



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



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

TÜRK KÜLTÜRÜ VE
HACI BEKTAŞ VELÎ ARAŞTIRMA DERGİSİ

TURKISH CULTURE AND
HACI BEKTAS VELI RESEARCH QUARTERLY

GÜZ-EYLÜL 2024 | SAYI : 111
AUTUMN-SEPTEMBER 2024 | ISSUE: 111



TÜRK KÜLTÜRÜ VE
HACI BEKTAŞ VELİ
ARAŞTIRMA DERGİSİ

Yıl: 31 Güz-Eylül 2024 Sayı: 111

Yayın Türü:

3 Aylık, Açık Erişimli, Uluslararası

Yayın Dili:

Türkçe, İngilizce, Almanca

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

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

Dr. Mehmet Naci BOSTANCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Baş Editör:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

sadullah.gulten@hbv.edu.tr

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

Editörler:

Dr. Mesut KARAKULAK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

mesut.karakulak@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0142-9170>

Dr. Gökhan YURTOĞLU

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

yurtoglug@hotmail.com

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

Dr. Fahri MADEN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

fahri.maden@hbv.edu.tr

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

Dr. Abdülkadir ÖZTÜRK

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak
Üniversitesi

ozturk.abdulkadir@ayu.edu.kz

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

Yabancı Dil Editörleri:

Dr. Ali Serinkoz

Hacettepe Üniversitesi

aliserinkoz@gmail.com

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

miyaseyavuz@gmail.com

Dr. Zeynep Serap Tekten Aksürmeli

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

zeynep.tekten@hbv.edu.tr

Sekreteryası:

Damla KAYA

Yönetim Merkezi Adres:

AHBV Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli

Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

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

Kat Teknikokullar Yenimahalle/ANKARA

Telefon: +90 312 546 05 23

Web: hbvdersisi.hacibayram.edu.tr

dergipark.org.tr/tr/pub/tkhcbva

Elektronik Posta: hacibektas@hbv.edu.tr

Baskı:

Hazar Reklam Matbaacılık

Kazım Karabekir Cad. Kültür Çarşısı 7/56-57

İskitler Altındağ/ANKARA



TURKISH CULTURE AND
HACI BEKTAŞ VELİ
RESEARCH QUARTERLY

Year: 31 Autumn-September 2024 Issue: 111

Publication Type:

Quarterly, Open Access, International

Publication Language:

Turkish, English, German

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

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

Dr. Mehmet Naci BOSTANCI

Rector of Ankara Hacı Bayram Veli University

Managing Editor:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Editor in Chief:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

sadullah.gulten@hbv.edu.tr

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

Editors:

Dr. Mesut KARAKULAK

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

mesut.karakulak@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0142-9170>

Dr. Gökhan YURTOĞLU

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

yurtoglug@hotmail.com

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

Dr. Fahri MADEN

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

fahri.maden@hbv.edu.tr

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

Dr. Abdülkadir ÖZTÜRK

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak
University

ozturk.abdulkadir@ayu.edu.kz

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

Foreign Language Editors:

Dr. Ali Serinkoz

Hacettepe University, TÜRKİYE

aliserinkoz@gmail.com

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

miyaseyavuz@gmail.com

Dr. Zeynep Serap Tekten Aksürmeli

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

zeynep.tekten@hbv.edu.tr

Secretariat:

Damla KAYA

Headquarter:

AHBV Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli

Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

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

Teknikokullar Yenimahalle/ANKARA/TÜRKİYE

Phone: +90 312 546 05 23

Web: hbvdersisi.hacibayram.edu.tr

dergipark.org.tr/tr/pub/tkhcbva

E-mail: hacibektas@hbv.edu.tr

Printed By:

Hazar Reklam Matbaacılık

Kazım Karabekir Cad. Kültür Çarşısı 7/56-57

İskitler Altındağ/ANKARA

Dr. Abdulmamad İLOLİEV

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

Dr. Ahmet T. KARAMUSTAFA

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

Dr. Ahmet Yaşar OCAK

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

Dr. Ali Sinan BİLGİLİ

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

Dr. Ataullah HASANİ

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

Dr. Cemal KAFADAR

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

Dr. Cenk GÜRAY

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

Dr. Cenkşu ÜÇER

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

Dr. Erdal KALAYCI

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

Dr. Farhad DAFTARY

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

Dr. Fatih USLUER

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

Dr. Ferenc Péter CSÍRKÉS

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

Dr. Frances TRİX

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

Dr. Gergő Máté KOVÁCS

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

Dr. Heath W. LOWRY

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

Dr. Henryk JANKOWSKI

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

Dr. Irene MARKOFF

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

Dr. Iurii AVERİANOV

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

Dr. İlker Evrim BİNBAŞ

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

Dr. Janina KAROLEWSKI

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

Dr. Krasimira MUTAFOVA

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

Dr. Marcello MOLLİCA

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

Dr. Markus DRESSLER

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

Dr. Mehmet Baha TANMAN

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

Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL

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

Dr. Memiş Syuleyman MERDAN

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

Dr. Namiq MUSALI

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

Dr. Razia SULTANOVA

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

Dr. Robert LANGER

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

Dr. Salih ÇİFT

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

BİLİM KURULU/SCIENTIFIC BOARD**Dr. Abdülkadir YELER**

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ahmet GÜNŞEN

Trakya Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ali DUymAZ

Balıkesir Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ali Murat İRAT

Araştırmacı, TÜRKİYE

Dr. Ali Rıza MUKADDEM

Araştırmacı, TÜRKİYE

Dr. Aliye UZUNLAR

Araştırmacı, TÜRKİYE

Dr. Arif KALA

Munzur Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Aynur KOÇAK

Yıldız Teknik Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ayten KAPLAN

Hacettepe Üniversitesi Ankara Devlet Konservatuarı,
TÜRKİYE

Dr. Aziz ALTI

Munzur Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Bahriye Güray GÜLYÜZ

Trakya Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Bayram DURBİLMEZ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Bülent KELEŞ

İslam Din Dersi Öğretmeni, GERMANY

Dr. Cahit GELEKÇİ

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Darya ZHIGULSKAYA

Lomonosov Moscow State University, RUSSIA
DİMİTRIS LOUPIS
Institute For Balkan Studies, GREECE

Dr. Dragi GJORGIEV

Institute of National History in Skopje, REPUBLIC OF
NORTH MACEDONIA

Dr. Emine Erdoğan ÖZÜNLÜ

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Esra Bilge SAVCI

İstanbul Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Esra Doğan TURAY

Mardin Artuklu Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Fevzi RENÇBER

Şırnak Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Gülberk BİLECİK

İstanbul Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ

Kırıkkale Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Halit ÇAL

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hamit AKTÜRK

Adıyaman Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hamit ÖNAL

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hamiye DURAN

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Harun YILDIZ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Haşim Şahin

Eskişehir Anadolu Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Haydar EFE

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hege İrene MARKUSSEN

Lund University, SWEDEN

Dr. Hulusi YILMAZ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Huriye EMEN

İstanbul Topkapı Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hüseyin YALTIKIRIK

Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (TRT), TÜRKİYE

Dr. İbrahim GÜL

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. İbrahim KARACA

Erciyes Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. İlgar BAHARLU

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. İsa Ekber HABİBBEYLİ

Azerbaycan Milli Elmler
Akademiyası, AZERBAIJAN

Dr. Kamil SARITAŞ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Karen RUFFLE

University of Toronto, CANADA

Dr. Kibar TAŞ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mark Lewis SOILEAU

Researcher, USA

Dr. Mavlyuda YUSUPOVA

Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan,
UZBEKISTAN

Dr. Mehmet AÇA

Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mehmet DÖNMEZ

İnönü Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mehmet ÇERİBAŞ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA

Süleyman Demirel Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Meriç HARMANCI

Yıldız Teknik Üniversitesi, TÜRKİYE

BİLİM KURULU/SCIENTIFIC BOARD**Dr. Metin İZETİ**

Tetova University, REPUBLIC OF NORTH MACEDONIA

Dr. Metin ÖMER

Köstence "Ovidius" Üniversitesi, ROMANIA

Dr. Metin ÖZARSLAN

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Muhammet ARSLAN

Kafkas Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mustafa ALKAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mustafa BOSTANCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mustafa ARSLAN

Pamukkale Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Muzaffer TAN

Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mürüvet HARMAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Naida ADEMOVİĆ

University of Sarajevo, BOSNIA AND HERZEGOVINA

Dr. Nedim BAKIRCI

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Nüket ESEN

Boğaziçi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Nursel UYANIKER

Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ömür CEYLAN

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Özcan GÜNGÖR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Özer ŞENÖDEYİCİ

Hitit Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Paschalis ANDROUDİS

Aristotle University, GREECE

Dr. Pervin ERGUN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Peter Kövesci OLAH

Eötvös Loránd University, HUNGARY

Dr. Resul AY

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Romyana MARGARİTOVA

Bulgarian Academy of Science, BULGARIA

Dr. Salahaddin BEKİ

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Seadet ŞİXİYEVA

Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, AZERBAIJAN

Dr. Serkan ÇAKMAK

Atatürk Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Serkan KÖSE

Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Seval EROĞLU

İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuarı, TÜRKİYE

Dr. Sevilay ÇINAR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, TÜRKİYE

Dr. Sıddıka Dilek YALÇIN ÇELİK

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Stefan WILLIAMSON FA

Lund University, SWEDEN

Dr. Sultanmurat ABZHALOV

Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, KAZAKHISTAN

Dr. Şengül ŞENOL

Munzur Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Talgat ZHOLDASSULY

Korkyt Ata Kyzylorda University, KAZAKHISTAN

Dr. Türker EROĞLU

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Uğur UZUNKAYA

Erzurum Teknik Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zekeriya İŞİK

Hitit Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zeynel ÖZLÜ

Gaziantep Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zeynep OKTAY USLU

Boğaziçi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zubaida SHADKAM

Al-Farabi Kazakh National University, KAZAKHISTAN

YURT DIŞI TEMSİLCİLERİ / REPRESENTATIVES ABROAD

AFGANİSTAN/AFGHANISTAN
Mehrabuddin SHARİFİ

ALMANYA/GERMANY
Dr. Özgür SAVAŞI

AMERİKA/USA
Eliton Mehmet PASHAJ

ARNAVUTLUK/ALBANIA
Hisen SULEJMANİ

AVUSTURYA/AUSTRIA
Kazım BALABAN

AZERBAYCAN/AZERBAIJAN
Dr. İlham GÜLTEKİN

BELÇİKA/BELGIUM
Abbas ŞAHBAZ

BULGARİSTAN/BULGARIA
Veysel BAYRAM

BOSNA HERSEK/BOSNIA AND HERZEGOVINA
Dr. Çazim HACİMEYLİÇ

CEZAYİR/ALGERIA
Dr. Zaim KHENCHELAOUI

DAĞİSTAN/DAGHISTAN
Dr. Meherremov Şerafeddin ARİFOVİÇ

FRANSA/FRANCE
Serdar UMUT

HOLLANDA/HOLLAND
Alper KELEKÇİ

İRAK/IRAQ
Seyyid Enver EL-MUSAVİ

İRAN/IRAN
Gheis Ayaz EBADI

İSVEÇ/SWEDEN
Eraslan ÖRGÜN

İSVİÇRE/SWITZERLAND
Ozan SEVİNÇ

İTALYA/ITALY
Tommaso PARLANTİ

KANADA/CANADA
Dr. Lale JAVANSHİR

KAZAKİSTAN/KAZAKHSTAN
Dr. Zhakhangir NURMATOV

KIRGİZİSTAN/KYRGYZSTAN
Dr. Roza ABDYKULOVA

KIRIM/CRIMEA
Dr. Neriman SEYİTAYAHYA

KKTC/TRNC
Dr. Nuran ÖZE

KOSOVA/KOSOVO
Dr. Ergin JABLEY

KUZEY MAKEDONYA/NORTH MACEDONIA
Abedin TEKESHANOSKİ

LİTVANYA/LITHUANIA
Dr. Galina MİSKİNİENE

MACARİSTAN/HUNGARY
Dr. Eva CSAKİ

MEKSİKA/MEXICO
Lucia Cirianni SALAZAR

MİSİR/EGYPT
Dr. Ahmed AMEEN

ÖZBEKİSTAN/UZBEKISTAN
Dr. Nodirkhon KHASANOV

PAKİSTAN/PAKISTAN
Dr. Hasan Ali KHAN

POLONYA/POLAND
Dr. Cem ERDEM

ROMANYA/ROMANIA
Öner ERMİŞ

RUSYA/RUSSIA
Dr. Pavel BASHARİN

TACİKİSTAN/TAJIKISTAN
Hakim ŞAKURI

TATARİSTAN/TATARSTAN
Dr. Azat AKHUNOV

TUNUS/TUNISIA
Dr. Fathi JARRAY

TÜRKMENİSTAN/TURKMENISTAN
Dr. Kakajan BAYRAMOV

UKRAYNA/UKRAINE
Dr. Tudora ARNAUT

YUNANİSTAN/GREECE
Necmettin KAHYA

DİZİN

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

INDEX

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



DOAJ

DOAJ

EBSCO Humanities
International Index



EBSCO



ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

ERIH PLUS

MLA



Modern
Language
Association **MLA**



Scopus

SCOPUS

SJR



SJR



TR DİZİN

ULAKBİM TR Dizin

MAKALE/ARTICLE

KOYUN BABA MENAKİPNAMESİNDE TESPİT EDİLEN KERAMET MOTİFLERİ ÜZERİNE KÜLTÜREL BİR İNCELEME

A CULTURAL CONSIDERATION ON THE MIRACULOUS MOTIFS DETECTED IN THE RELIGIOUS LEGEND OF KOYUN BABA

BERNA KOLOT.....1

SAMSUN CANLAR DERNEĞİNDE YAŞATILAN ALEVİ-BEKTAŞİ KÜLTÜRÜ, CEM RİTÜELLERİ VE MÜZİK PRATİKLERİ

ALEVI-BEKTASHI CULTURE, CEM RITUALS AND MUSICAL PRACTICES IN SAMSUN CANLAR ASSOCIATION

MUSTAFA ÖCAL - MEHMET CAN PELİKOĞLU17

ERZURUM'DA YAŞAYAN ALEVİLERİN İBADET HAYATIYLA İLGİLİ TELAKKİLERİ VE UYGULAMALARI

CONCEPTS AND PRACTICES OF ALEVIS LIVING IN ERZURUM REGARDING WORSHIP LIFE

LOKMAN KILAVUZ - HANİFİ ŞAHİN.....41

ÇANAKKALE KARINCALIK KÖYÜ TAHTACI TÜRKMEN KADIN GİYİM KUŞAMI VE DEĞİŞİMİ ÜZERİNE BİR ANALİZ

AN ANALYSIS ON TAHTACI TURKMEN WOMEN'S CLOTHING AND ITS CHANGE IN ÇANAKKALE KARINCALIK VILLAGE

EMİNE KOCA - GÜLŞAH POLAT TURHAN.....73

TÜRKİYE'DE TAHTACILAR ÜZERİNE ÜRETİLEN LİSANSÜSTÜ TEZLERİN BETİMSSEL OLARAK İNCELENMESİ

DESCRIPTIVE ANALYSIS OF GRADUATE THESES PRODUCED ON WOODWORKERS IN TURKEY

ERDİ DEMİR.....91

AHMET YURT DEDE'NİN ŞİİRLERİNDE ELEŞTİRİNİN TOPLUMSAL BOYUTU

THE SOCIAL DIMENSION OF CRITICISM IN THE POEMS OF AHMET YURT DEDE

GÜLDA ÇETİNDAG SÜME - MUHAMMET FARUK EKİCİ.....109

HOCA AHMET YESEVİ KONULU YENİ BİR METHİYE (KIRIM EL YAZMASI)

A NEW EULOGY ON HODJA AHMED YASSAWI

MİRZA POLAT - ERDOĞAN ALTINKAYNAK.....125

İNSAN YARADILIŞI VE METAFOR: HACI BEKTAŞ VELÎ'NİN 'MAKALAT' ESERİNİN ELEŞTİREL METAFOR ANALİZİ YÖNTEMİYLE İNCELENMESİ

HUMAN CREATION AND METAPHOR: AN EXAMINATION OF HACI BEKTAŞ VELÎ'S 'MAKALAT' THROUGH CRITICAL METAPHOR ANALYSIS

ÖMER FARUK ZARARSIZ.....141

VEYSEL'İN SAZA ATFETTİĞİ YAKLAŞIMLARIN MÜZİKOLOJİK BAĞLAMDA ANALİZİ, 'ÇALIŞTIM SESİNİ SESİNE KATTIM'

ANALYSIS OF THE APPROACHES ATTRIBUTED BY VEYSEL TO THE SAZ IN THE MUSICOLOGICAL CONTEXT, 'I WORKED AND ADDED HIS VOICE TO HIS VOICE'

MUSTAFA DAĞDEVİREN.....159

HAREZM TÜRKÇESİYLE YAZILMIŞ BİR VASİYETNAME: HZ. MUHAMMED'DEN HZ. ALİ'YE ÖĞÜTLER

A TESTAMENT WRITTEN IN KHWAREZM TURKIC: ADVICE FROM PROPHET MUHAMMAD TO CALIPH ALI

SAVAŞ KARAGÖZLÜ.....173

GÖNÜLSÜZ ÇOCUKSUZLUK VE İNANÇ RİTÜELLERİ ÜZERİNE BİR ANLATI ARAŞTIRMASI: ESKİŞEHİR ŞUCAEDDİN VELİ TÜRBESİ ÖRNEĞİ

A NARRATIVE STUDY ON INVOLUNTARY CHILDESSNESS AND FAITH RITUALS: THE CASE OF THE TOMB OF ŞUCAEDDİN-I VELİ IN ESKİŞEHİR
NUR MANOLYA ŞEN ÇATALKAYA.....237

MEDIA COVERAGE OF NOWRUZ RITUALS AND REFLECTIONS: SIMILARITIES AND DIFFERENCES ACROSS THE TURKIC WORLD

NEVRUZ TÖRENLERİNİN MEDYA KAPSAMI VE YANSIMALARI: TÜRK DÜNYASI GENELİNDE BENZERLİKLER VE FARKLILIKLAR
MİKAIL BATU - MUSTAFA OZ - ONUR TOS - VEFA KURBAN.....263

UNDERGROUND MOSQUES OF MANGİSTAU: CONTINUITY OF SUFI PATH OF ISLAM

MANGİSTAV'IN YERALTI MESCİTLERİ: İSLAM'IN SUFİ YOLUNUN DEVAMLILIĞI
ORHAN SÖYLEMEZ - BİBAİSHA NURDAULETOVA - ÖMER FARUK ATEŞ285

TÜRK SANATINDA DÖNÜŞÜM ALEGORİSİ: ANİ'DEN YER EJDERİ VE BALIK FİGÜRLÜ KEMİK ESER

ALLEGORY OF TRANSFORMATION IN TURKISH ART: BONE WORK OF ART WITH GROUND DRAGON AND FISH FIGURES FROM ANİ
AYŞE DURAN - MUHAMMET ARSLAN 303

XVI. YÜZYIL ŞAİRLERİNDEN SİLİSTRELİ ŞİRİ VE HİLYETÜ'L-İSLÂM MESNEVİSİ

THE 16TH CENTURY POET SİLİSTRELİ SİRİ AND HIS MATHNAWI "HİLYETU'L-ISLAM"
HASAN DOĞAN.....323

ALMANYA'DA TÜRKLER, DİNİ TANINMA VE ALEVİLERİN BİR DİNİ CEMAAT OLARAK TANINMASI

TURKS IN GERMANY, RELIGIOUS RECOGNITION, AND OFFICIAL RECOGNITION OF ALEVIS AS A RELIGIOUS COMMUNITY
MAHMUT MAZLUM361

ŞİDDET COĞRAFYASININ (KERBELA) BİR ŞAİRİ: FUZÛLÎ'DE ŞİDDETİN YANSIMASI

A POET OF THE GEOGRAPHY OF VIOLENCE (KERBELA): THE REFLECTION OF VIOLENCE IN FUZÛLÎ
SALİH ÖZYURT.....381

KIRKLAR İNANCININ SOMUT İZLERİNE DAİR BAZI GÖZLEMLER

SOME OBSERVATIONS ON THE CONCRETE TRACES OF THE FORTY BELIEF
HAVVA YAZICI 399

TÜRKÜLERDE TÜRK'ÜN COĞRAFYASI

GEOGRAPHY OF TURKS IN FOLK SONGS
MAHMUT DELEN.....409

ESKİ ANADOLU'DA ATEŞ KÜLTÜ

FIRE CULT IN ANCIENT ANATOLIA
MURAT AYDIN..... 427

IN PURSUIT OF TRUTH: DJALĀL AL-DĪN RŪMĪ'S CONCEPTION OF HAPPINESS WITHIN THE MATHNAWĪ-I MA'NAWĪ

HAKİKATİN PEŞİNDE: CELĀLEDDĪN RŪMĪ'NİN MESNEVĪ-İ MĀNEVĪ'DEKİ MUTLULUK ANLAYIŞI
ARZU EYLÜL YALÇINKAYA 439

Değerli bilim insanları, kıymetli okurlarımız;

30 yılı aşkın kesintisiz bir şekilde yayın hayatına devam eden ve ilk sayısından itibaren alanında itibarlı ve öncü bir dergi haline gelen Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 111. sayısı ile huzurlarınızdadır. Öncelikle dergimize gösterilen ilgiden dolayı son derece mutluyuz. Dergimize yazar, hakem ve okuyucu olarak destek veren herkese şükranlarımızı sunarız. Sizlerin de desteğiyle dergimizin ulusal ve uluslararası platformlardaki saygınlığını arttırmak ve daha da üst seviyeye çıkartmak için çalışmalarımızı titizlikle sürdürdüğümüzü belirtmek isteriz. Bu vesileyle sizlerden gelecek her türlü destek ve eleştiriye bekleriz. Dergimizin bu sayısında 21 araştırma makale yer almaktadır. Alevilik ve Bektaşik alanına katkı sunacak tarih, edebiyat, sanat tarihi ve sosyoloji alanlarına dair çalışmalardan başka Türk kültür ve edebiyatının diğer alanlarıyla ilgili de makaleleri dikkat ve istifadenize sunuyoruz.

Bu sayımızda yer alan yazarlar ve makalelerinin isimleri şöyledir: Berna Kolot, Koyun Baba Menakıpnamesinde Tespit Edilen Keramet Motifleri Üzerine Kültürel Bir İnceleme; Mustafa Öcal-Mehmet Can Pelikoğlu, Samsun Canlar Derneğinde Yaşatılan Alevi-Bektaşî Kültürü, Cem Ritüelleri ve Müzik Pratikleri; Lokman Kılavuz-Hanifi Şahin, Erzurum'da Yaşayan Alevilerin İbadet Hayatıyla İlgili Telakkileri ve Uygulamaları; Emine Koca-Gülşah Polat Turhan, Çanakkale Karıncalık Köyü Tahtacı Türkmen Kadın Giyim Kuşamı ve Değişimi Üzerine Bir Analiz; Erdi Demir, Türkiye'de Tahtacılar Üzerine Üretilen Lisansüstü Tezlerin Betimsel Olarak İncelenmesi; Gülda Çetindağ Süme-Muhammet Faruk Ekici, Ahmet Yurt Dede'nin Şiirlerinde Eleştirinin Toplumsal Boyutu; Mirza Polat-Erdoğan Altınkaynak, Hoca Ahmet Yesevî Konulu Yeni Bir Methiye (Kırım El Yazması); Ömer Faruk Zararsız, İnsan Yaradılışı ve Metafor: Hacı Bektaş Velî'nin 'Makalat' Eserinin Eleştirel Metafor Analizi Yöntemiyle İncelenmesi; Mustafa Dağdeviren, Veysel'in Saza Atfettiği Yaklaşımların Müzikolojik Bağlamda Analizi, 'Çalışım Sesini Sesine Kattım'; Savaş Karagözlü, Harezem Türkçesiyle Yazılmış Bir Vasiyetname: Hz. Muhammed'den Hz. Ali'ye Öğütler; Nur Manolya Şen Çatalkaya, Gönülsüz Çocuksuzluk ve İnanç Ritüelleri Üzerine Bir Anlatı Araştırması: Eskişehir Şücaeddin Veli Türbesi Örneği; Mikail Batu, Mustafa Oz, Onur Tos, Vefa Kurban, Nevruz Törenlerinin Medya Kapsamı ve Yansımaları: Türk Dünyası Genelinde Benzerlikler ve Farklılıklar; Orhan Söylemez, Bibaisha Nurdauletova, Ömer Faruk Ateş, Mangıstav'ın Yeraltı Mescitleri: İslam'ın Sufi Yolunun Devamlılığı; Ayşe Duran, Muhammet Arslan, Türk Sanatında Dönüşüm Alegorisi: Anı'dan Yer Ejderi ve Balık Figürlü Kemik Eser; Hasan Doğan, XVI. Yüzyıl Şairlerinden Silistreli Şîrî ve Hilyetü'l-İslâm Mesnevisi; Mahmut Mazlum, Almanya'da Türkler, Dini Tanınma ve Alevilerin Bir Dini Cemaat Olarak Tanınması; Salih Özyurt, Şiddet Coğrafyasının (Kerbela) Bir Şairi: Fuzûlî'de Şiddetin Yansıması; Havva Yazıcı, Kırklar İnançının Somut İzlerine Dair Bazı Gözlemler; Mahmut Delen, Türkülerde Türk'ün Coğrafyası ve son olarak Murat Aydın, Eski Anadolu'da Ateş Kültü; Murat Aydın, Eski Anadolu'da Ateş Kültü ve son olarak Arzu Eylül Yalçınkaya, Hakikatin Peşinde: Celâleddîn Rûmî'nin Mesnevî-i Mânevî'deki Mutluluk Anlayışı.

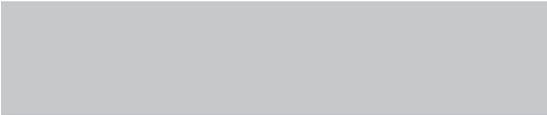
Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'ne gösterdiğiniz ilgiden ve verdiğiniz destekten dolayı teşekkür ederiz.

Dear scholars, dear readers;

You have before you the 111th issue of the Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Journal, which has been published without interruption for more than 30 years and has become a respected and guiding journal in its field since its first issue. First of all, we are very pleased with the interest shown in our journal. We would like to thank all those who support our journal with their work and criticism as authors, referees and readers. With your support, we would like to declare that we will continue our efforts to increase the reputation of our journal on national and international platforms and raise it to a higher level. On this occasion, we expect all kinds of support and criticism from you. In this issue of our journal, we present 21 research articles, from the fields of history, literature, art history and sociology, which will contribute to the research of Alevism and Bektashism, as well as articles from other fields of Turkish culture and literature.

The author and article names are as follows: Berna Kolot, A Cultural Consideration On The Miraculous Motifs Detected In The Religious Legend Of Koyun Baba; Mustafa Öcal-Mehmet Can Pelikoğlu, Alevî-Bektashi Culture, Cem Rituals And Musical Practices In Samsun Canlar Association; Lokman Kılavuz-Hanifi Şahin, Concepts And Practices Of Alevis Living In Erzurum Regarding Worship Life; Emine Koca-Gülşah Polat Turhan, An Analysis On Tahtacı Turkmen Women's Clothing And Its Change In Çanakkale Karıncalık Village; Erdi Demir, Descriptive Analysis Of Graduate Theses Produced On Woodworkers In Turkey; Glda Çetindağ Sme-Muhammet Faruk Ekici, The Social Dimension Of Criticism In The Poems Of Ahmet Yurt Dede; Mirza Polat- Erdoğan Altıncaynak, A New Eulogy On Hodja Ahmed Yassawî; Ömer Faruk Zararsız, Human Creation And Metaphor: An Examination Of Hacı Bektaş Velî's 'Makalat' Through Critical Metaphor Analysis; Mustafa Dağdeviren, Analysis Of The Approaches Attributed By Veysel To The Saz In The Musicological Context, 'I Worked And Added His Voice To His Voice'; Savaş Karagzl, A Testament Written In Khwarezm Turkic: Advice From Prophet Muhammad To Caliph Ali; Nur Manolya Şen Çatalkaya, A Narrative Study On Involuntary Childlessness And Faith Rituals: The Case Of The Tomb Of Şucaeddin-i Veli In Eskişehir; Mikail Batu, Mustafa Oz, Onur Tos, Vefa Kurban, Media Coverage Of Nowruz Rituals And Reflections: Similarities And Differences Across The Turkic World; Orhan Söylemez, Bibaisha Nurdauletova, Ömer Faruk Ateş, Underground Mosques Of Mangistau: Continuity Of Sufi Path Of Islam; Ayşe Duran, Muhammet Arslan, Allegory Of Transformation In Turkish Art: Bone Work Of Art With Ground Dragon And Fish Figures From Ani; Hasan Doğan, The 16th Century Poet Silistreli Sîrî And His Mathnawî "Hilyetu'l-Islam"; Mahmut Mazlum, Turks In Germany, Religious Recognition, And Official Recognition Of Alevis As A Religious Community; Salih Özyurt, A Poet Of The Geography Of Violence (Kerbela): The Reflection Of Violence In Fuzlî; Havva Yazıcı, Some Observations On The Concrete Traces Of The Forty Belief; Mahmut Delen, Geography Of Turks In Folk Songs; Murat Aydın, Fire Cult In Ancient Anatolia; Arzu Eylül Yalçınkaya, In Pursuit of Truth: Djalâl al-Dîn Rmî's Conception of Happiness Within the Mathnawî-ı Ma'nawî.

We are grateful for your interest and support for Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Journal.



MAKALE
ARTICLE

KOYUN BABA MENAKIPNAMESİNDE TESPİT EDİLEN KERAMET MOTİFLERİ ÜZERİNE KÜLTÜREL BİR İNCELEME

A CULTURAL CONSIDERATION ON THE MIRACULOUS
MOTIFS DETECTED IN THE RELIGIOUS LEGEND OF KOYUN
BABA

BERNA KOLOT*

Sorumlu Yazar

Öz

İslam inancının Türk halkları arasında yayılmaya başlamasıyla birlikte veli, derviş, eren gibi adlarla anılan zatlar ortaya çıkmıştır. Halk nazarında bu zatlar Allah'a yakın görülmüş ve 'Allah dostu' olarak nitelendirilmişlerdir. Velilerin Allah yoluna kendini feda etmiş kimseler olmasının yanında Anadolu'da İslamiyet'in yayılmasında önemli katkıları bulunan toplumsal işlevleri de bulunmaktadır. Kolonizatör dervişler olarak zikredilen bu velilerin hayatlarını, yaşadıkları dönemleri ve o dönemdeki tarihsel izleri barındıran çeşitli eserler yazılmıştır. Menakıpname veya velayetname adıyla bilinen bu eserlerde velilerin hayatlarının yanı sıra olağanüstü özelliklerinin de kaydedildiği görülür. Keramet adı verilen bu olağanüstü özellikler arasında ölüleri diriltme, hastaları iyileştirme, tabiat kuvvetlerine hükmetme gibi birbirinden farklı özellikler yer alır. Kaynaklarını dinlerin kutsal kitaplarından, farklı milletlerin mitolojik anlatılarından ya da eski Türk inançlarından alan bu kerametlerin velilerin pek çoğuna atfedildiği görülür. Menkıbelerde nakledilen kerametler, velinin kutsal mahiyetinin geniş kitlelere yayılmasına ve toplum tarafından kabul görebilmesini sağlayarak etrafında çok sayıda müridin toplanmasına aracı olur. Keramet ehli oldukları düşünülen velilerin gerek Anadolu'da gerek dünyanın farklı coğrafyalarında yer aldığı, kiminin ününün bölgesel kiminin de geniş bir coğrafyaya yayıldığı görülür. Türk-İslam coğrafyasında farklı bölgelerde türbesi/makamı bulunan ve adı bilinen erenlerden biri Koyun Baba'dır. Kendini Allah'a adayan Koyun Baba'nın manevi yolculuğu Hz. Muhammet'i rüyasında görmesiyle başlar. Ardından rüyasında Hz. Ali'den aldığı emirle Horasan'dan Osmancık'a gelir ve manevi yolculuğu Osmancık'ta son bulur. Koyun Baba'nın yaşamı boyunca birbirinden farklı kerametler gösterdiği kendisine atfedilen menakıpnamede nakledilmiştir. Bu çalışmada, Koyun Baba menakıpnamesinde tespit edilen keramet unsurları kültürel, dinî ve mitolojik açıdan değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Menkıbe, Keramet, Veli, Koyun Baba.

Abstract

With the adoption of Islam, such personalities as veli, dervish appeared among the Turkic peoples. In the opinion of the people, these people were considered close to Allah and were considered "friends of Allah". In addition, these people also contributed to the spread of Islam in Anatolia. Various works were written describing the lives of these people, who were called dervish colonizers, such as religious legend, velayetname. According to the information

Araştırma Makalesi / Künye: KOLOT, Berna. "Koyun Baba Menakıpnamesinde Tespit Edilen Keramet Motifleri Üzerine Kültürel Bir İnceleme". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s.1-16 <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1414762>

* Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, E-mail: b.bernakolot@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4573-7682.

conveyed in these works, these people also possess supernatural abilities. These remarkable properties, called miracles, include such distinctive properties as the ability to raise the dead, heal the sick, and control nature. These miracles performed by veli originate from the Scriptures, mythological narratives and ancient Turkic beliefs. Thanks to the miracle, veli reputation spreads in society more quickly. Thus, many people gathered around veli who believed in him. One of the velis, whose mausoleum is located in different regions of Turkish-Islamic geography and whose name is known, is Koyun Baba. The spiritual journey of Koyun Baba, who devoted herself to Allah, begins with the fact that he sees the Prophet Muhammad in a dream. He then arrives in Osmanjik, Turkey, from Khorasan on the orders of Hz. Ali in a dream, and his spiritual journey ends in Osmanjik. There are many Menakıpnames that tell about the life of the Koyun Baba. In this study, the elements of the miracle attributed to the Koyun Baba have been tried to be evaluated from a cultural, religious and mythological point of view.

Key Words: Religion, Religious Legend, Miracle, Veli, Koyun Baba.

Giriş

Öğretici, geliştirici mahiyeti bulunduğu inanılan dinlerin Tanrı ya da tanrıları ile bu Tanrı'nın/tanrıların dünyadaki düzeni, ahlakı ve dinî öğretileri insanlara ilemesi için görevlendirdiği peygamber lafzıyla bilinen elçileri bulunmaktadır. İslam dinine bakıldığında Tanrı'nın pek çok peygamberi elçi tayin ettiğine ve bu elçilere birbirinden farklı olağanüstü özellikler bahşettiğine inanıldığı görülmektedir. Bu inanışların temelinde ise dinin kutsal kitabı Kur'an ve hadislerin olduğu anlaşılmaktadır. Zamanın ilerlemesi ve dünyaya yeni bir peygamberin gelmesiyle İslam dinini farklı coğrafyalara yayma ve dinin esaslarını öğretme vasfını Allah dostu olarak nitelendirilen velilerin yüklendiği görülmektedir. Kelime anlamı "dost, ahbap, arkadaşı, yardımcı, komşu" (Ocak, 2016, 24) şeklinde açıklanan veli kavramı halk inancında kendini Allah'a adayan, tüm eylemlerini Allah yolunda gerçekleştiren ve Allah'ın onları kendisine dost seçtiği kişiler olarak kabul edilmektedir. İnanış çerçevesinin dışından bakıldığında ise İslam dininin Türk yurtlarında ve bilhassa Anadolu'da yayılmasında velilerin oldukça önemli katkıları olduğu anlaşılmaktadır. Etraflarında pek çok müridi barındıran, halkın her zorlukta ve sorunda kendisine başvurduğu kişiler hâline gelen veliler hakkındaki bilgilerin günümüze ulaşmasını sağlayan eserler yazılmıştır. Menakıpname, velayetname olarak kayda geçen bu eserlerde peygamberlerin dini yayma, din öğretilerini halk arasında benimseterek örnek model olma vasfını üstlenen velilerin doğumundan ölümüne kadar hayat hikâyeleri kaleme alınarak öldükten sonra yaşatılmaya devam etmeleri sağlanmıştır. Yazıldıkları dönem ve o dönemdeki şahsiyetler hakkında kesin olmamakla birlikte bazı bilgiler edinilmesini sağlayan bu kitaplarda velilerin, peygamberlerde mucize olarak açıklanan olağanüstü özelliklerine benzer özellikler taşıdıkları görülmektedir. Keramet olarak açıklanan ve sıradan insanlarda zuhur etmesi mümkün olmayan bu sıra dışı özelliklerin pek çok velide var olduğu anlaşılmaktadır.

Bünyesinde birbirinden ilginç ve sıra dışı kerametler barındıran, ünü oldukça geniş bir coğrafyaya yayılarak adı bilinen erenler arasında yer alan velilerden biri Koyun Baba'dır. Anadolu ve Balkanlarda Türk-İslam sentezinin yayılıp gelişmesinde önemli katkıları olduğuna inanılan Koyun Baba'nın asıl adı Seyyid Ali'dir ve kendisi Horasan'da doğmuş olup İmam Rıza'nın on ikinci oğlu olarak kabul edilmektedir. Evliya Çelebi'nin kaydettiği bilgilerden hareketle Koyun Baba'nın Hacı Bektaş Veli'nin halifelerinden biri olduğuna inanılmaktadır (Gürel, 2019, 30). Otman Baba Velayetnamesi'nde adı geçen Koyun Baba'nın, buradaki menkıbevi bilgilere göre 1402 senesinde Doğu Anadolu'ya geldiği, 1478 tarihinde öldüğü varsayılmaktadır (Say, 2009, 153). Koyun Baba'nın lakabının kaynağı hakkında da çeşitli görüşler

mevcuttur. Ocak'a göre koyun gütmesinden; H. Yılmaz'a göre üç gün aradığı koyunu bulup gözlerinden öpmesinden; Evliya Çelebi'ye göre ise yirmi dört saatte bir koyun gibi melemesinden ötürü kendisine bu lakap verilmiştir (Kurum, 2021, 90).

Zeki Gürel'in (2019, 33) araştırmasına göre Koyun Baba'ya ait olduğu düşünülen Türkiye'de on yedi, Balkanlarda ise iki türbesi bulunmaktadır. Ünü, yaşadığı coğrafyanın sınırlarını aşan Koyun Baba'nın türbe sayısının fazla olmasının yanında bugüne kadar yazılmış hikâye, roman gibi türlerle şiir, ninni, türkü gibi eserlerde de kendisinden bahsedildiği görülmektedir (Gürel, 2019, 31; Taşğın, 2017, 103-121). Farklı edebi türlerde adına rastlanan Koyun Baba'nın bugüne ulaşmasına vesile olan menakıpname nüshalarının ona yakın olduğu bilinmekte ve bu nüshalar üzerinde çeşitli araştırmacıların çalışmaları bulunmaktadır (Kurum, 2021, 31; Taşğın, 2015, 127-130). Bu çalışmada ise Ahmet Taşğın'ın Milli Kütüphane Yazmaları arasında bulunduğu ve *Horosan'dan Balkanlara Ulaşan Eren Koyun Baba ve Menakıbı* adıyla 2017 yılında yayımladığı eseri ele alınmıştır. Eserde Taşğın, Koyun Baba'ya ait olduğu bilinen manzum ve mensur nüshaları bir arada ele almıştır. Koyun Baba'nın doğumundan ölümüne, manevi yolculuğuna başlayışından onu nasıl sonlandırdığına kadar çeşitli bilgilerin yer aldığı eserde Koyun Baba'da zuhur eden çeşitli keramet örneklerine rastlanmaktadır. Çalışmada bu kerametler, Ahmet Yaşar Ocak'ın *Kültür Tarihi Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri* (2016) adlı eserindeki tasnif esas alınarak dinî, mitolojik ve kültürel açılardan incelenmeye çalışılmıştır.

A) Velinin Kendi Vücudunda Cereyan Eden Keramet Motifleri

1. Bir Anda Çok Uzak Mesafeleri Katedebilme (Tayyimekân)

Evliya menkıbelerinde sık karşılaşılan kerametlerden biri ermişlerin mekân aşmada sınır tanımayan olağanüstü özelliklere sahip olmalarıdır. Tayyimekân olarak adlandırılan bu kerametın sözlük anlamı “Bir yeri atarcasına aşma, yerin ayakaltında dürülüp bükülmesi suretiyle uzak bir yere bir anda gidiverme, mesafeyi aşma şeklindeki mucize ve keramet.” (Ayverdi, 2008, 3097) şeklinde açıklanmaktadır. Ocak'ın Sünni ve Bektaşî menkıbelerinde ortak bir motif olarak kaydettiği tayyimekân ayetlerde (17/1; 27/40) peygamberlere atfedilen bir mucize olduğu görülmektedir. Ayrıca şamanların ayin sırasında göğe yükselerek tanrılarla görüştüğü astral seyahatlerinde ve çeşitli şaman anlatılarında şamanlarda da böyle bir özelliğe rastlandığı (Bayat, 2005, 173; Potapov, 2012, 173-175) tespit edilmiştir. Velilerde sıklıkla rastlanan tayyimekân kerametinin Koyun Baba'da da zuhur ettiği ancak menkıbede kendisinin gerçekleştirmesi dışında farklı kişilerin de mekân aşmasına aracı olduğu görülmektedir. Menakıptaki mekân aşırma örneği kendisine hizmet eden Bahşi adındaki derviş üzerinden gerçekleşmektedir. Hacca gitmek isteyen dervişini yanına alan Koyun Baba onu bir tepeye çıkartır ve birlikte helva pişirirler. O esnada Koyun Baba esasını eline alıp ‘Gözünü yum’ komutunu verir ve Bahşi bir anda kendisini hacca bulur (Taşğın, 2017, 232-239). Bu menkıbe içerisinde aynı zamanda Koyun Baba'nın kendisinin de tayyimekân gerçekleştirecek hacca gittiği ve Bahşi'yi alıp geri getirdiği nakledilmektedir.

Ansızın gözden kaybolan keramet ehli kişilerin “dolabın içine girmek, perdenin arkasına geçmek, pencereden bakmak, ata binmek veya tayyimekân yaptırarak kişinin ayağının üzerine basmak, elini tutmak vb.” (Demirtaş, 2022, 41) eylemlerle mekân aşma yolculuğuna başladığı görülmektedir. Birbirinden farklı şekillerde gerçekleştirilen mekân aşma kerametinin Horasan erenlerinden Koyun Baba'nın kerametleri arasında da yer aldığı ve yukarıda görüldüğü üzere bu kerametlerde Koyun

Baba'nın mekân aştığı gibi mekân aşırın bir veli olduğu anlaşılmaktadır. Örnekte erenin yanında bulunan kişi keramet ehli değildir ancak Koyun Baba'nın olağanüstü vasfı sayesinde onun da tayyimekân yolculuğunu yapabildiği görülmektedir. Nakledilen tayyimekân örneğinde bedenın yolculuğu söz konusudur. Aynı zamanda menkıbelerin çoğunda görülen tayyimekân öncesi helva pişirmenin bu menkıbede de yer aldığı görülmektedir. Mekân aşırın Koyun Baba'nın kerameti gerçekleştirmesindeki esas faaliyetinin ise 'Gözünü yum' komutunu vermesidir. Koyun Baba bu komutu verdiği anda tayyimekân zuhur etmekte ve kişiler mekân aşmaktadır. Mekân aşma aracı olarak düşünülebilecek olan bu komut adeta tılsımlı bir söz yahut dua hükmünde gibidir. Ayrıca Koyun Baba'nın tek bir komutla gerçekleştirdiği mekân aşırma kerameti, onun ruhani varlığının derecesinin anlaşılması ve velayetinin ispatlanması için de önemli bir unsurdur.

2. Öldükten Sonra Yeniden Dirilmiş Görünme

Sünni ve Bektaşî menkıbelerinde ortak bir motif olan öldükten sonra canlı görünme kerameti ölüm sonrası var olan yaşam inancıyla bağdaşmaktadır. Ölen kişinin ve dolayısıyla ruhun öldükten sonra yaşamaya devam ettiği inancının bir kalıntısı olarak karşılaşılan bu keramet esas itibarıyla animizm inancının bir yansıması olarak düşünülebilir (Savaş, 2023, 256). Eski Türk inançlarına bakıldığında da ölen insanların ruhlarının ardında bıraktıkları insanları rahatsız etmeye devam ettiği hatta bu sebeple yaşayan insanların pek çok yönetime başvurup ölülerinin ruhlarını kendilerinden uzaklaştırmaya çalıştıkları görülmektedir. Velileri üstün konumda sınıflandıran halk inanışlarına göre sıradan insanlar için öldükten sonra kişinin bedeninin canlı bir şekilde görölme olasılığı yoktur. Keramet ehli olmayan insanlar ölür, bedenleri çürürken ruhları yaşamaya devam eder ve bilinçsizce dolaşır yaşayanlara zarar vermeye çalışır. Ancak keramet ehli insanlarda bu durumun tersine bir inanın olduğu, ermiş kişilerin öldükten sonra dirilebileceği, kendi tabutlarını taşıyabileceği, karşısına çıktıkları kişilerle konuşabileceği, savaşakilere bizzat kendisi yahut çeşitli varlıklarla yardım edebileceği gibi kerametler sergileyebileceklerine inanılmaktadır. Bu örneklerde veli kimi zaman bedenlen kimi zaman ruhani bir şekilde insanların karşısına çıkar ve insanlar veliye ait nesne yahut varlıklar aracılığıyla bunu velinin yaptığı anlar. Koyun Baba menkıbesinde karşılaşılan öldükten sonra dirilme örneğinde velinin bu kerameti bedenlen gerçekleştirdiği görülmektedir. Koyun Baba'nın ölüm haberini alan Saltuk köyünden bir talip, ağlaya ağlaya gelirken karşısına bir anda Koyun Baba çıkar. Bu duruma şaşırın talip erene, 'Seni bana öldü demişlerdi' der ve çok sevinir. Koyun Baba "Beli oğlum, bu ten libası köhnemiş idi. imdi çıkarıp bıraktım, oğlanlar anda ağlaşırlar var sen de bile ağla..." der ve bir anda kaybolur (Taşğın, 2017, 262). Bedenen dirilişin gerçekleştiği bu örnekte veli, ölmüş olmasına rağmen müridinin karşısına canlı bir şekilde çıkmaktadır. Koyun Baba'nın velayet gücünü ve bu gücün öldükten sonra dahi devam ettiğini kanıtlayıcı nitelikte olan bu menkıbede erenin "bu ten libası köhnemiş" ifadesi ölümünün bedenlen gerçekleştiğini ancak manevi anlamda yaşamaya devam ettiğini göstermektedir.

Koyun Baba'nın öldükten sonra keramet gösterebilme özelliğini aktaran bir başka menkıbeye göre Baba'nın mezar yerinin inşasında Selim Dede ile Mahmud Dede arasında anlaşmazlık çıkar ve diğer erenler Selim Dede'nin yapıyı kerpiçten yapma fikrine katılır. Bu duruma çok üzölün Mahmud Dede bir gece rüyasında Koyun Baba'nın kendisine "Oğlum Mahmud sabreyle uyuma" dediğini görür. Allah'ın inayetiyle yağın yağmur sel oluşturur ve yapı 3 kez sel yüzünden yıkılır. Bunun üzerine erenler Mahmud Dede'nin önerisiyle yapıyı inşa ederler (Taşğın, 2017, 301-

302). Bu menkıbede görüldüğü üzere Koyun Baba ölmüş olmasına rağmen hem kendi mezarının yapı malzemesine müdahale edebilme hem de kendisi için üzülen erenini görüp onu teselli edebilme kerametlerini göstermektedir.

3. Cinsi Duygulardan Uzak Olma

Erenler, dünyaya dair zevküsefa içeren ne varsa her birinden sıyrılmış, kendini yalnızca Allah'a adanmış ve Allah'ın rızasını kazanmak için uğraş veren kişiler olarak algılanmaktadır. Kalben kendini Allah'a adanmış bir erenin bedeninde de bu eylemi gerçekleştirmesi beklenir. Cinsel duygulardan uzak olma, bedeninde dünya zevklerinden sıyrılmışın göstergelerinden biridir. İnsanoğlunun temel ihtiyaçlarından biri olarak kabul edilen cinsellik, erenlerin dünyasında Allah'tan uzaklaşmaya sebep olabilecek dünyevi bir arzudur. Keramet addedilen cinsi duygulardan uzak olma durumunun Koyun Baba'da iki şekilde zuhur ettiği görülmektedir. Bunlardan ilki erenin hiç evlenmemiş olmasıdır. Onun cinsi duygulardan uzak olduğunu gösteren ikinci emare ise hayalarının yerinde gül bulunuyor olmasıdır. Menkıbeye göre dedikoducu insanlara ders vermek niyetiyle keramet gösterip kış ayında kiraz ağacında meyve verdiren Koyun Baba kiraz toplamak için ağaca çıkar. Hakkında kötü şeyler yayan insanlar ağacın altından Koyun Baba'ya bakarken onun hayalarının yerinde beyaz ve kırmızı gül olduğunu görürler. Bunun üzerine Baba'nın ayağına kapanıp ondan af dilerler (Taşgın, 2017, 293).

