kendisi gibi bilgili insanların sözlerine kulak verilmemesi Âşık Ozani'yi derinden etkilemiştir. Yol gösterici bir kişi konumunda olduğuna inanan Âşık Ozani çevresindeki kişileri bu yönde uyarma ihtiyacı hissetmektedir.

Bu sözlerim takdir bular kamuda
 İnsan olan bunu nice unuda
 Oğul meyhanada baba camıda
 Oğulu babadan bahalı gördüm

Asılzade hanedanlar dilenir
 Eller bunun yohluğuna inanır
 Ana evde kız sokahta dolanır
 Gızı anasından bahalı gördüm

Aman Allah aman ne garip haldı
Bizim şikayetler tek sana galdı
Ben yasin okudum sofı def çaldı
Arzısı kamilden bahalı gördüm

Öyle bir kazık ki hem iki başlı
Genci ihtiyarı heleki yaşlı
Bayanlar traşlı erkekler şaşlı
Belli değil bayla bayan karıştı

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türkiye’de yaşanan siyasal, ekonomik, sosyal, sıkıntılar ve yaşanan kuşaklar arası çatışmalar Âşık Mehmet Ozani’nin şiirlerinde de kendini gösterir.

Erkan bahçesinde meyva becerdim
Satmaya başladım zaman değişti
Terazi bozuldu miller eğildi
Mali takdir eden irfan değişti

Yeni meydan kurdu uzun saçlılar
Baş açık fahişeler, kalem kaşlılar
Gayrı meşru kızlar sedef dişliler
Terbiye anane toptan değişti

Bizim kız da radyoda saz çalır
Maaşında iş yok bol para alır
Babası Bey kahvelerde dem alır
Ne kadar mübarek vicdan değişti

II. Dünya Savaşı sonrasında yaşanan siyasal gelişmeler de Ozani’nin şiirlerini etkilemiştir.

Çayırda tarladan toplanın gelin
Hepiniz buradan birer oy alın
Hiçbir şey sormadan sandığa dalın
Toprak başıza hey cahil millet

Tarlada ekmeyin bana ne yeme
Sakın seçimlere gelmiyorum deme
Bu baylar kimlerdir hiçbir şey sorma
Topraklar başına vay cahil millet

Bu eski hırkayı çıkar bürünme
Ver oyunu çekil defol görünme
Bir şey sorup mahkemede sürünme
Topraklar başına ey cahil millet

Bankalarda elli lira var payın
Sana fazla gelir bu beş on koyun
Ver bize bizimdir sendeki oyun
Vaylar başınıza hey cahil millet

Boşver adam kimdir hakkın arayan
Döverim söverim kim bunu duyan
Kimdir bunu dairelerde tanıyan
Topraklar başına vay cahil millet

Utansın partiler haya eylesin
Herkes kesesini ediyor müdafa
Sizdeki hareket nası güldürür
Yeter bu millete bu kadar cefa

Dört yılda bir defa çıkıyor sesimiz
Bu millet anlamış yalan işiniz
Utanmazlar ağrıyıyor başımız
Hiç kimse inanmaz sizdeki lafa

Hemen her konuda şiir yazdığı görülen Âşık Mehmet Ozani'nin şiirlerinin tamamı hece vezni ile yazılmıştır. Daha çok sekizli ve onbirli hece veznini kullandığı görülmekle birlikte on dördü ve on beşli heceyle yazılmış şiirleri de vardır. Yoğunlukla yarım kafiye kullandığı görülen Âşık Mehmet Ozani, tam, zengin ve tunç kafiye örgüsüne sahip şiirler de vermiştir. Geleneğin etkisiyle doğan ve gelişen durakları Âşık Ozani'de görmek mümkündür.

Uzak değil /anlamanım /arası
Söyleyeyim /hemen geldi /sırası
Bende olan /ahil cahil/ yarası
Mim Hicrani/ sende vurma /efendim
4+4+3=11'li duraklı
Yeter Mehmet Ozan /bağla sözünü

Dergahı alemden /kesme gözünü
 Çok sağolsun ehbab /çekir nazını
 İnsanın insana /ehtiyacı var
 6+5 = 11'li duraklı

Civanlığı/ fidan gibi
 Kamilliği / arslan gibi
 Kocalığı / irfan gibi
 Kaynar coşar/ pişer insan
 4+4 = 8'li duraklı

Binbir adın /dört kitapta/ beyandı /ismi zatın
 Ulu hükme /sen kadirsen /elbet olur/ imdadın
 Divane kulların senin her zaman eyler methin
 Senden özge/ hekim yoktur /gönder dermanı bugün

Gadem goyduz /ey yarenler /devrana /hoş geldiniz
 Nazarımda /sarrafsınız /meskana /hoş geldiniz
 Her sözümde /bir mana var /bilenin/ hayranıyam
 Açtım gizli /matahımı /irfana /hoş geldiniz

İki farklı divaniden alınan yukarıdaki dörtlüklerin ilki 8+7=15'li duraklı; ikinci dörtlük ise 4+4+3+4 =15 veya 8+7=15'li duraklıdır.