Menkıbelerde cinselliği çağrıştıracak ifadeler üstü örtülü bir şekilde olay içerisine yerleştirilerek daha çok alegorik bir anlatım metodu ile aktarılmaktadır (Savaş, 2023, 257). Koyun Baba'ya dair nakledilen bu menkıbede de onun cinsellikten uzak oluşu renk sembolizmiyle birlikte verilmektedir. Sıradan insanlardan farklı şekilde hayalarının yerinde kırmızı ve beyaz gül barındıran Koyun Baba'nın bu yapısı onun velayetini kanıtlayıcı niteliktedir. Menkıbede yer alan kırmızı/al-beyaz/ak birlikteliği manevî temizliği, iffeti ve masumiyeti simgelerken (Kurum, 2021, 163; Yurduseven, 2023, 56) aynı zamanda velinin somut ve soyut anlamlarda cinsel arzularından uzak olduğunu göstermektedir (Kurum, 2021, 163). Menkıbede dikkat çeken bir diğer husus da dedikodudur. Neredeyse insanlığın tarihi kadar eski bir kavram olan dedikodu, hayatta kalma ve sosyalleşme/örgütlenme içgüdüsünün dile yansımalarıdır ve zamanla bu kavram genişleyip günümüz modern dünyasında da farklı anlamlar kazanmıştır (Sezer, 2020, 1046). Her ne kadar olumsuz bir anlam ve yanlış bir tutum olarak sergilense de bu menkıbede dedikodunun varlığı erenin velayet gücünü ispatlamasına aracı olan olumlu bir unsurdur. Hakkında yayılan kötü dedikoduları engellemek isteyen Koyun Baba'nın bu dedikodular sayesinde iki önemli kerametinin halk tarafından öğrenildiği görülmektedir.

4. Öleceği Yeri ve Zamanı Önceden Bilme

Tarihin karanlık dönemlerinden bugüne değin insanlar en çok ölümle mücadele etmiş, ölüme karşı çareler aramış ancak bulamamıştır. Vakti geldiğinde herkesi bu dünyadan koparacak olan ölüm, veliler için de geçerlidir. Her canlı gibi veliler de ölümle yüzleşmiştir ancak onları sıradan insanlardan ayıran farklar ölüm olgusunda da kendini göstermektedir. Keramet ehli kişilerin yaşarken sergilediği bu olağanüstü özelliklerin ölmeye yakın, ölüm anında hatta öldükten sonra dahi devam ettiğine inanılmaktadır. Ölüm sonrası yeniden dirilmenin görüldüğü velilerde ölümle alakalı bir başka keramet unsuru da ölecekleri yeri ve zamanı önceden biliyor olmalarıdır. Sünni ve Bektaşî menkıbelerinde ortak bir motif olarak karşılaşılan öleceğini bilme

kerametinin pek çok velide olduğu gibi Koyun Baba'nın da kerametleri arasında yer aldığı görülmektedir. Menakıpta nakledilen ilk menkıbeye göre İnegöl Dağı'na gelen Koyun Baba, kudret sapanına bir taş koyup fırlatır ve taş Hıdırlık mevkiine düşer. Taşın etrafı mezar yeri gibi çevrilir ve ziyaretgâh olarak kullanılır (Taşgın, 2017, 289). İkinci menkıbe ise asa üzerinden aktarılmaktadır. Koyun Baba'nın erenleri kendisine gelip nereye gömülmek isteyeceğini sorar. Koyun Baba asasını eline alıp gömülmek istediği yeri işaret eder ve o vakit erenler mezar yerinin inşasına başlar (Taşgın, 2017, 300). Hayatının her safhasında sevgiliye yani Allah'a kavuşmak için uğraş gösteren veli nazarında ölüm bir vuslattır, kavuşma ve mutluluktur. Her gün bu kavuşmayı bekleyen velinin öleceği yeri ve zamanı bilmesi, ölmeden önce bunları ayarlaması "bilinmeyeni bâtin kuvvetiyle sezme biçimi" (Köksel, 2019, 231) şeklinde açıklanmaktadır.

B) Tabiat Varlıkları ve Eşya Üzerinde Cereyan Eden Keramet Motifleri

1. Mevsimin Dışında Çiçek veya Meyve Oldurma

Bektaşî menkıbelerinde görülen mevsimin dışında çiçek veya meyve oldurma kerametinin velinin daha çok veliliğini ispat etme, kendisine atılan bir iftiranın ya da dedikodunun önüne geçebilme adına gerçekleştirdiği görülmektedir. Koyun Baba'ya dair nakledilen menkıbelerde bu keramet, kendisi hakkında dedikodu yapan kişilere bir ders verme amacıyla gerçekleştirilmektedir. Yanında çalıştığı Mustafa Faki ile yakın ilişkisini kıskanan kötü niyetli insanlar her ikisini de itibarsızlaştırmak için haklarında dedikodu yayar. Bunun üzerine M. Faki insanları bahçe seyrine davet eder. Kış vakti herkes bahçede toplanır ve Koyun Baba mevsimi olmamasına rağmen herkesin önünde dua ederek kiraz ağacının çiçeklenip meyve vermesi kerametini gerçekleştirir (Taşgın, 2017, 293). Bu menkıbede görülen zamanı dışında meyve verdirme kerametinin gerçekleşmesinde esas etkenin iftira olduğu görülmektedir. Kendisi ve işverenin üzerine atılan bir iftiradan dolayı Koyun Baba zamansız bir meyvenin ağaçta yaratılmasını sağlar. Kur'an-ı Kerim'in Al-i İmran (3/37, 2011, 63) ve Meryem (19/24-25, 2011, 331) surelerinde Tanrı'nın emriyle Hz. Meryem'in olmayacak yerlerde yanında hep yiyecek olduğu, kurumuş bir hurmada Meryem'in dokunmasıyla tazecik hurmaların oluştuğu aktarılmaktadır. Tanrı'nın "Ol" emriyle öldürdüğü mevsimi dışında yiyecek verdirme ya da yoktan yiyecek-icecek var etmenin Bektaşî menkıbelerinde velilere atfedilmiş bir keramet unsuru olarak nakledildiği görülür. Koyun Baba'yla ilgili anlatılan bir menkıbede de bu keramete rastlanıyor olması aynı zamanda velilerin tabiat olaylarına, tıpkı şamanlarda olduğu gibi, müdahale edebildiğini de göstermektedir.

2. Yerden, Taş veya Kayadan Su Fışkırtma

Sünnî ve Bektaşî menkıbelerinde ortak motif olarak görülen yerden/taştan/kayadan su çıkartma motifinin pek çok veliye atfedilen bir keramet unsuru olduğu görülmektedir. Menkıbelerde bu motif genellikle "velinin duasıyla; elini, ayağını, parmağını, yumruğunu yere, taşa/kayaya vurmaya; yeri kazmasıyla; asa ya da okunu yere, taşa/kayaya vurmaya su çıkarması" (Kurum, 2021, 175) şeklinde gerçekleştirilmektedir. Motifin kaynakları arasında kutsal kitaplarda peygamberlere bahşedilen mucizelerin olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'ın Sâd suresinde (38/44, 2011, 504) Hz. Eyüp ayağını yere vurarak, Araf suresinde (7/160, 2011, 184-185) ise Hz. Musa asasını taşa vurarak su çıkarma mucizesini göstermektedir. Benzer bir örnek Kutsal Kitap'ta (Hâkimler XV, 17-19) Samson üzerinden nakledilmektedir. Bu

ayetlerin yanında ayrıca Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail ile annesinin çaresizliğini gören Cebrail'in toprağı kazarak su çıkarması (Küçükaşçı, 2013, 242) kıssasının da motifin çıkış noktalarından biri olduğu anlaşılmaktadır. Dinlerin kutsal kitaplarında ve kissalarda peygamberler üzerinden mucize olarak nakledilen su çıkarma motifi, Koyun Baba menakıbında tespit edilen kerametler arasındadır. Koyun Baba'nın erenleri onun yanına gelip mezar yerinin inşası için suyu bulmakta ve Kızılırmak'tan taşımakta zorlandıklarını belirtir. Bunun üzerine Koyun Baba'nın duasıyla bir taşın dibinden su çıkar. Yapı tamamlanana kadar akan su yapı bittiği anda akamaz olur (Taşğın, 2017, 302). A. Y. Ocak (2013, 275), Anadolu sahası dışındaki eski Türk efsane, masal gibi metinlerde su çıkarma motifine rastlanmadığını, bunun da motifin eski Türk inançlarıyla bir alakası olmadığını daha çok Kitab-ı Mukaddes kaynaklı olduğunu belirtmektedir. Satı Kumartaşlıoğlu'na (2016, 132) göre motifin kaynağı kutsal kitaplardır ve suyun kutsallığından hareketle eski Türk kültüründeki tabiat kültüne ait inanışların izlerini barındırmaktadır. Aynı zamanda tabiat kültüyle ilişkilendirilen bu unsurlar İslamiyet etkisiyle de veli kültü ile bütünleşmektedir. Menkıbede Koyun Baba'nın asasını yere vurmasıyla su çıkarma kerametini gerçekleştirdiği görülmektedir. Aynı zamanda bu menkıbede dikkat çeken husus Baba'nın kerameti kapalı bir ortamda, dergâhın ortasında gerçekleştiriyor olmasıdır. Bu durum akıllara Hacı Bektaş Veli'nin mektebin ortasından dua ederek su çıkarma kerameti örneğini getirmektedir (Gölpınarlı, 1995, 5-6). Bu durum, su çıkarılması olağandışı görülen yerlerde su çıkarmanın, doğada su çıkarılması muhtemel yerlerden su çıkarma kerametine göre daha üstün bir velayet gücü taşıdığını düşündürmektedir.

3. Cansız Varlıkları Konuşurma

Sünni ve Bektaşî menkıbelerinde veliler üzerinden nakledilen bir başka keramet örneği cansız varlıkları konuşurma, onlarla sohbet etmedir. Yaratılmış olan her şeyin bir ruhu olduğu inancının bu motifte veliler üzerinden tezahür ettiği görülmektedir. Koyun Baba menakıbında örneğine rastlanan cansız varlıkları konuşurma kerameti şu şekilde nakledilir: Koyun Baba koyun güderken bir bağın kendisine seslendiğini ve "Er kişi isen koyunları bana yayasın, otlarımı ayırsınlar" dediğini duyar. Bunun üzerine Baba, koyunları bu bağa yayar, tüm koyunlar bağa zarar veren otları ayıklar ve bağa hiçbir şekilde zarar vermez (Taşğın, 2017, 288). Menkıbelerde velilerin gücünün aktarılmasında sık kullanılan alegorik anlatım şeklinin bu menkıbede bağın veliyle konuşması şeklinde gerçekleşmektedir. Koyun Baba'da zuhur eden diğer keramet örneklerinde olduğu gibi burada da gösterdiği kerametın onun velayetini ispatlamasına ve kendisine saygı duyacak, onun veliliğine hürmet edecek yeni kişiler toplamasına vesile olmaktadır. Koyun Baba'dan ermişliğini ispat etmesini isteyen bağın, insanların Koyun Baba'nın velayetini anlamaya ve ona inanmasına yönelik bir aracı olduğu anlaşılmaktadır.

C) Hayvanlar Üzerinde Cereyan Eden Keramet Motifleri

1. Vahşi veya Yabani Hayvanları İtaate Alma

Menakıpnamelerde velilere atfedilen olağanüstü özelliklerden bir tanesi de evcil yahut vahşi hayvanları itaate alarak onları hizmetinde kullanmadır. Menkıbelerde velilerin bazen veliliğini ispatlayabilmek bazen halkı yahut kendisini koruyabilmek maksadıyla hayvanları kullanabildiği görülmektedir. Bilhassa insanlar için tehlike arz eden vahşi hayvanların itaate alınarak söz dinleyen uysal hayvanlar olmaları velilerin velayetini ispatlatmakta önemli rol oynamaktadır. Sünni ve Bektaşî menkıbelerde

ortak motif olarak karşılaşılan vahşi hayvanları itaate alma, onları hizmetinde kullanma kerametleri Koyun Baba menakıbında da yer almaktadır. Abdullah Vaiz adlı biri Koyun Baba'nın itibarını zedelemek ister ve öğrencilerine Koyun Baba'yı yakalayıp getirmeleri için emir verir. Yola koyulan öğrenciler Kızılırmak'ta yıkanmak ister ancak nehirden çıktıklarında kıyafetlerinin yılanlarla dolu olduğunu görürler. Karşılıklarına çıkan bir çoban bu yılanların Koyun Baba'nın emriyle burada olduğunu ve sadece onun emriyle geri gideceklerini söyler. Öğrenciler, Koyun Baba hakkında olumlu şeyler söylemeye başlayınca hem yılanlar hem de çoban bir anda kaybolur. Bunun üzerine öğrenciler yola koyulup Koyun Baba'yı bulur, ondan af dileyip ona mürit olurlar (Taşğın, 2017, 291-292). Menkıbede Koyun Baba'nın vahşi hayvanlar arasında kabul edilen yılanları itaat altına aldığı görülmektedir. Kendisine zarar vermek için yollara düşen kötü niyetli insanlara karşı Koyun Baba velayeti vesilesiyle emri altına aldığı yılanları kullanmakta ve kişileri korkutmaktadır. Yılan gibi vahşi bir hayvanı emirlerine uyduracak kişinin ancak gerçek bir veli olduğunu düşünen kişiler de Koyun Baba'nın velayetini kabul edip ondan af dilemektedir. Bu menkıbede yılan, pek çok keramet örneğinde olduğu gibi Koyun Baba'nın veliliğini kanıtlayıcı unsur olarak kullanılmakta, onun etrafının veliliğini kabul etmiş yeni müritlerle çevrelenmesine vesile olmaktadır. Koyun Baba'nın emriyle harekete geçen yılanların kötü niyetli kişilerin kıyafetlerinin üzerine çıkıp orada beklemeleri, yaratılış mitlerinde ve İslami inanışlarda Tanrı tarafından bekçi olarak bir ağacı korumayla görevlendirilen yılanın bu fonksiyonunun menkıbelere benzer şekilde yansıdığını göstermektedir.

D) Gizli Şeyler Üzerinde Cereyan Eden Keramet Motifleri

1. Akıldan Geçenleri Bilme, Düşüncüyü Okuma

Velilerde zuhur eden kerametlerden bir tanesi de Sünni ve Bektaşî menkıbelerinde sık rastlanan başkalarının aklından geçen düşünceleri okuyabilmedir. Velilerin, yakınlarında ya da uzaklarında bulunan kişilerin aklından geçenleri bilebilir, kafalarındaki soruları okuyabilir ya da kötü niyetlerini öğrenip onlara önceden engel olabilir nitelikteki zatlar olduğuna inanılmaktadır. İncelenen menakıpnamede de Koyun Baba'nın akıldan geçenleri bilebilme kerametini sergilediği görülmektedir. Nakledilen menkıbelerin çoğunda kötü niyetli insanların aklından geçenleri okuyan Koyun Baba, her birine önlem almakta ve hayatını kurtarmaktadır: a) Rüyasında verilen emirle yola çıkmaya hazırlanan Koyun Baba'nın bu durumuna Şeytan haset eder ve zürriyetine "Varıp yoluna bağlayıp onu yoldan azdırarsınız" diye emir verir. Bunun üzerine şeytan tabiatlı insanlar Koyun Baba'ya zarar vermek üzere yola düşer. Bu durum Koyun Baba'ya malum olur ve Allah'ın Hafız adını anan Koyun Baba karşısına çıkan bir kavak ağacına sığınır. Kavak ağacı ikiye ayrılarak Koyun Baba'yı içine alır ve onu kurtarır (Taşğın, 2017, 289) b) Kötü niyetli Vaiz Abdullah'ın, Koyun Baba'yı tutup getirmesi için Osmancık'a gönderdiği öğrencileri Koyun Baba'ya malum olur (Taşğın, 2017, 291) c) Koyun Baba, Mustafa Faki adlı birinin koyunlarını gönderken kötü niyetli insanlar Koyun Baba ile M. Faki'nin eşi hakkında türlü dedikodular çıkarmaya başlar ve bu durum Koyun Baba'ya malum olur (Taşğın, 2017, 293) d) Sultan Mehmet Han'ın kendisini ziyarete gelişi Koyun Baba'ya malum olur (Taşğın, 2017, 295). Nakledilen menkıbelerin çoğunda Koyun Baba'ya karşı kötü niyet besleyen ve uzakta olan kişilerin her birinin düşüncelerinin kendisine malum olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra Koyun Baba'nın yakınında olan ve ona saygı duyan kişilerin de aklından neler geçtiğini bilebildiği görülmektedir. Bu konuda nakledilen ilk menkıbe mevcuttur: a) Sultan II. Beyazıt Koyun Baba'ya cülus olarak kırk bin akçe verir ancak Koyun Baba bu akçelerin hepsini ırmağa atar. Bu

duruma şaşırın erenlerin kafasında bazı düşünceler oluşunca bu hâl Koyun Baba'ya malum olur, Baba erenlere gerekli cevabı vererek onları rahatlatır (Taşğın, 2017, 297-298) b) Baba'nın Ali Koçi'ye Erişti lakabını vermesi diğer erenleri rahatsız eder ve bu durum kendisine malum olur (Taşğın, 2017, 301). Koyun Baba ve dahi pek çok velide zuhur eden akıldan geçenleri bilme kerametinin genellikle velilerin velayetini ispatlamaya, haklarındaki dedikoduları kendilerinde zuhur eden olağanüstü olaylarla boşa çıkarmaya ve sonunda insanların af dileyip ne kadar büyük zatlar olduklarını anlamaya yönelik örnekler olduğu görülmektedir.

İnsanların akıllarından geçenlerin kendisine malum olduğu Koyun Baba'nın velayetinin ne kadar güçlü olduğu farklı veliler üzerinde dahi etkili olmasından ve onun gelişinin diğer velilere/pirlere malum olmasından anlaşılmaktadır. Örneğin Koyun Baba'nın Hıdırlık'a gelmesi orada bulunan büyük pir Mantık Baba'ya malum olur ve Mantık Baba yaşını almış olmasına rağmen Koyun Baba'nın yanına gelip ona hizmet etmek için gönüllü olur (Taşğın, 2017, 290). Bu konuya dair bir başka örnek ise Koyun Baba'nın Osmançık'a gelmesi üzerine orada bulunan kırk erenin ansızın çerağlarının sönmesidir (Taşğın, 2017, 290). Bu örnekler, Koyun Baba'nın velayet gücünü kanıtlamasının yanında veliler arasında manevi bir hiyerarşinin varlığını da göstermektedir.

2. Gelecekte Olacakları Haber Verme

Sünni ve Bektaşî menkıbelerinde ortak motif olarak ele alınan geleceği görme, gaipten haber verme kerametinin eski Türk inanç sistemi Şamanizm'de şamanlara, İslam inancında ise peygamberlere atfedilen mucizeler arasında yer aldığı görülmektedir. Dünya hakkında geniş bilgiye sahip olan şamanlar geçmiş, şimdiki anı iyi değerlendirebilen ve özellikle geleceği yönetebilen kişilerdir (Bayat, 2006, 73). İslam dininin kutsal kitabı Kur'an'da da Hz. İsa kendisine inanmayanlara evlerinde ne yiyip neler biriktirdiklerini söyleyebileceğini (Âl-i İmrân 3/49, 2011, 65), Hz. Yusuf ise hapis arkadaşlarının rüyasını yorumlarken birinin eski işine döneceğini diğerinin ise öleceğini bildirmektedir (Yûsuf 12/41-42, 2011, 259). Ayetlerde görüldüğü üzere peygamberler karşısındaki insanlara Allah'ın inayeti ve vahiyyle mucizeler göstermekte ve peygamberliklerine kanıt sunmaktadırlar. Menkıbelerde sıklıkla karşılaşılan bu keramet Koyun Baba menkıbesinde de iki örneğine rastlanmaktadır. Menkıbelerin ilkinde Koyun Baba'nın namını duyan Fatih Sultan Mehmet kendisini ziyaret eder. Koyun Baba padişaha Uzun Hasan'ı yeneceğini, Trabzon, İstanbul ve Kefe fetihlerini kazanacağını müjdelar. Nitekim bütün fetihler Koyun Baba'nın sıraladığı şekilde gerçekleşir ve Sultan Mehmet galip gelir (Taşğın, 2017, 295). Diğer menkıbede ise Kargı adlı yerdeki çeşme başında 105 yaşında bir hatunla karşılaşan Koyun Baba, hatunun ileride Ahi Baba adını alacak kişiyi doğuracağını kadına bildirmektedir (Taşğın, 2017, 303-304). İnsanlar için merak edilen ve ne olacağı kestirilemeyen gelecek tam anlamıyla bir meçhuldür. Bu gizemi çözen ve ona dair haber verenler üstün kişiler olarak algılanmaktadır. Geleceğe dair merakı giderebilen velilerin bu özellikleri, halk nazarında onları üstün tutan ve saygı duyulmasını sağlayan nitelikleri arasında yer almaktadır.

E) Mukaddes, İnsanüstü ve Gizli Güçler Üzerinde Cereyan Eden Keramet Motifleri

1. Peygamberleri Görme, Onun Tarafından İrşad Edilme

Dinî kisve altında kutsal kabul edilen ve saygı duyulan veliler çeşitli olağanüstü kerametler sergileyebileceği gibi kutsal kabul edilen diğer zatlar yahut çeşitli varlıklarla da irtibata geçebilirler. Menakıpnamelerde rastlanan bu irtibatlar peygamberleri, Hızır'ı görme şeklinde olabileceği gibi şeytanı yahut cinleri görme, onlarla temasa geçme şeklinde de olabilmektedir. Peygamberleri görme ve görülen peygamber tarafından göreve çağrılma motifine Sünni menakıpnamelerde sık rastlanmaktadır. Allah'ın elçileri olarak kabul edilen peygamberlerin velilerle kurduğu irtibatlar "rüya âleminde, gaip/bâtın âleminde veya kutsal ruhların gaip âleminden dünyevî âleme intikal etmesiyle gerçekleşir. Bu temaslar esnasında geleceğe dair haberler; ezoterik bilgiler, emir ve istekler iletilir yahut kutsal kişinin ruhu ile veli sohbet eder." (Kurum, 2021, 232). Koyun Baba'ya atfedilen menkıbelerde onun rüya yolu ile kutsal zatlarla irtibata geçtiği görülmektedir. Peygamberleri görme ve onun tarafından görevlendirilme şekillerinden biri olan rüyada görme Koyun Baba menakıbında iki şekilde gerçekleşmektedir. Bunlardan ilki Koyun Baba'nın Hz. Muhammet'i rüyasında görmesi ve Hz. Muhammet'in Koyun Baba'ya hacca gitmesini emredip yolculuğunda gideceği yolları, duraklayacağı mekânları aktarması şeklinde gerçekleşmektedir. İkinci rüyada ise Hz. Ali Koyun Baba'ya Osmanlı'ya gitmesini söylemektedir (Taşgın, 2017, 287-289). Koyun Baba'nın rüya yoluyla irşada davetini destekleyen iki önemli unsur mağarada ibadet ve işittiği nidalarlardır. Koyun Baba rüya yoluyla aldığı ilk irşada icabet ettiğinde dua hâlindeyken onu göreve davet eden ilk nidayı işitir. İkinci nida ise mağarada kırk gün süren ibadetinin sonunda gelmekte ve kendisi yeni bir göreve davet edilmektedir (Taşgın, 2017, 288-289). İlk rüya ve nida Koyun Baba'nın dervişlik makamına ilk adımını atmasını ve yolculuğunun çıkış noktasını simgelemektedir. Koyun Baba'nın dervişlik yolculuğundaki ilk eşik bu rüyadır. İkinci rüya ve nida ise Koyun Baba'nın varacağı menzili ve dervişliği icra edeceği mekânı temsil etmektedir. Erenin dervişlik macerasının başlangıcı ve sonu aslında bu iki rüya arasında gerçekleşmektedir.

F) Biyolojik Mahiyetteki Keramet Motifleri

1. Kısır yahut Yaşlı Kadın ve Erkeği Çocuk Sahibi Yapma

Evlenme ve çocuk sahibi olma hayatın geçiş evrelerinde önem arz eden ve kişiyi bir eşikten öbürüne taşıyan dönemlerdendir. Evlenip yuva kuran insanların çoğunluğu çocuk sahip olup neslinin devam etmesini ister. Ancak durum her zaman istenilen şekilde ilerlemez ve bazı aileler çocuk sahibi olamazlar. Böyle bir durumda aileler tıbbi yöntemlerin yanında geleneksel yöntemlere de başvurur. İnsanların başvurduğu geleneksel yöntemlerden bir tanesi türbe ziyaretleri ve dilek ağaçlarıdır. Türbelerde dua etme, konaklama, adaklar adama, dilek ağaçlarına ya da mezarlara çaput bağlama gibi uygulamalar bugün de hâlâ uygulanmaya devam etmektedir. Günümüzde türbelerini ziyaret ederek çocuk sahibi olmayı dileyen insanların, menakıpnamelerde bu isteklerini yaşayan velilerden de talep ettiği ya da velinin bizzat çocuğu olmayan insanlara yardım ettiği görülmektedir. Menkıbelerde velilerin, dua, tükürük, kan vb. yollarla sağlıklı yahut kısır, genç veya yaşlı bir kadını çocuk sahibi yaptıkları nakledilmektedir. Bu motifin örneğine Koyun Baba menakıbında da rastlanmaktadır. Kargı köyünde bir çeşme başında oturan Koyun Baba'nın yanına yaşlı bir kadın gelir. Koyun Baba, kadına kendisine hizmet etmek için verebileceği bir erkek çocuğunun olup olmadığını sorar. Kadının ona verecek çocuğu olmadığını

söylemesi üzerine Koyun Baba kocası 120, kendisi 110 yaşında olan kadına iki erkek çocuğu doğuracağını söyler. Zaman geçer ve kadın ikiz oğlan doğurur. Biraz zaman sonra Baba tekrar gelir ve ikizlerden Ahi Baba olanı seçer (Taşgın, 2017, 303-304). Bektaşî menkıbelerinde görülen bu motifin en eski örneklerine Kur'an-ı Kerim ve Kutsal Kitap'ta rastlanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in Âl-i İmrân suresinde (4/39-41, 2011: 64) kendisinin çok yaşlı olduğunu ve karısının kısır olduğunu söyleyen Zekeriya peygambere Yahya adlı bir oğlunun olacağı müjdelendir ve Allah'ın emri ile çocukları olması imkânsız görünen bu yaşlı çiftin bir oğulları olur. Benzer bir örnek ise Kutsal Kitap'ın 2.Krallar (4/11-17, 2016, 392) kısmında Elişa peygamber üzerinden nakledilir. Elişa peygamber kendisine evlerinde yer verip ona yardım eden yaşlı çiftin bir çocuğu olacağını müjdelir ve bir yıl sonra kadının oğlu olur. Dinî inanışların kutsal kitaplarında nakledilen bu hadiselerin peygamberler üzerinden Allah'ın inayetiyle gerçekleştiği görülürken zamanla yaratılan velî kültü içerisinde keramet adı altında velilere atfedildiği anlaşılmaktadır.

G) Veliliğini Kabul Edenlere Yönelik Keramet Motifleri

1. Başkalarını Ermişliğe Kavuşturma

Velilerin velayet gücünün kendilerinde zuhur etmesinin yanı sıra etrafında yetiştirdikleri müritlerine de tesir etmesi Sünnî ve Bektaşî menkıbelerinde ortak görülen keramet motiflerindedir. Kimi zaman peygamberler tarafından görevlendirme ile kimi zaman bağlı bulunulan dervişin sınavından geçerek onun görevlendirmesiyle müridin yeni bir hayata başladığı görülmektedir. Başkalarını ermişliğe kavuşturma kerameti, Koyun Baba'ya atfedilen menkıbeler arasında yer almaktadır. Menkıbeye göre birçok müridi bulunan Koyun Baba'nın Erişti lakabını verdiği Ali Koca adlı bir halifesi vardır. Koyun Baba'nın kendisini sınavından başarıyla geçen Erişti, Niğbolu'ya gönderilir ve ona bir tekke kurması, görevini yerine getirmesi emredilir. Ali Koca Niğbolu'ya gider, orada bir dergâh kurup gelene geçene yemek yedirmeye başlar ve uzun bir müddet burada hizmet vererek dervişlik görevini ifa eder (Taşgın, 2014, 301). Menkıbede Ali Koca'nın dervişlik makamına yükselmesine vesile olan şeyin sınavı ile gerçekleştiği görülmektedir. Koyun Baba'nın sınavından geçtikten sonra Ali Koca'nın Allah yolunda farklı bir konum ve yeni görevle hayatının yeni safhasına geçiş yaptığı anlaşılmaktadır. Bu durum, destan, halk hikâyeleri gibi halk yaratmalarında kahramanların pek çok kez sınamaya/yarışa tabi tutulması örneklerinin menkıbelerde de var olduğunu gösteren güzel örnekler arasındadır.

2. Başkalarını İkaz Edip Kötülüğe, Tehlikeye Düşmekten Kurtarma

Velilere dair nakledilen kerametler arasında ölü ya da diri her iki hâlde de onların zor durumda kalan canlılara yardım ettiği, hayatlarını kurtardığı sıklıkla görülmektedir. Bilhassa savaşan ya da esir düşen askere, zor durumda kalan orduya yardım edip onların zafer elde etmelerini sağladıklarına dair kerametler nakledilmektedir. Veliler, diri iken tayyimekân ve tayyizamanla ölü iken rüya yoluyla yahut yatırlarından kalkarak, yatırları etrafındaki varlıkları göndererek askerlere yardım etmektedir. Hatta insanların elde edilen bu zaferlerin velilerin kerametiyle gerçekleştiğini düşündüğü görülmektedir. Menkıbelerde karşılaşılan bu inanışlar, bir milletin kutsal kabul edilen vatanını korumak ve bunun için her türlü görevi yerine getirmek gerektiği mesajını vermektedir (Kumartaşhoğlu, 2020, 57). Koyun Baba'ya dair nakledilen bir menkıbede de kendisinin Gence Karabağ'da zor durumda kalmış bir askere rüya yoluyla yardım ettiği ve genci kurtardığı nakledilmektedir (Taşgın, 2017, 303).

3. Ejderha ile Savaşıp Öldürerek Halkı Kurtarma

Kaynağı Orta ve Uzak Doğu dinleri olduğu düşünülen (Ocak, 2013, 226) ve Bektaşî menkıbelerinde varlığına rastlanan bir başka keramet ejderha ile mücadele edip halkı kurtarmadır. Menkıbelerde nakledilen ejderha bazen veliye yardım eden bazen de velinin mücadele edip öldürdüğü bir motiftir (Koçak ve Gürçay, 2017). Dinî-tasavvufî alanlarda yer alan ejderha insanı yolundan saptıracak tuzakları sembolize eden bir varlık olarak aktarılmaktadır (Çoruhlu, 2002, 133). Koyun Baba menakıbında karşılaşılan ejderha, veliyle mücadele eden bir hayvandır. Menkıbeye göre bir ahu doğum yapar ancak o ahudan bir ejderha doğar. Ejderha Kadıncık Dağı ile Çal Dağı arasındaki iki köyün başına bela olur. Bunun üzerine köylüler Koyun Baba'dan medet umar. Kızılırmak'tan su içen ejderha gelenleri görür ve ateş yağdırır. Koyun Baba esasını yere çalar ve 'Taş ol' der. O anda ejderha Allah'ın emriyle taş olur. Koyun Baba'nın esasını vurduğu yerden ise kan ile irin şeklinde bir su akmaya başlar (Taşgın, 2017, 298). Dünya mitolojilerinde olumlu unsur olan ejderhanın güçlü varlığı kozmosu tehdit etmekte ve bu nedenle kaosu temsil etmektedir. Bektaşî menkıbelerinde velilerin ejderhalarla mücadelesi, esasen ejderhanın temsil ettiği kaosa ve sosyal düzeni yıkmaya karşı bir mücadeledir (Kalaycı, 2021, 360). Koyun Baba'nın kerametleri arasında varlığına rastlanan ejderha, menkıbede negatif unsur olarak karşımıza çıkmakta ancak onun olumsuz işlevi velinin gücünü kanıtlayıcı bir nitelikte sunulmaktadır. Ejderhayı alt eden veli, kimsenin başaramadığını başarmış ve olağanüstü vasıflara sahip olduğunu kanıtlamıştır. Menkıbede nakledilen asanın vurulduğu yerden akmaya başlayan kanlı-irinli su manevi pislikleri ifade ederken (Kurum, 2021, 642), velinin ejderhayı alt etmesi ise manevi bir arınmayı sembolize etmektedir. Aynı zamanda irin ifadesiyle anlaşılan sarımtırak renk de yine kötülüğü sembolize eden bir unsur olarak menkıbede yer almaktadır (Yurduseven, 2023, 65). Koyun Baba'nın ejderha ile mücadelesinde kerametini kanıtlamasının yahut velayet gücünü göstermesinin yanı sıra yaratılış mitlerinde tanrıların, dinî kitaplarda ise peygamberlerin üstlendiği düzeni sağlama görevinin menkıbelerde velilere, tarikat liderlerine atfedildiği anlaşılmaktadır.

H) Veliliğini Kabul Etmeyenlere Yönelik Keramet Motifleri

1. Beddua Ederek Hasımlarını Cezalandırma

Bektaşî menkıbelerinde sık rastlanan bir diğer keramet velilerin kendilerine düşmanlık besleyen yahut zarar veren kişileri cezalandırmasıdır. Allah dostu kabul edilen velilerin normal şartlarda her zaman ve herkese yardım eden kişiler olması beklenir lakin durum bazen tam tersi olmakta ve veli yardımcı olmaktan öte adeta bir felakete sebep olmaktadır. Velilerin kendisini öldürmeye gelenleri, kendisine iftira atanları, cimrilik edip muhtaca yardım etmeyenleri veya düzeni bozanları çeşitli şekillerde cezalandırdığı görülmektedir. Bu cezalandırma şekillerinden bir tanesi beddua ederek kötü niyetli kişilere zarar vermedir. Koyun Baba menakıbında da varlığına rastlanan bedduayla cezalandırmaya yönelik menkıbeler şu şekildedir: a) Koyun Baba'yı öldürmek isteyen biri damdan aşağı taş yuvarlar. Koyun Baba taşı tutup kendisine geri atar ve beddua ederek cüzzam olmasını ister. Adam o anda cüzzam olur ve kemikleri ortaya çıkacak hâle gelir (Taşgın, 2017, 292) b) Koyun Baba'nın itibarını zedelemek isteyen iki kişi ona iftira atar ancak veli, kerametiyle bu iftiralara bertaraf eder. İspat olmadan kendisine inanmayan bu iki kişiye de kör olun diye beddua eder ve adamlar kör olur. Ancak adamların ağlaşarak özür dilemeleri karşısında Koyun Baba tükürüğünü iki kişinin gözlerine sürer ve körlüklerini giderir

(Taşğın, 2017, 293). Nakledilen menkıbelerde Koyun Baba'nın kendisine iftira atanlara, yardım etmeyenlere ve onu öldürmeye çalışanlara yönelik beddua ederek cezalandırma eyleminde bulunduğu görülmektedir. Velinin beddua etmesi üzerine başlarına felaket gelen bu insanlar, velinin velayet gücünü ortaya çıkarmakta ve veliye yönelik her türlü kötü eylemin başkaları tarafından tekrarlanmaması adına ders niteliği taşımaktadır. Bu tarz menkıbeler, sabrı ve daima iyiliği öğütleyen veli anlayışıyla ters düşmektedir. Ancak velilerin Allah katına ulaştığı düşünülen duaları gibi beddualarının da oldukça etkili olduğunu kanıtlayan bu keramet, velilere zarar verilmemesi gerektiğinin net bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır.

Sonuç

Velilerin kutsal kişiler olarak kabul edilmesini, etrafında kendisine bağlı pek çok müridin toplanmasını ve ününü bulunduğu bölgenin dışına çıkarabilmesini sağlayan önemli unsurlardan bir tanesi gösterdikleri kerametlerdir. Menkıbelerde nakledilen bu kerametlerin velilerde bazen benzer bazen farklı şekillerde tezahür ettiği görülür. Halk nazarında veliler, sıradan insanların gerçekleştiremeyeceği ölülere diriltme, şekil değiştirme, hastaları iyileştirme, ateşe ve tabiat kültlerine hükmetme gibi pek çok insanüstü vasıflar sergileyebilir. Makaleye konu olan Horasan erenlerinden Koyun Baba, olağanüstü hâller sergileyen keramet ehli velilerden bir tanesidir. Kendisine atfedilen pek çok menakıpnamesi bulunan Koyun Baba'nın bu çalışmada Ahmet Taşğın'ın Milli Kütüphanede 06 Mil Yz A 2864/2 numarada bulunan yazma içerisindeki kerametleri incelenmiştir. Bu inceleme neticesinde Koyun Baba'nın Sünni ve Bektaşî menkıbelerinde rastlanan *mekân aşma, öldükten sonra diri görünme, cinsi duygulardan uzak olma, öleceği yeri ve zamanı bilebilme, su çıkarma, cansız varlıkları konuşurma, vahşi hayvanları itaate alma, akıldan geçenleri bilme, geleceğe dair haberler verme, başkalarını ermişliğe kavuşturma, rüyalara girerek zor durumda kalanlara yardım etme* gibi kerametleri sergilediği görülmüştür. Bunların yanı sıra Sünni menkıbelerde rastlanan *peygamberleri rüyada görme ve onlar tarafından irşad edilme* ile Bektaşî menkıbelerinde tespit edilen *hasımlarını beddua ederek cezalandırma, kısır/yaşlı kadını çocuk sahibi yapma, ejderhayı öldürüp halkı kurtarma, mevsimin dışında çiçek veya meyve oldurma* gibi kerametlerin varlığı da menakıpnamede tespit edilmiştir.

Taşğın'da tespit edilen tayyimekân, öleceği yeri ve zamanı önceden bilme, mevsimin dışında çiçek-meyve oldurma, su çıkarma, cansız varlıkları konuşurma, vahşi hayvanları itaate alma, akıldan geçenleri bilme, peygamberi rüyada görme, ejderha ile savaşıma, mağarada ibadet, başkalarını ermişliğe kavuşturma, öldükten sonra dirilmiş görünme, zorda kalanlara yardım etme, cinsi duygulardan uzak olma ve beddua ile cezalandırma kerametlerinin Koyun Baba menakıpnameleri üzerine çalışmalar yapmış olan Hacı Yılmaz (1999), Zeki Gürel (2000), M. Şakir Çıplak (2001) ve Muzaffer Doğanbaş'ın (2015) eserlerinde de benzer şekillerde yer aldığı görülmüştür. Cinlerle temas (Doğanbaş, 2015, 68; Gürel, 2000, 167), mal-mülkün artması (Yılmaz, 1999, 27; Çıplak, 2001, 31), tenasüh (Yılmaz, 1999, 27, 32; Çıplak, 2001, 29), ehli hayvanlara söz geçirme (Yılmaz, 1999, 36; Çıplak, 2001, 73), cansız varlıkları kendiliğinden hareket ettirme (Yılmaz, 1999, 43; Çıplak, 2001, 115) gibi kerametlerin Taşğın'ın naklettiği menakıpta yer almadığı anlaşılmıştır.

Keramet açısından oldukça çeşitli bir yapıya sahip olduğu anlaşılan bu motiflerin genellikle semavi dinlere ait inanç motiflerini içerisinde barındırdığı anlaşılmıştır. Bilhassa Kutsal Kitap ve Kur'an'da peygamberler üzerinden nakledilen mucizevi

motiflerin menakıpnamede keramet adı altında Koyun Baba'ya atfedildiği görülmüştür. Dinî çerçevenin dışına çıkıldığında ise kerametlerin kaynakları arasında eski Türk inançlarının ve kültürlerin de yer aldığı görülürken farklı milletlerin mitolojik yaratılarından da faydalandığı anlaşılmaktadır. Menakıpnamede nakledilen menkıbelerde Koyun Baba'da zuhur eden olağanüstü hâllerin her biri onun velayet gücünü kanıtlamaya yöneliktir. Aynı zamanda bu kerametler, kendisine saygı duyup karşısında eğilen güçlü kişilerin ve çokça müridin etrafında toplanmasına vesile olmuştur. Veliyi sıradan insanlardan ayıran keramet motiflerinin onun kutsal nitelik taşıyan bir din büyüğü olarak algılanmasını sağlamak ve her hareketinin kutsal bir olaymış gibi algılanmasına vesile olduğu anlaşılmaktadır. Toplumda söz sahibi olmasını sağlayan bu kerametler velinin yaşarken gördüğü saygıyı öldükten sonra da görmesini sağlamakta ayrıca günümüzdeki türbe inançlarının, türbelere duyulan saygının ve türbelerden medet ummanın da kökenini oluşturmaktadır.

Kaynaklar

- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. C3. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2008.
- Bayat, Fuzuli. *Türk Şaman Metinleri*. Ankara: Üç Ok Yayınları, 2005.
- Bayat, Fuzuli. *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- Çıplak, M. Şakir. *Osmancık'ta Erenler Durağı Koyun Baba*. İstanbul: Horasan Yayınları, 2001.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul: Kabalcı Yayıncı, 2002.
- Demirtaş, Sezai. *Türk Efsanelerinde Tayyimekân Tayyizaman Olgusu*. Konya: Palet Yayınları, 2022.
- Doğanbaş, Muzaffer. (2015). *Koyun Baba Velâyetnamesi*. İstanbul: Dört Kapı Yayınevi, 2015.
- Gölpınarlı, Abdulkadir. *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî "Vilâyet-nâme"*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1995.
- Gürel, Zeki. *KoyunBaba*. Ankara: Yörük Türmen Vakfı Yayınları, 2000.
- Gürel, Zeki. "Hacı Bektaş Velî'nin Halifelerinden Koyun Baba'nın Balkanlar'daki İzleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 91 (2019): 29-42.
- Kalaycı, Erkan. "Hermann Gunkel'in "Kaosla Mücadele" Teorisi Bağlamında Bektaşî Velâyetnamelerinde Ejderha ile Mücadele Üzerine Bir İnceleme". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. 1 (2021): 357-378.
- Koçak, Aynur ve Gürçay, Serdar. "Alevî-Bektaşî Velâyetnâmelerinde Ejderha Motifi". *Journal of Analytic Divinity*. 1/1 (2017): 34-65.
- Köksel, Behiye (2019), "Halk İslam'ı Bağlamında Somuncu Baba ile İlgili Halk Anlatıları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 68 (2019): 227-232.
- Kumartaşlıoğlu, Satı. "Mucizeden Keramete: "Yerden Su Çıkarma" Motifli Efsaneler". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 25 (2016): 119-139.
- Kumartaşlıoğlu, Satı. "Tayy-i Mekân Motifli Efsanelerde Savaşların Gizli Kahramanları". *Millî Folklor* 128 (2020): 48-59.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. (Hzl.: Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kurum, Uygur. *Bektaşî Velâyetnâmelerinin Motif Yapısı*. Doktora Tezi, Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Küçüktaşçı, Mustafa Sabri. "Zemzem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 44 (2013): 242-246.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri (XV-XVII. Yüzyıllar)*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Potapov, L. P. *Altay Şamanizmi*. çev. M. Ergun. Konya: Kömen Yayınları, 2012.
- Savaş, Hasan. "Dediği Sultan Menakıbnamesinde Tespit Edilen Keramet Motifleri Üzerine Kültürel Bir İnceleme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 107 (2023):

253-265.

Say, Yağmur. "Hacı Bektaş Veli Tipolojisinin, Şücaeddin Veli ve Koyun Baba Simgesel Kimliklerindeki İzleri". *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi III. Uluslararası Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu* (30-31 Ekim, 2009): 137-163.

Sezer, Ayşe. "Dedikodu, Mekân ve Statü". *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*. 13/31 (2020): 1040-1055.

Taşğın, Ahmet. "Nehrin Piri: Koyun Baba ve Menakıbı". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 11 (2015): 117-174.

Taşğın, Ahmet. *Horasandan Balkanlara Ulaşan Eren Koyun Baba ve Menakıbı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.

Yılmaz, Hacı. "Bilinmeyen Bir Koyunbaba Menâkıbnâmesi Üzerine". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 11 (1999): 21-52

Yurduseven, Sümeyye. "Alevî-Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Renk Sembolizmi". *Tetkik* 3 (2023): 43-68.

Extended Abstract

There are many opinions that religions have an instructive/developmental structure. In addition, religions have God or gods and messengers appointed by these God/gods to convey order, morality and religious teachings in the world to people. These messengers are called prophets. One of the religions believed to have many prophets is Islam. God has endowed these messengers with different extraordinary characteristics. It is understood that the basis of these beliefs is the holy book of religion, the Qur'an and hadiths. Since no new prophet has come to the world and with the changing times, Velis have been given the ability to spread the Islamic religion to different geographies and teach the principles of the religion. Velis are people who are considered friends of Allah and are considered holy. In popular belief, they are considered to be people who devote themselves to Allah, perform all their actions in the way of Allah, and Allah has chosen them as friends to him. In addition, it is understood that parents have made very important contributions to the spread of the Islamic religion in Turkish countries and especially in Anatolia. Velis who are assigned such important duties are surrounded by people who respect them and are called "mürîd". Works have been written that ensure that information about the Velis, who have become the people to whom the public applies to them in every difficulty and problem, reaches today. These works have been registered with names such as "menakıpname", "velayetname". The content of the works is composed of the life stories of the "Velis" who assumed the propriety of spreading the religion of the prophets and becoming exemplary persons by making the religious teachings accepted among the people. Although it is not certain about the period in which they were written and the personalities of that period, it is seen that in these books, which provide some information, the Velis have features similar to the extraordinary features described as miracles in the prophets. It is understood that these unusual features, described as miracles and impossible to manifest in ordinary people, exist in many Velis. One of the parents who has multiple blessings in his body is the "Koyun Baba".

One of the important elements that allows Velis to be accepted as holy people, to gather many disciples around him and to be able to take his reputation out of the region where he is located is the gifts they show. It is seen that these blessings conveyed in the menkıbes are sometimes manifested in similar and sometimes different ways in the Velis. In the eyes of the people, Velis can exhibit many superhuman qualities that ordinary people cannot perform, such as raising the dead, changing shapes, healing the sick, ruling fire and nature cults. The Koyun Baba who is the subject of the article is one of the *eren* of Khorasan. In this study, it was seen in Sunni' and Bektashi' menkıbes that he exhibited such virtues as transcending space, appearing alive after death, being far from sexual feelings, knowing the place and time to die, extracting water, making lifeless beings talk, making wild animals obey, knowing what is passing through the mind, giving news about the future, bringing others to wisdom, helping those who are in difficult situations by entering into dreams. In addition, the existence of such miracles as seeing the prophets found in Sunni menkıbes in dreams and being "instructed" by them, punishing

their opponents identified in Bektashi' menkıbes by cursing, making a barren /old woman have children, killing a dragon and saving the people, killing flowers or fruits out of season have also been determined in the menkıpname.

It has been understood that these motifs, which are understood to have a very diverse structure in terms of "miracle/keramet", usually contain the motifs of belief belonging to the heavenly religions. In particular, it has been seen that the miraculous motives conveyed through the prophets in the Holy Book and the Qur'an are attributed to Koyun Baba under the name of miracle in the menkıpname. When it goes beyond the religious framework, it has been seen that ancient Turkish beliefs and cults are also among the sources. It was also clear that the mythological creations of different peoples were used to their advantage. It is seen that each of the extraordinary states that appear in Koyun Baba is aimed at proving his power of custody. At the same time, these ceremonies have been instrumental in bringing together powerful people and many disciples who respect and bow down to him. The virtues that distinguish the Veli from ordinary people have ensured that he is perceived as a religious elder with a sacred quality. These gifts, which enable him to have a say in society, ensure that the parent sees the respect he saw while living, even after death. In addition, it constitutes the origin of today's shrine beliefs, respect for shrines and med from shrines.

SAMSUN CANLAR DERNEĞİNDE YAŞATILAN ALEVİ- BEKTAŞI KÜLTÜRÜ, CEM RİTÜELLERİ VE MÜZİK PRATİKLERİ*

ALEVİ-BEKTASHI CULTURE, CEM RITUALS AND MUSICAL PRACTICES IN SAMSUN CANLAR ASSOCIATION

MUSTAFA ÖCAL**

MEHMET CAN PELİKOĞLU***

Sorumlu Yazar

Öz

İslam'ın tasavvufi bir yorumu olarak nitelendirilen Alevi-Bektaşî inancında, saz eşliğinde icra edilen cem müziği ve semahlarla süslenen cem ritüelleri, kutsal ile söz arasındaki ilişkiyi rasyonalite, ötekilik ve kültürlenme ile ilişkilendirerek anlamlandırılan 'insan'ın gerçekleştirdiği temsili faaliyetler toplamıdır. Kadın-erkek bir arada gerçekleştiren cem ritüellerinin temel felsefesi toplumsal birliği sağlayan ortak duygu ve kabulleri gelecek kuşaklara aktarmaktır. Bu çalışma, Alevi-Bektaşî inanç ve kültürünün temel dinamiklerinden olan Cem ritüellerindeki müzik pratiklerinin yapısal özellikleri, tarihsel kökenleri, toplumsal dayanışmaya katkısı ve felsefi boyutuyla tanınmasında işlev gören bir sivil toplum kuruluşu olan "Samsun Canlar Derneği" örnekleminin kültürel analizini yapmayı amaçlamaktadır. Samsun Canlar Derneği'nde görev alan beş dede, dört zâkir ve on talip'ten oluşan on dokuz kişilik bir çalışma grubu ile yarı yapılandırılmış görüşme ile bilgiler toplanmış ve birkaç cem ritüeli katılarak gözlemlenmiştir. Araştırma bulgularına göre; Alevi-Bektaşî inancının temel esaslarının, Hacı Bektaş Veli'nin 'Dört Kapı Kırk Makam' öğretilerine dayalı olduğu belirlenmiştir. Katılımcılar, Aleviliğin soy takip ettiğini ve inanç önderinin *dede*, Bektaşilikte ise böyle bir kuralın olmadığını ve inanç önderinin *baba* oluşunu belirtmişlerdir. Alevilik insan sevgisi üzerine inşa edilmiş olup, Buyruk, Makâlât gibi klasiklerin okunduğu, inanç içinde Ehlibeyt sevgisi ile eline-beline-diline sahip olma düsturunun yer aldığı belirtilmiştir. Cem ritüelleri içinde, üç sünnet yedi farz, on yedi erkân, rızalık, musahiplik gibi kavramların yer aldığı anlaşılmıştır. Alevi-Bektaşî inancında farklı oruçlar tutulmaktadır. Cemde icra edilen müzik pratikleri deyiş, duaz ve mersiye; oniki hizmet içinde yer alan müzik pratikleri ise miraçlama, semah, çerağ ve kurban duazı, mersiye olarak sıralanmıştır. Cemde on iki hizmetin yürütüldüğü, ıkrarlı ve ıkrarsız cem türlerinin olduğu belirtilmiştir. Alevi-Bektaşî kültüründeki müzik pratiklerinin yaşatılması için zâkirlik kurslarının açılması ve bu konuda farklı süreklere ait müzik pratiklerinin incelenmesi gerektiği önerilerinde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Alevi-Bektaşî inancı, Cem, Ritüel, Müzik pratikleri, Samsun Canlar Derneği

Araştırma Makalesi / Künye: ÖCAL, Mustafa, PELİKOĞLU, Mehmet Can. "Samsun Canlar Derneğinde Yaşatılan Alevi-Bektaşî Kültürü, Cem Ritüelleri ve Müzik Pratikleri". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s. 17-39 <https://doi.org/10.60163/tkchbva.1462314>

* Bu makale, Mustafa Öcal'ın Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Müzik Ana Sanat Dalında, 2023 yılında hazırladığı "Alevi-Bektaşî Kültüründe Cem Ritüelleri ve Müzik Pratikleri: Samsun Canlar Derneği Örneği" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Öğr. Gör., Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun Meslek Yüksekokulu, E-mail: mustafa.ocal@omu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4047-8423.

*** Doç. Dr., Erzurum Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Müzik Bilimleri Bölümü, Müzikoloji Ana Sanat Dalı, E-mail: mimcanpelik@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5643-4217.

Abstract

In the Alevi-Bektashi faith, which is characterized as a mystical interpretation of Islam, cem rituals, which are adorned with cem music accompanied by saz and semahs, are the sum of representative activities carried out by 'human beings' who make sense of the relationship between the sacred and the spoken by associating it with rationality, otherness and acculturation. The basic philosophy of cem rituals, which are performed by men and women together, is to transfer the common feelings and acceptances that ensure social unity to future generations. This study aims to conduct a cultural analysis of the sample of "Samsun Canlar Association", a non-governmental organization that functions in the recognition of music practices in Cem rituals, one of the basic dynamics of Alevi-Bektashi belief and culture, with its structural characteristics, historical origins, contribution to social solidarity and philosophical dimension. Information was collected through semi-structured interviews with a working group of nineteen people, consisting of five dede, four zâkir and ten talip, and several cem rituals were observed. According to the findings of the research, it was determined that the basic principles of Alevi-Bektashi belief are based on the 'Four Doors and Forty Makams' teaching of Hacı Bektaş Veli. Participants stated that Alevism follows lineage and the leader of the faith is the dede, while in Bektashism there is no such rule and the leader of the faith is the father. It was stated that Alevism is built on the love of humanity, that classics such as Buyruk and Makâlât are read, and that the belief includes the love of Ehlibeyt and the motto of having hands, hands and tongue. It is understood that Cem rituals include concepts such as three sunnahs, seven obligations, seventeen erkân, consent and musahiplik. Different fasts are observed in Alevi-Bektashi belief. The musical practices performed in Cem are deyiş, duaz and mersiye; the musical practices included in the twelve services are miraçlama, semah, çerağ and sacrifice prayers and mersiye. It was stated that twelve services are performed in the cem and that there are types of cem with and without ikrar. In order to keep the music practices of Alevi-Bektashi culture alive, it was suggested that zâkirlik courses should be opened and the music practices of different continuities should be examined in this regard.

Key Words: Alevi-Bektashi faith, Cem, Ritual, Music practices, Samsun Canlar Association

Giriş

Genel manada kültür, bir toplumun birliğini ve bütünlüğünü sağlamada, duyuş ve düşünüşünü şekillendirmede işlev gören, gelecek kuşaklara aktarılması gereken ortak değerlere görünürlük kazandıran araçların tümüdür. Kültürün temelinde, inançlar, birey, sosyal gruplar ve etkileşim yer almaktadır (Godri, 2014). Bir toplumun kültürünü anlamının farklı yolları vardır. Bunlardan birisi, insanların duyuş ve düşüncelerini ifade ettiği sanatsal bir iletişim biçimi olan müziktir. Özellikle, toplumun inancı içinde yer alan müzik pratiklerinden kültürel yapı hakkında önemli bilgiler edinilmektedir. Zira müzik, ait olduğu kültürle yoğrulmuş bestecisi, seslendiricisi ve dinleyicisi ile toplumsal bir görünüm arz etmektedir. Çok kültürlülük ekseninde Anadolu topraklarının kültürel zenginliğinin yapı taşlarından olan Alevi-Bektaş inancına özgü bir ibadet biçimi olan 'Cem ritüelleri ve müzik pratikleri' önemli bir örnek teşkil etmektedir. Cem ibadetlerine yakından bakıldığında, gelenekselleşmiş ve kültürel olanın içinde barınan tarihi, felsefi, teolojik, siyasal ve sosyal bağlamın varlığı kendini açıkça ortaya çıkartmaktadır. Alevi-Bektaş inancına hizmet eden Samsun Canlar Derneğinde, cem ritüellerinin nasıl uygulandığı ve hangi müzik pratiklerinin icra edildiğinin araştırılması, bu kültürün anlaşılmasına bir dereceye kadar katkı sağlayabilir. Bu araştırma bulguları, İslam inancının farklı yorumlarını kabul eden bireylerin birbirlerini daha yakından tanımalarına ve kardeşçe ilişkilerin sürdürülmesine yardımcı olabilir.

İslam dininin tasavvufi anlayışta yorumlandığı Alevi-Bektaşî inancını, Türklerin İslamiyet’i kabul etmesiyle öz kültürlerini kaynaştırdığı Anadolu İslam’ı olarak nitelendirmek mümkündür (Cebecioğlu 2014, s. 43; Kılıç, 2009, s. 184). Dar anlamda Alevilik, Hz. Ali’den taraf olma ve onu imam olarak kabul etme anlamında kullanılır. 13.yüzyıla değin düzensiz ve dağınık olan Alevi topluluklarının, Horasan ereni Hacı Bektaş Veli’nin öncülüğünde, Bektaşî tarikatına bağlanmaları ile bütünleşik bir Alevi-Bektaşî kültürünün ortaya çıkışı söz konusudur. Ayrıca belirtmekte yarar vardır ki Türkiye’de her Bektaşî Alevi olarak kabul edildiği halde, her Alevi, Hacı Bektaş Veli’ye hürmetine rağmen, Bektaşî değildir (Fığlalı, 1990, s.9).

Bir inancı tanımanın yolu onun felsefesini anlamaktan geçer. Alevi-Bektaşî inancının felsefesi, Hakk’ı insanda görme (Vahdet-i Vücut) anlayışına dayanır (Sarıkaya, 2017). Vahdet-i vücud felsefesi, halk edebiyatı, divan edebiyatı, doğu halklarının kolektif belleğinde yer etmiştir. ‘İnsan Hak’ta Hak insanda/ Ne ararsan var insanda/ Çok marifet var insanda/ Mademki ben bir insanım’ (Mustan-Dönmez, 2014, s. 3) dizeleri bu felsefeyi yansıtır. Alevi-Bektaşî Buyrukları, Makâlât, Faziletname, Yedi Ulu Ozana ait çeşitli cökler gibi yazılı kaynaklarda bu felsefenin izlerine rastlanır (Yaman, 2012; Yıldız, 2004). Diğer önemli bir husus Alevi-Bektaşîlerin ibadet biçimi olan cemlerdir.

Alevi-Bektaşî inancında toplu ibadet biçimi cemdır. Ancak cem ibadeti, “yol bir sürekin bin bir” anlayışına göre, değişik bölgelerde yaşayan Alevi-Bektaşî topluluklarında farklılık gösterebilmektedir. Bu konuda yapılmış bazı araştırmalar (Arslan, 2017; Dönmez, 2008; Özdemir, 2016; Özdoğan, 2020; Şahin, 2020) olmakla birlikte, cemlerde yapılan ritüellerin ve müzik pratiklerinin yörelere göre az da olsa değişiklik göstermesi, farklı bölgelerde yer alan cem evlerinde araştırma yapmayı gerekli kılmaktadır. Ancak bu sayede Alevi-Bektaşî kültürü unsurları açık olarak ortaya konabilir.

Cem ibadeti, ıkrarlı ve ıkrarsız kişilerin katıldığı cemler olarak sınıflandırılabilir. İkrarlı kişilerin katıldığı cemler, Görgü *cemi*, *Abdal Musa cemi*, *Hızır cemi*, *Nevruz cemi*, *Musahip ve Dardan indirme* cemleridir (Işık, 2013; Rençber, 2013; Korkmaz, 1994; Türkoğan, 2004; Çıblak-Coşkun, 2014). İkrarsız kişilerin katıldığı cemler, *Muhabbet cemi* olarak nitelenirler. Alevi inancına göre, bir kişinin ıkrar verebilmesi için evli olması gerekir (Vaktidolu, 2011). Bu bakımdan bazı süreklere evli olmayan kişiler ıkrarlı cemlere kabul edilmezler. Ancak günümüzde öğrenme amacıyla bu cemlere bekâr kişiler de katılmaktadırlar. Cemlerde bir takım müzik pratikleri icra edilmekte ve Alevi-Bektaşî kültürünün devamına katkı sağlamaktadır.

Cem ibadeti içinde icra edilen müzik uygulamaları, *Dua (gülbenk)*, *Duazdeh (duaz imam)*, *Deyiş*, *Nefes*, *Tevhid*, *Miraçlama*, *Semah* ve *Mersiye* olarak adlandırılır (Gül, 2018). Duaz, cem ayınlarında söylenen ve on iki imamın adlarının geçtiği deyişler olup bir nevi dua olarak kabul edilir (Kaptan, 2023). Alevi-Bektaşîlerde on iki imam, ‘Eimme-i İsna Aşere’ kutsal kişilerdir (Noyan, 1995). *Deyiş*, öğretici, eğitici, öğüt verici konuların yanında, dini, tasavvufi inancı ve tarikat ilkelerini anlatan şiirin genel adıdır (Duygulu 1997, s.8). Deyişlerin yedi ulu ozandan olması arzu edilir. Sünnilerin ilahi adını verdiği dini manzumelere, Alevi-Bektaşîler *nefes* adını verirler (TDV, 2023, s.522). Cemlerde, Kerbelâ’da susuz şehit edilen Hz. Hüseyin ve yakınları için *mersiye* okunur (Akdeniz, 2011). Hz. Muhammed’in Allah’ın davetine icabet ettiği yolculuğu anlatan dizeler *miraçlama* (Dönmez, 2008), Allah’ın varlığını, birliğini, yücelik ve kudretini anlatan şiirler ise *tevhid* olarak nitelendirilir (Artun, 2010).

Cem ibadeti içinde *on iki hizmet* yürütülür. Bazı yörelerde cem ibadeti *halka namazı* olarak nitelenir. Buyrukta ise *niyaz* olarak tanımlanmaktadır (Yaman, 2012). Cem ibadetini Alevilikte *Dede*, Bektaşilikte *Baba* yürütür. Cemde on iki hizmetin yürütülmesinde Dede'ye yardımcı olan hizmet sahipleri şunlardır: *Rehber, gözcü, bekçi, kurbancı, meydancı, sakka, süpürgeci, peyk, çerağcı, semahçı, tezakâr* (Divani, 2010). Rehber dedeye yardımcı olur. Gözcü cemde asayiş sağlar. Bekçiler dış güvenlik işlerine bakarlar. Kurbancı yemek işlerini organize eder. Meydancı cem evinin düzeninden sorumludur. Sakka susayanlara su dağıtır. Süpürgeci meydanı süpürür ve tezekar ise cem erenlerinin temizlik işlerini yürütür. Çerağcı aydınlatma işlerine bakar. Semahçılar ise semah dönerler.

Ceme gelen kişiler ilk olarak duaya dururlar. Yani 'Hak-Muhammed-Ali postu' önünde ve pir huzurunda nefis muhasebesi yaparlar (Dönmez, Çelik ve Armağan, 2018). Zira bu meydan '*er-Hak Meydanı*' kabul edilir. Cemde nefes, duaz ve deyiş okuyan ve söyleyen kişilere *zâkir* adı verilir. Zâkirlük görevini yerine getiren kişiler, Tanrı'ya yakarışı simgelerler (Korkmaz, 1997). Bu teknik hizmeti yapan kişinin sesinin güzel olması gerekir. Zâkir, yeteneği ve yaratıcılığıyla cem erenleri arasındaki cezbin doruğa çıkmasına aracılık eder (Satır, 2016). Genellikle usta-çırak ilişkisiyle yetişirler. Bazılarının kendine has mahlası vardır. Bazen cemlerde kadınların da zâkirlük görevi aldığı bilinmektedir (Akdeniz, 2011).

Alevi inancında, on iki hizmetten dinsel olarak yapılan danslara *semah* denir (Ayışit-Onatça 2007). Semah, kadın-erkek birlikte, bağlama eşliğinde dönülerek yapılır ve ibadet niteliği taşır (Erseven, 1996). *Kırklar semahı* ve *Gönüller semahı* olmak üzere iki türlü semah dönülür. Gönüller semahı-*UNESCO tarafından somut olmayan kültür miras olarak kabul edilmiştir*-dönen kişi, ruhsal olarak bir rahatlık hisseder ve kendisini Hakk'a teslim eder (Gül, 2017). Kırklar semahı on iki hizmet içindedir diğeri bunun dışında kabul edilir. Cem'e katılan kişiler, cinsiyetine bakılmaksızın *can* kabul edilir. Kadın-erkek birlikte yapılan bu ibadet, dünyadan soyutlanıp manevi âlemde yaratana bütünleşme hali olarak kendini belli eder (Uğurlu, 2009).

Samsun Canlar Derneği, 2019 yılında kurulmuş bir sivil toplum kuruluşudur (STK). Samsun'daki Alevi-Bektaşilerin bulunduğu kültür ve yardımlaşma derneği olarak işlev görmektedir. Derneğin vizyonu, Hacı Bektaş Veli'nin 'Dört Kapı Kırk Makam' öğretisini hayata geçirmektir. Misyonu ise Hacı Bektaş Veli ile ilgili insanları bilgilendirmek; kadınlarla ilgili toplantılar yapmak, seminerler vermek, yardımlaşmak, farklı konularda eğitim faaliyetleri vermek olarak özetlenebilir. Dernekte kadınlar kendi aralarında toplantılar yaparak iş birliği anlayışı içinde yardımlaşmaktadırlar. Bunun yanında dernekte vefat edenler için lokma yapıp dağıtma ve dua etme türünden gelenek ve görenekler sürdürülmektedir. Derneğin talimleri, çoğunlukla adetleri birbirine benzerlik gösteren Pir Sultan ve Gülerli Ocakları mensubudurlar.

Samsun Canlar Derneği'nde güz ayında, ilk olarak görgü cemi yapılmakta ve herkesin birbirinden razı olduğu anlaşıldıktan sonra önceki paragraflarda sıralanan diğer cemler icra edilmektedir. Görgü cemine evli olanlar eşi ile ve musahibiyle birlikte katılmaktadırlar. Evli olmayanlar da öğrenme amacıyla ceme kabul edilmektedirler. İlk önce gözcü asısıyla duasını alır ve cem başlar. Sonra bekçiler dualarını alırlar. Ceme ilk gelenler dara durarak 'Tecella-Temenna' duasına dururlar. Daha sonra diğer hizmet sahipleri belirlenir. Dede postundadır ve Rehber yanına oturur. El suyu döküldükten sonra meydana süpürge çalınır. Bir hizmet sahibi meydana seccade sererek dört köşesine niyaz eder ve Nur Suresinin 35 ve 36 ayetleri okunarak çerağ uyandırılır. Zakirler ise duaz ve deyiş söylerler. Meydandan sorumlu kişi Dede'ye bu konuda yardımcı olur. Cemde mersiye okunur, Hz. Hüseyin için sakka hizmeti yapan

kişiler herkese su dağıtırlar. Cemin ilerleyen sürecinde Zâkirler miraçlama okurlar ve kırklar semahı dönülür. Daha sonra isteyen kişiler gönüller semahına kalkabilirler. Cemin sonunda on iki hizmet sahipleri dualarını alır ve dede *oturan-duran duası* yaparak cem ibadeti sona erdirir. Diğer cemlerde de benzeri uygulamalar yapılmakta ancak içeriklerinde az çok farklılıklar yer almaktadır. Alevi-Bektaşî cemlerinde, cuma geceleri lokma yenilmektedir. Lokma yeme işi hizmet sahipleri duasını aldıktan sonra başlamaktadır. Ceme gelen kişilerin getirmiş oldukları yiyecekler karıştırılarak herkese dağıtılmaktadır. Ceme getirilen bu lokmalara yenilmeden ve yenildikten sonra dua yapılmaktadır.

1.Araştırmanın amacı

Bu çalışmanın amacı, Samsun Canlar Derneğinde yaşatılmaya çalışılan Alevi-Bektaşî kültürü unsurlarını açıklamak, cem ritüelleri ve cemde icra edilen müzik pratiklerini ortaya koymaktır. Bu amaçla aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

- 1) Alevi-Bektaşî inancının temel esasları nelerdir?
- 2) Alevi-Bektaşî inancında cem ibadeti içinde yer alan ritüeller nelerdir?
- 3) Samsun Canlar Derneğinde cem ibadeti içinde icra edilen müzik pratikleri nelerdir?

2.Araştırmanın önemi

Alevi-Bektaşî inancıyla ilgili farklı çalışmalar yapılmaktadır. Ancak kapalı bir toplum özelliği gösteren bu toplumun inanç, ibadet ve müzik pratiklerine yönelik çalışmalar sınırlı olmakla birlikte, Alevi-Bektaşî kültürünün tam olarak anlaşılabilmesi için değişik bölgelerde icra edilen farklı uygulamaların incelenmesini gerektirmektedir. Bu bakımdan farklı sürelerin cem ibadetleri ve müzik pratiklerinin incelenmesi bu kültürün daha iyi anlaşılmasına yardım edecektir. Ülkemizde insanların birbirini tanımasını toplumsal birlik ve beraberliğimize önemli katkı sağlayabilir. Eski Türk inançlarının izlerini günümüze taşıyan Anadolu Aleviliğinin yaşatılmaya çalışıldığı Samsun Canlar Derneği örneğinin alana bir katkı sağlaması beklenmektedir.

3.Araştırmanın modeli

Anadolu Aleviliğinin yaşatılmaya çalışıldığı Samsun Canlar Derneğinde, Alevi kültürünün nasıl yaşatıldığı, cemlerde yer alan ritüeller ve müzik pratiklerine yönelik bu çalışma nitel bir araştırma yöntemiyle ele alınmıştır. Nitel çalışma, gözlemlerden, belgelerden ve değişik kişilerin yorumlarından faydalanarak algıların ve olayların doğal ortamında gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasıdır (Yıldırım ve Şimşek 2013). Konu ele alınırken araştırma deseni olarak kültür analizi (etnografik çalışma) kullanılmıştır. Etno (insan) ve grafi (betimleme, tasvir etme) kelimelerinden türetilmiş olan etnografi, ortak kültüre mensup bir grubun davranışlarını, deneyimlerini, kültürel pratiklerini ve kodlarını yorumlayan, bunun için çeşitli veri toplama yöntemine başvurarak büyük portreler çizen bir araştırma desendir (Erduyan, 2017, s.82; Cresswell, 2018, s.96).

3.1.Araştırmanın çalışma grubu

Çalışma grubunu, Samsun Canlar Derneğinde farklı görevlerde bulunan beş inanç önderi Dede, dört Zâkir, bu kültüre hizmet eden altı kadın ve dört erkek Talip

olmak üzere on dokuz kişi oluşturmaktadır. Katılımcılar amaçlı örnekleme tekniği ile belirlenmiştir (Flick, 2014). Araştırmaya katılan çalışma grubunda yer alan kişilere ilişkin kişisel bilgiler şöyle özetlenebilir: Araştırmaya katılanların altısı kadın, on üçü erkektir. Yaşları ise, üçü 30–50 yaş, dokuzu 51–60 yaş arasında, yedisi 61 yaş üstündedirler. Araştırmaya katılanların dokuzu Pir Sultan ocağı, beşi Gülerli ocağı ve diğerleri Keçeci ocağı, Ali Pir Civan ocağı, Piri Baba ocağı, Zayıf Yusuf ocağı ve Tekkeşin ocağına bağlıdırlar. Katılımcıların on üçü Samsun/Lâdik, üçü Samsun/Havza, ikisi Amasya/Merzifon ve biri Tokat/Almus nüfusuna kayıtlıdırlar. Araştırmaya katılan zâkirlerin ikisi yüksek lisans mezunu, birisi lise bir başkası ilkökul mezunudur.

3.2. Veri toplama araçları ve verilerin toplanması

Araştırmaya Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Etik Kurulundan ve Derneğin yönetim kurulundan izin alınarak başlanmıştır. Araştırmada iki türlü veri toplama tekniğinden yararlanılmıştır. Bunlardan birisi yarı yapılandırılmış görüşme ve diğeri katılımlı gözlem tekniğidir. Görüşmede araştırmacılar tarafından geliştirilmiş yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme sorular, görüşmeyi tehlikeye uğratabilecek durumlardan kaçınmak için başvuru ve görüşmeyi yapılış amacına yönlendiren sorulardır (Bengtsson, 2016). Yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanmadan önce alan taranarak görüşme soruları belirlenmiştir. Bu soruların geçerliğine yönelik olarak alanında uzman iki kişinin görüşleri doğrultusunda düzeltmeler yapılmış ve sorulara son şekli verilmiştir. Bu sorular araştırmaya katılanların dışında birkaç kişiye sorularak herkesin sorulardan aynı şeyi anlayıp anlamadığı kontrol edilmiş ve böylece güvenilirliği kontrol edilmiştir. Samsun Canlar Derneğinde görevli veya bu dernekte görev alan çeşitli katılımcılara; 1) Alevi-Bektaşî inancının temel esasları nelerdir? 2) Alevilik ve Bektaşîlik farkı nedir? 3) Alevi-Sünnî inancı arasındaki tasavvufî farklılıklar nelerdir? 4) Alevi-Bektaşî kutsalları nelerdir? 5) Samsun Canlar Derneğinde, Alevi-Bektaşî inancında yer alan ve cem ibadeti içinde hangi ritüeller yer almaktadır? 6) Alevi-Bektaşî inancında ne tür ibadetler yapılmaktadır? 7) Samsun Canlar Derneğinde, cem ibadeti içinde ne tür müzik pratikleri yer almaktadır 8) Bu müzik pratikleri cem çeşitlerine göre farklılık göstermekte midir? soruları yöneltilmiştir.

Araştırmada görüşmeye gönüllü olarak katılmak isteyen kişiler için randevu alınmış ve yaklaşık olarak Samsun Canlar Derneğinde 40 dakika görüşme yapılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme, kişilere birtakım sorunların sorulduğu ve kişilerin bilgilerinin kaydedildiği bir görüşme tekniğidir (Creswell, 2009). Bu çalışmada, ayrıca *katılımlı* gözlem tekniğinden yararlanılmıştır. Katılımlı gözlem, bireyin araştırdığı ortamda olayları tarafsız olarak gözlemlemesine olanak sağlayan bir tekniktir (Golafshani, 2003). Araştırmacılarından birisi Samsun Canlar Derneğinde zâkirlik yapmakta olup dernekte icra edilen bütün cemleri yakından gözlemleme şansına sahiptir. Bu çalışmanın veri toplama aşamasında, 15 Ekim 2022 günü görgü cemine, 24 Kasım 2022 günü Abdal Musa cemine, 16 Şubat 2023 günü Hızır cemine ve 21 Mart 2023 günü Nevruz cemine katılmıştır.

3.3. Araştırmanın geçerlik ve güvenilirliği

Araştırmanın geçerlik ve güvenilirliğini sağlamak için konuya uygun veri toplama teknikleri kullanılmıştır. Görüşme formunun yapı geçerliğini sağlamak için uzman görüşü alınmıştır. Katılımlı gözlem ile yeteri sayıda cem ibadeti gözlenmiş ve kayıt altına alınmıştır. Görüşme sonunda, elde edilen veriler kişinin yüzüne okunarak

doğruluğu kontrol edilmiş ve katılımcı teyidi alınmıştır. Gözlemlenen cemler kamera ile kayıt altına alınmış ve kayıtlar incelenerek bunlar yazıya dökülmüş ve gözlem formuna kaydedilmiştir. Nitel araştırmada geçerlik, araştırmacının araştırdığı olguyu, olduğu biçimiyle ve olabildiğince yansız gözlemesi anlamına gelir (Kirk ve Miller, 1986). Nitel çalışmalarda geçerlik ve güvenilirliği artıran önemli etkenlerden bir diğeri ise inandırıcılık olup, elde edilen verilerin yansız bir şekilde ve olabildiğince objektif olarak sunulmasına özen gösterilmiştir.

3.4. Verilerin analizi

Araştırmada elde edilen veriler içerik analizi ile çözümlenmiştir. İçerik analizinde verilerin kodlanması, alt temaların düzenlenmesi, tema oluşturma, bulguların tanımlanması ve yorumlanması olmak üzere dört aşamalı bir süreç (Yıldırım ve Şimşek, 2013) izlenmiştir. Toplanan veriler yazıya dökülmüş ve her görüşmeceye bir numara verilerek kodlama yapılmıştır. Dedeler D1, D2... D4; Zâkirler Z1, Z2... Z4; Talipler ise T1, T2...T10 olarak kodlanmışlardır. Bu kişilerin söylediklerinden benzer kavramlar (kodlar) belirlenerek bunlardan kategoriler (alt temalar) çıkarılmış, kategorilerden ise bazı temalara ulaşılmıştır. Bu temaların her birisi bulgular başlığı altında ele alınarak tabloların altına gerekli yorumlamalar yapılmıştır.

4. Bulgular

Alevi-Bektaşî inanç ve kültürüyle birlikte Samsun Canlar Derneği cem ritüelleri ve cem pratiklerinin incelendiği bu çalışmada elde edilen bulgular aşağıya çıkarılmıştır.

4.1. Alevi-Bektaşî inancının temel esasları

Yapılan görüşmeler sonunda dört tema elde edilmiştir. Bunlar ‘Alevi-Bektaşî inanç biçimi’, ‘Alevi-Bektaşî Farkı’, ‘Alevi-Sünnî İnançında Tasavvufî Farklılıkları’, ‘Alevi-Bektaşî Kutsalları’, Alevi Bektaşî inanç biçimine yönelik görüşlerdir. Alevi-Bektaşî inancının temel esaslarına ilişkin temayı oluşturan alt temalar ve katılımcılara ilişkin bilgiler aşağıda Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1: Alevi-Bektaşî İnanç Biçimine Yönelik Görüşler

Alt Temalar	Kodlar	Katılımcılar
Alevilik bir inanç biçimidir.	İnanç	D1, D4, Z1, T1, T4.
	Yol	D1, D2, D3, D5, Z1, Z2, Z4, T1, T2, T4, T5, T6, T7, T8, T9, T10.
İslamiyet’in Tasavvufî bir yorumudur.	Tasavvuf	D1, T1.
	Yorum	Z2, T9.
Dört Kapı Kırk Makam öğretisine dayanır.	Dört Kapı Kırk Makam	D1, D4, D5, Z2, Z4, T1, T4, T8, T9.
	Öğreti	D1, T1.

Tablo 1’de yer alan, Alevi-Bektaşî inanç biçimine yönelik görüşlerini bildiren kişilerden bazıları Aleviliğin bir inanç biçimi olduğunu, bazıları ise farklı bir yorum olduğunu ve Hacı Bektaş Veli’nin Dört Kapı Kırk Makam öğretisine dayandığını belirtmişlerdir. Buna ilişkin bazı ifadeler şöyledir:

Alevi Bektaşi toplumu temel prensiplerini...Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin Makâlât'ından almaktadır (Z1).

Alevilik, Bektaşilikten önce var olan bir inanç biçimidir. İslam inancının farklı bir yorumudur. Bu inanç, daha sonra Bektaşilik adı altında ortaya konulmuştur. ... Alevilikte tasavvuf anlayışı hakimdir. Hacı Bektaş Veli'nin dört kapı kırk makam öğretisine dayalıdır (D1).

Alevilik İslamiyet'in bir koludur. Aleviliğin esaslarından biri dört kapı kırk makam inancına dayanır. Bu dört kapının birincisi şeriat, ikincisi tarikat, üçüncüsü marifet, dördüncüsü hakikat kapısıdır. Aleviler tarikat kapısındadırlar (T3).

Alevilik İslamiyet'in içinde bir inanç biçimidir. Alevilik dört kapı kırk makam anlayışına dayalı olarak yürütülür (T4).

Tablo 2: Alevilik ve Bektaşilik Farkına İlişkin Görüşler

Alt Temalar	Kodlar	Katılımcılar
Alevilik soy takip eder. Bektaşilik soy takip etmez.	Soy takip etme	D1, D4, D5.
	Alevilik-Bektaşilik	D1, D4, D5.
Alevi inancında önder Dede, Bektaşilikte Baba'dır.	İnanç önderi	D2, T6.
	Dede-Baba	D1, D2, D4, D5, Z1, Z2, T1, T4, T5, T6, T7, T8, T9.
Alevilikte ocak kavramı bulunmaktadır ve her Alevi kişi bir ocağa bağlıdır.	Ocak	D1, Z2, T1.
	Bağlılık	D1, D2, D4, Z2, T1.

Tablo 2'deki Alevilik ve Bektaşilik farkına ilişkin görüşler incelendiğinde; Aleviliğin soy takip ettiği, Bektaşilikte soy takibi olmadığı belirtilmiştir. Alevi inancında önderin dede, Bektaşilikte ise baba olduğunu dile getirmişlerdir. Alevilikte ocak kavramı olduğunu ve her Alevi kişinin bir ocağa bağlı olduğunu belirtmişlerdir. Buna ilişkin bazı katılımcı ifadeleri şöyledir:

...Her Alevinin bağlı olduğu bir ocağı bulunmaktadır. Dedelik soy takip eder. Bektaşilikte ise bu görevi Baba yürütür. Babalık seçimle olur (D1).

...Her Alevi birey bir dede ocağına bağlıdır. Alevilik soy takibi yaptığı için her Alevi birey doğuştan itibaren tarikat kapısında kabul edilir (D4).

Bizim derneğimizde Bektaşi inancına sahip kişi bulunmamaktadır. Bektaşiliğin de Aleviliği benzediği bir gerçektir (D5).

Günümüz Anadolu Aleviliği açısından Hacı Bektaş Veli önem arz eder. Anadolu'da 366 Alevi Ocağı O'nun dergâhına bağlıdır (Z2).

Alevilikte ocaklar vardır. Ben dedelerime onların bağlı olduğu ocağa yürekten bağlıyım. Ocakların büyüğü ve küçüğü olmaz. Hepsini de hak bilmek gerekir (T1).

Tablo 3: Alevi-Sünni İnancında Tasavvufî Farklılıklara İlişkin Görüşler

Alt Temalar	Kodlar	Katılımcılar
Allah korkusu yerine sevgisi vardır. İnsan sevgisi üzerine inşa edilmiştir.	Allah korkusu	D2.
	İnsan sevgisi	Z1.
Alevilikte Hak Muhammed Ali kavramı vardır.	Hak Muhammed Ali	D2, D3, D4, Z2, Z4, T1, T2, T5, T7, T8.
	Hak insanda	T4.
Peygamber, yerine Hz. Ali'yi vasi tayin etmiştir.	Velayet	D4, T10.
	On iki İmam	D1, D3, D4, D5, Z1, Z4, T1, T4, T5, T6, T10.

Tablo 3'te araştırmaya katılan kişiler, Alevi-Sünni inancındaki tasavvufî farklılığın ne olduğu hususunda, Alevi inancında Allah korkusu yerine Allah inancı olduğunu ve Aleviliğin insan sevgisi üzerine inşa edildiğini belirtmişlerdir. Alevilikte Allah-Muhammed-Ali üçlemesini dile getirirken, peygamberin ölmeden önce Hz. Ali'yi yerine vasi tayin ettiğini belirtmişlerdir. Bazı katılımcılar görüşlerini şöyle ifade etmiştir:

Yüce Allah'a kul, Hz. Muhammed Mustafa'ya ümmet, Hz. Ali'ye talip olmak, erdemli kâmil insan olmaktır. Aleviliğin esasları Dedeler önderliğinde yerine getirilmeye çalışılmaktadır. Dedelerin oturdukları post, Hak Muhammed Ali, Hümkâr Hacı Bektaş Veli postunu temsil eder (D2).

Alevi Bektaşî inancı Allah ve insan sevgisi üzerine inşa edilmiştir. Bu inanç sisteminde insanın kendini yetiştirmesi ve hakka layık bir yaşam sürmesi esastır. Kısaca özetlemek gerekirse Alevi-Bektaşî inancı insanın nefsinin terbiye etmesidir. Bu inanç sisteminde nefsinin bilen kendini; kendini bilen de rabbini bilir felsefesi hâkimdir (Z1).

Alevi-Bektaşî inancının temel prensibi sevgidir. Aslında İslam dininin temeli de insan sevgisine dayanır (Z3).

Tablo 4: Alevi-Bektaşî Kutsallarına Yönelik Görüşler

Alt Temalar	Kodlar	Katılımcılar
Alevi-Bektaşîlerin kutsal saydığı kutsal kitaplar	Kur'an-ı Kerim	D2, D4, D5, Z1, Z2, T6.
	Buyruk	Z1, Z2, T1.
	Makâlât	T1.
Ehlibeyti sevgisi ve eline, beline, diline sahip olma	Ehlibeyt	D1, D2, D3, D5, Z2, Z4, T1, T2, T5, T6, T7, T9.
	El, bel, dil	D2.
Toplu ibadet biçimi cemdir ve kadın erkek birlikte ibadet eder.	Cem ibadeti	D3, D4, D5, Z1, Z2, T1, T8.
	Kadın-Erkek	D1, D2, D4, D5, Z3, Z4, T6, T8, T9.

Tablo 4'te Alevi Bektaşî kutsallarına ilişkin görüşler incelendiğinde; kutsal sayılan kitapların başında Kur'an-ı Kerim' gelir. Diğerleri, Alevi-Bektaşî klasikleri 'Buyruk'

ve ‘Makâlât’tır. Ehlibeyt sevgisi ve ‘eline, diline ve beline sahip olma’ düsturu yani edep-erkân içinde olmanın önemine vurgu yapılmıştır. Alevi-Bektaşilerin toplu ibadet biçiminin cem olduğu bildirilmiştir. Bazı katılımcı ifadeleri şöyledir:

...*Cemler Alevi toplumunun ibadet şeklidir (Z4).*

...*İmam Cafer Buyruğu, Hacı Bektaş Veli'nin Makâlât'ı baş ucu kitapları olarak görülür (T1).*

Doğruluk, dürüstlük, hakkaniyet, güzel ahlak, yalan söylememek. Eline beline diline sahip olmak. Elinle koymadığını almamak. Gözünle görmediğini söylememek. Haram yememek. Gönül kırmamak esastır (T3).

...*Edebine sahip olup, hak yemeden hak yedirmeden, bilim, sevgi ve saygı yolundan ilerleyerek, insanın kendini (hakki) arayıp bulması, kendini bilmesi, kâmil insan olmaya çalışması, hak için halka hizmet etmesi ile olur. Alevîlik, Allah-Muhammed-Ali üçlemesi, Ehl-i Beyt, ve On İki İmamları önemseyen bir yoldur (T4).*

...*Alevi-Bektaşî inancında “Eline, diline, beline, işine, aşına, eşine sahip ol” düsturu vardır. Allah-Muhammed-Ali inancı hâkimdir (T5).*

4.2. Alevi-Bektaşî İnancında Cem İbadeti İçinde Yapılan Ritüeller

Alevi Bektaşî inancında cem ibadeti içinden yapılan ritüeller ile ilgili olarak, cem içinde yer alan ritüeller ile Alevi-Bektaşî inancında ibadetler olmak üzere iki tema elde edilmiştir. Alevi-Bektaşî toplumu müzik pratiklerini yaşamın her anında kullanmaktadırlar. Alevi-Bektaşî inancında ibadetler temasına ilişkin katılımcı görüşlerine aşağıda yer verilmektedir.

4.2.1. Alevi-Bektaşî İnancında Cem İbadeti İçinde Yer Alan Ritüeller

Cem içinde yapılan ritüellerle ilgili olarak ‘Cem ibadetinin üzerine kurulduğu kavramlar’, ‘Cemin yönetimi ve on iki hizmet’, ‘Cem ibadetinin amacı’, ‘Cemde görevler’ olmak üzere dört alt tema elde edilmiştir.

Tablo 5: Alevi-Bektaşî İnancında Cem İbadeti İçinde Yer Alan Ritüellere Yönelik Görüşler

Alt Temalar	Kodlar	Katılımcılar
Cem ibadetinin üzerine kurulduğu kavramlar	Dört kapı kırk makam	D1, D4, D5, Z2, Z4, T1, T4. T8, T9.
	Üç sünnet yedi farz	D1, D4, D5, Z3, Z4, T1.
	On yedi Erkan	D1.
	Rızalık	D1, D2, D3, D4, D5, Z1, Z2. Z3, T1, T7, T9.
	Musahiplik	D1, D4, D5, Z1, Z2, Z4, T1, T7, T9, T10.
Cemin yönetimi ve On iki Hizmet	Dede	D1, D2, D4, D5, Z1, Z2, T1. T2, T4, T5, T6, T7, T8, T9.
	Oniki hizmet	D1, D2, D3, D5, Z2, Z3, Z4, T1, T3, T6, T7, T8, T9.

Cem ibadetinin amacı	Tövbe etmek	D1, D2.
	Nefsi terbiye	D1, D4, Z1.
	Hata yapmama	D1, T2, T6.
	Ele dile bele sahip olma	D2, D3, D4, D5, Z1, T1, T3. T5, T6, T9.
Cemde görevler	Pir	D1, D4, D5, Z2, T1, T2.
	Rehber	D1, D4, D5, Z2.
	Talip	D1, D2, D4, D5, Z2, T1, T2. T5.
	Çerağcı	D1, D2, Z2, T6, T8, T9.
	Zakir	D1, D2, D4, D5, Z1, Z2, Z4. T2, T3, T4, T5, T8, T9, T10.
	Semahçı	D1, D2, D3, D4, D5, Z2, Z3. Z4, T1, T2, T3, T4, T5, T6, T7, T8, T9, T10.

Tablo 5'teki katılımcıların görüşleri incelendiğinde; cem ibadetinin üzerine kurulduğu kavramlar, cemin yönetimi ve on iki hizmet, cem ibadetinin amacı, cemde görevler alt temalarının belirdiği görülmektedir.

Cem ibadetinin üzerine kurulduğu kavramlar, Dört kapı kırk makam, üç sünnet ve yedi farz, on yedi erkân, rızalık, musahiplik olarak sıralanmıştır. Buna ilişkin bazı ifadeler şunlardır:

Musahip olmak. Paylaşımçı olmak. Alçak gönüllü olmak. Dürüst olmak (T7).

Cem Alevilerin ibadet şeklidir. Ceme kin kibirle girilemez. Kini kibiri atmak gerekir (T6).

Cem ibadeti, üç sünnet yedi farz, dört kapı kırk makam, pir rehber mürşit gibi kurumlar ve kavramlardır (D5).

Cemlerde cem erenlerinin birbirinden razılık göstermesi gerekir. Çünkü razılık olmayan yerde ibadet de olmaz (Z1).

Üç sünnet yedi farz da Aleviliğin inanç esaslarından bir diğeridir. Üç sünnet; Allah'ın ismini dilinden düşürmemek, kalpte kin nefret gibi kötü duyguların olmaması ve yola bağlı olmaktır (T1).

...Ceme kin kibirle girilemez. Kini kibiri dışarıya atmak gerekir. Aleviler ceme katılmadan önce bunları kalbinden atarlar (T6).

Katılımcılar ikinci alt temada cemin yönetimine ve on iki hizmete ilişkin görüşlerini dile getirmişlerdir. Cemin Dede tarafından yönetildiğini ve on iki hizmet yapıldığını belirtmişlerdir. Bazı katılımcı görüşleri şöyledir:

Cem, bizlerin hak için ibadeti, hakikate erme yoludur (T2).

Cemlerimizde On iki hizmet yerine getirilir (D2).

Cem, alevi toplumunun hakka yönelişi ibadetidir. Amacı, toplumdaki dirlik, düzen ve birliğin sağlanmasıdır. Bu amaçla Dede, cemlerde canları Alevi yolu ve ikrarı üzerine sorgular, aydınlatır, bilgi ve nasihatler verir; dualar eder (T4).

Cem ibadetimizdir. On iki hizmet gerçekleştirilir. Bu hizmeti yürütecek olanlar musahipli olmalıdır (D3).

Cemlerde sırasıyla gözcü ve bekçi seçilir. Dede ve rehber yerini alır. El suyu dökülerek abdest alınır. Faraş hizmeti yapılarak kalpteki kin, kibir atılır. Meydancı

hizmetini yapar. Zakirler deyiş, duaz, nefes, mersiye söylerler. Yine çerağcı çerağ uyandırır. Sakka hizmeti yapılarak Hz. Hüseyin anılır (D1).

Katılımcılar cem ibadetinin amacını tövbe etme, nefsi terbiye, hata yapmama, ele-dile-bele sahip olma olarak özetlemişlerdir. Bazı katılımcıların görüşleri şunlardır:

Burada ikrar verilir tövbe edilir. Ruhsal açıdan bir temizlenme söz konusudur. Kötülüklerden arınmak iyiliğe yönelmektir. Maddi ve manevi arınmaktır. Düzgün bir hayatı yaşamaya davettir (D2).

Cemin özünde arınmak, hakkın birliğini ifade etmek yatar. Cemin manevi yönünün yanı sıra sosyal ve hukuki yönü de vardır. ... Birlik oluşur. Yardıma ihtiyacı olanlara yardımlar edilir... Nefsin islahıdır Cem (D4).

Bir anlamda Alevilerin kendi içlerinde oluşturmuş olduğu adalet sistemidir. Bir yoldur. Esas olarak anlaşmazlık ve davalarını kendi içlerinde çözdüklerinden hukuka da destek olmaktadır (Z2).

Cem, insanların sevgisinin birbirine aşk etmesidir (Z3).

Araştırmaya katılan kişiler, cemde görevlere ilişkin olarak on iki hizmet sahiplerinden bazılarını pir, rehber, talip, çerağcı, zâkir, semahçı olarak sıralamışlardır. Bazı katılımcı görüşleri şunlardır:

Cemdeki On iki hizmetten biri zâkirliktir. Zâkir, bağlama (saz) çalar, nefes, deyiş, duaz, mersiye, miraçlama ve semah söyler (Z4).

Cemlerde kadın erkek bir arada ibadet edilir (T6).

Dedenin huzurunda dara durulur. Aslında bu dara durma, Allaha ibadet etme, O'na secde etme anlamı taşır (T2).

Cem, dört kapı kırk makam öğretisi temelinde Oniki hizmetin yürütüldüğü, Hz. Muhammed'in miraç dönüşü katıldığı Kırklar Meclisinin yolunu sürerek hakka ulaşma, kâmil insan olma amacı güdülen ibadettir (T1).

4.2.2. Alevi-Bektaşî İnancında İbadetler

Bu alt tema, Alevilikte tutulan oruçlar ile cem ibadetinin kapsamı olmak üzere iki alt temadan oluşmaktadır. Alevi-Bektaşî inancında ibadetlere ilişkin katılımcı görüşleri Tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6: Alevi Bektaşî İnancında İbadetlere İlişkin Katılımcı Görüşleri

Alt Temalar	Kodlar	Katılımcılar
Alevilikte tutulan oruçlar	Muharrem	D4, T1, T2, T7.
	Hızır	D2, D3, D4, Z2, Z4, T1, T2, T3, T4, T5, T6, T7, T8, T9.
	Kırksekiz Perşembe	T7, T10.
Cem ibadetinin kapsamı	Her cuma gecesi	D1, D2, T1, T2.
	Herkes sorgulanır	D1, D2, D4, T2, T4, T6, T9.
	Düşkünlük	D1, D2, D3, D4, D5, Z1, Z3, T1, T6, T7.
	Kul hakkı	D1, D2.

Tablo 6’da Katılımcılar Alevilikte tutulan oruçlar alt temasına ilişkin olarak bu oruçları Muharrem, Hızır ve Kırk Sekiz Perşembe olarak sıralamışlardır. Cem ibadetinin kapsamıyla ilgili olarak ise her cuma gecesi cem yapılması gerektiğini, herkesin cemde sorgulandığını, düşün kişilerin ceme katılmadıklarını ve üzerinde kul hakkı olanların da ceme alınmadığını belirtmişlerdir.

4.3. Samsun Canlar Derneği’nde Cem İbadeti İçinde Müzik Pratikleri

Samsun Canlar Derneğinde, cem ibadeti içinde icra edilen müzik pratikleri iki başlık altında ele alınmıştır. Bunlar ikrarlı cemlerde icra edilenler ve ikrarsız cemlerde icra edilenler olmak üzere iki temadan oluşmaktadır.

4.3.1. İkrarlı Cemlerde İcra Edilen Müzik Pratikleri

İkrarlı cemlerde yapılan müzik pratiklerine ilişkin dört alt tema elde edilmiştir. Bunlar bütün cemlerde icra edilen müzik pratikleri, On iki hizmet içinde icra edilen müzik pratikleri, cuma gecesi icra edilen müzik pratikleri ve Hızır cemlerinde icra edilen müzik pratikleridir. İkrarlı cemlerde icra edilen müzik pratikleri birbirine benzerlik gösterir. Ancak cemlerin çeşidine ve türüne göre bazı cemlerde farklı müzik pratiklerine yer verilmektedir.

4.3.1.1. Bütün Cemlerde İcra Edilen Müzik Pratikleri

Tablo 7: Bütün Cemlerde İcra Edilen Müzik Pratiklerine Yönelik Görüşler

Kodlar	Katılımcılar
Deyiş	D1, D2, D3, D4, D5, Z1, Z2, Z3, Z4, T1, T2, T3, T5, T6, T7, T8, T9, T10.
Duaz	D1, D2, D3, D4, D5, Z1, Z2, Z3, Z4, T1, T2, T3, T4, T5, T6, T7, T8, T9, T10.
Mersiye	D1, D2, D3, D4, D5, Z2, Z3, Z4, T1, T2, T3, T4, T5, T6, T7, T8, T9, T10.

Tablo 7’deyer alan katılımcılar, bütün cemlerde icra edilen müzik pratiklerini deyiş, duaz ve mersiye olarak belirtmişlerdir. Bu konuda bazı katılımcıların görüşleri şunlardır:

Zâkir; cemde Alevilerce “telli kuran” olarak tabir edilen bağlama ile deyiş, duaz, mersiye, miraçlama (hatayi), semah (kırklar semahı-gönüller semahı) gibi müzik icralarını yürütür. Bu icralar eğlencelik değildir. Özellikle yedi ulu ozan başta olmak üzere ozanların Kuran’ı yansıtan sözlerini zikretme amaçlanır(D2).

Cemin muhabbet kısmında Alevi-Bektaşî felsefesini, tarihini, mitolojisini içeren deyişler/nefesler okunur. Dedenin muhabbetine göre deyişler belirlenir ve o konuda nefesler okunur (D4).

Zâkir ilahi aşka varmak için sazı ve sözü ile genellikle hizmete uygun deyişler, duazı imamlar, nefesler seslendirir (Z1).

Cemdeki müzik pratikleri: deyiş, duaz, mersiye, miraçlama ve semah şeklinde icra edilir. Yörelere göre değişiklik gösterir(Z2).

Cemdeki müzik pratikleri: Folklorik Türkmen halk müziği deyiş, mersiye, miraçlama, semah ve duaz imamlardır(Z3).

Deyiş, duaz, mersiye, miraçlama ve semah olmak üzere halk kültürü ve müziği içinde yer alan sözlü müzik icralarıdır(Z4).

Deyişler, semahlar, mersiyeler, miraçlama ve duazı imamlar bağlama eşliğinde zâkirlerce çalınıp söylenir (T2).

4.3.1.2. Cemde On iki Hizmet İçinde Yer Alan Müzik Pratikleri

Tablo 8: Cemde Oniki Hizmet İçinde Yer alan Müzik Pratiklerine Yönelik Görüşler

Kodlar	Katılımcılar
Miraçlama	D2, D3, D4, D5, Z2, Z3, Z4, T1, T2, T3, T5, T6, T7, T8, T9, T10.
Semah	D1, D2, D3, D4, D5, Z2, Z3, Z4, T1, T2, T3, T4, T5, T6, T7, T8, T9, T10.
Çerağ Duazı	Z2.
Kurban Duazı	D4.
Mersiye	D1, D2, D3, D4, D5, Z2, Z3, Z4, T1, T2, T3, T4, T5, T6, T7, T8, T9, T10.

Tablo 8’de yer alan katılımcılar, On iki hizmet içinde yer alan müzik pratiklerini miraçlama, semah, çerağ duazı, kurban duazı ve mersiye olarak sıralamışlardır. Bunlardan bazıları bütün cemlerde yapılmaktadır. Ancak, kurban olduğu zamanlarda ayrı bir kurban duası okunmaktadır. Ayrıca semah dönülmektedir. Bazı katılımcı görüşleri şunlardır:

Deyişler, duazı imamlar, semahlar, miraçlama ve mersiyeler okunur(T5).

Cemlerde oniki hizmet sahiplerinden olan zakirlerce bağlama eşliğinde deyişler, duazı imamlar, semahlar, miraçlama ve mersiyeler okunur (T8).

Kırklar semahından önce miraçlama okunur. Devamında Kırklar semahı dönülür (D1).