Sonuç

Akademik halk edebiyatı çalışmalarının XX. yüzyılın son çeyreğinde artması doğal olarak birçok konuda istenilen seviyede yayının henüz gerçekleştirilememesine yol açmıştır. Âşık edebiyatına yönelik literatür belirli bir seviyeye ulaşmasına karşın, geleneğin önemli isimlerinden Âşık Mehmet Ozani'ye yönelik çalışmaların sayısı oldukça yetersizdir. Geleneğin aktarımında önemli isimlerden biri olan ve günümüz Kars âşıkları tarafından usta olarak konumlandırılan M. Ozani, XX. yüzyılın ikinci yarısının başlarından ölümüne kadar geçen sürede bölge âşıklığının şekillenmesinde ve geleneğin aktarımında önemli bir role sahiptir. Mizacının sertliği ve dilindeki Azerbaycan Türkçesi unsurlarının baskınlığı nedeniyle hakkında sınırlı sayıda yayın yapılan âşık, sözlü kültür, yazılı ve elektronik kültür, dönemlerini yaşamış ancak gelenek aktarıcılık görevini başarıyla yerine getirmiş az bilinen önemli isimlerdendir.

Sonnotlar

- ¹ Kendisiyle ilgili ilk çalışma 1975 yılında Seyhan Koçkan tarafından yapılan “Âşık Mehmet Ozani’nin Şiirleri” adlı mezuniyet tezidir. Şiirlerinin hacmi yönüyle oldukça kabarık olan bu eser, âşık hakkında çeşitli bilgilerden ve şiir metinlerinden oluşmuştur. Hatice Atas, Mehmet Ozani’nin şiirlerinin ve hikâyelerinin bir kısmını bir araya getirerek, Hüseyin Karadağ ise bölgede yaşayan kişilerden çeşitli derlemeler ekleyerek lisans tezi yapmıştır. Ozani’yle çeşitli sohbetlerde bulunup eserlerini kasetlere aldığını belirten Ensar Aslan, Âşık Ozani ile ilgili bir bildiri sunmuş Erdoğan Altınkaynak ise âşığın hikâyelerini incelemiştir.
- ² Bu tarihe, âşığın şiir defterinin üzerinde yazılı olan 1328 tarihli ibare ve Mehmet Kasım Ülker’in oğlu Sevdakar Bey’in babasının 68 yaşında öldüğünü sözlü olarak beyan etmesi esas alınarak ulaşılmıştır. Ozani ile ilgili bir çalışma yapmış olan Ensar Aslan 1915 yılını (Aslan 1995: 61), Erdoğan Altınkaynak ise 1899 (Altınkaynak 1999: V) yılını vermiştir.
- ³ Âşık Mehmet Ozani’nin farklı şiirlerinden örnekler seçilmiştir.

Kaynakça

- ALTINKAYNAK, Erdoğan (1999). Sosgertli Âşık Mehmet Ozani’nin Hikâyeleri, Bizim Gençlik Yayınları, Ankara.
- ASLAN, Ensar (1975). Çıldırli Âşık Şenlik, Hayatı - Şiirleri-Hikâyeleri, Ankara.
- ASLAN, Ensar (1995). “Türk Ozan Geleneği İçerisinde Mehmet Ozani’nin Hayatı ve Sanatı” İpekyolu Uluslar arası Halk Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri, s. 57-67, Kültür Bakanlığı, Ankara
- BORATAV, Pertev Naili (1988). Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği, İstanbul Adam Yayınları.
- KARADAĞ, Hüseyin (2000). Âşık Mehmet Ozani’nin Hayatı, Sanatı ve Şiirleri (Basılmamış Lisans Tezi), Aydın
- KOÇKAN, Seyhan (1975). Âşık Mehmet Ozani’nin Şiirleri (Basılmamış Lisans Tezi), Erzurum.

Kaynak Şahıslar

- Âşık Merami, 1940 yılında Erzurum’un Horasan ilçesine bağlı Dönertaş köyünde doğmuştur. Asıl adı Nuri KÂşıkçı’dır. İlkokul mezunudur
- Ali Rıza Ezgi, 1949 yılında Kars ili Arpaçay ilçesi Taşdere köyünde doğmuştur ve ilkokul mezunudur.
- Âşık Emrah Şimşek, 1971 Erzincan ili Tercan ilçesinde doğmuştur.
- Âşık Emrah Neroğlu, 1950 yılı Kars ili Akyaka ilçesinde doğmuştur.
- Âşık Öztürk Yılmaz, 1961 yılında Kars ili Arpaçay ilçesi Söğütlü Köyünde doğmuştur.
- Hüseyin Ülker, Âşık Mehmet Kasım Ülker’in kardeşidir. 1915-2003 yılları arasında yaşamıştır.
- Sevdakâr Ülker, Âşık Mehmet Kasım Ülker’in oğludur. 1948 Kars ili Arpaçay ilçesi Taşdere köyü doğumludur. Emeklidir.