Zakirler özellikle yedi ulu ozan başta olmak üzere ozanların Kuran’ı yansıtan sözlerini zikretme amaçlanır. Bu icralar “yol bir süre bin bir” temelinde yürütülen icralardır. Yani bu icralar yöreden yöreye farklılıklar gösterebilmektedir (D2).

Kurbanın duasının edildiği vakit kurban duvazı okunur. Sakka hizmeti olduğunda mersiyeler okunur (D4).

Cemlerde Nur suresi 35. ve 36. ayetler okunması ve akabinde zakirin çerağ duazı “Hata ettim hüda yakıtı delili” mısrasıyla başlayan duazı okuması ile çerağ uyandırılır (Z2).

4.3.1.3. Cuma Gecesi Yapılan Cemlerde Müzik Pratikleri

Tablo 9: Cuma Gecesi Yapılan Cemlerde Müzik Pratiklerine Yönelik Görüşler

Kodlar	Katılımcılar
Gülbenkler	D1, D2, T9.
Duazlar	D1, D2, D4, D5, Z1, T1, T4, T6, T8, T9.
Kırklar Semahı	D1, D2, D5, Z4, T5, T6, T7, T8, T9.
Miraçlama	D2, D3, D4, D5, Z2, Z3, Z4, T1, T2, T3, T5, T6, T7, T8, T9, T10.
Çerağ gülbengi	Z2.

Tablo 9’da yer alan katılımcılar, cuma gecesi yapılan cemlerde icra edilen müzik pratiklerini gülbenkler, dualar, kırklar semahı, miraçlama ve çerağ gülbengi olarak ifade etmişlerdir. Yani bu cemlerde kırklar semahı dönülmekte ve gülbenkler okunmaktadır. Bazı katılımcı görüşleri şunlardır:

...özellikle yedi ulu ozan diye anılan ozanların eserleri, Bektaşî tekkelerinde *Nutuk, Nefes, Natı Şerif, Natı Ali, Natı Nebi* olarak, *Alevi cemlerinde ise Nefes, Değiş, Duvaz, Mersiye* olarak, *Alevi aşıkları arasında kısa sürede yaygınlaşmış, bunun icrasına uygun bir müzik anlayışı da gelişmiştir (T1).*

Cemlerde zâkirler saz ile nefesler okur, duazlar, mersiyeler çalınır söylenir. Semahlar dönülür(T4).

...Üç musahipli can ellerinde su dolu sürahilerle seccade üzerinde dede huzuruna çıkarlar *Dede dualarını eder. Bu canlar gülbenk okurlar (T9).*

Cem biterken Dede gülbenk verir. Sonra oturan giden duası ile cem noktalanmış olur (D2).

... *Musahipli canlardan üçü erkek biri kadın olmak üzere dört can çıkar. Dede huzurunda duaya durur. Dede sakka suyunu dualar (T8).*

4.3.1.4. Hızır Cemlerinde Müzik Pratikleri

Tablo 10: Hızır Cemlerinde Yapılan Cemlerde Müzik Pratiklerine Yönelik Görüşler

Kodlar	Katılımcılar
Duazlar	D1, D2, D3, D4, D5, Z1, Z2, Z3, Z4, T1, T2, T3, T4, T5, T6, T7, T8, T9, T10.
Tevhid	D4, T1, T10.

Tablo 10’da yer alan katılımcılar, Hızır cemlerindeki müzik pratiklerini duazlar ve tevhid olarak belirtmişlerdir. Bu cemlerde de deyiş ve duazlar söylenmesine rağmen bunların ayırt edici özelliği Hızır ile ilgili olmalıdır. Bazı katılımcı görüşleri şunlardır:

Bu inançta, Hak tevhidi yani Allah’ın birliğini ifade eder. Muhammed nübüvveti ifade eder. Ali ise velayeti ifade eder(D4).

Alevi deyişleri, duazlar, mersiyeler, tevhitler, semahlar ve miraçlama gibi özellikleri tasavvuf eserleri bağlama düzeninde çalınır (T1).

Tevhid: Allah’ın varlığına ve birliğine inanmak (T10).

Tevhid: Genellikle Hızır ceminde okunur. Bazı yörelerde halen okunmaktadır(D1).

Dedelerimizin Hızır cemlerinde tevhid çektiklerini söylerler. Ancak bizim şu anda yaptığımız cemlerde tevhid çekilmemektedir. Tevhid günümüzde başka tarikatların ibadet biçimini çağrıştırdığı için bu günkü cemlerde yapılmamaktadır (D2).

4.3.2. İkrarsız Cemlerde İcra Edilen Müzik Pratikleri

Alevi Bektaşî inancında bu cemler *Muhabbet cemi* olarak da nitelendirilmektedir. İkrarsız cemlerde icra edilen müzik pratiklerine ilişkin görüşlere Tablo 11’de yer verilmiştir.

Tablo 11: İkrarsız Cemlerde İcra Edilen Müzik Pratiklerine Yönelik Görüşler

Kodlar	Katılımcılar
Nefes	D1, D4, D5, Z1, Z4, T1, T4, T9.
Değiş	D1, D2, D3, D4, D5, Z1, Z2, Z3, Z4, T1, T2, T3, T5, T6, T7, T8, T9, T10.

Tablo 11'deki katılımcıların görüşleri incelendiğinde, ikrarsız cemlerde sadece nefes ve değiş söylendiği, bu cemlerin gençlerin ilgisini çekmek için yapıldığı ve duaz ile mersiye okunduğu anlaşılır olmaktadır.

Sonuç ve Tartışma

Türkiye'de Alevi-Bektaşî inancı ve kültürünün yaşatılması misyonu yüklenmiş, sivil toplum kuruluşlarından biri olan Samsun Canlar Derneğinde gerçekleştirilen cem ritüelleri ve müzik pratiklerinin incelendiği bu çalışmada, katılımlı gözlem ve görüşme yoluyla elde edilen bulgular tartışmaya açılmıştır. Samsun Canlar Derneğindeki dede, zâkir ve taliplere, Alevi-Bektaşî inancının temel prensipleri; cem ibadeti içinde yer alan ritüellerin ne olduğu; cem ibadeti içinde ne tür müzik pratiklerinin yer aldığı hakkında üç soru sorulmuş, verdikleri cevapların alanyazınla uyumlu olduğu gözlemlenmiştir.

Alevi-Bektaşî inancının temel prensiplerinin neler olduğu sorusuna verilen cevaplardan, Alevi-Bektaşî inanç biçimi, Alevilik-Bektaşîlik farkı, Alevi-Sünni inancında tasavvufi farklılıklar ve Alevi-Bektaşî kutsalları olmak üzere dört tema elde edilmiştir. Alevi-Bektaşî inanç biçimi teması, 'Alevilik bir inanç biçimidir', 'İslamiyet'in tasavvufi yorumudur', 'Dört kapı kırk makam öğretisine dayanır' şeklinde üç alt temadan oluşmaktadır. Bu alt temalara ilişkin olarak katılımcılar, Aleviliğin, Türk-İslam inancının özelliklerini taşıdığını, hoşgörü ve Horasan Melâmîliği bileşimi bir inanç olduğunu, felsefesinin 'Vahdet-i Vücut' olduğu ve Hacı Bektaş Veli'nin 'Dört Kapı Kırk Makam' öğretisine dayandığını belirtmişlerdir. Bektaşîlik daha çok bir tarikat olarak kabul edilmektedir. Alanyazında, Aleviliğin, Türk ve İslam inancının bir sentezi, geleneksel hoşgörü ve Horasan Melamilik anlayışıyla ortaya çıkmış bir inanç olduğu kabul edilmektedir (Eröz, 1990). Başka bir çalışmada, Aleviliğin tasavvufi akımlardan etkilenmiş bir tarikat (Öz, 1999) olduğu belirtilmektedir.

Alevilik-Bektaşîlik farkı üç alt temadan oluşmaktadır. Bunlar, Aleviliğin soy takip ettiği ancak Bektaşîliğin etmediği, Alevi inanç önderine Dede, Bektaşî inanç önderine Baba denildiği, Alevilikte ocak kavramının olduğu ancak Bektaşîlikte olmadığı alt temalarıdır. Samsun Canlar Derneğinde, Gülerli, Pir Sultan, Ali Pir Civan, Zayıf Yusuf, Keçeci, Tekkeşin ocaklarına mensup dedeler bulunmaktadır. Katılımcılar Aleviliğin soy takip ettiğini, Bektaşîlikte böyle bir kuralın var olmadığını dile getirmişlerdir. Alevi önderlerine 'Dede', Bektaşî önderlerine ise 'Baba' denildiğini; Alevilikteki ocak sisteminin Şah İsmail tarafından kurulduğunu belirtmişlerdir. Alanyazında, Bektaşîlik tarikatının Hacı Bektaş Veli'den sonra onun müritleri tarafından kurulduğu ve Balım Sultan tarafından sistemli bir hale getirildiği bilinmektedir (Maden, 2013). Alevilik, ocak sistemine bağlı bir inanç olup Şah İsmail tarafından sistemli hale getirilmiştir (Yaman, 2000). Alevilik ve Bektaşîlik çoğu zaman birbirinin yerine kullanılan iki kavram olarak görülmektedir (Uğur, 2020). Alevi inanç önderine dede ve Bektaşî inanç önderine baba denir (Zelyut, 2015).

Alevi-Sünni inancındaki tasavvufî farklılıklar temasının üç alt temadan oluştuğu tespit edilmiştir. Bunlar, Alevi inancında Allah korkusu yerine insan sevgisinin olduğu, Alevi inancında, Hak-Muhammed-Ali kavramının var olduğu, Hz. Muhammed'in Hz. Ali'yi yerine vasi tayin ettiği inancına ilişkin alt temalardır. Katılımcılar birinci alt temaya ilişkin olarak Alevilik inancının Allah korkusu yerine insan sevgisine dayandığını belirtmişlerdir. Bu inançta Hak-Muhammed-Ali kavramı birlikte anılmakta olup Hakk'ı insanda görme anlayışı vardır. Katılımcılar velayet kavramının inancın temelini teşkil ettiğini belirtmişlerdir. Bunun için Hz. Ali'den gelen imamlara derin saygı duyulur ve onlar okunan duazlarla zikredilirler. Alanyazında, Alevilikte, Allah korkusu yerine Allah sevgisinin ön planda olduğu (Aytaş, 2013) ve Hak-Muhammed-Ali kavramının Alevi-Bektaşiliğin temel kavramları içinde yer aldığı belirtilmektedir (Ocak,1992; Yakar, 2011). Diğer taraftan "İnsan Hakk'ta Hak İnsanda" dizeleri (Mustan-Dönmez, 2014) bu inancın insan sevgisi temelli olduğuna işaret etmektedir. Alevilik, Hz. Muhammed'den sonra halifelik Ali'nin hakkı olduğunu (Öz, 2010), ve Aleviliğin on iki imam inancı dayalı bir yol olduğunu kabul ederler (Şenyurt, 2020).

Alevi-Bektaşî kutsalları teması, Alevi-Bektaşîlerin kutsal saydığı kitaplar, Ehlibeyt sevgisi ve eline-diline-beline sahip olma düsturu, toplu ibadet biçim cem olup kadın-erkek birlikte ibadet ederler olmak üzere üç alt temadan oluşmaktadır. Katılımcılara göre, Alevi-Bektaşîlerin kutsal saydığı kitapların başında Kur'an-ı Kerim'in gelmektedir. Ancak onun Türkçe okunmasından yana görüş belirtmişlerdir. Alevi-Bektaşîlerin en çok okudukları diğer eserler: İmam Cafer Buyruğu, Faziletname, Saadete Ermişlerin Bahçesi, Kumru, İlmi Cavidan, Kitab-ı Dar gibi yazılı eserlerdir. Yedi ulu ozanın eserleri de yazılı kaynaklar arasında sayılmaktadır. Alevilikte Ehlibeyt sevgisi vardır. Sosyal ilişkileri düzenleyen, 'eline-diline-beline sahip olma' düsturu, erdemli davranışları öğütleyen ilkelerden birisidir. Katılımcı görüşlerine göre, Alevi-Bektaşîlerin toplu ibadet biçimi kadın-erkek birlikte yapılan cem ibadetidir.

Alanyazına bakıldığında, Alevi-Bektaşîlerin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'dir (Kaya, 2012). Bundan başka İmam Cafer Buyruğu, Faziletname, Saadete Ermişlerin Bahçesi, Kumru, İlmi Cavidan, Kitab-ı Dar gibi eserler en çok okunan Alevi-Bektaşî klasikleridir (Gül, 2021). Alevi-Bektaşîlerde, 'eline-diline-beline sahip olma' düsturu önemli ilkelerden birisi olarak karşımıza çıkmakta (Kaya, 2012) olup, derin bir Ehlibeyt sevgisi bulunmaktadır (Gül, 2017). Bir araştırmada Alevi-Bektaşîlerin namaz kılma yerine cem yaptıkları ve bunun iki rekât namaz yerine geçtiği bildirilmektedir (Dönmez vd., 2018).

Alevi-Bektaşî inancında cem ibadeti içinde yer alan ritüellerin neler olduğuna ilişkin soruya verilen cevaplardan iki tema elde edilmiştir. Bunlar cemde yapılan ritüeller ile Alevi-Bektaşî inancında ibadetler temalarıdır. Alevi-Bektaşî inancında cem ibadeti içinde yer alan ritüeller teması, cem ibadetinin üzerine kurulduğu kavramlar, cemin yönetimi ve on iki hizmet, cem ibadetinin amacı, cemde görevler olmak üzere dört alt temadan oluşmaktadır. Katılımcı görüşlerine göre, cem ibadeti, Dört Kapı Kırk Makam, Üç Sünnet-Yedi Farz, Onyedî Erkan, Rızalık ve Musahiplik kavramları üzerine kuruludur. Cemin yönetimi 'dede' tarafından yapılmakta olup on iki hizmet yürütülmektedir. Katılımcılar cem ibadetinin amacını, tövbe etme, nefsi terbiye etme, hata yapmama, ele-dile-bele sahip çıkma kavramları ile açıklamaya çalışmışlardır. Katılımcılara göre, pir, rehber, talip, çerağcı, zakir, semahçı gibi görevler bulunmaktadır. Alanyazında, cem ibadetinin dergâh ve zaviyelerde yapıldığı ve dede tarafından yönetildiği (İyit ve Ergun, 2007), on yedi erkan üzerine yürütüldüğü İmam Cafer Buyruğunda yer almaktadır (Vaktidolu, 2011). Bektaşilik, Hacı Bektaş Veli'nin makâlât'ında Dört Kırk Makam programı içinde yer almaktadır (Coşan, 1996). Üç

Sünnet ve Yedi Farz'dan herhangi birisini yerine getirmeyenler düşkün bırakılırlar (Üzüm, 2001). Alevi-Bektaşî cemlerinde yapılan her işte rızalık aranır (Çelik ve Balcı, 2016), iki evli kişi birbirleriyle anlaşarak yol kardeşi yani musahip olurlar (Gül, 2017). Bazı sürelerde musahipsiz kişiler ceme alınmamaktadırlar. Cem ibadetinin amacı, nefsi terbiye etmektir (Dönmez vd., 2018).

Alevi-Bektaşî inancında ibadetler teması, Alevilikte tutulan oruçlar ve cem ibadetinin kapsamı olmak üzere iki alt temadan oluşmaktadır. Katılımcılar Muharrem, Hızır, Kırksekiz Perşembe oruçlarının yanında Fatma Ana, Âdem Ata oruçları tutulduğunu belirtmişlerdir. Katılımcılar, cem ibadetinin kapsamı ile ilgili olarak, cemin cuma gecesi yapıldığını, herkesin cemde sorgulandığını ve hata yapanlar ile üzerinde kul hakkı olanların düşkün sayılıp ceme alınmadıklarını dile getirmişlerdir. Alan yazınına bakıldığında, Alevi-Bektaşîlerin Hızır, Muharrem, Fatma Ana, Âdem Ata gibi oruçları yanında her perşembe günü olmak üzere 48 Perşembe orucu tutarlar (Gül, 2018). Cem bir gece ibadeti olup riyadan uzak akşamları yapılmaktadır (Odabaş, 2016). Cemlere katılan kişiler sorgulanır ve üzerlerinde kul hakkı olanlar ceme alınmazlar (Işık, 2016). Yani Allah'a dönüşte kişinin üzerinde kul hakkı olmamalıdır (Kıyak, 2017). Düşkün kişilerin ceme alınmayacağı bazı araştırmalarda dile getirilmektedir (Dönmez vd, 2018; Zelyurt, 2005).

Samsun Canlar Derneğinde gerçekleştirilen cem ibadeti içinde yer alan müzik pratiklerinin neler olduğu sorusuna katılımcıların verdiği cevaplardan, ikrarlı cemlerde yapılan müzik pratikleri ve ikrarsız cemlerde yapılan müzik pratikleri olmak üzere iki tema ortaya çıkmıştır. Birinci tema dört alt temadan oluşmaktadır. Bunlar, bütün cemlerde icra edilen müzik pratikleri, Oniki hizmet içinde yer alan müzik pratikleri, cuma gecesi yapılan cemlerdeki müzik pratikleri ile Hızır ceminde yapılan müzik pratikleridir. Bütün cemlerde icra edilen müzik pratikleri, duaz, deyiş ve mersiyelerden oluşmaktadır. Müzik pratikleri icra edilirse yani seyri esnasında, edep-erkân içinde ve iki diz üzerinde olunmaktadır. Alanyazına bakıldığında, bütün cemlerde çoğunla deyişler söylendiği ve bu deyişlerle ilgili olarak dedeler tarafından açıklamalar yapıldığı yani nasihat edildiği; duaz okunurken edep-erkan içinde bulunduğu ve mersiye okunduğu zaman ise herkesin üzüntülü bir hal içinde oldukları birçok araştırmada dile getirilmektedir (Özcan, 1992; Varlı ve Yıldırım, 2021; Üzüm, 2009; Duygulu 1997; Rençber, 2013).

Cemde on iki hizmet içinde yer alan müzik pratiklerine ilişkin olarak katılımcıların görüşleri miraçlama, semah, çerağ ve kurban duazı, mersiye olarak sıralanmaktadır. Yani cemde önce çerağ uyandırılmakta ve bir duaz okunmaktadır. Eğer Abdal Musa Cemi ise kurban duazı da okunur. Cemlerde Hz. Hüseyin için mersiye söylenir. Alanyazına bakılırsa, cemlerde önce çerağ uyandırılarak duaz okunmakta, kırklar semahı dönülmeden önce Şah Hatayi'nin miraçlaması söylenmektedir. Miraçlamanın sonunda kırklar semahı dönülmektedir (Gül, 2018) Cemde kurban kesilmişse mutlaka kurban duazı okunur (Karakaş, 2003).

Cuma gecesi yapılan müzik pratiklerine ilişkin olarak katılımcılar çerağ gülbengi okunduğunu, dualar yapıldığını, miraçlama söylendiğini ve müteakibinde kırklar semahı dönüldüğünü belirtmişlerdir. Cuma gecesi Alevi ve Bektaşîlerde kutsal olarak kabul edilmektedir. Çerağ uyandırma işlemi yapılmadan ve kırklar semahından önce meydana bir seccade serilmesi gerekmektedir. Katılımcılar görüşlerinde bazı hizmetlerin bu seccade üzerinde yapıldığını bildirmişlerdir. Alanyazına bakıldığında, Alevi ve Bektaşî topluluklarda çerağ duaları benzerlik gösterir ve her iki grup genellikle perşembe günü akşam yani cuma gecesi çerağ uyandırılır (Taşgın, 2009). Cuma gecesi yapılan her cemde Hz. Hüseyin için mersiye okunur (Gül, 2018) ve bir

bakıma onun ilkelerine bağlı kalınması yani mazlumdan yana olunması dile getirilir (Özkan, 2010). Cuma gecesinin Alevi ve Bektaşî toplumunda önemli bir yeri vardır. Hz. Ali'nin perşembe günü doğduğuna inanılır (Taşğın, 2009). Hemen bütün cemlerde olduğu gibi cuma gecesi yapılan cemlerde gülbank okunur. Gülbank, Bektaşîlik tarihatının özelliklerini yansıtan, yüksek sesle okunan dualardır (Eyüboğlu, 2010).

Hızır cemlerinde yapılan müzik pratiklerine ilişkin olarak katılımcılar duaz ve tevhid okunduğunu dile getirmişlerdir. Hızır cemlerinin içeriği diğer cemelere benzemekle birlikte bu cemelere okunan deyişlerin Hızır ile ilgili olmasına özen gösterilmektedir. Ayrıca diğer cemelere yer almayan tevhid çekilmektedir. Alanyazında, Alevi-Bektaşî cemlerinde duazlar okunduktan sonra dualar yapıldığı ve ceme katılan kişilerin Allah Allah diyerek dualara icabet ettiği bildirilmektedir (Gül, 2018). Hızır cemleri, tevhid okunması (Yıldırım, 2018) yönüyle diğer cemelere ayrılmaktadır. Hızır cemlerinde de On iki imamların adlarının zikredildiği duaz okunur, bunlar dua olarak kabul edilir (Kaptan, 2023).

Samsun Canlar Derneğinde gerçekleştirilen ikrarsız cemelere yer alan müzik pratikleri teması ile ilgili olarak iki alt tema belirlenmiştir. Bunlar nefes ve deyişler alt temalarıdır. Alevi-Bektaşî inancında, ikrarsız kişiler Şeriat kapısında kabul edilirler. Yani bunların daha önce belirtilen cemelere katılabilmeleri için evlenmeleri gerekir. Alanyazına bakıldığında, bir kişinin aş, eşi ve işi yoksa tarikat ona haramdır (Vaktidolu, 1996). İşte bu kişilerin cem ibadetine alıştırılması için muhabbet cemleri yapılmaktadır. Muhabbet cemlerinin amacı, insanlar arasında sevgi, hoşgörü ve kardeşlik duygularını pekiştirme, gençlerin cem evlerine gelmelerini teşvik etme ve dikkatlerini cem evlerine çekmeye yöneliktir (Rençber, 2012). Bu cemelere sadece nefes ve deyişler söylenebilir, duaz okunmaz ve On iki hizmet yapılmaz. Samsun Canlar Derneğinde de buna benzer muhabbet cemleri düzenlenmektedir. Her hafta bir konu ele alınarak tartışılmakta ve zâkirler deyiş ve nefesler okumaktadır.

Elde edilen bulgulardan anlaşıldığı üzere, Alevi-Bektaşî kültürünün geleneksel anlayışa göre yaşatılması vizyonu ve misyonunu yüklenmiş Samsun Canlar derneğinde gerçekleştirilen cem ibadeti içinde ve muhabbet cemlerinde Alevi-Bektaşî müzik pratikleri icra edilmektedir. Cem ritüelleri ve müzik pratiklerinin icrasında zâkirlerin büyük payı olduğu bir gerçektir. Böyle bir kültürü yaşatmayı üstlenmiş derneklere destek olunması bu kültürün yaşatılmasına önemli bir katkı sağlayacaktır. Bu sonuçlar ışında şu önerilerde bulunulabilir: Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığınca zâkir yetiştirme işinin desteklenmesi; gençlerin böyle derneklere üye olmaları ve sohbetlere katılmaları, öz kültürlerini öğrenmeleri teşvik edilmelidir. Araştırmacılara yönelik olarak konuyla ilgili farklı sürelerde yeni alan araştırmalarının yapılması önerilmektedir.

Kaynaklar

- Akdeniz, Serap, *Alevi müzik uyanışı bağlamında İzmir yamanlar alevi göçmenlerinin müzik pratikleri*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- Arslan, Özgüç Acun, "Alevi/Bektaşî kültür aktarımında müziğin işlevi: Gaziantep- Düztepe cemevi örnek olayı", *EÜ Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi*, 11, (2017), 111-123.
- Artun, Erman, *Dinî tasavvufî halk edebiyatı metin tahlilleri*, Adana: Karahan Kitabevi, 2010.
- Ayışit-Onatça, Neşe, *Alevi Bektaşî kültüründe kırklar semahı: müzikal analiz çalışması*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2007.
- Aytaş, Giyasettin, Alevilik kavramı etrafında bazı tespit ve değerlendirmeler, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 56 (2013), 15-28.
- Aytekin, Sefer, *İmam Cafer buyruğu*, Ankara: Emek Basım Yayınevi, 1958.

- Baş, Türkan.-Akturan, Ulun. *Nitel araştırma yöntemleri: NVIVO 7.0 ile nitel veri analizi*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.
- Bengtsson, Mariette, “How to plan and perform a qualitative study using content analysis”, *Nursing Plus Open.2.*, 2016.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*, Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Coşan, Esad, *Makalat*. Kültür Bakanlığı. (1996).
- Creswell, John W., *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (3rd ed.), Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2009.
- Cresswell, John W., *Nitel araştırma yöntemleri: Beş yaklaşıma göre nitel araştırma ve araştırma deseni*. (Çev: M. Bütün ve S. B. Demir). Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.
- Çelik, Hasan ve Balcı, Serkan, Alevî/Kızılbaş-Bektâşî Buyrukları’ndan hareketle ve genel ahlâk ilkelerine göre talip, rehber, pîr ve müşîd ilişkileri, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2), (2016). 123-140
- Çıblak Coşkun, Nilgün, “Anadolu Alevilerinde cemler ve bu cemlerin sosyokültürel hayattaki işlevleri”, *Folklor/edebiyat*. 20 (78), (2014).
- Divani, Dertli, “Alevî-Bektaşîlik: Cemde 12 Hizmet”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 6, (2010),47-61.
- Dönmez, Banu Mustan, *Alevî müzik uyanışı bağlamında İzmir Limantepe Alevî göçmenlerinin müzik pratikleri*. [Basılmamış Doktora Tezi], Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir. (2008).
- Dönmez, Mehmet- Çelik, Hasan-Armağan, Ergün, “Alevilik-Bektaşîlikte dâr”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 85, (2018),183-198.
- Duygulu, Melih, *Alevî-Bektaşî müziğinde değişler*, Ankara: Sistem Ofset, 1997.
- Erduyan, Işıl, Etnografi. F. N. Seggie ve Y. Bayyurt (Editörler), *Nitel araştırma: Yöntem, teknik, analiz ve yaklaşımları* içinde (ss. 82 – 104). Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Eröz, Mehmet *Türkiye’de Alevilik-Bektaşîlik*. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, (1990).
- Erseven, İlhan Cem, *Alevilerde semah*, Ankara: Ürün Yayınları, 1996.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Bütün yönleriyle Bektaşîlik*, Derin Yayınları. (2010).
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *Türkiye’de Alevilik Bektaşîlik*, Konya: Selçuk Yayınları, 1990.
- Flick, Uwe, *An Introduction to qualitative research*, New York: Sage, 2014.
- Godri, Bora, *Yöresel beğeni ve kültürel etkileşimin ses eğitimi üzerindeki etkisi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Golafshani, Nahid, “Understanding reliability and validity in qualitative research”, *The Qualitative Report*.8 (4), (2003) ,597-606.
- Gül, İbrahim, “Alevî-Bektaşî cemlerinde erkân ve süreklilik farklılığı (Herne cemevi örneği)”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 82, (2017), 25-41.
- Gül, İbrahim, “Alevî inancında musahiplik kurumuna eğitsel bakış”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 14, (2017) 241-258.
- Gül, İbrahim, Alevî-Bektaşî toplumunun iç sorunları ve çözüm önerileri. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*.23(1), (2021),37-50.
- Gül, İbrahim, *Aleviliğin temel esasları ve Alevî erkânı*, Ceylan Ofset,2018.
- Işık, Caner, “İkrar cemi ve ritüelleri”, *Acta Turcica*.2, (2013),1-18.
- Işık, Caner, Gürulu Naci’den Aleviliğe. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 23, (2016), 23-52
- İyit, Kubilay ve Ergun, Levent, *Sosyo-Kültürel değişim bağlamında Alevî Cem törenleri; İzmir Limantepe Ehl-i Beyt İnanç Eğitimi ve Kültür Vakfı örneği*. 2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşîlik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı içinde (321-334), (17-19 Ekim 2007), Ankara.
- Kaptan, Remzi, *Cem ve cemde okunan gülbanklar, deyişler, mersiyeler, duazlar*. http://www.alevitentum.de/Cem_ve_gulbank.pdf(2023, 10 Eylül).
- Karakaş, Musa, Alevilikte cem. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (2003). 27, 227-266.
- Kaya, Ali, *Alevilik ve Dersim üzerine seçme yazılar*. İstanbul: Yazı yayınları. (2012).
- Kılıç, Aslan, *Tarihsel süreçte Türklük ve Alevilik*. Grafiker Ofset. (2009).
- Kıyak, Abdulkadir, Anadolu Aleviliğindeki düşkünlük cezasının dinler tarihi açısından değerlendirilmesi. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*. 6(4), (2017), 2847–2864.
- Kirk, Jerome ve Miller, Marc L. “Reliability and validity in qualitative research”. Beverly

- Hills: Sage Publications, (1986).
- Korkmaz, Esat, *Ansiklopedik Alevilik Bektaşılık terimler sözlüğü*, (2.Baskı), Ant Yayınları,1994.
- Korkmaz, Esat, İmam Cafer buyruğu. İstanbul: Ant yayınları, 1997.
- Maden, Fahri, *Bektaşî tekkelerinin kapatılması ve Bektaşîliğin yasaklı yılları*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, (2013).
- Mustan-Dönmez, Banu, “Sufilik algısının ‘Türk yöresel müziği’ sözlerindeki varlığı”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 8, (2014),1-11.
- Mustan-Dönmez, Banu, *Alevi müzik uyanışı bağlamında İzmir Limantepe Alevi göçmenlerinin müzik pratikleri*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi,2008.
- Noyan, Bedri, *Veli baba menâkıbnamesi*. İstanbul: Can yayınları.1995.
- Ocak, Ahmet Yaşar, Bahim sultan, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 5, (17-18). TDV Yayınları, (1992).
- Odabaşı, Gülbahar, Alevi geleneğinde cem ibadeti. [Yüksel Lisans Tezi] Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın, (2016).
- Öz, Baki *Bektâşîlik nedir: Bektâşîlik tarihi*. Der Yayınları, (1999).
- Öz, Mustafa, Şia. TDV İslâm Ansiklopedisi, (c. 39, s.s. 111-114). Türk Diyanet Vakfı Yayınları, (2010).
- Özcan, Nuri, Nefes. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (C. 5, 371-372). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (1992).
- Özdemir, Ulaş, *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası: İstanbul Cemevlerinde Zakirlik Hizmeti*, İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.
- Özdoğan, Serdar, *Giresun Dereli ilçesi Geçrez Havzası cem ritüelleri ve müzik pratikleri*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Özkan, Mustafa, Kerbelâ’dan önce Hz. Hüseyin’i doğru anlamak. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1(1-2), (2010),87-109.
- Rençber, Fevzi, “Alevi geleneğinde “cem evinin” tarihsel kökeni”, *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 12(3), (2012), 73-86.
- Rençber, Fevzi, “Anadolu Aleviliğinde görgü cemi: Adıyaman örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 34. (2013),197-231.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. “Alevilik-Bektaşîliğin tasavvufî boyutu üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 82 (Haziran 2017), 9-23.
- Satır, Ömer Can, “Çorum ve çevresinde yaşatılan zâkirlik geleneği”, *Rast Müzikoloji Dergisi*.3 (5), (2016),1338-1356.
- Şahin, Emrah, *Çorum yöresi Alevi-Bektaşî Cem ritüelleri ve müzik pratikleri: Abdal Musa Cem’i örneği*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Şenyurt, Gökhan, Derviş Muhammed Yemîni’nin Fazilet-nâmesi’nde on iki imam’ın yeri, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13(71), (2020). 94-106.
- Taşğın, Ahmet Cem, cemevi ve işlevler. Geçmişten Günümüze Alevî Bektaşî Kültürü. (Ed. Ahmet Yaşar Ocak). T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. (2009).
- Taşğın, Ahmet. Cem, cemevi ve işlevler. *Geçmişten Günümüze Alevî Bektaşî Kültürü* TDV. “Nefes”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (C.32, 522-523), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Türkdoğan, Doğan, “Alevî İslam inancı içerisinde Hz. Hızır”, *Hacı Bektaş Veli Dergisi*.29, (2004) 19-26.
- Uğur, Ahmet, *Klasik Türk edebiyatında Bektaşîlik*. [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi]. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir, (2020).
- Uğurlu, Ali Rıza, *Aşk-ı muhabbet*, İstanbul: Seçil Ofset, 2009.
- Üzüm, İlyas Buyrukta üç sünnet-yedi farz kavramı ve Alevi yazarların tutumu, *İslam Araştırmaları Dergisi*. 5, (2001),157-174.
- Üzüm, İlyas, “İnançtan Külte: Alevilikte On iki İmam İnancı” Ahmet Yaşar Ocak (Ed.). *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, (s. 268-285). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, (2009).
- Vaktidolu, Adil Ali Atalay, *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. (17. Baskı), İstanbul: Can Yayınları, 2011.
- Vaktidolu, Adil Ali Atalay, *Cabbar Kulu* (3.baskı). İstanbul: Can yayınları. (1996).

- Varlı, Ersen ve Yıldırım, Turgay, Alevi-Bektaşî inancında müzik aktarımında kadının rolü: Bursa şehitler köyü örneği. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*.97, (2021), 189-210.
- Yakar, Sümeýra. *Alevilikte Hak, Muhammed, Ali İnanıcı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Yaman, Ali, *Anadolu Aleviliğinde ocak sistemi ve dedelik kurumu*, Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi, 23-28 Ekim 2000, Ürgüp-Nevşehir.
- Yaman, Ali, *Alevilik ve Kızılbaşlık tarihi*. Nokta Kitap Yayınları. (2012).
- Yıldırım, Ali- Şimşek, Hasan, *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.
- Yıldırım, Rıza, *Geleneksel Alevilik*. İletişim Yayınları. (2018).
- Yıldız, Harun, Anadolu Aleviliğinin yazılı kaynaklarına bir bakış. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 30, (2004). 323-359.
- Zelyut, Rıza, *Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli Ali'nin sırrı*. Kripto Kitap Basım Yayım Ltd. Şti., (2015).
- Zelyut, Rıza, Öz kaynaklara göre Alevilik (2. baskı), Karacaahmet Sultan Dergâhı Yayınları, (2005).

Extended Abstract

In order to understand the Alevi-Bektashi community, it is necessary to examine its cultural values and beliefs. Among these are the forms of worship. Alevi-Bektashis worship collectively and call it a cem. They perform some musical practices during the cem. These musical practices have a special importance in terms of understanding that society. Alevis, or Kızılbaş Turkmens, have adopted the Sufi interpretation of the Islamic faith. In other words, the moral and virtuous character of human beings is emphasized. Bektashism has the appearance of a sect based on the doctrine of the Four Gates and Forty Makams, founded after Hacı Bektaş Veli. Today, the words Alevi and Bektashi are used together and the basic principles of these two beliefs are similar. In Alevi-Bektashi cems, musical practices are performed accompanied by bağlama and advice is given based on these practices. The aim of this study is to examine the cem rituals and music practices in Alevi-Bektashi culture and to help the recognition of this community.

In this study, culture analysis design, one of the qualitative research methods, was used. The best way to recognize the culture of a society is possible with this design. The study group of the research consists of 19 people consisting of dede, zakir and talibs working in Samsun Canlar Association. These people, who were determined by purposive sampling method, voluntarily participated in the research. The data of the study were collected through interviews and participant observation technique. Semi-structured interview and observation forms developed by the researchers were used as data collection tools. After obtaining the necessary permissions for observation and interview, each person was interviewed for approximately 40 minutes. The following three questions were asked to the participants:

1. What are the basic principles of the Alevi-Bektashi faith?
2. Which rituals are included in the worship of cem in Alevi-Bektashi faith?
3. In Samsun Canlar Association, what kind of music practices are included in cem worship?

Content analysis was used to analyze the data. At the end of the interview, each participant was given a code and coded as D1, D2; Z1, Z2 and T1, T2. These were then analyzed and concepts, categories and themes were created. Thus, different themes were obtained. These were interpreted and some findings were reached.

Considering the findings of the research, four themes were formed from the question of the basic principles of Alevi-Bektashi belief. These are Alevi-Bektashi belief form, Alevi-Bektashi Difference, Sufi Differences in Alevi-Sunni Belief, Alevi-Bektashi Sacred. Regarding these themes, Alevi-Bektashism is a Sufi interpretation of Islam, there are some differences between Alevi and Bektashism, the Sufi interpretations of Alevi-Sunni beliefs are also different, written sources, love for Ehlîbeyt, and men and women worshipping together are shown among Alevi-Bektashi sacraments.

Regarding the rituals performed in the Alevi Bektashi faith within the worship of cem, two themes were obtained: rituals within cem and worship in Alevi-Bektashi faith. The Alevi-Bektashi community uses music practices in every moment of their lives. Some of these are also practiced outside the cem. The sub-themes related to the rituals performed in the cem are listed as the concepts of cem worship, the management of the cem and the twelve services, the purpose of cem worship and the duties in the cem. Two sub-themes related to worship in the Alevi-Bektashi faith were obtained: fasting in Alevism and the scope of cem worship.

In Samsun Canlar Association, two themes were obtained regarding the music practices in the cem worship. These are music practices in İkrarlı Cems and music practices in non- ikrar, that is, in muhabbet cems. The sub-themes for music practices in ikrar cems are listed as music practices in all cems, in the twelve services in the cem, on Friday night and in Hızır cems. In a way, the music practices in non-believing cems are accepted as the music practices in the cems of muhabbet. In summary, these are listed as duaz, deyiş, mersiye, miraçlama, tevhid, semah. Some suggestions were made based on the findings. It was suggested that traditional Alevi-Bektashi culture should be kept alive, cem houses should be supported, young people should be encouraged to come to these places and different studies should be carried out in this regard.

ERZURUM'DA YAŞAYAN ALEVİLERİN İBADET HAYATIYLA İLGİLİ TELAKKİLERİ VE UYGULAMALARI*

CONCEPTS AND PRACTICES OF ALEVIS LIVING IN ERZURUM REGARDING WORSHIP LIFE

LOKMAN KILAVUZ**

Sorumlu Yazar

HANİFİ ŞAHİN***

Öz

Bu araştırma Erzurum yöresinde yaşayan ve Alevî geleneğe mensup bireylerin ibadet telakkilerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmamız, bir topluluğun ortak kültürü içindeki değerlerinin, davranışlarının, inançlarının ve ibadetlerinin tanımlandığı ve yorumlandığı nitel araştırma desenlerinden biri olan etnografik yöntemle dayalı olarak tasarlanmıştır. Araştırmanın katılımcı grubu, Erzurum ilindeki çeşitli ilçe ve köylerde yaşayan Alevîlerden oluşmaktadır. Bu kapsamda, belirlenen 9 ilçe (Aşkale, Çat, Hınıs, Horasan, Köprüköy, Olur, Pasinler, Şenkaya, Tekman) ve 20 köyde bulunan Alevî dedeler ve taliplerle çalışma yapılmıştır. Katılımcılara yarı yapılandırılmış görüşme formu uygulanmış ve bu süreçte elde edilen veriler kayıt altına alınmıştır. Araştırma sonuçları, gözlem, saha notları ve uygulanan görüşme formuyla elde edilen veriler içerik analizi yöntemi kullanılarak değerlendirilmiştir. Araştırmayla ilgili tespit ve değerlendirmeler sonucunda Alevîler arasında dinin pratik yönünü oluşturan ibadetlerin önemli bir yer tuttuğu gözlemlenmiştir. Ancak namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetlerin yerine getirilmesinde bazı farklılıklar ve ilgisizlikler görülmüştür. Alevî toplulukların İslam'ı tanıdıkları dönemde yaşadıkları göçebe hayatın zorlukları, merkezi yönetimle olan sorunlar, çeşitli mezhepler ve inançların etkisi altında olmaları gibi faktörler, bazı ibadetlerin yerine getirilmemesine veya ibadetlere mesafeli bir tutum sergilenmesine neden olmuştur. Ayrıca, bu ibadetlerin bazı yöre Alevîleri arasında farklı şekillerde yorumlandığı ve kendilerine özgü bir şekilde yerine getirildiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepler Tarihi, İslam, Alevîler, Erzurum Alevileri, İbadetler.

Abstract

This research aims to reveal the worship practices of individuals living in the Erzurum region and belonging to the Alevi tradition. To achieve this goal, our study was designed based on the ethnographic method, which is one of the qualitative research designs that define and interpret the values, behaviors, beliefs, and worship practices within a community's shared culture. The participant group of our research consists of Alevis living in various districts and villages in the province of Erzurum. Within this scope, work was conducted with Alevi dedes (spiritual leaders) and followers in 9 districts (Aşkale, Çat, Hınıs, Horasan, Köprüköy, Olur,

Araştırma Makalesi / Künye: KILAVUZ, Lokman, ŞAHİN, Hanifi. "Erzurum'da Yaşayan Alevîlerin İbadet Hayatıyla İlgili Telakkileri ve Uygulamaları". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s. 41-72 <https://doi.org/10.60163/tkhebv.1466170>

* Bu çalışma Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN danışmanlığında 28.12.2023 tarihinde tamamladığımız "Erzurum Yöresi Alevîleri, İnançları, İbadetleri, Örf ve Adetleri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye, 2023).

** Dr. Milli Eğitim Bakanlığı, Erzurum İl Millî Eğitim Müdürlüğü, Uzman Öğretmen, Erzurum-Türkiye, E-mail: lokmanklavuz1@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3955-218X.

*** Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, E-mail: hanifisahan@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0500-7952.

Pasinler, Şenkaya, Tekman) and 20 villages identified. Semi-structured interview forms were applied to the participants, and the data obtained during this process were recorded. The research findings were evaluated using the content analysis method with observations, field notes, and data obtained through the applied interview forms. As a result of the findings and evaluations related to the research, it was observed that worship practices, which constitute the practical aspect of religion among Alevis, hold significant importance. However, some differences and indifference were observed in the performance of worship practices such as prayer, fasting, almsgiving, and pilgrimage. Factors such as the hardships of the nomadic life experienced by Alevi communities during the period they encountered Islam, problems with the central government, and the influence of various sects and beliefs have led to the non-performance of some worship practices or a distant attitude towards worship. Additionally, it was observed that some Alevi communities interpret these worship practices differently and perform them in their own unique ways.

Key Words: History of Islamic Sects, Islam, Alevis, The Alevis in Erzurum, The Practices of Prayers.

Giriş

İbadet, sözlük anlamı olarak Tanrının emirlerini yerine getirmek, ona yönelmek, kulluk etmek ve tapınmak anlamlarına gelmektedir. Dinin esası iman olsa da kişi inançla yetinmeyip inandığına yaklaşabilmek için inançlarını söz ve davranışlarına yansıtır. Böylece inanan kişinin inanç dünyasındaki subjektif olgular, dinî düşünce ve tecrübeler davranış şeklinde dışa yansır ki bunlara ibadet denir (Peker, 2003, 116). İbadetlerin dindeki önemini Allah bir ayette şöyle belirtmiştir: “Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.” (Zâriyât 51/56). Bir hadis-i şerifte ise Hz. Peygamber’in: “Dinin başı İslam-kelime-i şehadet getirerek Allah’a teslim olmak-, direği ise namazdır.” (Tirmizî, İmân 8) şeklinde buyurduğu aktarılmıştır. İslam dininde namaz, oruç, zekât, hac, kurban, tehlil, tefekkür, zikir, şükür, umre, adak gibi birçok ibadet bulunmaktadır (Kaya, 1993, 64).

Dinî uygulamalar (ibadetler), inanan insanların Tanrı ile iletişime geçme yolu olarak ifade edilmektedir. Çünkü ilahi olan tam bilinemediğinden ve riskli olabileceğinden onunla ancak dinî tören aracılığıyla iletişime geçilebilmektedir. Günümüzde yapılan bu törenler ise dinin ilk ortaya çıkışında dinî önderin (peygamberin) Tanrı’yla kurduğu iletişimin bir nevi taklidini yapmaktır. İlahi dinlerde ibadetin kaynağı peygamberin getirdiği esaslardır. Bunlar, dinin dünyevi boyutunu da belirleyen hususlardır. Bazı antropologlara göre toplumun yapısını düzenleyen ve onu gelecek nesillere taşıyan en önemli uygulama ibadetlerdir. İbadetler ise gerçek anlamını dinî ayinlerde bulmaktadır. İnsanların dinî ayinler dışındaki tavır ve davranışları ibadetlerin bir yansımasıdır. Çinli bir düşünürü göre “ibadetler yığınları bir arada tutan bağlardır; eğer onlar olmaz ve bu bağlar ortadan kaldırılırsa yığınlar kargaşa içine düşer.” (Yıldırım, 2020, 257-260).

Alevîlerin ibadetleri üç temel esas üzerine kuruludur. Bunlardan birincisi, insanlık tarihi boyunca Allah, gönderdiği tüm peygamberlere benzer emir ve yasakları bildirmiştir. Bundan dolayı bütün ilahi dinlerde bazı farklılıklar olmasına rağmen ibadetlerde büyük benzerlikler görülür (Bkz. Âl-i İmran 03/19). Alevîlerin ibadetlerindeki ikinci esas kişinin ibadetinde gösterişten uzak olması ve kendi evinde gizlice yapmasıdır. Diğer bir ibadet esasları ise kişinin ibadetlerini kendi dilinde yapmasıdır. Çünkü insan Allah’a olan sevgi ve saygısını kendi dilinde daha rahat ve düzgün bir şekilde sunabilir (Doğan, 2010, 62; Alevîlerin ibadetlerinde gizlilik konusuyla ilgili olarak bkz. Oytan, 1945, 223). Ayrıca Alevî ibadetlerinde müzik (düvaz-deyiş, bağlama) ve kurbanın bulunması, ibadetlerin kadın ve erkekler tarafından birlikte yapılması gibi esaslar Alevî ibadetlerinin kendine has özelliklerindedir (Er, 2006, 203).

Alevî ibadetlerinde gizlilik ve bireysellik ilkesi hakkında farklı düşünen Yıldırım, Alevîlikte bireysel ritüellerin dinî öneminin sınırlı olduğunu, dinî hayatın komünal ritüellerin egemenliği altında olduğunu ifade etmektedir. Mesela Alevî yoluna girmek isteyen biri evvela bir pire bağlanmalı, yola girmeli ve talip grubuna dahil olmalıdır. Bunun olması için de mutlaka bir cem ayını yapılmalıdır. Cem ayinleri ise toplumsal aktivitenin en zirve noktasıdır (Yıldırım, 2020, 257-260).

Alevîlikte ibadetlerle ilgili alt başlıklarda kaynaklarıyla birlikte verdiğimiz namaz, oruç, zekat, hac ve kurban gibi ibadetler klasik Alevî-Bektâşî kitaplarında genel İslamî anlayışa uygun olarak ele alınmasına rağmen günümüz yazarlarının bir kısmında bu algının değiştiğini görmekteyiz. Günümüzdeki bir düşünce, Tanrı'ya kulluk etmenin belirli bir şeklinin, zamanının ve mekanının olmadığını ifade eder. Bu kanaate göre önemli olan şekil değil Tanrı'yı düşünerek ona ulaşmaktır (Hacı Bektaş Belediyesi, 2005, 62; Ayrıca bkz. Danimarka Alevî Birlikleri Federasyonu, 2008, 12). Dierl'e göre Alevîlikte gerçek ibadet kişinin kendisi üzerinde çok fazla düşünmesidir. Çünkü Alevî düşüncesine göre Tanrı zaten insanın içindedir. Bu yüzden insanın kendisi dışında olan bir varlığa sürekli ve düzenli bir şekilde ibadet etmesine gerek yoktur (Dierl, 1991, 37).

Dinî teorik yanını oluşturan inançlarla pratik yanını oluşturan ibadetler arasında birbirini tamamlayan sıkı bir bağ bulunmaktadır. Dinî yaşamın bu iki unsurundan biri olan ibadet, var olan inancın eyleme dönüşmüş şeklidir (Üçer, 2005, 305). İbadetlerin Alevî zümreler arasında önemli bir yeri olmasına rağmen genel İslamî ibadetler olan namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetler noktasında farklı sebeplerden dolayı belli bir esneklik ve farklılık olduğu görülmektedir (Üzüm, 2007, 136).

Alevî zümrelerin genel İslamî ibadetler noktasında farklı ve esnek tutumlarının çeşitli sebepleri olduğu görülmektedir. Bu sebeplerden biri Türkiye coğrafyasında yaşayan Alevî zümrelerin geçmişlerinin İslam'ı tanıdıkları zaman diliminde, göçebe bir hayat sürmeleri ve bu hayatın getirdiği sıkıntılar sebebiyle ibadetleri yerine getirmedeki zorluklardır. İslam'ı yeni kabul etmiş bu grupların merkezi otorite ile yaşadıkları sorunlar yüzünden medrese gibi eğitim kurumlarından uzak kalarak bu ibadetleri öğrenme konusunda eksik olmaları da diğer sebeplerdendir (Rençber, 2016, 102-103).

İslamlaşma sürecinde Alevî grupların Mürcie ve Kerramiye gibi temel düşüncesini iman-amel ayrımı üzerine kuran mezhepler ve ibadetler hakkında bâtını yorumlar getiren İsmâîlilik gibi hareketlerin tesiri altında kalmaları da ibadetler noktasında farklı düşünmelerine sebep olmuştur (Üçer, 2005, 307). Ayrıca Tasavvuf sitemini dört kapı üzerine temellendiren Alevî gruplardan bir kısmı arasında bazı belirsizliklerin bulunduğu, namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetlerin içerisinde ifade edildiği şeriat kapısı geçildikten sonra artık o kapının yükümlülüklerinden sorumlu olunmadığı ifade edilmektedir (Şahin, 2014, 274-288).

Alevîler, modernleşmeyle beraber yolun öğretilerinden uzaklaşmaları, Sünnî toplum tarafından ötelenmeleri, geleneği yeni nesle aktaramamaları, sıkı takibata uğramaları ve merkezden uzaklaşmaları gibi sebeplerden dolayı ibadetlere karşı ilgisiz kalmışlardır. Ya da Sünniliğin kavramsal çerçevesi üzerinden bir Alevilik kurgusu oluşturulmuş ve bu bağlamda Sünnilerin yaptıklarını yapmamak Alevilik olarak yanlış bir anlayışın oluşmasına yol açmıştır. Ancak bu ilgisizliğin inkâr anlamına gelmediğini, çünkü Sünniler arasında da namaz, oruç, hac ve zekât gibi temel ibadetleri tam anlamıyla yerine getirmeyen kişilerin olduğunu da ifade etmişlerdir. Ayrıca bu ibadetlerin Sünnilikle özdeşleştirilmesinin Alevîlerin bunları yapamayacağı inancını ortaya çıkarmış ve bu ibadetleri yapan Alevîler, mensup oldukları toplum tarafından dışlanırken Sünniler açısından da şüpheyile karşılanmışlardır (Kaluç, 2023,

177-179). Tüm bu sebeplerden dolayı Alevî zümrelerin büyük bir kısmı bu ibadetleri kabul etmekle beraber, çoğunu yerine getirmedikleri bilinmektedir (Fıglalı, 2006, 235).

Bu çalışma, Erzurum yöresinde yaşayan Alevilerin ibadet hayatıyla ilgili telakkilerini, katılımcı gözlem ve derinlemesine görüşmelerle tanımlamak amacıyla etnografik bir bakış açısıyla gerçekleştirilmiştir. Makalede sadece Alevilerinin ibadetlere yönelik kabulleri incelenmiş olup geleneksel İslam anlayışını yansıtan klasik eserlere yer verilmemiştir. Makalemizin araştırma grubu, Erzurum ilinde belirlenen 9 ilçe (Aşkale, Çat, Hınıs, Horasan, Köprüköy, Olur, Pasinler, Şenkaya, Tekman) ve 20 köyde yaşayan dede ve taliplerdir. Araştırma grubuna, yarı yapılandırılmış görüşme formu uygulanmış ve sorularla cevaplar kaydedilmiştir. Araştırma sonucunda gözlem, saha notu ve uygulanan görüşme formu ile elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle değerlendirilmiştir. Çalışmamız, kendine özgü sosyo-kültürel yapısıyla dikkat çeken Erzurum ili ve çevresiyle sınırlıdır. Dolayısıyla, bu çalışmada Alevîlere ilişkin olarak tespit edilen veriler, çalışmanın yapıldığı zamanda, Erzurum ili sınırlarında yaşayan Alevî mensuplarını kapsamakta olup Türkiye'nin farklı bölgelerinde yaşayan tüm Alevîler için geçerli olmamaktadır.

1. Namaz Abdesti ve Gusül Abdesti

Anadolu Aleviliğinde bâtinî ve zâhirî olmak üzere iki tür temizlikten bahsedilmektedir. Zâhirî veya maddî temizlik, Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de bahsettiği gibi beden, elbisenin ve çevrenin maddî pisliklerden temizlenmesidir. Bâtinî temizlik ise, kişinin ruhunu, kalbini ve nefsinin her türlü kötü düşünceden temizlenmesidir. Bâtinî temizlik Alevîler için temel kural olmakla beraber, zâhirî temizlik ise tüm ibadetler için bir ön koşuldur (Rençber, 2016, 105).

Klasik Alevî yazılı kaynaklarında abdest, teyemmüm ve gusül abdesti gibi belirli kalıplarda yapılması gereken ibadetlere, karşı bir duruşun olmamasına rağmen, bir takım bâtinî yorumların getirildiğini görmekteyiz. Alevî düşüncesinde abdest, şeriat ve tarikat olmak üzere iki şekilde ifade edilmektedir. Şeriat abdesti, Kur'an-ı Kerim'in Maide suresi altıncı ayetinde emredildiği şekilde alınırken (bkz. Ey İman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar yıkayın. Eğer cünüpseniz temizlenin. Maide 5/6), tarikat abdesti ise; kişinin tarikat yoluna girerken yaptığı hatalarından dolayı tövbe etmesi ve ömür boyu tarikat kurallarına bağlı yaşayacağına söz vermesi demektir.

Alevîliğin temel yazılı kaynaklarında daha çok tarikat abdestine değinilirken, şeriat abdesti olarak ifade edilen abdeste az da olsa yer verildiği ve şeriat abdestinin namazla birlikte zikredildiği görülmektedir (Duran, 2014, 402, 461, 521; Kitab-ı Cabbar Kulu, 2012, 352, 581, 590; Bozkurt, 2005, 96, 182) Bektaşî Erkannâmeleri'nde ibadetlerin yapılmasının ön şartı olarak gösterilen abdestin Hanefî mezhebine göre alındığı ifade edilmektedir. Ayrıca bu eserlerde abdestin farzının dört, gusül abdestinin farzının üç ve teyemmüm abdestinin farzının ise iki olduğu belirtilmiştir (Teber, 2008, 19-20). Birge, abdestte azaların üçer defa yıkanmasının farz olduğunu, ellerin, ağzın, burnun, yüzün, kolların ve ayakların üçer defa, başın ve boynun bir defa yıkanması gerektiğini vurgulamıştır (Birge, 1991, 285) Baha Said, Doğu Anadolu bölgesinde, özellikle Erzurum taraflarında ceme katılacak olan Alevîlere rehber tarafından abdest aldırıldığını ve o şekilde törene kabul edildiğini belirtmiştir (Said, 2000, 127).

Bu temel unsurlarla beraber şeriat abdestinin alınmasına gerek olmadığı, hakiki abdestin tarikat abdesti (ruh veya gönül abdesti) olduğunu söyleyenler de vardır. (Üçer,

2005, 312-313; Duran, 2014, 458; Bozkurt, 2005, 190). Bu düşünceyi savunanlara göre abdestle namaz arasında sıkı bir ilişki vardır. Alevîler namaz kılmadıkları için abdest almalarına da gerek yoktur. Çünkü abdest ve namaz daha çok şekilciliği öne çıkaran ibadetlerdir. Oysa Alevîlikte önemli olan ruhun temizlenmesidir. Kalbin ve ruhun arınmadan bedeninin temizliğinin bir anlamı yoktur (Bozkurt, 1993, 55). Ancak bu algının Alevîliğin klasik yazılı kaynaklarında ve düşüncesinde olmayıp daha çok son zamanlarda yazılan kaynaklarda geçtiği görülmektedir.

Eski Türk inançlarında yer ve suya tapınma vardı. Bundan dolayı Alevîlerin abdest almamalarında eski Türk inançlarının etkisinin olduğu da düşünülmektedir. İbn Fadlan (ö. 310/922)'a göre su kutsal sayıldığından Eski Türkler büyük ve küçük abdestten sonra yıkanmadıkları gibi, cenabet olduktan sonra da temizlenmezlerdi (İbn Fadlan, 1975, 31; Bozkurt, 1993, 134). Ancak bu düşünceye katılmayan Öz, Alevîlerin suyu kutsal kabul etmelerinden kullanmadıkları fikrinin Alevîlere atılan bir iftira olduğunu savunmaktadır. Ona göre su, Alevîlikte kutsal kabul edilen dört maddeden biridir. Çünkü su başta insanlar olmak üzere tüm canlıların hayat kaynağıdır. Bu nedenle suyu kullanmama değil, onu kirletmemek için suya saygı ve hürmet gösterilir (Öz, 2005, 139).

Benzer şekilde Er, Alevîlerin çok az kısmının genel İslamî anlayışa uygun abdest alıp namaz kıldıklarını, abdest uygulamasının Alevîler arasında çok yaygın olmamakla beraber abdest alırken her aza için dua edildiğini belirtmiştir. Alevîler ellerini yıkarken harama uzatmayacağına, ayaklarını yıkarken kötü yola gitmeyeceğine, ağzını yıkarken kötü söz söylemeyeceğine ve yüzünü yıkarken kimseye kötü gözle bakmayacağına dair Allah'a söz verirler. Alınan bu abdestler Sünnî inancındaki gibi kişinin eşiyile yakınlaşması, tuvalet ihtiyacını gidermesi veya benzer sebeplerden dolayı bozulmaz. Alevîlikte abdest ancak verdiği sözlerden dönülünce ve yolun yasakladığı işleri yapınca bozulur (Er, 2006, 91-92).

Alevîlerde gusül abdesti, ele alınması gereken diğer önemli bir ibadettir. Gusül abdestinin alınma şekli ve hangi durumlarda alınması gerektiği konusunda çoğu Alevîlerde İslamî kaynaklara paralel bir uygulama söz konusuken bazı farklı görüşlerin de olduğu görülmüştür. Genel İslamî anlayışta guslü gerektiren her türlü birlikte olma/ilişki hali/inzal vaki olması durumunda olduğu gibi Alevîlikte de gusül abdestini gerektirir. Ayrıca Alevîlik-Bektaşilikte ceme katılacak ve nasip alacak olan Alevîler bedenlerini yüz kızartıcı suçlardan ve tüm kötülüklerden arındırmak amacıyla şeriat makamında yer verilen boy abdestini alırlar (Altınok, 2012, 231).

Alevî toplumunda diğer ibadetlerde olduğu gibi gusül abdestinin bâtinî yönüne de dikkat çekilmiştir. Tarikat makamında bulunanlar için kişinin kalbine Allah'tan başka bir şeyi koyması ve haktan gafil olması durumunda boy abdesti alması gerekir. Bu durumdaki kişi boy abdesti aldıktan sonra kalbini haktan gayri her şeyden uzak tutmak için tövbe etmeli ve bağışlanma dilemelidir. Çünkü şeriat makamının guslü bedeni maddi kirlilerden arındırmak, tarikat makamının guslü ise tövbe ederek dünya hayatını bırakıp, ahireti istemektir (Soyer, 2019, 186-187).

Yöre Alevîlerinin temizlik ve abdestle ilgili düşünceleri Anadolu Alevîliğindeki anlayışla paralellik arz etmektedir. Temizlik ve abdestin Allah'ın emri olduğunu ve mutlaka yapılması gerektiğini düşünen Alevîler şunları aktarmışlardır: *“Temizlik ve abdest imanın nuru ve İslam'ın ilk şartıdır. İslami bir emir olmasa da temiz olmak insanın fıtratında olan bir gerekliliktir. Yöredeki Sünniler bize abdest almıyor diye iftira atmaktadırlar. Oysaki biz cenazelere katıldığımızda, cemaatlere gittiğimizde, Kur'an-ı Kerim okuduğumuzda, türbelere ve cemevine gittiğimizde, kabir ziyaretlerinde ve bayram namazlarını kılmak için camiye gittiğimizde mutlaka abdestimizi alırız.”* (K.

7, 10, 33, 11, 8, 30, 31).¹

“Ab” sözcüğü su, “dest” ise el anlamına gelmektedir. Buradan hareketle abdest alırken önce ellerimizi, sonra ağzımızı, burnumuzu, yüzümüzü, kollarımızı üçer defa yıkarız. Başımızı, kulaklarımızı ve boynumuzu mesh ettikten sonra ayaklarımızı topuklarla beraber yıkarız (K. 4). Bu düşünce ve uygulamaların Sünnî toplumdaki temizlik ve abdest anlayışıyla örtüşmekle beraber bazı farklılıkların olduğu da görülmektedir.

Kureyşan Ocağı pirllerinden biri Müslüman olmanın şartının şeriat kurallarını yerine getirmek olduğunu belirterek, şeriatın ilk kuralının da abdest almak olduğunu vurgulamıştır. Alevîlerin abdest konusunda çok hassas olmalarına rağmen çevredeki Sünnîlerin, bazı Alevîlerin söylediği “Abdestimiz alınmış, namazımız kılınmış.” sözüne dayanarak Alevîlerin abdest almadığına inandıklarını ve bu düşüncenin de kendilerini üzdüğünü ifade etmektedir. Çünkü böyle bir düşünce insanın sorumluluk hakkını elinden almaktadır ki, bunun İslam düşüncesine uygun olmadığını belirtmektedir. Yöredeki Alevîlerin hem abdest hem de gusül abdesti aldıklarını, almasalar da iddia edildiği gibi pis kokmayacaklarını, çünkü kendilerinin Hz. Ali’nin soyundan geldiklerini ve temiz olduklarını söylemektedir. Aksine Sünnîlerin Ebû Bekir, Ömer ve Osman’ın soyundan geldiklerini, yıkanmadıkları zaman koktuklarını aktarmıştır (K. 26).

Yöre Alevîleri arasında temizlik bütün Alevîler için vazgeçilmez bir gereklilik olarak kabul edilmektedir. Burada ortaya çıkan farklılığın temel sebebi temizliğin veya abdestin dinî bir zorunluluk olup olmaması ve abdestin belli kalıplar içerisine sokulmasıdır. Yöredeki bazı Alevîler, temizliğin insani bir ihtiyaç olduğunu ve mutlaka yapılması gerektiğini vurgulamakta ancak bunun belli zamanlarda ve belli kalıplar içerisinde yapılmasının Allah’ın bir emri olmadığını ifade etmektedirler (K. 15, 12). Çünkü onlara göre Allah için önemli olan maddi değil manevi temizlik yani kalp temizliğidir. Yöredeki dedelerden biri temizlik ile ilgili şunları aktarmıştır: *“Temizlik Alevîler için çok önemlidir, ancak Sünnîlerdeki gibi bir abdest anlayışı yoktur. Bizim için önemli olan tarikat abdestidir ki, yılda bir defa pirin huzuruna çıkar yıl boyu yaptığımız hata ve kusurlarımızı itiraf ederiz. Pirimizin bizim için uygun gördüğü cezayı kabul eder ve gerekenleri yerine getiririz. Böylece biz manevi olarak temizlenmiş ve tarikat abdestimizi almış oluruz.”* (K. 9). Dedeler tarafından sıklıkla tarikat abdestine değinilmesine rağmen yöredeki Alevîlerin bir kısmının ifadelerinden tarikat abdestini sadece isim olarak bildikleri ancak nasıl yapılacağı konusunda bir bilgilerinin olmadığı anlaşılmıştır.

Yöre Alevîleri arasında gusül abdestinin çoğunluk tarafından alındığı ancak cünüplüğe sebep olan konularda farklı yorumların olduğu tespit edilmiştir. Bu farklılıkların başında gusül abdestinin alınışı gelmektedir. Baba Mansur Ocağına mensup dedelerden biri gusül abdestinin alınışını şöyle tarif etmiştir. *“Biz her banyodan sonra mutlaka gusül abdesti alırız. Ağzımıza ve burnumuza üçer defa su verdikten sonra, başımızı, sonra sağ omuzumuzu ve sol omuzumuzu yıkarız. Daha sonra tüm vücudumuzu kuru kalmayacak şekilde yıkayarak abdestimizi tamamlarız.”* (K. 1).

Alevîler arasında var olan diğer bir farklılık ise kişinin hangi durumlarda gusül abdesti alması gerektiği konusudur. Yöre Alevîlerinin çoğunluğuna göre kişi eşi dahil bir kadına yaklaştığı zaman veya benzer sonuç doğuracak durumlardan dolayı

1 Araştırma kapsamında kendileriyle görüşmeler gerçekleştirilen kaynak kişiler metin içinde K.1. K.2. K.3. K.4. gibi numaralandırma sistemiyle kısaltmalar kullanılarak verilmiştir. Kaynak kişilerle ilişkin detaylı bilgilere makale sonunda yer verilmiştir.

cünüp olmuştur ve mutlaka gusül abdesti alması gerekmektedir (K. 20, 31, 1, 18). Bu düşünceden farklı olarak kişinin eşiyle birlikte olduktan sonra gusül abdestine gerek olmadığı inancı da bulunmaktadır. Ortaya konulan bu düşünceye göre kişinin hanımı onun helalidir ve temizdir. Bu yüzden gusül abdesti almasına gerek yoktur. Ancak kişi kendisine haram olan biriyle beraber olursa cünüp sayılır ve yıkanması gerekmektedir (K. 5, 29).

Bu farklılıkların dışında gusül abdestinin dinî bir zorunluluktan değil, insani bir ihtiyaçtan yıkandıklarını söyleyen Alevîler de bulunmaktadır (K. 16, 15). Bu düşüncenin aksine normal abdestin olmadığını sadece gusül abdestinin olduğunu, onu alırken avret yerinin yıkanmasının yeterli olduğunu söyleyen yöre Alevîleri de bulunmaktadır (K. 3).

Yöre Alevîleri arasındaki genel İslamî ibadetlerden ilki olan temizliğin, ibadet yönünden çok insani yönüne değinildiği görülmüştür. Yöredeki Alevîlerde temizliğin önemli bir yönü olmasıyla beraber genellikle cenaze törenlerinde, cem ayinlerinde, kabir ziyaretlerinde, bayram namazlarında ve Kur'an-ı Kerim okuduklarında abdest aldıkları tespit edilmiştir. Ayrıca gusül abdesti genellikle dinî bir mecburiyet olmaksızın gerekli hallerde yapılması gereken bir temizlik olarak kabul görmektedir.

2. Namaz

Farsça bir kelime olan namaz, kulluk etmek, tâzimde bulunmak, dua etmek ve bağışlanma dilemek anlamlarına gelen Arapça salât kelimesinin karşılığıdır. Dinî terim olarak ise tekbirle başlayan, belirli söz ve fiillerden oluşan ve selam ile biten bedeni bir ibadettir (Yaşaroğlu, 2006, 32/350-357). Alevîliğin klasik yazılı kaynaklarında, bazı farklılıklarla beraber, yapılması gereken önemli bir ibadet olarak İslam dininin temel uygulamalarından biri olan namazın üzerinde durulduğu görülmektedir (Duran, 2014, 370, 429, 434, 458; bkz. Bozkurt, 2005, 22, 33, 43, 50, 140; Cabbar Kulu, 2012, 86, 92, 137, 167; Dedebeba, 1976, 114,121). Alevî zümreleri arasında namaz uygulamasının Kaygusuz Abdal'ın *Salatnâme*'sinde ifade edildiğine göre tamamen Hanefî fihhina göre yapıldığı vurgulanmaktadır (Kutlu, 2016, 49). Benzer şekilde *Saltuknâme*'nin genelinde Sünnî düşüncenin ön planda tutulduğu, ameli konularda ise Hanefîliğin etkileri görülmektedir. Özellikle abdest, namaz ve hac ibadetlerinde Hanefî mezhebine uygun yapıldığı vurgulanmaktadır. Ayrıca Hanefî mezhebinin Râfizilere karşı korunması gerektiği çünkü mezheplerin en üstünü ve en doğrusunun Hanefîlik olduğu belirtilmektedir (Şahin - Kılavuz, 2021, 143-171).

Alevî-Bektaşî toplumunda önemli bir yeri olan Erkannâmeler'e göre namaz ibadeti İslam dininin temel esas ve hükümlerinden biridir. Bu kaynaklara göre namaz şeriat makamında bir yükümlülük, tarikat makamında Allah'a yakınlaşma, hakikat makamında ise Allah ile bir ve beraber olma demektir. Erkannâmeler'de beş vakit namazın dışında, Cuma, bayram, cenaze ve teravih namazlarının da kılınması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu eserlerde namazların genel olarak Hanefî fıkhı üzerine kılındığına değinilirken, vitr-i vacip namazının hükmüyle ilgili bir farklılığın olduğu göze çarpmaktadır. Buna göre üç rekât olan bu namazın ilk rekâtı farz, ikinci rekâtı sünnet, üçüncü rekâtı ise vacip olarak belirtilmiştir (Teber, 2008, 74-78).

Namaz ibadetinin klasik Alevî kaynaklarında şu an kılınan şekliyle şüpheye yer bırakmayacak şekilde geçmesine rağmen bazı yazarlar Kur'an-ı Kerim'de namaz kelimesinin geçmediğini, dua anlamına gelen *salat* kelimesinin geçtiğini belirtmişlerdir. Özellikle Alevî şairlerinden Pir Sultan Abdal'ın şiirlerinde namazın varlığından açık ve sarıh bir şekilde bahsedildiği, ayrıca Osmanlı devleti zamanında basılan Buyruk kitapları ile Cumhuriyetin ilk yıllarında baskısı yapılan *Buyruk*

kitaplarında namazla ilgili bir problemin olmadığı ve namazın eda edilmesi gereken bir ibadet olduğu vurgulanmıştır. Ancak daha sonra baskısı yapılan *Buyruklar*'da namaz ibadetine yer verilmeyip yerine farklı şeylerin konulduğu, bu kaynaklarda özellikle namaz ibadetine karşı menfi duruşları olan Halil Öztoprak ve Şinasi Koç gibi yazarlardan alıntı yapılmasının da dikkat çekici olduğu ifade edilmiştir (Özdemir, 2020, 258-262).

Alevî yazılı kaynaklarda namaz ibadeti üzerinde önemli bir şekilde durulmasına karşın homojen bir yaklaşımdan bahsetmek mümkün değildir. Bazı Alevîlerin farklı gerekçeler ileri sürerek namazın Kur'an ve hadislerde olmadığını, Peygamberin ölümünden sonra Hz. Ömer ve Emevîler tarafından ortaya atıldığını iddia edip, Hz. Ali'nin camide namaz esnasında öldürülmesini de ileri sürerek namaz kılmadıkları ifade edilir (Rençber, 2014, 108). Alevîlerin bir kısmı ise kendilerinin dört kapıdan biri olan tarikat kapısının temsilcileri olduğunu bu yüzden namazdan sorumlu olmadıklarını, namazın şeriat kapısının bir makamı olduğunu ve bu kapıdaki insanların yapması gereken bir ibadet olduğunu ileri sürmüşlerdir (Üçer, 2005, 316).

Namaz ibadetinin peygamber döneminde olmayıp Abbasiler döneminde ortaya çıktığını düşünen Er'e göre, Alevî-Bektaşî düşüncesinde gerçekte olan şey namaz değil niyazdır. Niyaz ise Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt'in yolundan gitmek ve onların adı anıldığında sembolik olarak sağ elin baş parmağını öpüp göğsüne götürmektir. Ayrıca talibin, pirinin göğsünü, dizlerini ve yenini öpmesi de niyaz olarak ifade edilmektedir. Er'e göre, Hz. Ali'nin camide şehit edilmesi, Emevîler döneminde cami minberlerinden On İki İmam ve Ehl-i Beyt'e hakaretler edilmesi, camilerde Ehl-i Beyt soyundan olmayan imamların mihraplarda bulunması gibi sebeplerden dolayı Alevîler camilerden uzaklaşıp Hz. Peygamber gibi gizlice evlerinde geceleri ibadet etmişlerdir. Bundan dolayı Alevîler beş vakit namaz kılmayıp cemlerde yapılan halka namazını kılmaktadırlar (Er, 2006, 88-91).

Benzer şekilde "Evkâtı Hamse", veya "Salatı Hamse" kavramlarının Kur'an-ı Kerim'de olmadığını ifade eden Birdoğan şunları belirtmiştir: "Hz. Ömer döneminde Müslüman olmuş ancak putperestliği tam unutamayan bazı kişiler İslam'dan önce çok saygın bir yeri olan beş putun özlemini Hz. Ömer'e bildirmişlerdir. Hz. Ömer bunların isteklerini geri çevirmiş ancak bunun yerine beş vakit namazı getirmiştir. İlk zamanlarda her vakit için ikişer rekât farz namaz kılınıyorken, sonraki zamanlarda bu namaz vakitleri çoğalarak günümüzdeki rekât sayısı ile kılınmaya devam edilmiştir." (Birdoğan, 1995, 88-91).

Alevî toplumunda namaz ibadetinin inkâr edilmediği ancak uygulama noktasında bazı farklılıkların ve çelişkilerin olduğu, Alevîlerin bir kısmının diğer inanç ve ibadetlerde olduğu gibi namaz ibadetinde de bâtinî yönü üzerinde durdukları ifade edilmiştir. Ayrıca Alevî yazarların bir kısmının namaz olarak halka namazını kastettikleri, Sünnîlerde uygulanan beş vakit namazın Kur'an-ı Kerim'de olmadığı ve Emevîler döneminde icat edildiği belirtilmiştir (Bozkuş, 2006, 206-208).

Menakıbnâme'lerde namaz ibadetine genellikle iki şekilde yer verilmiştir. İlk olarak namazdan, belirli kalıplar içerisinde ve günümüzde kılınan şekliyle bahsedilmiştir. Bazı yerlerde ise namazın bâtinî yönüne dikkat çekilmiş ve yorumlanmış şekline yer verilmiştir. Yıldırım'a göre Menakıbnâmelerde namazla ilgili olarak asıl vurgulanmak istenen kişinin dünya meşakkatı ve kötü düşüncelerden kalbini temizleyerek yerine Allah, peygamber ve evliyaların muhabbeti ile doldurmasıdır. Bu yüceliğe ulaşan kişinin durumu secde hâlinde duran kişiye benzemektedir. Zira secde hâli kişinin her türlü kötü düşünce ve kibirli davranışları geride bırakarak Hakk'a yönelmesidir. Bir insanın samimi bir şekilde Hakk'a yönelmesine ise niyaz denir. Menakıbnâmelerde niyazı olmayan, kötülükleri bırakmayan kişiler için *Binamaz* yani namazsız kavramı

kullanılır (Yıldırım, 2020, 493).

Bazı Alevî gruplarına göre bir tapınma biçimi olan namazın belli kurallar içerisinde ve muayyen vakitlerde yapılması doğru değildir. Sünnî gruplar için şu an kılınan namaz doğru ve kutsal olduğu gibi Alevîler açısından da cem törenlerinde kılınan halka namazı kutsal ve değerlidir. Ayrıca namaz ve abdest maddi ve manevi kirlerden temizlenme ibadetidir. Sünnîler bu ibadeti sürekli yapmalarına rağmen gereği gibi arınamamaktadırlar (Bozkurt, 1993, 155-165).

Kaya, Alevî toplumunda kabul edilmekle beraber namaza Sünnîlikteki kadar ehemmiyet verilmediğini, namazın sabah öğle ve akşam olmak üzere üç vakit olarak ve sadece farzlarının kılındığını ifade etmektedir (Kaya, 1993, 97). Bu düşünce Câferîliğin Alevîlik üzerindeki etkisini yansıtmaktadır. Öz ise; namazın salat olarak Kur'an'da geçtiğini ve bunun da herhangi bir şeklinin ya da zamanının olmadığını ifade ederek, Alevîlerin yoksul olup sürekli çalışmaları gerektiğinden bu ibadetleri yerine getiremediğini vurgulamıştır. Tüm bu sebeplerden dolayı Alevîler namaz ibadeti yerine Cem erkanını ortaya koymuşlardır (Öz, 2005, 112-115).

Bununla beraber Alevî toplumun önemli erkanlarından biri olan cem ve niyaz, namazla çok fazla formel benzerliklerinin olmasına rağmen mitsel referans farklılığı açısından yorumlanarak Alevîliği Sünnîlikten ayıran temel bir sembol haline getirilmiştir (Şahin, 2013, 260). Fığlalı, Alevîlerin konar göçer bir hayat yaşadıklarından dolayı namaz ve abdest gibi uygulamaları yerine getirmedeki güçlükler sebebiyle bu ibadetlere alışmadıkları ve zaman sonra bu durumu örtmek için farklı müdafaa yolları ileri sürdüklerini vurgulamaktadır (Fığlalı, 2006, 236).

Alevî-Bektaşî gruplar üzerinde derin etkileri olan Kalenderiler ve Rum Abdalları'nın abdest almadıkları, namaz kılmadıkları ve imamlara uymadıkları ifade edilmiştir. Bu dervişlerin çoğunun namaz vakitlerinde sadece dört tekbir getirmekle yetindikleri belirtilmiştir. Bunun sebebi olarak ise kendi namazlarının çoktan kılındığını, kefenlerinin dikilip bağlandığını düşünmeleridir. İspanyol gezgin Ruy Gonzales De Clavijo Doğu Anadolu'da Erzurum yakınlarındaki Delilarkent'ten (bugünün Delibabası) geçerken bu şekilde düşünen ve yaşayan dervişlerin burada yaşadığını görmüştür (Clavijo, 1993, 88; Ayrıca Rum Abdalları hakkında geniş bilgi için bkz. Karamustafa, 2007, 12-93). Ayrıca Hacı Bektaş Veli'nin eserlerinde sıkça namaz ibadetine yer verilmesine rağmen Hacı Bektaş'ın camiye gitmediği, abdallarıyla birlikte ardıç ağaçları altında namazlarını kıldığı belirtilmektedir (Melikoff, 1998, 134-139).

Alevî toplumunun bazı kesimleri, namaz ibadetinin gerçekleştirilmediği yönündeki görüşleri reddeder ve düzenli olarak namazlarını eda ettiklerini ifade ederler. Bu gruplar "namaz da bizim niyaz da bizim, kabahat de gizlidir, ibadet de gizlidir." derler. Alevîler genellikle ibadetlerini geceleri gizli bir şekilde yaparlar. Alevîlerin namaz kılmama ve camiye gitmeme sebeplerini ise Emevîlerin Ehl-i Bey'te karşı tutumları ve Alevîlerin halı, kilim ve seccade gibi şeyler üzerine secde etmeyip Kербela'dan getirilen taşların üzerine secde etmeleri olarak ifade ederler (Oytan, 1945, 223). Ancak Erzurum yöresinde yaşayan Alevîler arasında türbe veya taşlar üzerine secde yapılmasıyla ilgili herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Onat ise namazın mezhepler üstü bir ibadet olduğunu, bu ibadeti Sünnîler yaptığı için biz yapmayız demenin doğru bir anlayış olmayacağını, ayrıca namaz kılan Alevîleri asimilasyona uğramış kişiler olarak ifade etmenin de doğru olmadığını vurgulamıştır (Onat, 2009).

Yöre Alevîlerinin İslam dininin temel ibadetlerinden biri olan namaz hakkında farklı düşüncelere sahip oldukları görülmüştür. Namaz ibadeti hakkında Sünnî düşünceyi kabul edenlerin yanında, bu ibadeti tamamen reddeden veya farklı şekillerde yorumlayanlar da bulunmaktadır. Namazla ilgili ortaya konulan bu farklı

düşüncelerin Anadolu Aleviliğiyle paralellik gösterdiği, ayrıca Sünnilerle olan ilişkiler, yaşanan coğrafya ve sahip olunan eğitim durumunun da bu ibadete bakışı etkilediği söylenebilir.

Yöre Alevileri tarafından namaz ibadetiyle ilgili olarak ortaya konulan en baskın düşünce namazın kılınma/eda şekliyle ilgilidir. Bu düşünceye sahip olanlar namazın Kur'an-ı Kerim'de "salât" olarak geçtiğini, bu kelimenin de dua etmek anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Bu şekilde namaz olarak ifade edilen ibadetin herhangi bir zamanda ve belirli şekillerde yapılması diye bir gerekliliğin olmadığı vurgulamış ve namaz ibadeti hakkında şunları aktarmışlardır: *"Farsça bir kelime olan namaz, saygı göstermek ve ibadet etmek anlamlarına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de namaz diye bir kelime olmayıp salât kelimesi geçmektedir. Salât kelimesinin ise günümüzde belirli zamanlarda ve belirli hareketlerle yapılan namaz ibadeti değil; dua, yapılan her güzel iş ve eylemdir."* (K. 21).

Namazın herhangi bir zamanı, mekânı, sayısı veya şekli olmadığı ifade edilerek, eğer öyle olsaydı Allah Kur'an-ı Kerim'de namazlarınızı ayakta, oturarak, yatarak ve gözünüzle kılın ayetini göndermezdi denilmektedir (K. 12). Yöre Alevileri Kur'an-ı Kerim'de beş vakit namazın belirtilmediğini ancak sabah ve akşam olmak üzere iki defa temizlik ve diğer hazırlıklar yapıldıktan sonra Allah'a yönelip dua ettiklerini belirtmektedirler. Hz. Muhammed'in de sabah ve akşamları bu şekilde dua ederek ibadet ettiğini söylemektedirler (K. 30, 20, 3, 22, 31).

Alevilerin namaz ibadetiyle ilgili olarak ileri sürdükleri diğer bir düşünce ise namazların kılındığı yerlerle ilgilidir. Bu düşünceye göre Hz. Peygamber döneminde camiler yoktu mescitler vardı. Bu mescitlerde, bugün cemevlerinde yapılan erkânların aynısı yapıyordu. Ayrıca Hz. Peygamber döneminde mescitler, devlet işlerinin konuşulduğu, eğitimin verildiği, fakir ve yoksulların barındığı hatta eğlencelerin düzenlendiği yerlerdi. Günümüz camilerinde sadece namaz kılınmakta ve hocalar tarafından vaaz adı altında siyaset yapılmaktadır. Hz. Peygamber döneminde cami yapma teşebbüsleri olmuşsa da bizzat Allah'ın emriyle Peygamber tarafından yaktırılmıştır. Fakat günümüzde camilerde kılınan bu beş vakit namaz uygulamasının Emevîler tarafından Müslümanlara kendi propagandalarını yaparak onları itaat altına almak ve Ehl-i Beyt düşmanlığı aşılacak için ortaya konulan bir ibadet olduğu iddia edilmektedir (K. 29, 11, 8).

Yöre Alevileri tarafından namaz ibadeti ile ilgili ifade edilen diğer önemli bir düşünce ise namaz ibadetine genel İslamî anlayıştaki gibi var olduğu ancak Hz. Muhammed'in vefatından sonra ilk üç halife, Emevîler ve Abbasîler dönemlerinde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e camilerde yapılan hakaretlerden dolayı camilere ve namaza küstükleri düşüncesidir. Hz. Ali ve soyunun camilerde maruz kaldığı bu durumdan dolayı Alevilerin camilerden koptuğu ve evlerinde namazlarını kılmaya başladıkları vurgulanmaktadır (K. 4, 1, 8, 17, 14, 28).

Kureyşan Ocağı dedelerinden biri şunları aktarmıştır: *"Emevî idarecileri camiye namaz kılmak için gelen herkesin Hz. Ali ve onun ailesine hakaret etmesini emrettiler. Sünnîler Emevîlerin dediklerini yapıp, Hz. Ali'ye hakaretler ettiler. Ancak Hz. Ali'nin yolundan gidenler bunu reddederek camilerden uzaklaştılar. Bir dede olarak benim ceddim olan Hz. Ali ve onun soyuna hakaret ve küfürler edilen bir yere gitmeyi doğru bulmuyorum. Alevilerin içinde camiye gidip namazlarını kılan birçok kişi var. Bu kişilerin yaptığı davranışı iki yüzlülük olarak görüyorum."* (K. 3).

Namazla ilgili olarak ortaya atılan başka bir düşünce ise camilerde imamlık yapan kişiler hakkındadır. Yörede yaşayan Alevilerin bazıları camiler eğer Allah'ın evi ise orada imamlık yapacak insanların ancak mihrabın sahibi olan Hz. Muhammed'in soyundan gelen kişiler olan dedelerin olması gerektiğini vurgulamaktadırlar.

Günümüzde herkesin imam olabileceğini, bunun doğru olmadığını ve herkesin arkasında namaz kılınmayacağını söylemektedirler. Ancak Aleviler, dedelerin imam olup namaz kıldıracakları camilere giderek namazlarını kılabileceklarini ifade etmektedirler (K. 23, 28, 33). Dedelerden biri şunları aktarmıştır: *“Camilerdeki mihraplar benim ceddım olan Hz. Muhammed’in yeridir. Bundan dolayı o mihraplarda bizim görev yapmamız gerekir. Ancak biz camilere gidince kimse bize öncelik tanımıyor, bizler de bu yüzden camilere gitmiyoruz.”* (K. 1).

Namaz kılan insanların Mekke’de bulunan ve müslümanların kiblesi olarak kabul edilen Kâbe’ye doğru yönelmesi de diğer bir tartışma konusudur. Bir kısım yöre Alevî’si Kâbe’nin Allah’ın evi olarak kabul edilmesini ve namaz kılarken o tarafa yönelmeyi doğru bulmamaktadır. Çünkü Allah’ın her yerde olduğunu ve onun herhangi bir mekanla sınırlandırmanın çok büyük bir hata olduğunu vurgulamaktadırlar. Alevî düşüncesine göre Allah her yerdedir ve bu yüzden ne tarafa doğru yönelirse Allah orada olacaktır. Bundan dolayı ibadetlerde belli bir tarafa dönmenin gerekli olmadığı ifade edilmektedir. Ayrıca Alevîlikte Allah insanın kalbinde olduğundan cem ibadetindeki halka namazının cemal cemale yapıldığı belirtilmektedir (K. 9, 3).

Yöre Alevîlerinin bazıları beş vakit namazın olmadığını bunun sonradan Kur’an-ı Kerim’e sokulduğunu iddia etmektedir (K. 17). Namazın yerine Alevîlikte temizlik, kalp kırmamak, kul hakkı yememek gibi insani sorumluluklara dikkat etmenin daha önemli olduğunu söylemektedirler. Asıl namazın cemlerde yapılan halka namazı olduğunu belirterek, halka namazında insanların cemal cemale Allah’ı andıklarını, rûku ve secde ettiklerini ifade etmektedirler (K. 10, 9, 31). Ayrıca Alevîlikte namazın olmadığını, namaz kılanların ise çevredeki Sünnî baskıdan kurtulmak ve kendilerini/kimliklerini gizlemek için namaz kıldıklarını ileri sürülmektedir (K. 13).

Kureyşan Ocağına mensup dedelerden biri şunları belirtmiştir: *“Benim çocukluğumda babam, dedem ve amcalarım çevre baskısından namazlarını kılarlardı. Ama şu an böyle bir baskı olmadığından hiçbiri kılmıyor, çünkü böyle bir ibadet Kur’an-ı Kerim’de yoktur. Çocukluğumda Aleviler cuma ve bayram namazları için Sünnî köylerdeki camilere giderlerdi ve orada hor görülür, aşağılanırlardı. Şu an ise Alevileri tekrar camilere götürmek için her türlü çalışmayı yapıyorlar ama bizler gitmiyoruz. Ayrıca bazı kaynaklar Hz. Ali’nin camide şehit olduğu yalanını söyleyerek Alevileri camilere çekmeye çalışıyorlar. Ama biz biliyoruz ki Hz. Ali camide değil evinin önünde şehit edilmiştir.”* (K. 9).

Erzurum ve çevresinde yaşayan Alevîlerin bir kısmı ise namaz ibadetinin yapılmasının Allah tarafından emredildiği ve bunun Kur’an-ı Kerim’de sabit olduğunu vurgulamaktadırlar. Bazı Alevî talip ve dedeleri beş vakit namazın Hz. Muhammed ve Hz. Ali tarafından kılındığını, dolayısıyla kendilerinin de bu ibadeti eksiksiz yerine getirmek için çalıştıklarını ifade etmektedirler (K. 7, 26, 4). Benzer şekilde yöredeki bir grup Alevî ise namaz ibadetinin yapılması gerektiğini ancak tembellik ve bazı dünyalık meşguliyetlerden dolayı namazlarını kılamadıklarını belirtmektedirler (K. 23, 6). Ayrıca bazı Alevîler devletin yetkili kurumları ve Alevî dedelerinin kendilerine namaz ve diğer ibadetler hakkında herhangi bir eğitim vermediklerinden dolayı bu ibadetleri bilmediklerini de açıklamaktadırlar (K. 34). Yörede Alevîler cenaze namazını, bayram namazlarını ve bazen de cuma namazlarını camisi olan köylere giderek kıldıklarını ifade etmektedirler (K. 30).

Genç kuşak Alevîlerden bir katılımcı namazla ilgili olarak şunları aktarmıştır: *“Namaz Allah’ın Kur’an-ı Kerim’de bize farz kıldığı bir emirdir. Mutlaka yapılması gereken bir ibadettir. Ben de elimden geldiği kadar kılmaya çalışıyorum. Namazın dinî bir emir olmakla beraber sağlık açısından da birçok faydası bulunmaktadır. Şu an çevremizde yaşayan Alevîler arasında namaz ibadetini yerine getiren çok*

fazla kimse bulunmamaktadır. Hatta Alevîler arasında namaz kılanlara karşı bir ön yargının olduğunu düşünüyorum. Bu durum bizim temel inanç felsefemize uygun düşmemektedir. Çünkü Alevîliğin tartışmasız önderi olan Hz. Ali camide namaz kılarken şehit edilmiştir. Öyleyse bizler de onun emanetine sahip çıkmalı ve onun yolundan gitmeliyiz. Camilerden ve namazdan uzaklaşmak veya küsmek yerine biz camilere ve namaza daha çok sarılmamızdır.” (K. 32).

Yöre Alevîleri arasında özellikle Erzurum il merkezinde ikâmet eden bazı Alevîlerin düzenli bir şekilde üç vakit namaz kıldıkları vurgulanmaktadır. Bu kişilerle yaptığımız mülakatlar sonucu tespit ettiğimiz kadarıyla İran bağlantılı olarak Erzurum merkezde faaliyet gösteren Ehl-i Beyt vakfına giden Alevîler, Şii-İmamiyye'nin etkisiyle sabah namazını yalnız, öğle ve ikindiye birlikte öğle vaktinde, akşam ve yatsı namazını da akşam vaktinde olmak üzere beş vakit namazı üç vakitte kıldıklarını ifade etmektedirler. Ayrıca Ehl-i Beyt vakfına giden yöredeki bazı Alevîlerin zaman zaman eşleriyle birlikte Irak'a kutsal yerleri ziyaret için gittikleri tespit edilmiştir (K. 19).

Namazla ilgili olarak yöre Alevîlerinin diğer dinî gruplarla ilişkileri, eğitim durumları ve yaşadıkları çevrenin etkileriyle farklı düşüncelere sahip oldukları görülmüştür. Yörede yaşayan Alevîlerin çoğunluğuna göre *namaz* kavramı Kur'an-ı Kerim'de geçmemektedir; Kur'an-ı Kerim'de yer alan *salat* kavramı ise dua demektir. Duanın da belli bir şekli, zamanı ve mekânı bulunmamaktadır. Yöre Alevîleri içinde bir günde kılınan beş vakit namazın bir dayanağı yoktur. Namazın, Emeviler zamanında Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e hakaret edilmesi için tertip edilen bir ibadet olduğu kanaatini taşıyanlar da bulunmaktadır.

3. Oruç

İslam'ın beş şartından biri olan oruç ibadetine Alevîlerin kültürel kaynaklarında yer verildiği görülmektedir. Kitab-ı Cabbâr Kulu'nda oruç ibadeti namaz, zekât ve hac gibi İslam'ın diğer temel ibadetleri ile birlikte verilerek yapılması gereken farz bir emir olarak kabul edilmektedir (Cabbâr Kulu, 2012, 86, 167, 251, 272). Erkannâmeler'e göre tarikatın kilidi olarak kabul edilen oruç ibadetinin farzı üçtür. Niyet etmek, niyetin hangi zaman aralığında geçerli olduğunu bilmek ve orucu bozan durumlardan uzak kalmaktır (Teber, 2008, 84). *Velayetnâme*'de Ehl-i Beyt imamlarından birinin oruçlu olduğu ve ısrar üzerine orucunu açtığı (Duran, 2014, 66), ayrıca bazı dileklerin yerine gelmesi için oruç tutulduğu ifade edilmektedir (Duran, 2014, 265). Buyruk'ta ise dinî bir emir olan orucun Muhammed-Ali'den kaldığı (Bozkurt, 2005, 33), nefsi-i levvameye ulaştıran bir amel (Bozkurt, 2005, 140) ve şeriat kapısının bir makamı olduğu vurgulanır (Bozkurt, 2005, 177). Ancak oruç ibadetini kendi düşünce dünyalarında var olan tasavvufi kalıplar içerisinde ele alan Alevîler, önemli olanın beden değil nefis terbiyesi olduğunu ileri sürerek oruç ibadetine de farklı bir yorum getirmişlerdir.

Alevîler için oruç ibadetinin asıl önemi kişinin bedenini değil nefisini terbiye etmesidir. Oruç, akıl-baliğ olan herkesin hayatı boyunca dürüst yaşaması ve haramlardan uzak durmasıdır. Oruç, el orucu, bel orucu, dil orucu ve göz orucu olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. El orucu, harama el uzatmama; bel orucu, zina ve haramdan uzak durma; dil orucu, kötü söz ve gıybetten sakınma; göz orucu ise harama bakmama anlamlarına gelmektedir (Yıldız, 2021, 107).

Başka bir yazara göre orucun şeriat ve tarikat makamlarında farklı anlamları vardır. Orucun şeriatteki anlamı belirlenen zaman dilimlerinde yememe, içmeme ve diğer beden ihtiyaçlarından uzak durmaktır. Tarikatta anlamı ise, hırsızlık etmeme, hakka girmeme, kötüyü görmeme ve işitmeme, diğer insanlara zarar vermemektir (Birge,

1991, 123). Kısaca oruç, bütün azaların ve duyu organlarının dinen yasaklanmış şeylerden muhafaza edilmesi demektir (Köprülü, 1976, 103).

Yöre Alevileri arasında oruç ibadetiyle ilgili olarak olumlu bir tavır olmakla beraber namaz ibadetinde olduğu gibi bazı farklı düşünceler ve uygulamalar göze çarpmaktadır. Yöre Alevilerine göre oruç zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki kısımdır. Güneşin doğumundan batışına kadar hiçbir şey yiyip içmemek ve eşlerden uzak durmak oruç ibadetinin zâhirî şeklidir. Aslında önemli olan gün boyu midenin aç kalması değil nefsin terbiye edilmesidir. Bir insan sadece belli zamanlarda değil yılın her günü bedeninin tüm azalarını haramdan sakınmalıdır. Kişi gözünü harama bakmaktan, kulağını gıybetten ve haram olan sözlerden, nefsini hırs ve şehvetten, kalbini geçici sevgiden, ruhunu ise dünya malına meyletmekten korumalıdır. Kısacası bâtinî orucu, kişinin gözünün ve gönlünün haktan başka hiçbir şeyi görmemesi demektir (K. 21, 22, 15).

3.1. Ramazan Orucu

Alevî zümrelerin Ramazan orucuyla ilgili farklı bir duruş sergiledikleri, bazı istisnalar dışında genel olarak Ramazan ayını otuz gün olarak tutmayıp, Kadir Gecesiyle beraber son üç gün tuttıkları ifade edilmektedir (Üçer, 2005). Bazı Alevîlerin ise Ramazan orucunu sadece Allah'a karşı gelenlerin tutması gerektiğini, dolayısıyla herkesin tutmasına gerek olmadığı düşüncesini taşıdıkları belirtilmektedir (Doğan, 2010, 185; bkz. Bozkurt, 1993, 156). Ramazan ayında Hz. Ali'nin şehit olması, bu ayın Muharrem ayından daha kutsal kabul edilmesi, Alevîlerin yaşam şartlarının bir ay boyunca aç ve susuz kalmalarına uygun olmaması, ayrıca Hz. Peygamber döneminde üç gün oruç tutulurken ondan sonraki devirlerde bunun otuza çıkarıldığı inancı gibi sebeplerden bu ayda oruç tutulmadığı belirtilmektedir (Kaya, 1993, 123-124; Piri Er, Anadolu Alevilerinde Ramazan ayında Sünnîlerin tuttuğu gibi otuz gün oruç tutulmadığını, sadece Hz. Ali'nin yaralanıp şehit olduğu bu ayın 19,20 ve 21. günlerinde tutulduğunu belirtmiştir. Bkz. Er, 2006, 103-106).

Yöre Alevileri Ramazan ayında oruç tutmadıklarını çünkü böyle bir ibadetin Kur'an-ı Kerim'de olmadığını ifade etmektedirler. Ancak Ramazan Bayramı'nı kutladıklarını belirtmektedirler (K. 1, 30, 33). Ramazan Bayramı ile ilgili olarak farklı bir düşünceye sahip olan bir dede şunları aktarmıştır: *"Hz. Ali Ramazan ayında şehit olduğu için Muaviye bu duruma sevinerek herkese şeker dağıtmış ve bugünü bayram ilan etmiştir. Ancak sonra bu durum ortaya çıkınca Müslümanları kandırmak için Ramazan orucu ve şeker bayramını ortaya atmıştır. Bu sebepten Ramazan ayında oruç tutmak Hz. Ali'nin kemiklerini sızlatır."* (K. 9).

Alevîler Ramazan ayının Sünnîler tarafından farklı şekillerde algılandığını söyleyerek onları eleştirmektedirler. Alevîlere göre Ramazan, bereket ayı olmayıp aksine fakirlerin daha çok fakirleştiği, zenginlerin kendilerine ziyafetler verdiği bir aydır. Orucun fakir insanların halini anlamak için tutulması gerekirken, Sünnîlerin bu ayda en büyük harcamalarını yaptıklarını ve en güzel sofralarını hazırladıklarını, fakat fakirler için hiçbir şeyin yapılmadığını belirtmişlerdir. Ayrıca Erzurum ve çevresinde oruç tutan insanların Ramazan ayında çok gergin olduklarını, oruç tutmayan insanlara karşı sert davrandıklarını vurgulamışlardır. Kendilerinin Ramazan ayında oruç tutan insanlara saygıdan dolayı yiyip içmek konusunda hassas davrandıklarını, ancak Sünnîlerin Muharrem ayında oruç tutan Alevîlere karşı hassas davranmadıklarını açıklamışlardır (K. 16, 15).

Yöre Alevileri arasında Ramazan orucunu Allah'ın bir emri olarak kabul eden ve tutmaya çalışan kişiler de bulunmaktadır. Bazıları ise Ramazan orucunun tutulması

gereken bir zorunluluk olduğunu ancak dünyalık işler ve tembellikten dolayı tutamadıklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca diğer oruçlarla beraber Ramazan orucunun da eskiden daha fazla tutulduğu televizyon ve internetin etkisiyle özellikle gençlerin bu ibadetleri terk ettiğini vurgulamışlardır. (K. 7, 11, 32).

Yöre Alevileri arasında Ramazan ayı ve Ramazan orucuyla ilgili olarak geleneksel İslam anlayışından farklı bir düşüncenin hâkim olduğu görülmüştür. Kur'an-ı Kerim'de Ramazan ayında otuz gün oruç tutulması gerektiğiyle ilgili olarak herhangi bir emir bulunmadığı ve Ramazan ayının kutsal bir ay olmadığı sadece Kur'an-ı Kerim'in bu ayda indiği için Aleviler tarafından üç gün oruç tutulduğu belirtilmiştir (K. 5, 8). Hz. Peygamber zamanında da böyle bir uygulamanın olmadığı, Ramazan ayında otuz gün oruç tutma geleneğinin halifeler döneminde ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Yöre Alevileri Ramazan ayında genellikle üç gün oruç tuttıklarını belirterek, bu üç gün tutulan orucu isteğe bağlı olarak Ramazan ayının başında, ortasında veya sonunda tuttıklarını ancak çoğunluğun Ramazan ayının sonuna doğru Kadir gecesini, arefe ve şerefe günü tuttıklarını belirtmişlerdir (K. 31).

Ramazan ayında şeriat ehlinin otuz gün oruç tuttuğu, tarikat ehlinin ise üç gün oruç tuttuğu ifade edilmektedir. Bunun sebebi ise yöre Alevilerinin nerdeyse tamamının anlattığı şu olaya dayandırılmaktadır: *“Hz. Ali ve ailesi Ramazan ayında oruç tutmaya başlarlar. Ancak üç gün boyunca iftar saati kapılarına bir fakir gelir ve onlardan yardım ister. Onlar da üç gün boyunca iftar edecekleri yemeklerini ona verirler ve kendileri aç kalırlar. Üçüncü gün Hz. Ali ve ailesinin vücutları yeşil renge döner. Daha sonra Allah tarafından yeşil bir el gökyüzünden Hz. Ali'nin ailesine muhteşem bir sofraya indirir. Bundan haberdar olan diğer üç halife Hz. Ali'yi kıskanır ve onlar da üç gün oruç tutar ve Allah'ın kendilerine de böyle bir sofraya indirmesini beklerler. Ancak beklenen sofraya otuz gün oruç tutulmasına rağmen gelmez. Bunun üzerine halifeler kendilerine güzel bir sofraya hazırlayarak bugünü de bayram ilan ederler. Alevilere göre Sünniler tarafından tutulan otuz günlük Ramazan orucu böyle ortaya çıkmıştır. Bazı Alevilere göre ise halifeler üç ay boyunca oruç tutup beklemesine rağmen gökyüzünden sofraya gelmemiştir. İşte genellikle Sünniler tarafından tutulan ve üç aylar olarak bilinen oruç da buradan gelmektedir.”* (K. 18, 10, 21, 3, 26).

3.2. Muharrem Orucu

Alevilikte Hicri Takvim'in birinci ayı olan Muharrem ayının ve bu ayda tutulan Muharrem orucunun önemli bir yeri bulunmaktadır. Alevî düşünceye göre Muharrem ayını özel kılan hususlar; Hz. Âdem'in Allah tarafından affedilmesi, Hz. Nuh ve beraberindekilerin sel tufanından kurtulması, Hz. Yunus'un balığın karnından çıkarak karaya ulaşması, Hz. İbrahim'in Nemrut'un ateşinden yanmadan çıkması, Hz. Yusuf'un ise kuyudan kurtulmasıdır (Kaya, 2012, 295). Bazı Aleviler açısından Kerbela olayından önce Muharrem ayı Müslümanlar için farklı bir anlam taşıırken bu trajik olay sonrasında anlamı büyük ölçüde değişmiştir. Artık Muharrem'in 10 günü yalnızca bir zafer veya rahatlama zamanı olarak görülmemeli aksine İmam Hüseyin'in fedakarlığı ve şehadeti bugünün anlamını belirlemelidir. Muharrem ayına dair hadisler ne kadar yaygın olursa olsun 61 Hicri yılının Muharrem'in 10 gününde yaşananlar bu rivayetlerin eskiden taşıdığı anlamı gölgelemiştir. Muharrem ayının onuncu gününde Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin ve yanındakilerin büyük bir kısmının acımasızca şehit edilmesi, bu ayı Aleviler için daha önemli kılmıştır (Kaleli, 2003, 257). Bundan dolayı Alevilerin büyük çoğunluğu bu ayın ilk on veya on iki gününü matem orucu tutarlar. Bazı yörelerde bu oruçtan üç gün önce “Mâsûm-u Pâk” diye bilinen Müslim b. Akil ve onun çocukları için oruç tutulur (Kaya, 2008, 131).

Muharrem orucu süresince su içilmez, katı ve bıçakla kesilen gıdalar ile et tüketilmez. Ayrıca bu günlere özel tıraş olunmaz, banyo yapılmaz, yumuşak döşeklerde yatılmaz, açık renkli kıyafetler giyilmez düğün ve eğlence yapılmaz (Melikoff, 2019, 80; bkz. Er, 2006, 103-106). Bu orucun bitişiyle Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynel Abidin'in Kerbela'dan kurtulması sebebiyle aşure pişirilir ve şükür kurbanları kesilir (Yaman, 2007, 265; bkz. Er, 2006, 112-114). Muharrem orucunun tutulduğu günlerin akşamlarında dedeler tarafından Fuzuli'nin "Saadete Ermişlerin Bahçesi/ Hadikatü's-sueda" veya Alevî ozanlar tarafından yazılmış hüzünlü "mersiye" denen şiirler okunur. Bu mersiyele arasında en çok söylenen şudur:

Bugün matem günü geldi
Ah Hüseyin vah Hüseyin
Senin derdin bağrım deldi
Ah Hüseyin vah Hüseyin

Kerbela'nın yazıları
Şehit düşmüş gazileri
Fatma ana kuzuları

Ah Hüseyin vah Hüseyin (Danimarka Alevi Birlikleri Federasyonu, 2008, 52-53).

Yöre Alevîlerinde oruç ibadetiyle özdeşleşen ay Muharrem ayıdır. Çünkü bu ayda Alevîler için önemli olan birçok olay meydana gelmiştir. Hz. Âdem'in bağışlanması, Hz. Nuh ve ona inanların tufandan kurtulması, Hz. Yunus'un balığın karnından kurtulması, Hz. İbrahim'in ateşten kurtulması, Hz. Eyup'un iyileşmesi, Hz. Musa'nın Kızıl Deniz'den geçmesi, Hz. İsa'nın göğe yükselmesi ve Hz. Muhammed'in Medine'ye hicreti bu ayda olmuştur. Muharrem ayını yöre Alevîleri açısından önemli kılan asıl olay ise Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin'in bu ayın onuncu gününde Muaviye'nin oğlu olan Yezid'in askerleri tarafından Kerbela'da şehit edilmesidir. Bu sebepten Muharrem ayına matem ayı, bu ayda tutulan oruca da matem orucu denilmektedir (K. 22).

Yöre Alevîleri arasında Muharrem orucunun hükmü hakkında farklı düşüncelerin olduğu görülmektedir. Yörede yaşayan bazı Alevîlere göre Muharrem orucu İslam dininden önce insanlara farz olduğu gibi İslam dinî geldikten sonra da farz kılınmıştır. Bu aya ulaşan herkesin on gün boyunca mutlaka oruç tutması gerekmektedir (K. 31). Başka bir düşünceye göre ise muharrem orucu da dahil hiçbir orucu tutmak mecburi değildir. Oruçta önemli olan nefsin terbiye etmektir. Bu nedenle herkes nefsin terbiye edecek kadar oruç tutabilir (K. 9). Muharrem orucunun hükmü hakkında oldukça yaygın olan diğer bir görüş ise bu orucun on iki yıl boyunca tutulmasının şart olduğu, on iki yıl tamamlandıktan sonra ise kişinin isteğine bağlı olduğu düşüncesidir. Kureyşan Ocağı'ndan bir dede şunları aktarmıştır: "*Alevî düşüncesine göre Matem Orucu'nu on iki yıl boyunca aralıksız olarak tutan bir kişi görevini tamamlamış olmaktadır. Bu görevi tamamlayan kişi kurbanını keser çevresindeki insanlara ikramda bulunur ve Alevîlerin nazarında hacı olarak kabul edilir. Bundan sonraki yıllarda Matem Orucu'nu tutmak onun tercihine kalmıştır ve artık tutma zorunluluğu yoktur.*" (K. 9, 16).

Yöre Alevîleri arasındaki bir diğer tartışılan konu ise Muharrem Orucu'nun ne zaman ve kaç gün tutulması gerektiği konusudur. Matem orucuna Kurban Bayramından on sekiz gün sonra başladığı (K. 26) iddia edildiği gibi, yirmi gün sonra başlanması gerektiğini ileri sürenler de bulunmaktadır (K. 19). Ama yöre Alevîleri daha çok Muharrem ayının birinci gününden itibaren matem orucunu tutmaya başladıklarını ifade etmektedirler (K. 33, 27, 239). Kameri takvimin son ayı olan Zilhicce'nin 10'u Kurban Bayramı'dır. Kurban Bayramı 4 gün olduğu için Muharrem ayına da 16 gün

kalmış olur.

Muharrem ayında tutulan matem orucunun gün sayısı konusunda yöre Alevîleri arasında farklılıkların olduğu görülmektedir. Bu konudaki inançlardan biri matem orucunun on gün tutulması gerektiği, yani Muharrem ayının ilk günü başlayıp onuncu gününde sona ermesidir. Ancak mülakat yaptığımız Alevîlerin büyük çoğunluğunun Muharrem orucunu on gün olarak değil on iki imama hürmeten, on iki gün tuttukları tespit edilmiştir (K. 10, 29, 31, 4). Ayrıca yörede Muharrem orucunu on üç gün veya on beş gün tutan Alevîler de bulunmaktadır. Matem orucunu on üç gün tutan Alevîler on iki gününü, on iki imam hayrına diğer bir gününü ise peygamberin kızı Hz. Fatma'nın hayrına tuttuklarını ifade etmektedirler. Hz. Fatma için tutulan orucu daha çok kadınların tuttuğu belirtilmektedir (K. 16, 3, 9). Matem orucunu on beş gün tutanlar, on iki gününü on iki imamlar için, bir gününü Hz. Fatma için ve son iki gününü ise Müslim b. Akîl ve çocukları için tuttuklarını açıklamışlardır (K. 10, 9).

Geleneksel Alevîlikte olduğu gibi yörede yaşayan Alevîler arasında tutulan oruçlardan Muharrem ayındaki matem (yas) orucunu tutarken farklı uygulamaların olduğu görülmüştür. Bu ayda tutulan oruç ibadetindeki asıl gaye çile ve zorluk çekerek Hz. Hüseyin ve diğer şehitlerin çektikleri acıyı ve ıstırabı anlamaktır (K. 29). Yöre Alevîleri matem orucuyla ilgili olarak şunları ifade etmişlerdir: *“Muharrem ayına girildiğinde akşama doğru gusül abdesti alınır, Matem orucu için niyet edilir ve gece on ikiden sonra hiçbir şey yenmez. Çünkü Sünnîlerin tuttukları oruçlarda olduğu gibi oruç için gece yarısı sahura kalkma yoktur ve muharrem orucu süresince insanlar için zevk, eğlence ve rahatlık anlamına gelebilecek her şeyden uzak durulur. Bu süreçte kişi hiçbir eğlenceye katılamaz, eşiyile yakınlılaşamaz, su içemez, tıraş olamaz, kan akıtamaz, bıçak kullanamaz, turnak kesemez ve dünyalık işlerden zaruri durumlar dışında uzak durur.”* (K. 18, 29, 31, 16).

Alevî taliplerden biri matem orucu süresince Alevîlerin düğün, nişan gibi eğlenceleri yapmadığını, hiçbir hayvan ve bitkiye zarar vermediğini belirterek şunları belirtmiştir: *“Hz. Hüseyin'i şehit eden Yezid'in askerlerinin Hz. Hüseyin'in başını alıp top oynadıkları ve mübarek başına kelle dedikleri için yörede kelle olarak bilinen soğan oruç süresi boyunca kesilmez ve yenmez. Ayrıca içerisinden canlı bir varlık çıktığından dolayı bu süre boyunca yumurta da tüketilmez. İftarlarda çok sade sayılacak şekilde yemekler yenir, suyun yerine sıvı ihtiyaçlarını giderecek çay veya ayran gibi içecekler içilir. Matem orucu süresince siyah kıyafetler giyilmeye özen gösterilir ve kıyafet değiştirmemeye dikkat edilir.”* (K. 8).

Kureyşan ocağına bağlı dedelerden biri matem orucuyla ilgili şunları aktarmıştır: *“Muharrem ayının birinde orucumuza başlarız ve altıncı günü dede olarak ben iftar saati evimde bulunan Mekke'den getirttiğim zezem suyunu iftar saati köyde oruç tutanlara dağıtarak bununla oruçlarını açmalarını sağladım. Orucun sekizinci gününde ise köyümüzde bir cemaat oluşturulur ve on iki imam aşkına saz vurularak deyiş ve gülbenkler söylenir. On ikinci günün öğlen saatlerinde malzemesi on iki çeşitten az olmamak şartıyla aşure çorbası yapılır ve komşulara dağıtılır. Eğer aşure çorbası on iki çeşitten az nevaleden yapılırsa kesinlikle kabul edilmez. Bunlar yapıldıktan sonra matemimizi bitirir, banyo yapar ve tıraş oluruz. Daha sonra Hz. Hüseyin'in oğlu olan Zeynelabidin'in Kerbela'dan sağ kurtulmasından dolayı şükür kurbanı keser ve komşularımıza dağıtırız.”* (K. 26).

Yöre Alevîlerinin bazılarına göre oruç, farz olarak görülmeyp Allah'a şükür amacıyla insanların tercihine bağlı bir ibadet olarak düşünülmektedir. Çünkü muharrem ayındaki orucun ve matem öneme değinilmesine rağmen matem orucunun çok fazla tutulmadığı ve ifade edilen matem kurallarına uyulmadığı tespit edilmiştir. Matem orucunun daha çok yaşlı olan az sayıdaki dede ve talip tarafından yerine

getirildiği, gençlerin büyük bir kısmının ise bu orucu tutmadıkları görülmüştür. Ayrıca mülakatımıza katılan *dede* ve taliplerden birçoğunun bu orucu önceden tuttukları ancak şu an tutmadıklarını ve önceleri uygulanan matem kurallarını günümüzde çok fazla uygulamadıklarını belirtmişlerdir (K. 6, 11, 30).

3.3. Diğer Oruçlar

Anadolu Alevîleri arasında özellikle bazı yaşlı kadınlar her perşembe oruç tutarlar. Alevî zümreler arasında tutulan ve 48 perşembe orucu olarak adlandırılan bu oruç, Ramazan ve Muharrem ayı ile Kurban bayramlarına denk gelenler hariç haftanın her perşembe günü Hz. Peygamber'in Mirac'a yükselmesine duyulan saygı için tutulan diğer bir oruçtur (Üçer, 2005, 324). Birdoğan'a göre bu oruç Zerdüştlükten geçmiş "Horde-Avesta" olarak bilinen yılın dönen belli günlerinde tutulan ve perşembe olarak İslami kılıf giydirilen oruçtur (Birdoğan, 1995, 188). 48 Perşembe oruçları, İslam inancında önemli bir sünneti ifade eder. Bu uygulama, yılın 54 haftası olduğu düşünüldüğünde, dört hafta Ramazan, Muharrem ve Kurban Bayramı haftaları ile birlikte, yılın bütün Perşembe günlerinde sünnete uygun bir şekilde oruç tutulması anlamına gelir.

Kureyşan ocağı dedelerinden biri akşam ezanıyla birlikte şu duayı yaparak orucunu açtığını ifade etmiştir: "*Bismi Şah Allah Allah, Yarabbi ellerimizi açtık, boynumuzu büktük sana yalvarıyoruz dualarımızı ve tuttuğumuz orucumuzu kabul eyle. Alemlerin Rabbi olan Allah, onu habibi olan Hz. Muhammed Mustafa ve Ehl-i Beyt'i için matem tuttuk. Yarabbi gönüllerimizi Ehl-i Beyt sevgisiyle nurlandır ve onları bizlerden hoşnut eyle. İlahi Yarabbi alemlere rahmet olarak yarattığın ve pak olduğuna şehadet ettiğin Ehl-i Bet'in yüzü suyu hürmetine birlik ve beraberliğimiz daim eyle. Yarabbi Bedir'den Kerbela'ya, Kerbela'dan Çanakkale'ye kadar tüm şehitlerimize rahmet eyle. Nimeti celil, bereketi halil, habibi Hüda Resulu Kibriya serveri enbiya Muhammed Mustafa, Şahi Aliyyel Murteza, Şehidi Hüseyini deşti Kerbela'nın dostlarına sabır ver. Yezid ve yandaşlarına lanet olsun. Hz. Muhammed ve Ehl-i Beyt için matem tuttuk sen kabul eyle Allah'ım. Allah'tan ola cümlemizin ölenleri için ve Allah rızası için el Fatiha.*" (K. 22).

Yöre Alevîleri tarafından tutulan diğer bir oruç ise Hızır orucudur. Bu oruç genellikle şubatın ikinci haftası tutulmaktadır. Hızır orucunun tutulduğu gün sayısı kişiden kişiye farklılık göstermektedir. Yörede Hızır orucunu çoğunlukla üç gün olmak üzere, beş veya yedi gün tutanlar da bulunmaktadır. Hızır orucundan bir hafta önce musahibi olan Alevîler birbirlerini ziyaret eder, hediyeler götürür ve birbirlerinden helâllik alırlar. Hızır orucuna başlanırken önemli olan orucun bitişini şubatın ikinci haftasındaki perşembe gününe denk getirmektir. Hızır orucunu tutanlar sonraki gün, kurban keserek veya lokma yapıp dağıtarak bu ibadeti tamamlamış olurlar (K. 5, 18, 29, 31). Hızır orucuyla ilgili olarak şunlar da aktarılmıştır: "*Hızır orucu mutlaka tutulması gereken bir oruç olmadığından yörede bu ibadeti çok fazla kimse yapmaz. Hızır orucunu çoğunlukla evlenme çağındaki gençler tutarlar. Üçüncü gün gençler tuzlu şeyler yiyerek uyurlar. Rüyalarında onlara kim su ikram ederse onunla evleneceğine inanırlar.*" (K. 8).

Yöre Alevîleri arasında çok fazla bahsedilen oruçlardan biri de Nevruz orucudur. Bu oruç genellikle 21 Mart'ta başlanarak dokuz gün tutulur. Ancak üç gün, beş gün veya yedi gün tutanlar da vardır. Nevruz orucunun bu tarihlerde tutulmasının sebebi Hz. Ali'nin doğum ve ölümünün mart ayı içerisinde olduğuna inanılmasıdır. Ancak bu orucun eskiden çoğu Alevî tarafından tutulduğu, günümüzde çok fazla bu ibadetin yerine getirilmediği ifade edilmektedir (K. 8, 3, 19). Ayrıca 48 Perşembe Orucu

denilen ve Ramazan ayının içindekiler hariç her perşembe oruç tutan Aleviler de bulunmaktadır (K. 31, 16). Bu oruçların dışında Aleviler arasında adak (vaad) ve şükür oruçlarından ayrı cuma günleri oruç tutanlar da bulunmaktadır (K. 20, 29, 16).

Yörede yaşayan Aleviler için oruç ibadetinin zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Kişinin sabahtan akşama kadar hiçbir şey yiyip içmemek ve cinsi münasebetten uzak durması orucun zahiri yönü iken, nefsini terbiye edip gözünü haramdan, kulağını gıybatten ve diğer organlarını da benzer diğer kötülüklerden korumak da bâtinî yönüdür. Yöre Alevileri arasında Muharrem ayı oruç ile özdeşleşmiştir. Bu ayda Hz. Âdem'den günümüze kadar birçok önemli olayın meydana gelmesi, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi bu ayı önemli kılmaktadır. Yörede Muharrem ayında Aleviler arasında on gün, on iki gün ve on beş gün oruç tutanların varlığı tespit edilmiştir. Ancak yöredeki mülakatlarımıza göre, başta gençler olmak üzere, büyük çoğunluğun oruç tutmayı bir mecburiyet olarak görmediği ve oruç tutmadıkları görülmüştür. Ramazan ayında Kur'an-ı Kerim'in nüzülü ve Hz. Ali'nin şehit edilmesi nedenlerinden dolayı bu ayda üç gün oruç tutulduğu, Sünnîlerin tuttuğu otuz günlük orucun Hz. Peygamber döneminde olmayıp halifeler döneminde ortaya çıktığı düşüncesinin olduğu, yöre Alevileri arasında, çok az olmakla beraber, *Hızır orucu*, *Nevruz orucu*, *Kırk sekiz perşembe orucu*, *Adak ve şükür orucu* gibi çeşitli oruçları tutanların varlığı görülmüştür.

4. Hac

Alevî kültürel kaynaklarında yer verilen temel İslamî ibadetlerinden biri de hac konusudur. Velayetnâme'de Hacı Bektaş Velî'nin hocası Lokmân-ı Perende'nin hac ibadetini yaparken Kâbe'de Hacı Bektaş Velî'yi gördüğü ve bu yüzden ona hacı unvanını verdiği anlatılır (Duran, 2014, 85-86). Kitab-ı Cabbâr Kulu'nda hac ibadeti birçok yerde namaz, oruç ve zekât gibi ibadetlerle birlikte genel İslami anlayışa uygun bir şekilde yapılması gereken bir ibadet olarak ifade edilmektedir (Cabbâr Kulu, 2012, 167, 251, 272, 291). Erkannâmeler'de haccın yapılması gereken Allah'ın bir emri olarak bahsedilmiş ve haccın farzlarına şu şekilde yer verilmiştir: Hac niyetiyle ihrama girmek, Arafat'ta vakfe yapmak ve Kâbe'yi tavaf etmek (Teber, 2008, 84).

Buyruk'ta ise Nefs-i Levvame'nin yedinci uzantısı (Bozkurt, 2005, 140), şeriat makamının üçüncü kapısı (Bozkurt, 2005, 177) olarak yer verilen hac ibadeti ile ilgili, genel İslami anlayışla beraber talipler tarafından mürşidin veya pirin ziyaret edilmesi de hac olarak tanımlanarak farklı bir bakış açısı ortaya konulmuştur (Bozkurt, 2005, 47-48).

Bir yaklaşıma göre Kâbe, Hz. Âdem zamanında inşa edilmeden önce kıvılcık bir tepede görünümündeydi ve melekler orayı tavaf ediyorlardı. Hz. Âdem burayı inşa ettikten sonra bunun karşılığında Allah'tan bir ihsan bekledi. Allah ise Hz. Âdem'e iki ihsanda bulundu. Birinci ihsan Hz. Âdem'in soyundan kim orayı ziyaret ederse Allah onların tüm günahlarını bağışlayacaktır. İkinci ihsan ise burayı ziyaret etmek istemesine rağmen bazı mazeretlerden dolayı ziyaret edemeyip onun yerine çevresinde bulunan yoksul insanların ihtiyacını gideren kişilerin de Allah tüm günahlarını bağışlayacaktır. Ayrıca Hz. İbrahim'in Kâbe'nin tamirini Ebu Kubeys, Tur-i Sina, Tur-i Zeyna, Lübnan, Cudi ve Hira gibi bazı peygamberler için özel olan dağlardan Cebrail'in yardımıyla taş getirerek tamamladığını, bunun için buranın kutsal olduğu ifade edilmektedir (Kaleli, 1996, 160-162).

Her ne kadar Alevi Bektaşî klasik kaynaklarında hac ibadeti açık bir şekilde dillendiriliyorsa da günümüz Aleviliğinde hac ibadeti çeşitli sebeplere bağlı olarak farklılaşmıştır. Alevî toplumunda hac ibadetini yerine getirmek için Mekke ve

Medine'ye gitmek yok denecek kadar azdır. Alevîler bu ibadet için daha çok Hz. Ali'nin Kufe'de bulunan kabrine ve Hz. Hüseyin'in Kerbela'da bulunan türbesine gitmektedirler. Osmanlı Devleti döneminde Kızılbaşların hac ibadeti için Erdebil'e gittikleri bilinmektedir. Aslında Alevî toplumunda hac ibadeti için belli mekanları ziyaret etmektense insanların gönlüne girmenin veya pir kapısına varmanın daha makbul olduğu düşünülmektedir. Bir görüşe göre Alevîler hac konusunda akılcı bir yaklaşım sergileyerek Anadolu insanının parasının ve gücünün Arap çöllerinde harcanmasının önüne geçmiş, bu güç ve parayı kendi insanları için harcamalarına vesile olmuştur. Bu durumu anlatırken de çoğu zaman Hacı Bektaş Velî'ye ait olduğu düşünülen şu dörtlük örnek verilmiştir:

Hararet nardadır, sacda değildir

Akıl baştadır, tacda değildir

Her ne arar isen kendinde ara

Mekke'de Kudüs'te hacda değildir (Öz, 2005, 124-125).

Birdoğan'a göre, Hacı Bektaş Velî'nin hacca gitmesinin amacı, bu ibadeti yerine getirmek değil, bu ibadetin mistik ve ulusal yönlerini inceleyerek hac coğrafyasını Anadolu'ya taşımak istemesidir. Hacı Bektaş Velî bu ziyaretle günümüzde Hacı Bektaş ilçesinde uygulanan hac ibadetinin temellerini atmıştır (Birdoğan, 1995, 303).

Alevîler kendi düşüncelerine uygun olarak hac ibadetinin zâhirî anlamı yanında bâtinî yorumlar getirerek ibadetin özgün halini değiştirmişlerdir (Rençber, 2016, 125). Günümüzde Alevî gruplar hac ibadetinin varlığına inanmakla beraber ekseriyetle hac ibadetini yerine getirmek için Mekke'ye gitmemektedirler. Bunların bir kısmına göre insan kalbi Allah'ın evi olduğundan, insanların gönüllerini kazanacak ameller yapmak, Kâbe'yi ziyaret etmekten daha makbuldür (Üçer, 2019, 327). Diğer bir kısma göre; Alevîler zor coğrafi şartlarda yaşamaya mecbur bırakıldığından ekonomik olarak zayıf düşmüş ve bu ibadeti yapacak zenginliğe sahip olamamışlardır (Kaya, 1993, 124).

Alevîler hac ibadeti için Mekke'ye gitmemelerine rağmen orada yapılan bazı uygulamaları ülkemizde başta Hacı Bektaş Velî türbesi olmak üzere bazı ziyaret yerlerinde icra ederek hac ibadetini yerine getirdiklerini ifade ederler (Üçer, 2019, 328; bkz. Bozkurt, 1993, 157-158; Er, 2006, 288-289; Bayrak, 1997, 360). Bu düşüncelerin dışında hac ibadetinin Allah'ın kesin bir emri olduğunu ve ekonomik gücü yeterli olan Alevîlerin bu ibadeti yerine getirdiklerini ifade eden görüşler de mevcuttur (Özdemir, 2020, 139-140).

Bazı Alevîlere göre insanın gönlü Allah'ın tecelligâhı olmasından dolayı bir talibin, pirinin kapısına varması ve onu ziyaret etmesi fiziki hac ile aynıdır. Çünkü hac ibadeti eğer Allah'a yakınlaşmak ise pir ve evliyaların huzuruna varıp onların sohbetlerini dinlemek de Allah'ın makamını ziyaret etmek gibidir (Kaluç, 2023, 143).

Hac ibadeti hakkında geleneksel Alevî düşüncesinin yörede yaşayan Alevîler üzerinde etkili olduğu görülmüştür. Diğer ibadetlere olduğu gibi hac ibadetine de farklı bir pencereden bakan yöre Alevîleri, bu ibadet hakkında gönüllülük esasıyla beraber batını bir anlayışa sahiptirler. Buna rağmen yöre Alevîlerinin hac ile ilgili homojen bir düşünceye sahip oldukları söylenemez. Genellikle hac ibadetinin Allah'ın emri ve İslam'ın beş şartından biri olduğu ifade edilmesine rağmen yerine getirme noktasında kayıtsız bir tavrın olduğu söylenebilir.

Yöre Alevîlerinin hac ibadetine karşı olan bu ilgisiz tavırlarının en önemli sebeplerinden biri ekonomik şartlarının elverişli olmamasıdır. Kureyşan ocağı dedelerinden biri şunları söylemiştir: *“Hac ibadeti Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de yapılmasını farz kıldığı bir emirdir. Ekonomik durumu uygun olan herkesin mutlaka hacca gitmesi gerekir. Benim ekonomik durumum iyi olsa mutlaka giderim. Çünkü*

Mekke ve Medine benim ecdadımın kabirlerinin olduğu mübarek yerlerdir. Aleviler hac ibadeti adına Kербela veya Hacı Bektaş Velî'nin türbesine gidiyorlar. Ancak bu gibi yerleri ziyaret asla hac ibadetinin yerini tutamaz.” (K. 3).

Yörede bazı dede ve talipler tarafından hac ibadetinin Hz. İbrahim zamanından beri yapıldığı, Hz. Muhammed zamanında Kâbe putlardan temizlendikten sonra aynı şekilde devam ettiği ifade edilmektedir. Hz. Muhammed döneminde yapılan hac ibadeti gelirlerinin yoksul Müslümanlara pay edildiği ancak günümüzde aynı şartların olmadığı belirtilmektedir. Şu an hac ibadetinin yapıldığı kutsal topraklara hükmeden ve Arap olan devlet yöneticilerinin hac ibadetinden gelen bu paraları sadece kendi menfaatlerine uygun şekilde harcadıklarını vurgulamaktadırlar. Bu nedenlerle hac ibadeti için de olsa bu kişilere para kazandırmanın doğru olmadığını ve hacca gitmediklerini söylemektedirler (K. 23).

Hac ibadetinin dinî bir zorunluluk olmadığını, sadece Arapların para kazanması için icad edilen bir ibadet olduğunu söyleyen Aleviler de bulunmaktadır. Onlar, genel İslami inanca göre Müslümanların kiblesi ve Allah'ın evi olarak Kâbe'nin kabul edilmesinin doğru bir düşünce olmadığını ileri sürmektedirler. Allah'ın sınırsız bir varlık olduğu ve bu yüzden onun belli bir mekanla sınırlandırılmasının akla uygun olamayacağını da belirtmektedirler (K. 11).

Başta namaz ve hac ibadeti olmak üzere bazı ibadet ve uygulamalarda kible olarak kabul edilen Kâbe'ye doğru yönelmenin doğru olmadığı, bu dünyada en kutsal varlık olan insan oğlunun asıl kible olduğu ifade edilmektedir. İslam dinî gelmeden önce Kâbe'nin putlarla dolu olduğunu, oradaki Arapların bundan çok büyük paralar kazandığını söylemektedirler. İslam dinî geldikten sonra da Arapların bu kazancı elde etmek için Kâbe'ye Allah'ın evi ve buraları ziyaret etmeye de hac ibadeti dediklerini vurgulamaktadırlar. Onlara göre hac, Allah için yapılan bir ibadet değil Arapların para kazanması için çok güzel organize edilmiş bir turizm etkinliğidir (K. 16).

Hac ibadeti hakkında yöre Alevilerinin diğer bir düşüncesine göre bu ibadet Allah'ın bir emri olmayıp Hz. Muhammed'in bir tavsiyesidir. Bundan dolayı bu kadar uzak ve meşakkatli bir yola gitmektense kapımızın önündeki fakir ve yoksul insanları görüp, gözetmek daha makbuldür (K. 21, 31). Çünkü Allah'ın en değerli varlık olarak yarattığı insanoğlunu mutlu etmek Allah nazarında tüm ibadetlerden daha hayırlıdır. Bu düşünceye göre asıl kible Mekke'de bulunan Kâbe değil insanın kalbidir. Asıl hac ibadeti ise hacda yapılan bazı uygulamalar değil, kendi kapımızın önünde bulunan fakir fukaranın ihtiyaçlarını karşılayarak onların kalbini kazanmaktır. İşte Allah katında asıl hacılar bu işi yapanlardır (K. 31).

Yöre Alevilerine göre eğer hac ibadeti bir arınma ise kişi önce kendi nefsinden başlmalıdır. Hac ibadetini yapmak için o yerlere gitmeden önce kişi kalbini ve nefsini her türlü dünyalık işlerden uzak tutmalıdır. Anne, baba, akraba, dost ve komşular ziyaret edilerek onların gönülleri alınmalı ve imkân dahilinde bu kişilerin varsa ihtiyaçları giderilmelidir (K. 5, 27, 17).

Bazı yöre Alevilerine göre hac ibadeti kendi inançları açısından önemli yerleri ziyaret etmektir. Mekke, Medine ve Kâbe Aleviler için önemli yerler olmakla birlikte hac ibadeti için buralara gitmek şart değildir. Yöre Alevileri için Hacı Bektaş Velî türbesini ve Kербela'yı ziyaret etmenin hac ibadeti için gidilen Arabistan'daki yerlerden daha öncelikli olarak kabul edildiği tespit edilmiştir.

Üryan Hızır Ocağı'na mensup bir dede hac ibadetinin yapılması gerektiğini fakat gönlünün Mekke'ye değil Kербela'ya giderek hacı olmak olduğunu belirtmiştir (K. 18). Başka bir dede ise Hz. Muhammed'in yaşadığı yerlerin kendileri için değerli olduğunu ancak Kербelâ ve Hacı Bektaş Velî türbesine gitmenin Aleviler için daha önemli olduğunu vurgulamıştır (K. 29). Yöre Alevileri hac ibadeti için

Arabistan dışında başta Kerbela ve Hacı Bektaş Veli Türbesi olmak üzere Tunceli ve Erzurum'daki bazı yerlerin isimlerini belirtmişlerdir.

Kureyşan Ocağı'na mensup dedelerden biri şunları aktarmıştır: “*Biz Aleviler Zilhicce ayında Hacı Bektaş Veli Türbesi'ni ziyaret eder orada Kabe'de yapılan uygulamaların aynısını yaparız. Oradaki en önemli uygulama ise delikli taştan geçmektir. Çünkü o taş kutsaldır, günahkâr olanların o taşın içerisinden geçmesi mümkün değildir. Ben çok kilolu olmama rağmen rahatlıkla geçtim ama benden zayıf olan birçok kişi onun içinden geçemedi. Bu durum onların çok günahkâr olduğunu göstermektedir. Ayrıca bizler orada kurban keser ve dualarımızla Allah'tan yardım dileriz.*” (K. 22).

Hac ibadeti yöre Alevileri tarafından farz bir ibadet olarak kabul edilmesine rağmen bu ibadete karşı kayıtsız bir tutum takındıkları görülmüştür. Yöre Alevileri Hac ibadetini bir arınma olarak kabul ettiğinden Mekke ve Medine'ye gitmeye gerek olmadığı, yaşadıkları yerlerde yapacakları amellerle de nefislerini temizleyebileceklerini belirtmişlerdir. Ayrıca yöredeki bazı Alevilerin Hacı Bektaş Veli'nin türbesini, Kerbela'yı ve Tunceli sınırları içerisinde bulunan *Düzgün Baba* türbesini ziyaret etmenin hac yerine geçeceğini ifade etmişlerdir.

5. Zekât

Zekât, sözlükte artma, arıtma, çoğalma, bereketlenme ve övgü anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise, nisap miktarı mala sahip olan Müslümanların, Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de belirlediği kişilere belirli miktarda pay vermesine denir (Erkal, 2014, 1-5). Zekât ibadeti, Alevî yazılı kaynaklarında diğer İslami ibadetlerle birlikte ve çoğunlukla genel İslami anlayışa uygun bir şekilde ele alınmıştır (Bozkurt, 2005, 33, 186; Cabbâr Kulu, 2012, 167, 172, 240, 408; Kaya, 1993, 117). Bununla beraber bazı kaynaklarda bu ibadetin dört kapıdan biri olan *tarikât* sınırları içerisinde bâtinî yorumları yapılarak zekâtın yol kardeşlerinin birbirlerini veya pirlarını anması ve ziyaret etmesi şeklinde ifade edildiği görülür (Bozkurt, 2005, 48; Üzüm, 2007, 144). Alevîler, zekât ibadetinin miktarı ve cinsi konusunda herhangi bir sınırlamanın olamayacağını ileri sürerek, her kişinin imkanı dahilinde zekât vermesi gerektiğini savunmaktadırlar (Üçer, 2019, 331; Yıldız, 2021, 265).

Alevî yazılı kaynaklarında genel İslamî anlayışa uygun bir düşünce olsa da Alevîlerin günümüzdeki uygulamaları farklıdır. Alevî düşüncesinde zekât ibadeti farz olmaktan ziyade kültürel ve sosyal bir yardımlaşma olarak kabul edilmektedir (Doğan, 2014). Zekât ibadetiyle ilgili “Biliniz ki ganimet olarak elde ettiğiniz malların beşte biri Allah'a, peygamberine, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir.” (Enfal 8/41) ayetini referans alan bazı Alevîler, gelirlerinin beşte birini Ehl-i Beyt hakkı olarak Hacı Bektaş Veli Dergâhına, Anadolu'daki Kızılbaşların bir kısmı ise talibi oldukları dede ve ocaklara verirler. Alevîlerin verdiği bu yardım Şiiilikteki “humus” gibi olmayıp daha çok “hakkullah, lokma ve karakazan hakkı” adıyla bilinen ve herkesin kendi imkanları ölçüsünde yaptığı yardımlardır (Rençber, 2019, 254-257). Alevîlerde verilen zekât ve sadakalar daha çok Hakkullah olarak dede ve ocaklara, “Kara Kazan Hakkı” olarak dergâh harcamaları için mürşide, “Çerağ Hakkı” olarak da fakir ve yoksullara verilir (Fırlı, 2006, 237; Yıldız, 2021, 265; Üzüm, 2007, 145; Rençber, 2014, 229).

Alevîlerin zekât ibadetini genel İslami anlayışa göre vermemelerinin sebeplerinden biri, zekât ibadetinin Arapça kökenli olması ve Türklerin önceki dinlerinde bulunmamasıdır (Öz, 2005, 124). Alevîlerin eksiksiz bir şekilde devlete vergi vermeleri ve bu vergilerin devlet eliyle fakirlere geri dönmesi de diğer bir sebep

olarak gösterilir (Kaya, 1993, 117). Bazı yazarlara göre zekât ibadetinin camiler vasıtasıyla organize edilmesi, Alevîlerin bu ibadetten uzaklaşarak kendi düşüncelerine uygun bir yardımlaşma mekanizması oluşturmalarına sebep olmuştur (Öz, 2005, 124). Alevîlikte bu ibadetin yerine daha çok yol kardeşliği (musahiplik) kurumu aracılığıyla yardımlaşmalar yapılmaktadır (Bozkurt, 1993, 157).

Yöre Alevîleri arasında İslam'ın beş şartından biri olan zekât ibadetinin bilinmesine rağmen farklı düşünce ve inanışlardan dolayı uygulanmadığı görülmüştür. Yöre Alevîleri açısından çok önemli bir yeri olan yardımlaşmanın İslamî anlayıştaki zekât ibadeti gibi belirli şartları taşıma gibi bir zorunluluğu yoktur. Mülakatımıza katılan Alevîler zekât ibadeti ile ilgili olarak şunları aktarmışlardır: “*Alevîler arasında zekât adında bir yardımlaşma ibadeti yoktur ve hiçbir Alevî bu ibadeti yerine getirmez. Ancak Alevîlerin kendi aralarında oluşturduğu yardım kurumları bulunmaktadır. Bu yardım kurumlarının başında “lokma” ve “hakkullah” gibi yardımlaşma müesseseleri gelmektedir. Bu yardımlar verilirken herhangi bir ölçü veya kural bulunmamaktadır.*” (K. 19, 32, 5).

Hakkullah olarak ifade edilen yardımlaşma şekli yöre Alevîleri arasında oldukça yaygındır. *Hakkullah*, Alevîlere göre Allah lokması anlamına gelmektedir. Bazı yörelerde buna “kara kazan hakkı” veya “çırallık” da denilmektedir. Alevî dedeleri Alevîliğin edep ve erkânını taliplerine öğretmek için müritlerinin bulunduğu yöreleri gezer, onlara nasihatler verir. Bunun karşılığında dedeye bağlı olan talipler de sahip oldukları imkân dahilinde dedeye para veya onun ihtiyacını karşılayacak hediyeler verirler. Dedeye verilen bu para veya hediyeler için belirlenmiş herhangi bir sınır yoktur. Herkes kendi bütçesine ve gönlünden geçene göre verir. Dedelerin taliplerinden *hakkullah* alabilmesi için mutlaka o taliplerini eğitmiş, yola ve erkâna davet etmiş olması gerekmektedir. Eğer dede bunları yerine getirmemişse aldığı *hakkullah* ona haram olur (K. 29, 8, 26, 31, 20, 4).

Dedeler tarafından *hakkullah* olarak toplanan yardımlar belli bir düzen çerçevesinde Hacı Bektaş Velî dergâhına, yoksul ve fakir Alevî ailelerine verilirken bu yardımların belli bir miktarını da dedeler kendileri için ayırırlar. Üryan Hızır ocağı dedelerinden biri bu yardımlaşmayla ilgili olarak şunları aktarmıştır: “*Her talip bağlı olduğu dedesine yılda bir kereye mahsus olmak üzere on iki kuruş para verir. Dede ise topladığı bu paranın yarısını Hacı Bektaş Velî dergâhına gönderir. Geriye kalan paranın yarısını da yoksul ailelere dağıtır. Diğer geri kalan kısmını ise eğer ihtiyacı varsa kendi için ayırabilir. Ama ekonomik durumu iyi ise onu da fakirlere dağıtır.*” (K. 18). Burada dedeye verilen ve on iki kuruş olarak söylenen miktar sadece sembolik bir rakam olup verilen *hakkullah* miktarı zamanın şartlarına uygun bir paradır.

Yöredeki bazı dedeler eskiden taliplerini her yıl ziyaret ettiklerini ve onların da kendilerine *hakkullah* verdiklerini belirtmektedirler. Ancak günümüzde bu yardımlaşma kurumunun geçerliliğini yitirdiğini, dedelerin taliplere gitmediği gibi, taliplerin de dedelere bu yardımı yapmadıklarını ifade etmektedirler (K. 29). Yörede yaşayan taliplerin bir kısmı ise bazı dedelerin bu yardımları gereği gibi harcamadığı ve suistimal ettiklerini, onların bu yardımları sadece kendi menfaatleri doğrultusunda kullandıklarını ileri sürmektedirler (K. 11, 15).

Yöre Alevîleri arasında çok yaygın olarak bilinen ve uygulanan diğer bir yardımlaşma türü ise *lokmadır*. Genellikle cem törenleri ve diğer bazı önemli günlerde bir araya gelen kişiler tarafından hazırlanan yağlı kete için bu isim kullanılmaktadır. Ancak Alevîlerin yardım olarak ve Allah rızası için verdikleri her şey için de lokma kelimesi kullanılmaktadır. Alevî toplumunda sevinçli bir haber alındığında veya güzel bir olay yaşandığında Allah'a teşekkür etmek için yoksullara, çocuklara veya komşulara büyük küçük her türden hediyeler dağıtılır. Ayrıca kötü bir olay meydana

geldiğinde Allah'tan yardım gelmesi için de aynı şekilde yardım edilir. Alevî toplumunda yapılan bu yardımların hepsine birden lokma denir (K. 32, 15).

Yörede yaşayan dedelerden biri yardımlaşmayla ilgili olarak şunları aktarmıştır: *“Zekât ibadeti toplum tarafından yanlış uygulanmakta ve bu da insanlar arasında ayrımcılığa sebep olmaktadır. Çünkü zenginlerin zekâtını verip cenneti kazandığına, fakirlerin böyle bir şansının olmadığına inanılmaktadır. Oysa bu durum Allah'ın adaletine uymamaktadır. Alevîlerde ise zenginler ve fakirler gücünün yettiği ölçüde zekâtını veya lokmasını verirler. Zekât illa para veya benzeri bir şeyle yapılan bir ibadet değildir. Ekonomik gücü olmayan kişilerin zekâtı ise peygamberi anmak, insanlara karşı güler yüzlü olmak ve Allah'a yapacakları dualarıdır.”* (K. 16).

Yöre Alevîlerinin zekât ibadetini bilmelerine rağmen uygulamada genel İslami anlayıştan farklı bir uygulamaya yöneldikleri görülmüştür. Alevîler arasında önemli bir yeri olan yardımlaşmanın zekât gibi belirli şartları taşıma zorunluluğu yoktur. Herkes sahip olduğu ekonomik güce göre istediği kadar yardımda bulunabilir. Yörede önemli yardımlaşma ibadetleri olarak *lokma* ve *hakkulah* vardır ki, bunları verirken herhangi bir sınır olmayıp herkes istediği miktarda verebilir.

6. Kurban

Allah'a yaklaşmak amacıyla yılın belirli vakitlerinde, belirli şartları taşıyan hayvanları ibadet niyetiyle kesmeye kurban denir (Güç, 2002, 26/433-435). Kurban inancı Paleolitik (Taş Devri) çağdan beridir insanların doğa üstü güçlere yaklaşmak, onların gazabından korunmak ve yardımlarını alabilmek için uygulanan dinî bir uygulamadır. Kurban ibadeti daha çok adak uygulaması ile ortaya çıkmıştır. İnsanların bir dileğinin olması veya kötülüklerden korunması sonucu vaat edilen şeyin inanılan kutsal varlığa sunulmasıdır ki bu sunum genellikle kurbanla olmuştur (Bozkuş, 2006, 230-231). Kurban ibadeti ilk olarak Hz. Âdem'in çocukları olan Habil ve Kabil ile başlayıp günümüze kadar devam etmiştir. Günümüzde ise sadece Müslümanların yerine getirdiği bir ibadet olarak bilinse de farklı inanç topluluklarında da değişik şekillerde varlığını devam ettirmektedir (Yıldız, 2019, 135-151).

Alevîliğin temel öğelerinden biri kurban ibadetidir. Çünkü Alevîliğin neredeyse hiçbir dinî uygulaması kurban olmadan yapılamaz. Kurban kesmedeki asıl gaye ise başta Allahu Teâla olmak üzere evliya ve erenlerle iletişime geçebilmektir. Bunun etkin yolu ise onlar için kurban kesmektir (Yıldırım, 2020, 293). Alevî toplumunda kurban, “lokma”, tercüman” veya “rıza lokması” gibi terimlerle isimlendirilirken kurban kesme işlemine ise “tığlamak” denilmektedir (Er, 2006, 165-175). Kurban için “tercüman” kavramının kullanılmasının sebebi, ahirette kurban olarak kesilen hayvanın sahibine yol gösterecek, hayır ve dualarının kabulünde aracılık edecek olmasıdır (Türkdoğan, 2004, 84).

Alevîlikte diğer ibadetlerde olduğu gibi kurban ibadetinin batını yönüne vurgu yapılmaktadır. Bu düşünceye göre bedenler yaratılmadan önce ruhlar aleminde Allah tarafından “Hak Kurbanı” olarak Hz. Hüseyin seçilmiştir. Günümüzde kesilen kurbanlar tıpkı Hz. Hüseyin gibi kesen kişilerin Allah'a kurban olmaya hazır olduğunun sembolik ifadeleridir. Kâbe'nin siyah örtüler içinde olması ve ona “kara donlu Beytullah” denmesinin sebebi Hz. Hüseyin ve diğer kurbanlar için yas tutmasıdır. Ayrıca bağrında Hacerü'ül-Esved gibi siyah bir taş bulundurması, bu kurbanların acısını içinde yaşayan insanların sembolik ifadesidir (Oytan, 1945, 264).

Alevîlerde kurban ibadetinin ilk ortaya çıkış Hz. İbrahim zamanına götürülmekle birlikte, kurbanlık hayvanın kesiminden yenmesine kadar olan uygulamalarda birçok farklılık görülmektedir (Bozkurt, 1993, 164-166). Kurban tığlama olarak ifade

edilen bu ibadette kurban kesildikten sonra kanının önceden hazırlanmış bir çukura akıtılması, kemiklerinin kırılmadan ve iç organlarının bir kefene veya kurbanın derisine sarılarak dualarla gömülmesi eski Türk inançlarını akıllara getirmektedir (Birdoğan, 2019, 331). Çünkü İslam'dan önce kurban, Türkler arasında oldukça yaygın bir uygulamaydı. Türkler İslam'dan önce kestikleri kurbanlarını genellikle atalarının ruhuna, güneşe, aya, ziyaretlere ve yadırlara, bazı kutsal dağlara, ağaçlara ve ırmaklara adamaktaydılar (Ocak, 2002, 62-130).

İslam öncesi dönemde Türkler ve Moğollar kurbanın kemiklerini kırmaz, köpeklere atmaz ve kaybetmezlerdi. Kurbanın kemikleri dikkatli bir şekilde muhafaza edilir, daha sonra kurbanın derisine sarılarak insanların ayaklarıyla basmayacağı hassas bir yere gömülürdü. Çünkü kurban edilen hayvanların bu kemiklerle birlikte tekrar dirilerek Tanrı'ya ulaşacağına inanılırdı. Bu inancın etkisiyle eskiden Türklerin düşmanlarını öldürdükten sonra tekrar dirilip kendilerine zarar vermemeleri için bedenlerini yaktıkları bilinmektedir (Ocak, 2002, 171).

Bulut, Alevî toplumunda yapılan kurban kemiklerinin kırılmadan gömülmesinin Zerdüşî inançlarında var olan bir uygulamanın devamı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Alevîlerdeki bu uygulamanın Alevî toplumunun liderlerinden biri olan Ebu Müslim Horasânî'nin (ö.755) inanç dünyasında var olan "ruh göçü", (öldükten sonra geri dönme) veya Alevî toplumundaki karşılığıyla "devir" veya "don değiştirme" inançlarının kaynağı olduğunu da ifade etmektedir (Bulut, 2011, 497).

Alevîlerde kurbanlar genellikle canlı ve cansız, içeri ve dışarı kurbanları olarak isimlendirilir. Kesilen hayvanlar için canlı kurban, törenlere getirilen yiyecekler için ise cansız kurban ifadeleri kullanılır. Cem törenlerinde kesilen kurbanlara içeri, bunların dışında Kurban Bayramı ve ziyaret gibi yerlerde kesilen kurbanlara ise dışarı kurbanları adı verilir (Üçer, 2019, 332).

Alevîlerde kurban olarak kesilecek inek, koç, koyun, horoz ve tavuk gibi hayvanlara önce abdest aldırılır, daha sonra tuz ve su verilerek kibleye doğru yatırılır ve kurban duası okunduktan sonra kesilir. Kesilen kurban eti dağıtılmaz tamamı pişirilerek oradakilere ikram edilir (Yıldız, 2021, 272-273). Bunun sebebi ise Alevî toplumu arasında birlik ve beraberlik ruhunu artırmak ve kurban kemiklerinin kaybolmasına engel olmaktır. Sadece hasta ve yaşlı olup ceme katılamayan kişilere kurbanın kemiksiz kısmından pay gönderilebilir (Er, 2006, 165-175). Ayrıca Alevîlerin kurbanlıkları genellikle hayvanların erkeklerinden kesilir. Benzer şekilde Kırgızların dişi hayvanları kurban kesmedikleri ve eski Türk destanlarında da kurban olarak koç gibi erkek hayvanların seçildiği kaydedilir (Karaoğlu, 2007, 133-149).

Genel İslami anlayıştan farklı olarak bazı Alevî gruplarında horoz ve tavuk gibi kümes hayvanlarının kurban olarak kabul edilmesi dikkat çekmektedir (Gezik, 2000, 206-207; Melikoff, 1998, 126-254; Danimarka Alevi Birlikleri Federasyonu, 2008, 56). Anadolu Alevîleri arasında adak kurbanı olarak kesilen horoz ve tavuklar "Cebrail" olarak isimlendirilir. Bunun kaynağı olarak şu olay anlatılır: Cebrail yaratıldıktan sonra seksen bin yıl uçar ve nurdan yaratılmış bir kandilin üzerine konar. Yorgunluğundan dolayı kendisinde terler akar ve bu terlerinden beyaz köpükler oluşur. Oluşan bu beyaz köpüklerden de horoz ve tavuklar meydana gelir. İşte bu nedenle bazı Alevîler horoz ve tavukları adak kurbanı olarak kesmektedirler (Er, 2006, 165-175).

Alevî gruplarda Kurban Bayramında kesilen kurban, Muharrem ayında kesilen Matem Kurbanı ve Nevruz Kurbanı başta olmak üzere; ikrar ceminde, musahiplik ceminde ve görgü ceminde de kurbanlar kesilir (Kaya, 1993, 118). Ayrıca Abdal Musa (Birlik) kurbanı, düşkün kaldırma kurbanı, adak kurbanı, dardan indirme kurbanı ve Hızır ayında kurbanlar kesilir (Özdemir, 2020, 265). Kurban edilecek hayvanların hasta, sakat, hamile ve yaşının küçük olmaması gerekir (Danimarka Alevi Birlikleri

Federasyonu, 2008, 56). Kurban, kesilmeden birkaç gün önce özel besiyeye alınır, sevilir ve ona özel bir ilgi gösterilir. Cem meydanına getirilerek onun için üç düvaz okunur, ona su ve tuz verilir. Kurban edilecek hayvanın titreyerek veya üç kere meleyerek hazır olduğuna dair işaret vermesi gerekir (Bodrogi, 2012, 191). Kurban edilecek hayvan için şu dua okunur: “Allah-Allah, Allah-Allah, kurbanlarımız kabul muradımız hasıl ola, lokmanız hak dergâhına yazıla, kaza ve belaya kalkan ola. Üçlerin, beşlerin, yedilerin, kırkların, Hak Muhammed Ali’nin şefaatinde mahrum eylemeye. Şah’ı Merdan yardımcımız ola, gerçeğe hü mümine ya Ali. Allah’u Ekber, Allah’u Ekber Lailahe İllallahu Vallahu Ekber, Allah’u Ekber Velillahlil hamd.” (Yıldız, 2021, 107-108).

Yöre Alevileri arasında en yaygın olarak yapılan ibadetlerin başında Kurban uygulaması gelmektedir. İslam dininde olduğu gibi diğer dinlerde de önemli bir yeri olan kurban ibadetinin yöredeki Alevilere göre Hz. İbrahim zamanından başlayarak günümüze kadar devam ettiği kabul edilmektedir. Kurban ibadeti daha çok yöre Alevileri için özel ve kutsal sayılan zaman ve mekânlarda yaratının hoşnutluğunu kazanmak, ondan dua ve isteklerde bulunmak için sahip oldukları maddi imkanlar çerçevesinde bir hayvan kesip onu diğer insanlarla paylaşma etkinliğidir. Ayrıca kişilerin içinde buldukları zor zamanlardan kurtulmak, doğal felaketlerden korunmak ve ölmüş olan geçmişlerinin ahirette kurtuluşa ermesi için kurban ibadeti Tanrı ile insanlar arasındaki en önemli iletişim yollarından biridir (K. 14).

Geleneksel İslami anlayıştaki kurban ibadeti ile Erzurum’da yaşayan Aleviler arasında bulunan kurban anlayışı bazı küçük farklılıklar dışında büyük benzerlikler göstermektedir. Hatta Aleviler arasında kurban ibadetinin Sünnî kesime göre daha fazla yaygın olduğu ve bu ibadete çok daha fazla ehemmiyet gösterildiğini söyleyebiliriz. Kurban ibadeti ile ilgili olarak yörede yaşayan Sünnî ve Aleviler arasındaki farklılıklardan biri bu ibadetinin kökeni ile ilgilidir. Genel İslami düşüncedeki anlayışa göre Hz. İbrahim’in Allah için kurban etmek istediği oğlu Hz. İsmail’dir. Ancak yöre Alevileri bunun doğru olmadığını Hz. İbrahim’in, oğlu Hz. İshak’ı kurban etmek istediğini, Allah’ın Hz. İshak yerine gökten bir koç indirdiğini ifade ederek kurban ibadetinin başlangıcı olarak bu olayı kabul etmektedirler (K. 22). Yöredeki bazı Aleviler ise kurban ibadetinin kaynağı hakkında farklı bir düşünce ortaya koyarak Alevî yolunun ve İslam dininin ilk kurbanının Hz. Hüseyin olduğunu ve kendilerinin de bu yolu takip ettikleri için kurban kestiklerini ifade etmektedirler (K. 27).

Yöre Alevilerin bir kısmına göre kurban ibadeti farz değildir. Kişinin kendi isteğine bağlı olarak belli ekonomik duruma sahip olan kişilerin Allah’ın rızasını kazanmak için yaptığı bir ibadettir. Ancak kurban olacak hayvanların bazı şartları taşınması gerekmektedir. Yörede kurban edilecek büyükbaş hayvanlar için “burak” kavramı kullanılırken küçükbaş hayvanlar için “kurban” kelimesi kullanılmaktadır. Büyükbaş hayvanın kurban olabilmesi için üç Kurban Bayramı’nı görmesi, küçükbaş hayvanların kurban olabilmesi için de üç yaşına girmesi gerekmektedir (K. 34). Kurban kesecek kişi hayvanın en güzelini ve en süslüsünü tercih etmelidir. Çünkü bu kurban her türlü nimeti veren Tanrı için kesilmektedir (K. 9). Büyükbaş ve küçükbaş hayvanların dışında özellikle tavuk ve horoz gibi hayvanların kesinlikle kurban olmadığı, bunu kabul edenlerin İslam dinine iftira attıkları bazı Alevilerce ifade edilmektedir (K. 3).

Erzurum’da yaşayan Alevilerin kurban hayvanını keserken uyguladıkları bazı kurallar vardır. Bu kurallar yerine getirilmezse kesilen hayvanın kurban olarak kabul edilmeyeceğine inanılmaktadır. Bu kurallar üzerinde ciddi şekilde durmalarının önemli sebeplerinden biri Sünnîlerin Alevilerle ilgili olarak bu konuda ileri sürdükleri

iddialardır. Yöre Alevilerine göre, Sünnilerin büyük bir kısmının Alevilerin herhangi bir hayvanı keserken Allah'ın adını anmadıklarını, dolayısıyla kestikleri hayvanın etini yemeyi helal görmediklerini iddia etmektedirler (K. 18). Bu konuyla ilgili olarak dedelerden biri şunları aktarmıştır: *“Ben kurban eti dağıttığım zaman Sünnî kardeşlerimize soruyorum eğer yiyecekseniz alın diye. Çünkü bazıları yüzümüze karşı hayır demezler ancak arkamızdan kurban etini götürüp çöpe atarlar. Biz bu duruma gerçekten çok üzülüyoruz. Sebep olarak da bizim kurbanımızı keserken Allah'ın adını anmadığımızı ve besmele çekmediğimizi öne sürerler. Bu tamamen yanlış bir düşünce çünkü biz tekbir almadan hiçbir hayvanı kesmeyiz.”* (K. 22)

Yörede Alevî toplumu için Kurban Bayramı üç gündür ve kurbanlar ancak bu üç gün içinde kesilebilir. Kurban olacak hayvana çok güzel davranılmalı ve asla incitilmemelidir. Kurban olmadan önce hayvan temizlenmeli ve karnı doyurulmalıdır. Özellikle görgü cemlerinde kesilen kurbanlara abdest aldırılmaktadır. Kurban kesecek olan kişi eğer kurban duasını bilmiyorsa mutlaka bir dede veya bilen birini kurbanın başına götürmelidir. Hayvan kesilmeden önce kurban duası okunmalı ve tekbir getirilerek kurban kesilmelidir (K. 26). Bazı köylerde ise kurban kesilmeden önce kurbanın bir kulağına ezan, diğer kulağına *Ayetel Kürsi* okunup daha sonra tekbir getirilerek kurban kesilmektedir (K. 4).

Çat ilçesindeki Alevî köylerinde özellikle cenaze merasimlerinde hocalık yapan taliplerden biri kurban kesimiyle ilgili olarak şunları aktarmıştır: *“Bu köylerde hiç kimse hoca veya dede olmadan kurban kesmez. Mesela yan köyde dede veya hoca olmazsa bayram günü beni gelip arabayla götürüler. Orada kurbanın başında Enam Suresi'nin 79. ayetinin Arapçasını okur, duasını yapar ve kurbanı keseriz. Bu şekilde herkesin kurbanını keseriz. Daha sonra da köylüler bana hediye olarak kurban payı gönderirler.”* (K. 10). Dede Garkın Ocağı dedelerinden biri kurbanın duasını şöyle vermektedir: Allah Allah, Tekbiri Halil, Fermanı Celil, Gerdanı Mikail, Canı İsmail, Delili Cebrail. Lailahe illallah, Muhammed Resulullah, Aliyyen Velîyyullah, Allahu Ekber, Allahu Ekber Lailahe illallahu Allhu Ekber, Bismillahi Allahu Ekber (K. 35).

Yörede Alevî ve Sünnîler arasında kurban ibadeti uygulamasındaki diğer bir farklılık ise *burak* olarak adlandırılan büyükbaş hayvanın hisse meselesidir. Sünnîler arasında iki yaşını doldurmuş olan büyükbaş hayvanı yedi kişi ortak olabilir. Ancak yöredeki Alevîler arasında bu uygulama farklı şekilde uygulanmaktadır. Alevîlerde büyükbaş hayvanı yedi kişi ortak kesemez. Ancak kesen kişi bu dünyadan göç etmiş inanç önderleri, akrabaları ve istediği kişileri niyet ederek onlar adına hisse kesebilir. Konuyla ilgili olarak taliplerden biri şunları aktarmıştır: *“Alevîlerde kurbanı gücü yeten kişilerin kesmesi gerekir. Gücü yetmeyenler için böyle bir zorunluluk yoktur. Ben genellikle büyükbaş hayvan keserim. Sünnîler gibi ortaklaşarak kesmeyiz. Ben kurbanımı keserken dünyadan göç etmiş kişiler için niyet ederim. Mesela kurbanımın bir hissesini Hz. Muhammed Mustafa için, bir hissesini Hz. Hüseyin için, başka bir hissesini vefat etmiş babam için niyet ederim. Bu şekilde kurbanımı yedi kişi için niyet ederek keserim.”* (K. 8). Yörede Sünnî toplulukla yakın ilişkide bulunan bazı Alevî köylerinde Sünnîlikteki uygulamanın yapıldığı, büyükbaş hayvanların ortaklaşa kesildiği de ifade edilmiştir (K. 6).

Yöre Alevîleri arasında kesilen kurban etinin paylaşımında da önemli bazı hassasiyetler gözetilmektedir. Kurban etinden ilk önce kesen aile bireylerinin yemesi gerekir. Daha sonra hastalar, yaşlılar, hamileler ve yetimlerin payı ayrılarak gönderilir (K. 26). Kurban eti yaşanan yerdeki hane sayısına göre tartılarak poşetlenir. Zengin veya fakir ayrımı yapılmadan kesilen kurbanın eti herkese dağıtılır. Bu konuda Sünnîleri eleştiren dedelerden biri şunları belirtmiştir: *“Kurban fakirler için kesilmeli ancak Sünnîler kestikleri kurbanı alıp poşetleyip dolaplara dolduruyorlar ve sadece*

kendileri yiyorlar. Bu şekilde Allah'ın rızasını kazandıklarını iddia ediyorlar. Ama biz kurban kestiğimizde hak kantarı adını verdiğimiz tartı ile tüm köy halkına eşit bir şekilde paylaştırırız. Komşularımızla küs olsak da onların paylarını teslim ederiz.” (K. 4). Alevî geleneklerine göre kesilen kurban eti en fazla üç gün evde kalabilir. Üç günün sonunda tüm kurban etinin dağıtılmış olması gerekmektedir (K. 29, 8, 4).

Erzurum yöresinde yaşayan Alevîlerde farklı zamanlarda ve farklı gayelerle kesilen birçok kurban bulunmaktadır. Yöre Alevîleri arasında en yaygın olan kurban, Kurban Bayramı günü kesilendir. Bayram günü Alevîlerin çoğunluğu yaşadıkları yerlerdeki camilere, yoksa en yakında bulunan Sünnî köylerdeki camilere giderek bayram namazını kılarlar. Az sayıda da olsa cemevi bulunan özellikle Hınıs ilçesinin köylerinde cemevine giderek dedenin yaptığı sohbeti ve kurban ibadetiyle ilgili bilgilendirmeyi dinledikten sonra kurbanlarını keserler. Özellikle bazı yaşlı Alevîler Kurban Bayramının birinci günü sabah kahvaltı yapmayıp oruç tuttuklarını, kurban etiyle orucun açılmasının büyük sevap olduğunu ifade ederler. Kurban Bayramının sadece ilk üç gününde kurbanlar kesilebilir (K. 23, 6, 28).

Yöre Alevîleri arasında uygulanan diğer bir kurban ise Muharrem orucundan sonra kesilen kurbandır. Bu kurban Kerbelâ'dan canlı kurtulan ve on iki imamın soyunu sürdüren Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelabidin'in sağ kurtulması hatırına kesilen şükür kurbanıdır (K. 29). Bu kurbanla ilgili diğer kurbanlardan farklı bir uygulama yapılmaktadır. Yörede bu kurbanı genellikle ekonomik durumu iyi olan dedeler kendi imkanları dahilinde evlerinde keserler. O akşam taliplerine haber vererek dedenin evinde bir cem töreni düzenlenir, gelen taliplere ikram edilir. Cem törenine gelemeyen yaşlı ve hastalara pay ayrılarak gönderilir. Kurban edilen hayvanın kanı da kutsal olduğundan bir çukur açılarak oraya akması sağlanır ve derisiyle birlikte üstü kapatılır. Kesilen kurbanın kemikleri kesinlikle kırılmaz. Kurban eti suda haşlanarak ve çok hassas davranılarak kemikler etten ayrılır. Kurbanın tüm kemikleri bir araya getirilir, hatta kendisine pay gönderilen kişilerin etinde kemik varsa onlar da gelene kadar beklenir. Daha sonra kırılmayan bu kemikler bir kefen sarılır, dede taliplerle birlikte bu kefenlenmiş kemikleri bir mezar açtırarak sanki bir cenaze defnediliyor gibi dua ve deyişlerle üstünü toprakla kapattırır (K. 22).

Erzurum Alevîleri arasında kesilen kurbanlardan biri de adak kurbanıdır. Bu kurbanın kesilmesinin herhangi bir zamanı yoktur. Bu kurban daha çok bahar ve yaz aylarında Alevîler için kutsal sayılan türbelerin olduğu yerlerde kesilir, dualar edilir ve ikramlarda bulunulur. Türbeler dışında kişiler evlerinde veya farklı yerlerde bu kurbanı kesebilirler. Adak kurbanı kişinin herhangi bir dileğinin meydana gelmesi halinde Allah için kurban kesmeye söz vermesidir. Sünnî anlayıştaki düşüncenin aksine Alevîlikte kesilen adak kurbanının etinden kesen kişi yiyebilir.

Alevî taliplerden biri adak kurbanı ile ilgili olarak şunları aktarmıştır: “Adak kurbanı kesecek kişi bir gün önceden komşu ve akrabalarına yarın kurban keseceğini müsait olan herkesi davet ettiğini haber verir. Katılmak isteyen kişiler de imkanları dahilinde lokmalarını hazırlayarak bu kurban uygulamasına giderler. Türbe veya benzer yerlerde kurban kesilir, dualar edilir ve bazı zamanlar eğlenceler de yapılabilir.” (K. 11).

Erzurum'da yaşayan Alevîlerin bahsettiği diğer iki kurban türü de Hızır kurbanı ve Nevruz kurbanıdır. Hızır kurbanı, hızır orucunun tutulduğu haftanın perşembe günü kesilir. Eğer yer müsaitse ve dede varsa cem töreni düzenlenir, kesilen kurban eti törene katılanlara ikram edilir. Nevruz kurbanı ise Hz. Ali'nin doğduğu zaman olarak kabul edilen mart ayında tutulan dokuz günlük orucun sonunda kesilen kurbandır (K. 29, 3). Erzurum'da Alevîlerin yaşadığı bazı yerlerde cem yapılacak cemevi veya benzer yerlerinin olmaması veya cemi yönetecek yeterliliğe sahip dedelerin eksikliğinden

dolayı cem törenleri ve bu törenlerde kesilen kurban uygulamaları yapılamamaktadır.

Yöre Alevîleri arasında en yaygın ibadet olan kurban, ekonomik durumu iyi olan kişilerin isteğine bağlı olarak bir dua ve istekte bulunmak veya kötülükten korunmak amacıyla üzerine Allah'ın ismi anılarak kesilir. Kurban ibadeti Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İshak'ı kurban etmek istemesiyle başladığına inanılır. Alevîler kendileri için önemli sayılan günlerde, bazı cem törenlerinde, türbe ziyaretlerinde ve özellikle Kurban Bayramı günlerinde kurbanlarını keserler. Büyükbaş hayvanları yedi hisse olarak kesmek yöre Alevîleri arasında farklı şekilde uygulandığı, kurbanı kesen kişinin ölmüş olan kişileri hisseye katarak onların niyetine kestiği görülmüştür. Ayrıca yöre Alevîleri kurban etinin tamamının dağıtıldığını çünkü bu etin evde üç günden fazla kalmasının haram olduğunu ifade etmişlerdir. Yöre Alevîleri Hz. Hüseyin'i İslam'ın ilk kurbanı olarak kabul etmektedirler.

Sonuç

Erzurum yöresinde yaşayan Alevîlerin, İslam'ın temel ibadetleri olarak kabul edilen namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetleri kabul etme eğiliminde olmalarına rağmen bu ibadetlerin ifasında bazı farklılıklar ve ilgisizlikler gözlenmiştir. Alevî toplulukların İslam'ı tanıdıkları dönemde, göçebe yaşamın zorlukları, merkezi yönetimle olan sorunlar ve çeşitli mezheplerin etkisi gibi faktörler, bu ibadetlerin yerine getirilmemesine veya ibadete mesafeli bir tavır sergilenmesine yol açmıştır. Bu ibadetlerin bazı yöre Alevîleri arasında farklı yorumlanıp, özgün bir şekilde uygulandığı gözlemlenmiştir. Ayrıca, günümüzde bazı Alevî gruplar, bu ibadetlerin dört kapı-kırk makam anlayışındaki Şeriat Kapısı'na mensup kişiler için geçerli olduğunu, ancak kendilerinin tarikat kapısı üyeleri oldukları için ibadetlerden sorumlu olmadıklarını belirtmişlerdir. Bazı Alevîler ise bu ibadetleri öteki olarak tanımladıkları gruplarla özdeş gördükleri için bu ibadetlere karşı olumsuz bir tavır sergilemişlerdir.

Bu kapsamda Erzurum'daki Alevîlerin bu ibadetlere bakışını özetlersek; katılımcıların çoğu abdesti genellikle cenaze törenlerinde, cem ayınlarında, kabir ziyaretlerinde almaktadır. Buna rağmen abdest ve gusül abdesti dini bir mecburiyet olarak kabul edilmeyip insani bir ihtiyaç olarak görülmektedir. Yöre Alevîleri namazın Kur'an'da yer almadığını, Kur'an'da geçen ve genellikle namaz olarak anlaşılan *salatın* ise dua anlamında olduğunu ifade etmektedirler. Bu sebeple katılımcıların büyük bir kısmı namaz kılmadıklarını, bazıları ise sadece cuma ve bayram namazlarını kıldıklarını belirtmişlerdir.

Erzurum yöresindeki Alevîler arasında Ramazan ayında az sayıda kişi sadece üç gün oruç tutarken, Muharrem ayı oruçla özdeşleşmiştir. Ancak oruç ibadetine de bir mecburiyet olmayıp insanların tercihlerine bırakıldığı kanaati hâkimdir. Yörede hac ibadeti bilinmekle beraber neredeyse hiç yerine getirilmeyip daha çok Hacı Bektaş Veli, Kerbela ve Düzgün Baba türbelerini ziyaret etmek hac ibadeti olarak ifade edilmiştir. Zekât ibadeti yöre Alevîleri arasında bilinmesine rağmen genel İslamî anlayıştan farklı olarak yardımlaşmanın zekât gibi belirli şartları taşımasına gerek olmadığı, herkesin kendi bütçesine göre istediği kadar yardımda bulunabileceği yaygın bir kabuldür. Yörede en çok uygulan ibadetlerden biri olan kurban, Alevilikte neredeyse her önemli gün ve ritüeller için yapılmaktadır. Bu ibadet ise Hz. İbrahim'e dayandırılmaktadır.

Kaynaklar/References

- Altınok, Baki Yaşa. *Alevilik, Hacı Bektaş Veli-Bektaşilik*. Ankara: Helke Yayıncılık, 2012.
- Bayrak, Mehmet. *Alevilik ve Kürtler*. Ankara: Özge Yayınları, 1997.
- Birdoğan, Nejat. *Alevilik Anadolu'nun Gizli Kültürü*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2019.
- Birdoğan, Nejat. *Anadolu Aleviliği'nde Yol Ayrımı*. İstanbul: Mozaik Yayınları, 1995.
- Birge, John Kingsley. *Bektaşilik Tarihi*. çev. Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları, 1991.
- Bodrogi, Krisztina Kehl. *Kızılbaşlar/Aleviler*. çev. Oktay Değirmenci - Bilge Ege Aybudak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Bozkurt, Fuat. *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul: Tekin Yayınevi, 1993.
- Bozkurt, Fuat (ed.). *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.
- Bozkuş, Metin. *Sivas Aleviliği*. Sivas: Fakülte Kitabevi, 2006.
- Bulut, Faik. *Ali'siz Alevilik*. İstanbul: Berfin Yayınları, 2011.
- Clavijo, Ruy Gonzales de. *Anadolu Orta Asya ve Timur*. çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Ses Yayınları, 1993.
- Danimarka Alevi Birlikleri Federasyonu. *Alevi-Bektaşî İnançının Esasları*. Danimarka Alevi Birlikleri Federasyonu Yayınları, 2008.
- Dedebaba, Bedri Noyan. *Demir Baba Vîlayetnamesi*. İstanbul: Can (adil Ali Atalay) Yayınları, 1976.
- Dierl, Anton Jozef. *Anadolu Aleviliği*. çev. Fahrettin Yiğit. Ant Yayınları, 1991.
- Doğan, Hüseyin. "Muş-Varto Alevilerinde Dini Anlayış ve Sosyal Yaşantı". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014), 61-90.
- Doğan, İsa. *Türklük ve Alevilik*. İstanbul: Moralite Yayınları, 2010.
- Duran, Hamiye (ed.). *Velayetname Alevi Bektaşî Klasikler-4*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Eğri, Osman (ed.). *Kitab-ı Cabbar Kulu Alevi-Bektaşî Klasikleri 7*. Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Er, Piri. *Direnen Kültür / Anadolu Aleviliği*. İstanbul: Detay Yayınları, 2006.
- Erkal, Mehmet. *Günümüzde Bilgi ve Uygulamasıyla Zekât*. İstanbul: Kampanya Kitapları Yayınları, 2014.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Gezik, Erdal. *Dinsel Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler*. Ankara: Kalan Yayınları, 2000.
- Güç, Ahmet. "İslam Ansiklopedisi". *Kurban*. 26/433-435. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Hacı Bektaş Belediyesi. *Sorularla Alevilik-Bektaşilik*. Nevşehir: Hacı Bektaş Belediyesi Yayınları, 2005.
- İbn Fadlan, Ahmed b. Fadlan b. Abbas. *İbn Fazlan Seyahatnamesi*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- Kaleli, Lütfi. *Binbir Çiçek Mozaiki Alevilik*. İstanbul: Can Yayınları, 2003.
- Kaleli, Lütfi. *Mitolojide İnanç ve Peygamberler*. İstanbul: Can Yayınları, 1996.
- Kaluç, Şenol. *Alevilik İnanç - Edep - Erkan*. Ankara: Elips Kitap, 2023.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tanrının Kuraltanılmaz Kulları*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Karaoğlan, Hamza. "Anadolu Türlerinde Kurban: Aleviler Örneği". *Dini Araştırmalar* IX/27 (2007), 133-149.
- Kaya, Ali. *Alevilik ve Dersim Üzerine Seçme Yazılar*. İstanbul: Yaz Yayınları, 2012.
- Kaya, Ali. *Alevilikte İnanç Sohbetleri*. İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- Kaya, Haydar. *Alevi-Bektaşî Erkânı, Evrâdı ve Edebiyatı*. İstanbul: Engin Yayıncılık, 1993.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutsavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- Kutlu, Sönmez. *Alevilik - Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Mansur, Seyit Baba. *Baba Mansur ve Makalatı Lütüfî'si*. çev. Yunus Koçak. Ankara: Dorlion Yayınları, 2019.
- Melikoff, Irene. *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Yenigün Haber

- Ajansı Basın ve Yayıncılık, 1998.
- Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar / Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 2019.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevi ve Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Onat, Hasan. "Açılım Arayışlarının Gölgesinde Alevilik-Bektaşilik ve Kimlik Tartışmaları". *Dini Araştırmalar* 12/33 (2009), 37-46.
- Oytan, M. Tevfik. *Bektaşiliğin İç Yüzü*. İstanbul: İstanbul Maarif Kütüphanesi Matbaası, 1945.
- Öz, Baki. *Aleviliğe İftiralar Cevaplar*. İstanbul: Can Yayınları, 2005.
- Özdemir, Ali Rıza. *A Dan Z Ye Alevilik*. Ankara: Kripto Yayınları, 2020.
- Özdemir, Ali Rıza. *Aleviliğin Yazılmayan Tarihi*. Ankara: Kripto Basın Yayın, 2020.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Rençber, Fevzi. "Alevi Nitelemeli Gruplarda Zekât ve Lokma Anlayışı". *Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Tam Metin Kitabı*. ed. İbrahim Halil Sugözü. Şırnak: Asos Yayınevi, 2019.
- Rençber, Fevzi. *Hak Muhammed Ali Aşkı-Adıyaman Alevileri*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2016.
- Rençber, Fevzi. *Hakk Muhammed Ali aşkı : "Adıyaman Alevileri"*. Ankara : Gece Kitaplığı, 2014. <http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=305185&wYazarlar=Fevzi+ren%C3%A7ber>
- Said, Baha. *Türkiye'de Alevi-Bektaşi, Ahi ve Nusayri Zümreleri*. ed. İsmail Görkem. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Soyer, A. Yılmaz. *Hünkâr-Ansiklopedik Bektaşilik Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayın Dağıtım, 2019.
- Şahin, Hanifi. "Alevi yazılı kaynaklarındaki dört kapı kırk makam anlayışının günümüz Alevi yazarlarca algılanışı". *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu* 3/05 (2014), 274-288.
- Şahin, Hanifi - Kılavuz, Lokman. "Saltuknâme'de Dini ve Mezhebi Unsurlar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 99 (2021), 143-172.
- Şahin, İlkay. *Online Alevî Topluluklar*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Teber, Ömer Faruk. *Bektaşi Erkannamelerinde Mezhebi Unsurlar*. Aktif Yayınevi, 2008.
- Türkdoğan, Orhan. *Alevi Bektaşi Kimliği*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2004.
- Üçer, Cenksu. *Anadolu'da Alevi Ocakları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Üçer, Cenksu. "Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı ve Alevilerin Genel İslâmî İbadetlere Yaklaşımları". *Din Bilimleri Akademi Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 161-189.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Üzüm, İlyas. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Yaman, Mehmet. *Alevilik; İnanç, İbadet, Erkan*. İstanbul: Garip Dede Türbesi Koruma Onarma ve Yaşatma Derneği, 2007.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Namaz". C. 32. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Yıldırım, Rıza. *Geleneksel Alevilik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Yıldırım, Rıza. *Menâkıb-ı Evliya (Buyruk)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Yıldız, Harun. "Anadolu Alevi-Bektaşi İnanç Dünyasında Kurban Anlayışı ve Kurbanla İlgili Ritüeller". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 20 (2019), 135-151.
- Yıldız, Harun. *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Yıldız, Süleyman. *Seyyid Kureyş, Kureyşan Ocağı ve Aleviliği*. İstanbul: İmam Rıza Dergâhı Yayınları, 2021.

EK-1: Görüşme yapılan kişilerle ilgili bazı bilgiler

KODU	KONUMU	EĞİTİMİ	YAŞI
K1	Dede	İlkokul	43
K2	Talip	Ortaokul	43
K3	Dede	Lise	75
K4	Dede	İlkokul	56
K5	Dede	Ortaokul	76
K6	Talip	Lisans	86
K7	Talip	İlkokul	64
K8	Hoca	İlkokul	60
K9	Dede	Lise	70
K10	Hoca	İlkokul	92
K11	Talip	Lisans	84
K12	Dede	Ortaokul	64
K13	Talip	Lisans	65
K14	Talip	Lisans	70
K15	Talip	Ortaokul	50
K16	Dede	Lise	58
K17	Dede	İlkokul	69
K18	Dede	İlkokul	83
K19	Talip	Lise	60
K20	Dede	İlkokul	80
K21	Dede	İlkokul	64
K22	Dede	Lise	60
K23	Talip	Okur-Yazar	82
K24	Talip	İlkokul	34
K25	Talip	İlkokul	43
K26	Dede	İlkokul	88
K27	Talip	Ortaokul	52
K28	Talip	İlkokul	50
K29	Dede	İlkokul	74
K30	Talip	İlkokul	39
K31	Talip	İlkokul	75
K32	Talip	Üniv. Öğrencisi	23
K33	Talip	İlkokul	46
K34	Talip	İlkokul	72
K35	Dede	İlkokul	70

Extended Abstract

This study has been conducted with an ethnographic perspective to define the perceptions related to the worship life of Alevi living in the Erzurum region, through participant observation and in-depth interviews. The article examines only the Alevi's acceptance of worship practices and does not include classical works reflecting the traditional Islamic understanding. Our article's research group consists of dedes and followers living in 9 districts (Aşkale, Çat, Hınıs, Horasan, Köprüköy, Olur, Pasinler, Şenkaya, Tekman) and 20 villages determined within the province of Erzurum. A semi-structured interview form was applied to the research group, and the questions and answers were recorded. As a result of the research, the data obtained through observation, field notes, and the applied interview form were evaluated using the content analysis method. Our study is limited to the province of Erzurum and its surroundings, which are notable for their unique socio-cultural structure. Therefore, the data identified regarding the Alevi in this research cover the members living within the borders of the province of Erzurum at the time of the study and are not applicable to all Alevi living in different regions of Turkey.

Although the Alevi living in the Erzurum region tend to accept the fundamental practices of Islam such as prayer, fasting, almsgiving, and pilgrimage, some differences and disinterest in the performance of these practices have been observed. It has been noted that some regional Alevi interpret and apply these practices in a unique way. Moreover, some Alevi groups today state that these practices are valid for those belonging to the Sharia Gate within the understanding of the four gates and forty stations, but they are not responsible for the practices as they are members of the Tarikat Gate. Some Alevi, on the other hand, have shown a negative attitude towards these practices because they associate them with groups they define as 'the other'.

To summarize the perspective of the Alevi in Erzurum regarding these practices; most participants usually take ablution during funeral ceremonies, cem rituals, and grave visits. Despite this, ablution and the full ablution (ghusl) are not considered a religious obligation but are seen as a human necessity. The local Alevi state that prayer is not mentioned in the Quran, and what is generally understood as prayer in the Quran is meant as supplication. For this reason, a large part of the participants mentioned that they do not perform the prayer, while some stated that they only perform the Friday and holiday prayers.

Among the Alevi in Erzurum, a few individuals fast only for three days during Ramadan, while the month of Muharram has become synonymous with fasting. However, fasting is not seen as an obligation but is left to individual preference. Although the pilgrimage is known in the region, it is almost never performed, and visiting the tombs of Hacı Bektaş Veli, Kerbela, and Düzgün Baba is often referred to as the act of pilgrimage. Although the practice of almsgiving (almsgiving) is known among the local Alevi, it is a common belief that unlike the general Islamic understanding, helping others does not need to meet certain conditions like zekat, and everyone can contribute as much as they want according to their own budget. Sacrifice, one of the most practiced rituals in the region, is almost performed on every significant day and ritual in Alevism. This practice is attributed to Prophet Abraham.

ÇANAKKALE KARINCALIK KÖYÜ TAHTACI TÜRKMEN KADIN GİYİM KUŞAMI VE DEĞİŞİMİ ÜZERİNE BİR ANALİZ

AN ANALYSIS ON TAHTACI TURKMEN WOMEN'S CLOTHING
AND ITS CHANGE IN ÇANAKKALE KARINCALIK VILLAGE

EMİNE KOCA*

Sorumlu Yazar

GÜLŞAH POLAT TURHAN**

Öz

Yüzyıllar boyunca gelenekli yaşam biçimlerinin sürdürüldüğü Anadolu'da, toplulukların kendi kültür ve öğretileriyle geliştirip yaşattıkları gelenekselleşmiş somut veya somut olmayan birçok öge bulunmaktadır. Küreselleşme ve teknolojik gelişmelerle değişen yaşam tarzlarıyla birlikte bu öğelerin değişime uğrayarak yozlaşması ve yok olma tehdidi altında olduğu gündemde olan ve sıklıkla tartışılan konulardır. Somut/maddi kültür miraslarımız arasında yer alan giyim-kuşam ürünlerinin de bu kapsamda ele alınarak özgün özelliklerinin belgelenmesi ile yozlaşmanın önüne geçilebileceği gibi, geleceğe aktararak kültürel bilincin güçlendirilmesine katkı sağlanacaktır. Bu çalışmada, Çanakkale Karıncalık Köyü Tahtacı Türkmenlerine ait geleneksel kadın giyim kuşamının biçimsel özelliklerinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Yapılan saha çalışmasında araştırmacılar tarafından doğrudan gözlem yapılmış, yapılandırılmış görüşme formu ile kaynak kişilerle görüşülmüş ve Tahtacı Türkmen giyim kuşamına ilişkin veriler tespit edilmiş ve ulaşılan 12 adet orijinal giysi araştırma kapsamına alınmıştır. Bedene ve başa giyilenler başlığı altında gruplandırılarak sunulan giysilerin biçimsel çizimleri yapılmış ve her giysi parçası alan sistematığına göre biçim, malzeme, renk ve süsleme özellikleri açısından incelenerek kaynak kişilerden elde edilen bilgilerle desteklenerek açıklanmış ve değişime uğrama durumları yorumlanmıştır. Araştırma sonuçlarına göre, günümüzde bu giysilerin özel günlerde nostaljik yada kültürel amaçlı kullanıldığı, giysi parçalarının Türk halk giyiminde kadınların kullandıkları katlı giyim biçimini oluşturan ana parçalar olduğu, kesim özellikleri ile Türk halk giyiminin temel karakteristiklerini yansıttıkları görülmüştür. Günümüzde üretilen giysilerin değişiminde kişilerin isteklerinin etkili olduğu ve değişikliklerin yöreye özgü bir özellikmiş gibi kabul görerek yozlaşmanın devam ettiği belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: kültürel miras, gelenekli giyim, kadın giyimi, Tahtacı Türkmenleri, değişim.

Abstract

In Anatolia, where traditional lifestyles have been maintained for centuries, there are many traditional tangible or intangible elements that communities have developed and kept alive with their own culture and teachings. With the changing lifestyles due to globalization and

Araştırma Makalesi / Künye: KOCA, Emine, POLAT TURHAN, Gülşah. "Çanakkale Karıncalık Köyü Tahtacı Türkmen Kadın Giyim Kuşamı ve Değişimi Üzerine Bir Analiz". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s. 73-89 <https://doi.org/10.60163/tkhebvva.1427033>

* Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, Moda Tasarımı Bölümü, E-mail: emine.koca@hbv.edu.tr ORCID: 0000-0001-6607-5652.

** Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Tekstil ve Moda Tasarımı Bölümü, E-mail: gulsah.polat@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7963-6172.

technological developments, the fact that these elements are subject to change, deterioration and are under threat of extinction are current and frequently discussed issues. In this context, corruption can be prevented by documenting the unique features of clothing products, which are among our tangible/material cultural heritage, and will contribute to strengthening cultural awareness by transferring them to the future. In this study, it was aimed to determine the formal characteristics of the traditional women's clothing of anakkale Karıncalık Village Tahtacı Turkmens. During the field study, direct observations were made by the researchers, source people were interviewed with a structured interview form, data on Tahtacı Turkmen clothing was determined and 12 original clothes were included in the scope of the research. Formal drawings of the clothes grouped under the title of those worn on the body and the head were made, and each piece of clothing was examined in terms of form, material, color and ornamentation features according to the field systematics, and the changes they underwent were interpreted, supported by the information obtained from the source persons. According to the results of the research, it has been seen that these clothes are used for nostalgic or cultural purposes on special occasions today, that the clothing pieces are the main pieces that make up the layered clothing style used by women in Turkish folk clothing, and that they reflect the basic characteristics of Turkish folk clothing with their cutting features. According to the results of the research, it has been seen that these clothes are used for nostalgic or cultural purposes on special occasions today, that the clothing pieces are the main pieces that make up the layered clothing style used by women in Turkish folk clothing, and that they reflect the basic characteristics of Turkish folk clothing with their cutting features. It has been determined that people's wishes are effective in the changes in the clothes produced today and since the changes are accepted as a feature specific to the region, corruption continues.

Key Words: cultural heritage, traditional clothing, women's clothing, Tahtacı Turkmens, change

Giriş

Toplumların zaman içinde edindikleri tüm öğretileri kapsayan geçmiş ve gelecek arasında bir köprü görevi gören kültür kavramı, aynı zamanda toplumları var eden bir olgudur. Çünkü geçmişte, gelenek, görenek, örf ve adetlerin yanı sıra coğrafik, sosyolojik, ekonomik ve sanatsal pek çok faktörün birlikte şekillendirdiği somut/maddi ve somut/maddi olmayan birçok öge, toplumların kültürel mirasları olarak görülmekte ve bu değerleri geleceğe taşıyarak yaşatma görevini yerine getirmektedirler.

İnsana ait ortak öge olarak tanımlanan ve kültürel yapının bir parçası olan giyinme kültürü ve bu kültürü oluşturan giyim tarzları, onları üreten insanları ve toplumlarını belli boyutlarda özgün kimlikleriyle tanıtır (Koca - Kıvılcımlar, 2014, 224). Dünya uygarlığının çok önceki devirlerinde bile arkaik insanın kendi toplumunda, ait olduğu kabilede giymek zorunda olduğu giysilerin sosyal statüsünü belirleyen bir gösterge olması, aslında zorunluluktan çok geleneğin insanlara sunmuş olduğu bir yaşam biçimi anlayışıdır (Koca vd., 2007, 797). Bu durumun giyim-kuşamı tamamlayan parçalarda ve tüm süsleme detaylarında da sembolik bir ifade biçimi olarak kendini göstermesi, giyim-kuşam biçimlerinin geçmiş yüzyıllarda adeta kültürel kimlik göstergesi işlevini de üstlendiğini ortaya koymaktadır. Ulusları, toplumları hatta toplumu oluşturan farklı grupların birbirinden farklılıklarını yansıtan özellikleri barındıran bu işlevi ile giyim kuşam ürünleri maddi kültür ögesi olarak kabul görmüştür.

Yüzyıllar boyunca gelenekli yaşam biçimlerinin sürdürüldüğü Anadolu'da, toplulukların kendi kültür ve öğretileriyle geliştirip yaşattıkları gelenekselleşmiş somut veya somut olmayan birçok ögenin, bilimsel ve teknolojik gelişmelerle değişen yaşam tarzlarıyla birlikte değişime uğrayarak yozlaşması ve yok olma tehdidi altında olduğu, gündemde olan ve sıklıkla tartışılan konulardır. Özellikle küreselleşme ile birlikte dünyanın giderek bir bütünlük halini alarak yarattığı tek tipleşmenin, kültürü

ikincil bir olgu haline getirdiğine ve kültürel homojenleşmeye yönelik farkındalığın her geçen gün artarak devam ettiği görülmektedir. Berger (2003, 10) küreselleşmenin, tüm dünyada yeni bir çağır açarken aynı zamanda dünyayı tehdit eden iki yönlü bir olgu olduğunu belirtmekte ve gerçekten var olan bir küresel kültürden bahsetmektedir. Robertson'a (1999, 100) göre kültürel küreselleşme kültürler arası etkileşimin bir sonucu olup dünyanın küçülmesi ve tek dünya olarak tanımlanması, ulusal toplumların ise çok kültürü içinde bulundurmasını ifade etmektedir. Eroğlu'na (1999, 149) göre ise bu yeni süreçle birlikte ortaya çıkan kültür değerlerinin millî kültür değerlerinin yerini almaya başladığı bir gerçektir.

Bir taraftan küreselleşmenin kendisinin bir kültür ürünü olması, bir başka açıdan da kültürün küreselleşmeden etkilenerek değişime uğraması, kültür ile küreselleşme arasında karşılıklı bir ilişkinin var olduğunu ortaya koymaktadır (Talas, 2004, 242). Modernite ve küreselleşme arasında doğrudan bağlantı kurularak yerel ve gelenekselin, dolayısıyla kültüre özgülüğün ve farklılıkların yok olmasının önlenebileceğine dikkat çekilen görüşlerin yanı sıra küreselleşmenin merkezine kültürün yerleştirilmesiyle farklılıkların sürdürülebilirliğinin sağlanacağına yönelik, kültürel melezleşme söylemi de her geçen gün artmaktadır. Bu bağlamda, *“kültürel homojenleşme yaklaşımının aksine, kültürel melezleşmede tek tipleşen kültürün yerine farklı kültürlerin birlikte yaşadığı bir dünya tasavvuru söz konusudur”* (İçli, 2001,165).

Halk giyim-kuşam unsurları ve giysilere ilişkin giyinme biçimleri geçmişten günümüze, atadan toruna geleneklerin sürdürülmesi ve kültürün korunması bilinci ile taşınmıştır. Ancak günümüzde küreselleşmenin en yoğun şekilde hissedildiği moda sektörünün, medya ve kitle iletişim araçlarının sağladığı kolaylıklarla *dünya çapında aynılaşmayı hızla sürdürmesi bu bilincin zayıflamasına neden olmuştur* (Koç - Koca, 2016, 765). Artun (2001) küreselleşme etkisiyle halk kültürünün halkla bağlarının zayıflamaya ve kendi kaynaklarının yanı sıra yabancı kaynaklarla beslenmeye başladığına dikkat çekerek, kültür mirası olan bu ürünlerin eğitim programlarında yer alarak gelecek kuşaklara aktarılması zorunluluğunu vurgulamaktadır. Kısacası küreselleşmenin yarattığı küresel moda ürünleri ve giyim tarzları giyinme kültürünün doğal akışındaki değişimi hem bilişsel hem de uygulama açısından hızlandırıp aşındırmaya başlamıştır. Üzerinde taşıdığı pek çok anlam ile sembolik bir değere sahip olan halk giysileri için bu aşınmanın kültürel açıdan önemli bir kayıp olduğu da yadsınamaz bir gerçektir. Somut/maddi kültür miraslarımız arasında yer alan giyim-kuşam ürünlerinin bu kapsamda ele alınarak özgün özelliklerinin belgelenmesi ile yozlaşmanın önüne geçilebileceği gibi, geleceğe aktarılarak kültürel bilincin güçlendirilmesine katkı sağlanacaktır. Bu düşünceden hareketle; Orta Asya'dan geldikleri bilinen ve Oğuzların bir koluna mensup olan Tahtacı Türkmenlerinin yaşadığı Çanakkale İli Karıncalık Köyünde yok olmaya yüz tutmuş geleneksel giyim-kuşam özelliklerinin belgelendirilerek gelecek nesillere aktarılması ile kültürel mirasın sürdürülebilirliğinin sağlanmasına katkıda bulunmak çalışmanın çıkış noktasını oluşturmuştur.

Yapılan çalışmada, Çanakkale ilinin Bayramiç ilçesine bağlı iki adet Tahtacı Türkmen köyü olduğu görülmüştür. Bunlardan biri Koşuburnu köyü, diğeri araştırma kapsamına alınan Karıncalık köyüdür. Genel olarak Marmara, Ege ve Akdeniz'in sahil şeridindeki ormanlık alanlar ile Toroslarda yaşayan Tahtacıların, günümüzde konar-göçer yaşam tarzından yerleşik düzene geçerek bir kısmının toprağa bağlandığı, bir kısmının da kendilerine daha farklı geçim kaynakları sağladığı görülmektedir (Çıblak Coşkun, 2013:34,48). Kaz Dağları Türkmenleri, kendilerini Orta Asya ve Sibirya'ya bağlayan kökleri ve kültürel zenginlikleri ile dikkat çeken zengin kültüre

sahip oldukları bir gerçektir (Aça 2014:1). Tahtacı Türkmenlerin giyimlerini inançla süsleyerek, her parçasına kutsal imgeleri işleyerek diğerlerinden farklılaştıkları görülmektedir. Örneğin; düğün törenlerinde “gelin göçürme”, “baş bağlama”, “ikrar verme” törenlerinde inanca bağlı giyim ve başlıkları kullanmışlardır (Guliyeva, 2023:152). Bu nedenle, kendilerine özgü yaşam tarzları, gelenek ve görenekleriyle biçimlenmiş giyim-kuşam biçimlerinin de değişime uğrayarak, yozlaşması ve kullanım özelliğini yitirmesinin kaçınılmaz bir sonuç olduğu düşünüldüğünde, bu giysilerin belgelенmesinin önemi daha fazla anlaşılmaktadır.

1. Yöntem

Çanakkale Karıncalık köyü Tahtacı Türkmenlerine ait geleneksel kadın giyim-kuşamının orijinal biçimsel özelliklerinin belirlenerek, günümüz örneklerindeki değişimi değerlendirmenin amaçlandığı bu betimsel çalışmada; araştırmacılar tarafından sahada doğrudan gözlem yapılmış, hazırlanmış olan yarı yapılandırılmış görüşme formu ile kaynak kişilerle görüşülmüş ve Tahtacı Türkmen giyim-kuşamına ilişkin veriler toplanmaya çalışılmıştır. Yapılan çalışmada aynı zamanda kaynak kişi olarak görüşme yapılan Gülizar Kurt'a (60) ait 12 adet orijinal giysi araştırma kapsamına alınmıştır. Araştırmanın materyalini oluşturan 12 adet giysi parçasının fotoğrafları çekilmiş ve hazırlanan “*giysi analiz formuna*” biçimsel özellikleri işlenmiştir. Bedene ve başa giyilenler başlığı altında kategorilendirilen giysilerin biçimsel çizimleri yapılmış ve her giysi parçası alan sistematığına göre biçim, malzeme, renk ve süsleme özellikleri açısından incelenmiştir. Yöre halkı ve kaynak kişilerden elde edilen bilgilerle desteklenerek giysilerin betimsel analizi yapılmış ve değişime uğrama durumları yorumlanmıştır.

Betimsel analizde doğrudan alıntılara yer verilerek görüşülen bireylerin görüşlerini net biçimde yansıtmak ve elde edilen bulguların düzenlenerek ve yorumlanarak okuyucuya sunulması amaçlanmaktadır. Böylece elde edilen veriler ilk olarak sistematik ve açık biçimde betimlenir, daha sonra ise yapılan betimlemeler açıklanır ve yorumlanarak, neden-sonuç ilişkileri ele alınarak bazı sonuçlara erişilir. Araştırmacının yapacağı yorumlar arasında, ortaya çıkan temaların ilişkilendirilmesi, anlamlandırılması ve ileriye dönük tahminlerde bulunulması da yer alabilmektedir (Yıldırım - Şimşek, 2011, 224).

2. Bulgular ve Yorum

Yapılan çalışmada, canlı renkleri, çeşitli materyaller ile süslü giyim aksesuarları ile büyük bir kültürel zenginliğe sahip olan Tahtacı kadınlarının giyim-kuşamının (Özdemir, 2014) bu özelliklerinin ulaşılan giysilerde de sürdürüldüğü gözlenmiştir. Anadolu'nun diğer yörelerinde olduğu gibi gelenekli giyim-kuşamın kullanım alanının Karıncalık Köyünde de yok denecek düzeyde azalmış olduğu ve bu giysilerin özel günlerde kültürü yaşatmak veya nostaljik amaçla sembolik olarak kullanıldığı görülmüştür. Bu amaçla yeni üretilen giysilerde malzeme, renk, süsleme ve kullanım özellikleri açısından bazı değişikliklerin yapılmış olması ise yozlaşmaya yönelik kaygıları artırmaktadır. Araştırma kapsamında incelenen orijinal giysileri muhafaza ederek günümüze ulaştırılmasını sağlayan 60 yaşındaki Gülizar Kurt ile yapılan görüşmede de giysilerin kullanımına ve özelliklerinin değişime uğramasına yönelik açıklamalar bu kaygıların önemini ortaya koymaktadır.

Kurt'un; “bu giysiler Orta Asya Türklerin ‘den beri giyilmekteydi. Annelerimiz geleneksel giysilerini giyiyordu. Bizlerde bir dönem giydik. Şimdi özel günlerde

giyiyoruz. Yeni nesil de geleneksel giysileri özel günlerde cem yapılırken, Hıdırellez'de, düğünlerde giyiyor. Özel günlerde kadın erkek, çocuk hepsi aynı şekilde giysileri giyer. Geleneksel giysilerini çoğu köylüm antikacılaraya satıp yerine halı, süs eşyası gibi şeyler alıyor ya da değiş tokuş yapıyorlar. Köyde giysileri bir ben dolapta saklamaktayım. Benden sonra kimse sahip çıkmayabilir çocuklarım kullanmıyor. Günümüzde günlük yaşamda sadece şalvarı kullanıyoruz. Üzerine ise gömlek, kazak, tişört, hurka gibi mevcut giysileri giyiyoruz.” açıklaması ile geleneksel giysilerin günümüzde özel gün ve törenler dışında kullanılmadığı net olarak anlaşılmaktadır. Koca - Baran (2018, 123) araştırmalarında, İç Anadolu bölgesi geleneksel şalvarlarının koruyuculuk, fiziksel rahatlık, hareket serbestisi, farklı boyutlarda ayarlanabilirlik, sıcak/serin tutma, psikolojik rahatlık gibi fonksiyonel özelliklere sahip olduğunu ve bu özelliklerin şalvarın günümüzde bölgede yaygın kullanılmasının nedenleri olduğunu belirtmektedirler. Günümüzde Karıncalık köyündeki kadınların yaygın olarak şalvar kullanmalarında da bu konfor özelliklerinin etkili olduğu düşünülmektedir.

Kaynak kişi Gülüzar Kurt'un geleneksel giysilerin biçim ve süsleme özelliklerinde yapılan değişikliklere yönelik tespitleri de bu giysilerin özgün biçim ve özelliklerinin belgelenmesinin gerekliliğini ve çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Kurt, genç neslin geleneksel giysileri değişik kumaşlarda diktirip, daha çok pul işleterek kendilerine göre yorumlattıklarını ve özel günlerde bu giysileri giydiklerini belirtmektedir. Ayrıca, “Çok pullu olduğu için bu giysilere pullu deniyor artık.. Bizim giysilerimiz kadife, keten ve saf ipektendi. Şimdi sentetik ya da saten kumaştan dikiliyor. Eskiden de dokuma önlüklerimiz vardı, bir dönem kullanılmadı, ama şimdi üç etekler üzerinde kullanılmaya başlanan önlük saten kumaş üzerine pullu işlemeli olarak yeni tarzda kullanılmaya başlandı. Kemerlerimiz el dokuması olurdu, onlarda artık satenden yapılıyor ve üzeri pullarla süsleniyor” açıklamaları da geleneksel giysi formlarındaki yozlaşmayı gözler önüne sermektedir. Kurt'un, “giyim kuşamda canlı renkler kullanılır ve renkler önemli bir göstergedir. Örneğin, bekâr genç kızlar siyah renkle evli kadınlar beyaz renkli örtü ile başlarını bağlarlar. Eskiden göynekler sarı kumaştan olurdu bugün ise biçimi aynı olmakla birlikte beyaz renk kullanılıyor” açıklaması ise giysilerde renklerin sembolik kullanımına dikkat çekerken, aynı zamanda renklerdeki değişim ile kaybolan semiyotik değerleri de vurgulamaktadır.

Tahtacı kadın giyiminde üst beden giysileri olarak gömlek, saya, ilbede ve kuşak; alt beden giysileri olarak don, şalvar, peştamal; başa giyilenler olarak koşar terlik, keten, krep baş kuşağı, ilmeçer ve perpere gibi parçalar kullanılmaktadır (Akgül, 2019). Bu parçaların beden üzerinde diziliş sırası, kullanım biçimleri, renkleri, süslemeleri ve bağlama şekilleri yöreden yöreye değişiklik göstermekte ve yöresel farklılıkları oluşturmaktadır.



Şekil 1. Karıncalık Köyü Tahtacı Türkmen kadını geleneksel giyim-kuşamı (Gülüzar Kurt)

Şekil 1’de araştırma kapsamında incelenen orijinal biçimiyle Tahtacı Türkmen kadını geleneksel giyim-kuşamı görülmektedir. Görüşme yapılan kaynak kişilerin (Gülizar ve Mustafa Kurt) ortak söylemi olan “*geleneksel giysilerimizin giyilme sırasına göre; don (şalvar), göynek, üç etek, yelek, dışarı çıkarken uzun kollu kısa cepken giyilir*” açıklaması da tahtacı kadın giyiminin günlük giysi parçalarını özetlemektedir.



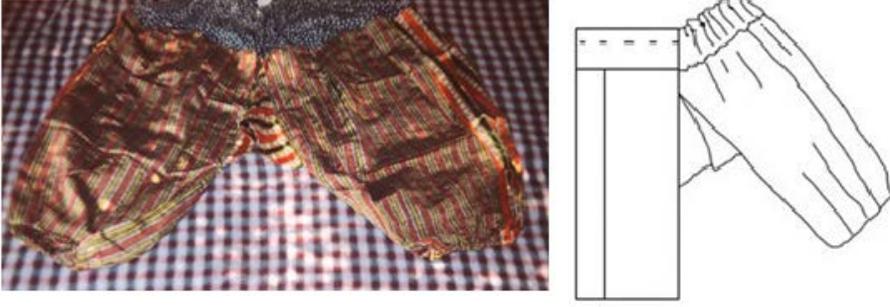
Şekil 2. Karıncalık köyü Tahtacı Türkmen kadın geleneksel giyim- kuşamının, günümüzde üretilmiş, değişime uğramış örneği (Gülüzar Kurt)

*Şekil 2'*de günümüzde üretilen geleneksel giysi parçalarının orijinal özelliklerinden ne kadar çok uzaklaştırılmış olduğu, kumaş çeşidinden süslemeye kadar yapılan değişikliklerin giyim kuşamın görselliğine de yansıdığı görülmektedir. Giysilerin özelliklerindeki bu değişimin her jenerasyonun talebi doğrultusunda farklılaşarak devam etmesi ve bu formların kültüre özgü biçimler olarak yansıtılması yozlaşmayı artıran bir durumdur ve kültürel miraslar açısından kaygı vericidir. Koç - Koca (2016, 761), bölgesel halk giyim kuşamının önemini yitirmesi ve kullanımdan kalma nedenlerini modern yaşama geçiş ve yaşam tarzlarındaki değişimden kaynaklanan pek çok faktörden oluşan soyut ve somut etkenler olarak açıklamaktadır. Soyut etkenler olarak; *küreselleşme ile kültürel değerlerinin önemini yitirmesi ve moda bilincinin yaygınlaşması ile modern ve pratik giysilerin gündemde olmasının giysilerin yozlaşmasına yol açtığını* belirtmeleri kaynak kişilerin açıklamalarıyla tam olarak örtüşmektedir. Ayrıca, halk giysilerinin üretimini yapan ustaların azalması ve orijinal malzemelerin bulunamamasının yanı sıra orijinal giysilerin belgelenmesi ve korunmasının yeterince yapılamamasından kaynaklanan somut etkenlerin, *Şekil 2'*deki değişimin nedenlerinden olduğunu söylemek mümkündür. Giysi parçaları tek tek incelendiğinde bu değişim daha net görülebilmektedir.

3.1. Bedene Giyilenler

Karıncalık köyünde yaşayan Tahtacı Türkmen kadınlarının bedene giyilen giysileri; don-könçek (şalvar, göynek (iç elbise), üç etek (değre/deyre) üzerine giyilen kollu/ kolsuz, yelek ve hırka gibi üstlüklerden oluşmaktadır. Bele bağlanan önlük ve kemer giyim-kuşamın önemli tamamlayıcılarıdır. Günlük yaşamda giyilen bu giysiler daha değerli kumaş ve süslemelerle üretildiklerinde özel gün giysisi kimliğine bürünmektedirler. Ancak özel günlerde gelinlerin giydiği bir giysi olan kaftan gelin giysisi olarak bilinmektedir.

Don/Könçek: Tahtacı Türkmen kadın giyiminin alt bedene giyilen temel parçası olan şalvar, yörede könçek veya don olarak adlandırılmıştır. Genellikle üçetek entari ile aynı kumaştan olan könçeğin, malzeme kısıtları nedeniyle, görünmeyen kısımlarında eldeki farklı kumaşların değerlendirildiği çeşitlerini de sıklıkla görmek mümkündür. Koç - Koca (2019, 227), Türk halk giysileri biçim ve terzilik açısından incelendiğinde, dar olan dokuma enlerinden dolayı giysileri oluştururken küçük ek parçalarının kullanılmasının yanı sıra kumaş maliyetlerine yönelik ekonomik kısıtlar nedeniyle ekstra tasarruf uygulamalarının çok fazla görüldüğünü belirtmektedirler. Bu uygulamaların en bilineninin giysilerin görünmeyecek kısımlarına daha basit veya evde bulunan kumaş parçalarının kullanılması olduğunu vurgulamaları, ulaşılan könçek örneğindeki kumaş kullanımı ile örtüşmektedir.



Şekil 3. Kõnçek ve biçimsel çizimi

Şekil 3'deki kutnu dokumadan yapılmış olan kõnçekin oldukça geniş olan beli uçkurla toplanmıştır. Beldeki 10 cm genişliğindeki basma kumaştan ek parçası uçkur yerinin de olduğu kısımdır. Düz bol paçaların arasına yerleştirilmiş olan kare şeklindeki kuş parçası ile ağ formu oluşturulmuş olan kõnçekin, yanlarına farklı kumaştan ek parçaları ile genişletilmiş paçaları ve aynı kumaştan ağ parçası dikkat çekicidir. Paça uçları lastikle toplanmıştır.

Günümüzde, Karıncalık köyünde kadınların günlük yaşamda kullandıkları tek geleneksel giysi kõnçektir. Kõnçeklerin kesim özellikleri orijinal formunu korumakla birlikte kullanılan kumaşlar çeşitlilik göstermekte ve genellikle günlük kullanım için uygun, kolay temizlenebilen kumaşlar kullanılmaktadır.

Gõynek/İç elbise :Karıncalık köyü kadınlarının geleneksel giyim kuşamlarında üst bedende ten üzerine giyilen, ayak bilekleri uzunluğundaki gõynek, Gülizar Kurt'un evlendiğinde çeyizinde yer alan yaklaşık 40 yıllık bir iç giysidir ve üzerinde bir değişiklik yapılmamıştır.



Şekil 4. Gõynek ve biçimsel çizimi

Şekil 4'deki beyaz ipekli kumaştan makine ile dikilmiş olan gõynek, Türk halk giyimini oluşturan giysilerin karakteristik özelliği olan peşli kesimdedir. Bedene düz olarak birleştirilmiş olan (T kesim) kolların hareketini artırmak amacıyla kol altlarına yerleştirilmiş üçgen kuş parçaları ve beden genişliğini sağlayan yanlara yerleştirilmiş üçgen peşler gõyneğin biçimini belirlemiştir. Boyun çevresine göre şekillenmiş yaka oyuntusu ve yaka yırtmacı biye ile temizlenmiştir. Yöreden edinilen bilgilere göre, günlük giyilen gömlelerin süslemesiz ve oldukça sade oldukları,

ancak özel günlerde giyilen gömleklerin yaka çevresi, yırtmacı, kol ve etek uçları oyalar ve işlemelerle süslenmektedir. Koca - Vural'ın (2013), geleneksel Türk giyimini bir parçası olan göyneğin biçim olarak benzerlik göstermelerine rağmen, yakasız veya ince dik yaka formunun dışında yaka çevresi, kol ağzı ve etek uçlarına oya ve işlemelerle oluşan süslemeler yapılmış türleri de bulunduğunu, ipek, pamuk, keten veya ikili karışımlarından üretildiklerini, kısa olanlarının erkek, uzun ve bol olanlarının ise kadınlar tarafından iç giysi olarak kullanıldıklarını belirtmeleri de bu bilgileri destekler niteliktedir.



Şekil 5. Günümüzde üretilmiş süsleme özellikleri değişime uğramış göyneğ

Şekil 5'te yer alan günümüzde üretilmiş olan göyneğin kesim özelliklerinin değişime uğramadığı süsleme özelliklerinde değişiklikler olduğu açık şekilde görülmektedir. Göyneğin yaka çevresi ve yırtmacının payetli şerit oya ile süslediği, etek ucunda ise ucu metal payetli elde örülmüş dantelle süsleme yapılmıştır. Ayrıca, Şekil 2'de görüldüğü gibi üçteğnin yırtmaçlarından görünecek şekilde ön ve arka eteğin iki yanında payetli şerit oya üç sıra halinde sıralanmıştır.

Değre/Deyre (Üç etek): Türk halk giyiminde kadınların gömlek üzerine giydikleri üçetek entari, Karıncalık yöresinde “değre” yada “deyre” adı ile anılmaktadır. Deyre genellikle kutnu ya da ipek kumaştan içi astarlı olarak kullanılmaktadır.

Alevî –Bektaşî kültüründe de kullanılan sembollerin ne olduğu kadar hangi renkte olduğu da önem arz etmektedir. Renkler, olayların anlaşılmasında ve olaylardan çıkarılacak mesajlar noktasında büyük öneme sahiptir (Yurduseven, 2023, 52). Alevilikte, yeşil renk tarikat rengidir ve Hz. Ali soyunu simgelediği gibi aynı zamanda Ehl-i Beyte mensubiyeti temsil etmektedir. Mor rengi yaşlı kadınlar tercih ederken yeşil ve kırmızı renk ise kadının evli, sülaleden olduğunu gösterir (Türkdoğan,1995, 194). Bu bağlamda, araştırma kapsamında ulaşılan Resim 6'daki deyrenin kaynak kişiye büyüklerinden miras kalmış olması ve mor rengi dikkate alındığında, genç bir kadına ait olmadığı düşünülebilir.



Şekil 6. Değre/Deyre (üçetek) ve biçimsel çizimi

Şekil 6'daki mor renk zemin üzerine gümüş rengi sıralı çiçek desenleri olan ipekli kumaştan yapılmış deyre, ön ve arka beden bütün ve omuz dikişleri olmayan bir kesime sahiptir. Deyrenin boyu ayak bileğine kadar uzunluktadır ve iki yan dikişinde etek ucundan bele kadar uzanan (72cm) derin yırtmaçları bulunmaktadır. Kol formu göyneğin kolu ile aynı kesim özelliğinde olup kol ağzı alt dikişinden yırtmaç bırakılarak çevresi oyuntulu şekilde biçimlendirilmiştir. Uç uca kapamalı olan deyre'nin 3 cm genişliğinde ince dik yakası vardır. Etek ucu, yırtmaçlar ve kapama kenarları, kol ağzı çevresinde olduğu gibi oyuntulu şekilde biçimlendirilmiş ve kenarları gümüş rengi kordon ile süslenmiştir. Giysi parçaları makine dikişi ile birleştirilmiş ve içi beyaz pamuklu astar ile astarlanmıştır.

Şekil 2'deki günümüzde üretilmiş olan değişime uğramış deyre incelendiğinde tıpkı göynekte olduğu gibi kesim özelliklerinde bir değişim olmadığı ancak kumaş ve süsleme özelliklerinde değişim olduğu görülmektedir. Siyah saten kumaştan üretilmiş olan deyre'nin metal payetlerle yapılmış yoğun süslemesi nedeniyle zaman içinde adı da değişime uğrayarak "pullu" adını almıştır. Bu bağlamda, deyre için hem kumaş hem de süsleme özellikleri açısından değişikliklerden yani yozlaşmadan bahsetmek mümkündür.

Yelek:Türk halk giyiminde kadın ve erkeklerin giyim kuşamlarının önemli parçalarından biri olan kollu ve kolsuz üstlükler yöresel özelliklerine göre farklı isimlerle adlandırılmıştır. Ancak, entari üzerine giyilen farklı boylardaki üstlüklerin kolsuz olanlarına genellikle yelek, kollu olanlarına hırka ya da cepken adı verildiği bilinmektedir.

Koç - Koca (2015, 517) araştırmalarında, Ankara, Adapazarı, Tekirdağ, Çorum, Amasya, Balıkesir, Trabzon, Yozgat, Kütahya, Erzurum, Şırnak gibi pek çok ilde kolsuz üstlükler yelek olarak bilinirken, Afyon'un farklı yörelerinde akça, pullu yelek- sıkma olarak adlandırıldıklarını belirtmektedir. Benzer şekilde Yozgat'ta salta, Bursa da sıkırma, Afyon da delme olarak adlandırıldıklarını açıklamaktadırlar. Anadolu'nun her bölgesinde yaygın olarak kullanılan bu üst giysilerin de yaşadıkları değişimle günümüzde özgünlüklerini yitirdikleri bilinmektedir.



Şekil 7. Yelek ve biçimsel çizimi

Şekil 7'deki kadife yeleğin kaynak kişi Gülüzar Kurt tarafından dikildiği ve 20-25 yıl önceye tarihlendiğinin belirtilmesi nedeniyle diğer giysilere göre daha yeni olduğunu söylemek mümkündür. Yelek kumaşının desenli kadife olması ve bu kumaşın umreden getirildiğinin belirtilmesi de bu söylemi desteklemektedir. Ayrıca, eski dönemlerde kutnu ve diğer yöresel dokumaların yanı sıra düz kadifeden de dikilen yeleklerin kullanıldığı ve yelek ve cepkenlerin günlük yaşamda dışarı çıkarken giyilen giysiler olduğu da vurgulanmıştır

Siyah desenli kadife kumaştan dikilmiş olan V yakalı, düz kesim yeleğin uç uca kapamalı ön kenarları ve kol oyuntusu sarı simli hazır şerit ile süslenmiştir. Kalça hizasında olan etek ucuna ise boncuklu şerit harç ile süsleme yapılmıştır. Günümüzde Karıncalık kadınlarının günlük yaşamlarında könçek/şalvar üzerine mevcut hazır giyim ürünü veya örgü yelekler giyildikleri ancak geleneksel özelliklerinin olmadığı da gözlenmiştir.

Önlük: Türk giyim tarihi ile ilgili kaynaklar incelendiğinde, önlüklerin temel amacı olan işlevselliğinin ön planda tutularak iş yaparken kullanılması nedeni ile halk giyim kuşamında sıklıkla kullanıldığı, dolayısıyla saray ve çevresinde giyilen giyim kuşam biçimlerinde önlük kullanımına pek rastlanmadığı açıkça görülebilmektedir (Koca - Koç, 2016, 532). Anadolu'nun pek çok bölgesindeki kadın giyiminde yaygın olarak kullanılan önlükler, bölgelere göre, hatta aynı bölgedeki farklı yörelerde dolama, ön bezi, dolaylık, fita gibi değişik isimlerle adlandırılmaktadırlar. Araştırma kapsamında edinilen bilgilerden önlüğün Karıncalık Köyü kadınlarının giyim kuşamlarının da tamamlayıcı unsuru olduğu görülmüştür.



Şekil 8. Önlük ve biçimsel çizimi

Şekil 8'deki üç etek üzerine bele bağlanan dokuma önlüğün kaynak kişinin anneanesinden kaldığı ve tarihi bilinmemekle birlikte üzerindeki yer yer yıpranmalardan oldukça eskiye tarihlendiği düşünülmektedir. Kırmızı renkte iki adet pamuklu ve dar enli el dokumasının birleştirilmesiyle oluşturulmuş önlüğün yüzeyi, lacivert, yeşil ve bej renklerde ipliklerle işlenerek süslenmiştir. Birleştirme dikişinin üzerine püsküller sıralanmıştır. Önlük üzerine işlenen motiflerin Türklerin özellikle kötülük ve nazarlardan korumak amacıyla kullandıkları nazar motifi olduğu belirtilmiştir. Orijinal özelliklere sahip olduğu belirlenen bu önlüğün günümüzde saten kumaş üzerine pullu süslemeleri olan önlüğe dönüşmesi, bu değişimin zamanla yöreye özgü bir özellik olarak kabul edilecek olması kaygılarını artırmaktadır.

Türkler çok eski zamanlardan beri kırmızı (al) renge büyük bir değer vermişler ve saygı göstermişlerdir. Bunu bir halk, ordu ve savaş geleneği haline getirmişler ve sembol yapmışlardır (Ögel,1991, 31). XIII. ve XIV. yüzyıllarda Hazar ötesinden Adalar Denizi ne (Ege) kadar uzanan bölgelerde yaşayan Türkmenlerin istisnasız, başlarına kırmızı (kızıl) keçe külah giydikleri bilinmektedir (Sümer,1976:3). Ayrıca kırmızı renk kullanımının Alevilikte Hz. Ali'yi ve Kербela'da şehit düşen Hz. Hüseyin ile yanındaki Ehlibeyt mensuplarını temsil etmesi bu rengin değerini artırmakta ve giyim kuşam ürünlerinde sıklıkla kullanılmaktadır (Günşen, 2007, 346).

Kemer: giysiyi toplamak, beli sarmak gibi işlevsel özelliklerinin yanı sıra görüntü ve süslenmek amacıyla da kullanılan kemerler, Türk halk giyiminin önemli tamamlayıcı unsurlarıdır. Üzerinde taşıdıkları sembol, motif, değerli/değersiz taş ve metaller vb. birçok öge ile kullanıldığı toplumun kültürel mesajlarını da yansıtır. Bu nedenle, kemerlerin özelliklerinin değişime uğraması pek çok anlamın da yok olması anlamını taşımaktadır. Karıncalık köyü kadınlarının deyrerlerinin bellerine taktıkları kemerlerde bu değişim açıkça görülebilmektedir.



El dokuma kemer

El dokuma kemer

Değişime uğramış kemer

Şekil 9. Dokuma kemerler ve değişime uğramış kemer

Şekil 9'da Karıncalık kadınlarının giyim kuşamlarının önemli bir tamamlayıcısı olan iki dokuma kemer ve günümüzde üretilen değişime uğramış kemer görseli yer almaktadır. Orijinal dokuma kemerler pembe ve siyah renkte yün ipliklerle elde dokunarak hazırlanmıştır. Oldukça eski tarihli iki kemerden birinin üzerinin payetlerle süslenmiş olması özel gün giysileri ile kullanıldığını belirtmektedir. Günümüzde üretilen kemerin ise saten kumaştan hazırlanmış olduğu ve önde görünecek kısmının cam ve metal boncuklar ve payetlerle süslendiği görülmektedir. Farklı renk ve işlemlerde olanları mevcuttur. Alevi inancına göre bele bağlanan kuşaklarda genellikle yeşil ya da daha canlı renklerin bir arada kullanıldığı, bele bağlanan yeşil kuşağın ise Ehlibeyt kuşağı olarak adlandırıldığı edinilen bilgiler arasındadır.

Günşen'in, (2007, 346) "Alevî-Bektaşî kültüründe renklerin de özel anlamları vardır. Bu cümleden olarak, **beyaz** Hz. Muhammed'e, **kırmızı** Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'e, **açık yeşil** ve **sarı** Hz. Hasan'a, **pembe** ve **yeşil** Hz. Hüseyin'e, **kara/siyah** ise Hz. Fâtıma'ya yakıştırılır" açıklaması bu önemin inançlarla bağlantılı olduğuna dikkat çekmektedir. Rengi ve süslemeleriyle birçok mesajı üzerinde taşıyan sembolik yanları dikkate alındığında, kemerlerin özelliklerindeki değişimin yol açtığı kayıplar daha net ortaya çıkmaktadır.

3.2. Başa Bağlananlar

Karıncalık tahtacı Türkmen kadınlarının giyim kuşamı kadar baş bağlama biçimleri de önemlidir. Baş bağlama şekilleri ve kullanılan örtülerin rengi aynı zamanda kişinin konumunu yansıtan göstergelerdir. "Kırsal kesimde yaşayan Alevî-Bektaşî kadın veya kızlarının baş örtülerinin rengi de bu açıdan ayrı bir önem arz eder. Meselâ; **yeşil baş örtüsü** kadının ehlibeyt soyundan geldiğini işaret ederken, **kırmızı baş örtüsü** kadının evli olduğunu, **siyah baş örtüsü** ise yas ve olgunluğu simgeler" (Günşen, 2007, 346). Kaynak kişi Gülizar Kurt, günlük yaşamlarında kadınların keten adı verilen beyaz örtü üzerine birkaç renkten oluşan çeki bağladıkları, çekin başa giyilen terlik (fes benzeri) üzerine bağlanarak da kullanıldığını belirtmiştir. Kişilerin durumuna göre alına gelecek kısma altın ve gümüş paralar sıralanan terlik, kullanıcısının ekonomik statüsünün en güzel göstergesidir. Bu paraların sayısında genellikle alevi inancında ayrı bir yeri ve önemi olan sayılar kullanılmaktadır. Coşar'ın da (2011, 118) belirttiği üzere alevi inancında sembolik anlamları ile verilen 1, 3, 5, 7 sayıları *birlik*, *birlenmek*, *ikilik*, *üçler*, *üçleme*, *beşler*, *yediler*, *kırklar* şeklinde türevleri ile kullanılır ve sembolik anlamlar ihtiva ederler.



Şekil 10. Baş bağlamada kullanılan çeki, keten ve değişime uğramış çeki

Şekil 10'da başa bağlanan keten ve çeki görülmektedir. Beyaz ince pamuklu kumaş olan mermerşahiden kare şeklindeki örtü olan ketenin bir köşesinin 20cm'lik kısmı üç sıra pullu oya ile süslenmiştir. Pullu köşe sırta gelecek şekilde başa bağlanan ketenin üzerine bağlanan çeki ise pembe ve siyah renkte iki kumaşın birbirine dikilmesi ile oluşturulmuştur. Çeki renkleri sarı, kırmızı, yeşil, pembe, siyah vb. canlı renklerden oluştuğu, genellikle ipekli kumaş kullanıldığı ve özel günlerde kullanılan çekilerin süslü olabildiği bilgilerine ulaşılmıştır. Günümüzde özel günlerde giyilen giysilerin üretiminde karşılaşılan özgün malzeme ve süslemelerdeki değişim çekide de görülmektedir. Resim 10'da görülen ince saten şerit üzerindeki pullu süslemeleriyle değişime uğramış çekin orijinal formunun da değiştiğini ve yozlaştığını söylemek mümkündür.

Sonuç

Çanakkale Karıncalık köyü Tahtacı Türkmenlerine ait geleneksel kadın giyim-kuşamının orijinal biçimsel özelliklerinin belirlenerek, günümüz örneklerindeki değişimi değerlendirmenin amaçlandığı bu betimsel çalışmada, gelenekli yaşamdan uzaklaşıldıkça geleneksel giysilerden de uzaklaşıldığı ve günümüzde bu giysilerin özel günlerde nostaljik yada kültürel amaçlı kullanıldığı görülmüştür. Genç nesillerin geleneksel giysileri eski ve demode görerek tercih etmedikleri için bu giysilerin saklanması ve korunması gelecek kuşaklara aktarılması konusunda bilinçli ve duyarlı olmadıkları gözlemlenmiştir. Yöre halkının geleneksel giysilerini antikacılarla satmaları ya da karşılığında başka eşyalarla değiştirmeleri bunun açık bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.

Araştırmada ulaşılan sonuçlara göre;

- Giyim kuşamı oluşturan giysi parçalarının Türk halk giyiminde kadınların kullandıkları katlı giyim biçimini oluşturan ana parçalar olduğu, alt bedende könçek (şalvar), üst bedende göynek, üzerine giyilen deyre (üçetek) ve üstlüklerden oluştuğu,
- Giysilerin peşli ve kuşlu kesim özellikleri ile Türk halk giyiminin temel karakteristiklerini yansıttıkları,
- Giysilerin kesim, biçim özelliklerinde ve beden üzerindeki sıralamasında bir değişiklik olmadığı, ancak kumaş çeşidi, süsleme malzemeleri ve teknikleri gibi özelliklerinde değişim görüldüğü,
- Başa giyilen parçaların koşar terlik, keten, krep baş kuşağı, ilmeçer ve perpere gibi örtü ve başlık çeşitlerinden oluştuğu,
- Başa giyilen, bağlanan ve örtülen tüm parçalarda malzeme, renk ve süsleme açısından değişim gözlemlendiği,
- Günümüzde üretilen giysilerin değişiminde kişilerin isteklerinin etkili olduğu ve değişikliklerin yöreye özgü bir özellikmiş gibi kabul görerek yozlaşmanın devam ettiği görülmüştür.

Alevi inancına göre ölen kişilerin giysileri ile birlikte gömülmesi de geleneksel giysilerin zaman içinde kaybolmasının önünü açmaktadır. Tahtacı Türkmen kadınları geleneksel giysilerini eskiden kendileri dikerken şimdi terziler ile bunu sağlamaktadırlar. orijinal üretim tekniklerini uygulayan ustaların yetişmemesi, özgün malzemelerin bulunamaması veya özellikle kişilerin zevkleri doğrultusunda terziler bu giysilerin biçim, süsleme ve malzeme gibi özelliklerini değiştirebilmektedirler. Değişime uğrayan her özellik zaman içinde toplum tarafından benimsenerek kültüre özgüymüş gibi nitelik kazanmakta ve bu durum sadece görsel olarak değil giysilerin yansıttığı birçok değer de yitirilmesine yol açmaktadır. Günümüzde cem törenleri, semah, hıdırellez şenlikleri, düğünler, bayramlar gibi özel günlerde giyilmiş olsalar da bu giysilerin Tahtacı Türkmenlerin inançlarını ve yaşam felsefelerini sembolize ettikleri dikkate alındığında konunun kültürel açıdan önemi daha açık bir şekilde görülebilmektedir. Bu nedenle, Türk giyinme kültürü açısından önem arz eden Tahtacı Türkmen geleneksel giyimin korunması adına kişilerin bilinçlendirilmesine yönelik çalışmaların yerel bazda kurumlar tarafından yapılmasının etkili olacağı, belediyeler ve sivil toplum kuruluşları tarafından yapılacak etkinliklerin önemli olduğu düşünülmektedir. Ayrıca, geleneksel Türk giyim kuşamlarının sergilendiği bölgesel müzeler kurulması ve alanında uzman kişiler tarafından giysilerin belgelenmesi kültürel mirasın yaşatılması ve geleceğe aktarılması adına önemli görülmektedir. Geleneksel giysilerin özelliklerinin belgelenerek kayıt altına alınmasını sağlayacak uzman kişilerin yeterli sayıda olmaması ve gerekli donanıma sahip olmayan kişilerin

bu çalışmaları yapması da yozlaşma açısından bir başka önemli husus olarak görülmektedir. Bu nedenle, yükseköğretim kurumlarında bu konuda yetkinliğe sahip uzmanların yetiştirileceği programlar geliştirilmesi ve mevcut programlarda ise iyileştirme yapılması önemlidir. Bu bağlamda, çok zengin ve çeşitli giyinme kültürüne sahip olan Anadolu'nun her yöresinde bu tür çalışmaların yapılması için uzman araştırmacıların teşvik edilmesi kültürel miras çalışmalarına ve literatüre katkı sunacaktır.

Kaynaklar

- Aça, Mustafa. Kaz Dağları'nın Eteklerinde Bir Türkmen Köyü: *Koşuburnu, Alevilik Araştırma Dergisi* 7 (2014), 1-13.
- Akgül Demirel, N. *Gelenekli Bir Yaşam Örneği "Tahtacı Türkmen Giysileri"*. Ankara: İksad Publishing, 2019. (iksadyayinevi.com)
- Artun, Erman. *Küreselleşme Olgusu Karşısında Halk Kültürü*. Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, 2001. <https://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/5.php>.
- Berger, Peter L. *Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri, Bir Küre Bin Bir Küreselleşme*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Coşar, Mevhive. Alevi-Bektaşî Kültüründe Sayılara Yüklenen Terim Değeri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 60(2011), 114-128.
- Çıblak, Coşkun, N. Tahtacılar ve Tahtacı Ocaklarına Bağlı Oymakların Yerleşim Alanları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 68, (2013), 33-54.
- Eroğlu, Feyzullah. Küreselleşme Süreci ve Kimlik Krizi. *Türk Yurdu* 19/139-141(1999), 147-151.
- Günşen, Ahmet. Gizli Dil Açısından Alevilik-Bektaşîlik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış. *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları* 2/2(2007), 328-350.
- İçli, Gönül. Küreselleşme ve Kültür. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25/2 (2001), 163-172.
- Jamshıdı Guliyeva, Minara. Çanakkale Ayvacık Köylerinde Türkmen Giyim Kuşamı Üzerine Dil-Kültür, Folklor Bağlamında Bir Değerlendirme. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 105 (2023), 151-173.
- Koca, Emine - Baran, Handan. İç Anadolu Bölgesinde Kadınların Şalvar Kullanımının Kültürel ve Fonksiyonel Değerler Açısından Değerlendirilmesi. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 6/15 (2018), 111-126. Issn: 2147-8872.
- Koca, Emine - Kıvılcımlar, İnci S. Dress Culture-Related Adaptation Problems Faced. by *Turkish Women Living Abroad, Pensee Journal* 76/2 (2014), 223-234.
- Koca, Emine - Koç Fatma. Türk Halk Giyim Kuşamında Kullanılan Önlüklerin Sembolik Ve Fonksiyonel Değerler Açısından İncelenmesi. *VI. Uluslararası Türk Sanatları, Tarihi Ve Folkloru Kongresi/ Sanat Etkinlikleri (12-14 Mayıs Konya)*. (2016).
- Koca Emine - Vural Tuba. Türk Halk Giyim Kuşamında Kullanılan Göynekler. *VII. Uluslararası Türk Kültürü Sanatı ve Kültürel Mirası Koruma Sempozyumu/Sanat Etkinlikleri* (26-29 Haziran, Bakü-Azerbaycan). (2013).
- Koç, Fatma - Koca Emine. Türk Halk Giyiminde Kullanılan Kolsuz Kadın Üstlükleri. *VII. Uluslararası Türk Sanatları Tarihi ve Folkloru Kongresi/Sanat Etkinlikleri*. (14-16 Mayıs, Konya). (2015).
- Koç, Fatma - Koca, Emine. Halk Giyim Kuşamının Yok Olmasına İlişkin Nedenler ve Koruma Altına Alınması Gerekliliğinin 5n1k Yöntemi İle Analizi. *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11/2 (2016), 755-778. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9274>
- Koç, Fatma - Koca, Emine. Türk Halk Giysilerinin Biçimlendirilmesinde Tasarrufa Yönelik Terzilik Uygulamaları. *Ankara Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi* (4-6 Ekim Ankara). (2019).
- Ölçücü, Hasan. Ç. Çanakkale Tahtacılarının Dil Özellikleri Üzerine. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 6 (2021), 174-184.

- Robertson, Roland. *Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*. (Çev. Ümit Hüsrev Yolsa). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Özdemir, Melda. Kozluören Köyü (Manisa ili Soma ilçesi) Tahtacı Kadın giyimi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 69 (2014), 167-180.
- Talas, Mustafa. “Küreselleşme ve Kültür”, *Küreselleşme ve Psikiyatri, Türk*. Ankara: Tabipler Birliği Yayınları, 2004.
- Türkdoğan, Orhan. *Alevî- Bektaşî Kimliği*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1995.
- Yıldırım, Ali. - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Seçkin yayınları, 2011.
- Yurduseven, Sümeyye. Alevî-Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Renk Sembolizmi. *Tetkik*, 3 (2023), 43-68.

Sözlü kaynaklar:

- KK-1:Gülizar Kurt 1963 doğumlu, ilkokul, ev hanımı, Çanakkale-Bayramiç-Karıncalık Köyü. (Görüşme tarihi 10.04.2022).
- KK-2:Mustafa Kurt, 1940, İlkokul, Sazandar, Çanakkale-Bayramiç-Karıncalık Köyü. (Görüşme tarihi 10.04.2022).

Extended Abstract

Culture is the whole of the phenomena that include a society's customs, traditions, customs, arts, crafts, life philosophies and beliefs, and the society that resists not to be lost in the face of the modern age and establishes a connection with everything specific to it. Cultural heritage defines all the values that need to be transferred and kept alive. It is also known from the sources that the traditional cultural values belonging to a society have changed since the establishment of civilizations under the influence of all factors such as wars, migrations, globalization and modernization, and cultural interactions have been transferred to each other. In Anatolia, where traditional lifestyles have been maintained for centuries, there are many traditional tangible or intangible elements that communities have developed and kept alive with their own culture and teachings. With the changing lifestyles due to globalization and technological developments, the fact that these elements are subject to change, deterioration and are under threat of extinction are current and frequently discussed issues. In this context, corruption can be prevented by documenting the unique features of clothing products, which are among our tangible/material cultural heritage, and will contribute to strengthening cultural awareness by transferring them to the future. In this study, it was aimed to determine the formal characteristics of the traditional women's clothing of Çanakkale Karıncalık Village Tahtacı Turkmens. During the field study, direct observations were made by the researchers, source people were interviewed with a structured interview form, data on Tahtacı Turkmen clothing was determined and 12 original clothes were included in the scope of the research. Formal drawings of the clothes grouped under the title of those worn on the body and the head were made, and each piece of clothing was examined in terms of form, material, color and ornamentation features according to the field systematics, and the changes they underwent were interpreted, supported by the information obtained from the source persons. According to the results of the research, it has been seen that these clothes are used for nostalgic or cultural purposes on special occasions today, that the clothing pieces are the main pieces that make up the layered clothing style used by women in Turkish folk clothing, and that they reflect the basic characteristics of Turkish folk clothing with their cutting features. It is seen that the Turkmens living in the Çanakkale region have not experienced radical changes since the journey that started with migrating from the Central Asian region and making Anatolia their homeland, but today, with the effect of modernization, some changes are reflected in traditional clothing styles. Therefore, due to the young generation's perspective on these clothes, traditional clothes, which are used only on special occasions, are started to be made according to the taste and desire of young people, which can cause these clothes to lose their originality and disappear because they are not protected.

Karıncalık village is a village where Tahtacı Turkmens live in the Çanakkale region. Although it is known that Tahtacı Turkmen traditional women's clothing is worn on special

occasions and that a small amount of it is kept by women in chests and put in the dowry of those who are getting married, it has been determined that these clothes are not like the old times but have been modernized. In this context, the fabrics, decorations and accessories used are made according to today's conditions and people's tastes or wishes. This situation causes traditional clothes to move away from their roots and degenerate over time. In addition, people's ignorance or lack of awareness on this issue also poses a threat to the protection of cultural heritage.

According to the results of the research, it has been seen that these clothes are used for nostalgic or cultural purposes on special occasions today, that the clothing pieces are the main pieces that make up the layered clothing style used by women in Turkish folk clothing, and that they reflect the basic characteristics of Turkish folk clothing with their cutting features. It has been determined that people's wishes are effective in the changes in the clothes produced today and since the changes are accepted as a feature specific to the region, corruption continues. In order to minimize this corruption and to accurately convey the traditional clothing culture, which is within the scope of concrete cultural values, it is considered important to organize culture and art workshops, public seminars and to provide awareness-raising information to people on this subject. As a result, traditional clothing products specific to this cultural heritage express an indicator of the roots and traces of the society from the past to the present day, which is called the modern age.

TÜRKİYE’DE TAHTACILAR ÜZERİNE ÜRETİLEN LİSANSÜSTÜ TEZLERİN BETİMSSEL OLARAK İNCELENMESİ

DESCRIPTIVE ANALYSIS OF GRADUATE THESES PRODUCED ON WOODWORKERS IN TURKEY

ERDİ DEMİR*

Sorumlu Yazar

Öz

Bu çalışma, Türkiye’de Tahtacı topluluklarını konu alan lisansüstü tezlerin betimsel bağlamda incelenmesiyle ilgilidir. Tahtacılar, yaşam tarzı, inanç, gelenek ve değerler bakımından Türk halk kültürüne zengin katkı sağlamış bir topluluktur. Halkbilim, Antropoloji, Sosyoloji, Türk dili ve edebiyatı ve tarih gibi birçok disiplinin çalışma teması olan Tahtacılar, özgün kültürel karakteristikleri ve kimlikleriyle Türk halk kültürüne zengin bir içerik sunmaktadırlar. Çalışmanın veri toplama aracı, doküman incelemesi yöntemidir. Bu incelemede Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) tez merkezinde Tahtacılar ile ilgili üretilmiş lisansüstü tezler tarama modeliyle incelenerek analiz edilmiş, toplamda beş doktora ve yirmi yedi yüksek lisans tezi olmak üzere otuz iki adet lisansüstü tez incelenmiştir. Çalışmada incelenen tezlerdeki anahtar kelimeler, Tahtacıların incelenme yöntemleri, anabilim dalları ve tezlerin yazıldığı üniversiteler analiz edilmiştir. Araştırma bulgularına göre; Tahtacılar konusunun daha çok Türk musikisi, Türk dili ve edebiyatı, tarih ve sosyoloji gibi disiplinlerde çalışıldığı tespit edilmiştir. Tahtacılar konusuyla ilgili üretilen lisansüstü tezlerde örneklem olarak Antalya, Muğla, Aydın, İzmir, Çanakkale, Manisa, Adana, Mersin gibi şehirler tercih edilmiştir. Alt temalarda ise Elmalı, Bergama, Silifke, Anamur, Orta Toroslar, Kazdağları, Narlıdere, Manavgat, Kemalpaşa gibi yerleşkeler yer almıştır. Tahtacılar konusunda üretilen tezler çoğunlukla Tahtacı nüfusun yaşadıkları yerlerde üretilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Kimlik, Türkmen, Alevi, Tahtacı.

Abstract

This study is related to the study of graduate theses on the subject of Tahtacı communities in Turkey in a descriptive context. Tahtacılar is a community that has made a rich contribution to Turkish folk culture in terms of lifestyle, beliefs, traditions and values. Tahtacılar, which is the working theme of many disciplines such as Folklore, Anthropology, Sociology, Turkish language and literature and history, offers a rich content to Turkish folk culture with its unique cultural characteristics and identities. The data collection tool of the study is the document review method. In this study, the graduate theses produced by the Higher Education Institution (HEI) thesis center related to Woodworkers were examined and analyzed with a scanning model, and thirty-two graduate theses, including five doctoral and twenty-seven master’s theses, were examined in total. The keywords in the theses examined in the study, the methods of examination of woodworkers, the departments and the universities where the theses were

Araştırma Makalesi / Künye: DEMİR, Erdi. “Türkiye’de Tahtacılar Üzerine Üretilen Lisansüstü Tezlerin Betimsel Olarak İncelenmesi”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s. 91-107 <https://doi.org/10.60163/tkhebva.1468843>

* Dr., E-mail: edemir.akdeniz@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3227-5984.

written were analyzed. According to the research findings; It has been determined that the subject of Tahtacılar is mostly studied in disciplines such as Turkish music, Turkish language and literature, history and sociology. Cities such as Antalya, Muğla, Aydın, İzmir, Çanakkale, Manisa, Adana, Mersin have been preferred as examples in the graduate theses produced on the subject of Tahtacılar. On the other hand, settlements such as Elmalı, Bergama, Silifke, Anamur, Middle Taurus, Kazdağları, Narlıdere, Manavgat, Kemalpaşa were included in the sub-themes. The theses produced on the subject of Tahtacılar have mostly been produced in places where the Tahtacı population lives.

Key Words: Culture, Identity, Turkmen, Alevi, Tahtacı.

Giriş

Tahtacılar, Türk kültür tarihinde önemli bir yere sahip bir topluluktur. Kendilerine özgü meslek kültürleri ve bu meslek kültürüyle özdeşleşmiş inanç karakteristikleriyle diğer toplumsal gruplardan ayrılan Tahtacılar, Türk halk kültüründe ve anlam dünyasında önemli bir yer tutmaktadır. Alevilik inancına sahip olan Tahtacılar, kendilerine özgü yaşam biçimleri, meslek, boş zaman alışkanlıkları, iktisadi faaliyetleri ve inanç deseniyle Anadolu halk kültürünün önemli bir parçasını oluşturabilmektedir.

Tahtacıları Anadolu kültür coğrafyasındaki diğer Alevi gruplardan ayıran özellikleri, Nevşehir'deki Hacıbektaş Veli Pir Ocağı'nı kabul etmemeleri olmuştur. Bunun yanında Tahtacılar İzmir Narlıdere'de bulunan Yanıyatır Ocağı ile Aydın'ın Reşadiye Köyü'nde bulunan Hacıemirli Ocağı'na bağlıdırlar. Ocak tabirinden kastın on iki imam soyundan geldiğine inanılan ve kutsal kabul edilen, belirli bir aile ya da soydan gelen kimseleri kapsayan bir terim olmasıdır (Önal, 2013, 343; Demir, 2022, 591; Demir, 2023, 129). Konargöçerlikten yerleşik yaşama geçmiş olan Tahtacı toplulukları Ege kıyı şeridinden Akdeniz kıyı şeridine kadar sahil kentlerinde yaşamaktadırlar. Kerestecilik, ağaç oymacılığı ve orman işleri yaptıkları için Tahtacı olarak anılan bu topluluk, Alevilik inancının ritüel ve değerlerine bağlı özgün bir topluluktur (Selçuk, 2004, 164). 1240 yılında patlak veren Babai İsyanına katılan Ağaçeriler olarak anılan Türkmen grubun devamı olduğu düşünülen Tahtacılar günümüzde Aydın, Adıyaman, Malatya, Maraş, Mersin, Antalya, Adana, Ceyhan, Burdur, Isparta, Çanakkale, Muğla, İzmir, Denizli ve Gaziantep dolaylarında yaşamaktadır (Mutlu, 2010, 21; Çıblak Coşkun, 2013, 39; Uluocak, 2014, 59). Buna karşılık (Gülten, 2020, 144) araştırmacıların Tahtacıların kökeniyle ilgili Alevi, Türkmen ve Yörük yorumlarında birleştiklerini fakat, Tahtacıların Kıptilik ve İranilik gibi iddialarla anılmadığına dikkat çekmiştir. Ayrıca Tahtacılar konusunda Anadolu Selçuklu ve beylikler dönemindeki tahrir kayıtlarının önemli yer tuttuğunu belirtmekte fayda vardır (Gülten, 2020, 163).

Tahtacılarla ilgili üretilen başka bir çalışmada ise Çanakkale yöresinde 24 Tahtacı Türkmen köyünden ve geleneklerden bahsedilmiştir. Bebek beleme, ölüm ve yas adetleri, Cem törenlerinden bahsedilen çalışma Çanakkale Ezine, Bayramiç ve Ayvacık ilçelerine bağlı köylerle sınırlıdır (Yolcu ve Dinç, 2018, 167). Esen'in (2021) Muğla-Antalya arasında yaşayan Tahtacılarla ilgili yapmış olduğu alan araştırması da işlevsel bir karaktere sahiptir. Tahtacıların konargöçer bir topluluk olduğunu vurgulayan araştırmacı, yerleşik yaşama geçişle birlikte Tahtacıların üretim faaliyetlerinde birtakım değişimler meydana geldiği, dedelerin toplumsal değişimin etkisiyle Tahtacı toplulukları üzerindeki etkilerinin zayıfladığı fakat Alevilik inanç esaslarının korunduğu sonucuna ulaşmıştır (Esen, 2021, 11). Tahtacılık, sadece bir meslek statüsünü barındırmamakta aynı zamanda Tahtacılık bir inanç grubuna özgü meslek ve yaşam tarzını ifade etmektedir. Orta Asya Şaman kültürüne kadar uzanan

bu inanç karakterli meslek sosyolojisi Türk halk kültüründe içerik ve yapı bakımından büyük öneme sahiptir.

Bu çalışmada, Tahtacılar konusunu temel alan lisansüstü tezlerde bu olgunun nasıl ve hangi yöntemlerle incelendiği, ne tür disiplinlerde çalışıldığı araştırılmıştır. Bu doğrultuda Tahtacılar konusuyla ilgili alan yazın incelemesine dayalı betimsel bir çalışma yapılarak mevcut alan yazına sistematik ve bütüncül bir katkı sunmak amaçlanmıştır. Bu itibarla çalışmanın alan yazına düşünsel ve kültürel açıdan zenginlik katabileceği düşünülmektedir.

1. Tahtacılar

Tahtacılar, odun ve kereste ticareti yapan, ağaç kesme ve biçme işleriyle uğraşan kendilerini özgü kültürel karakteristikleri bulunan Alevi Türkmenlerdir. Adana ve Mersin'den başlayarak Akdeniz'de Toros dağ silsilelerinin yer aldığı yamaçlardan Ege Bölgesi'ndeki Kaz Dağları'na kadar kıyı hattında ormanlık bölgelerde yaşayan Tahtacılar, ormancılık ve kereste işleriyle meşgul oldukları için Tahtacı olarak adlandırılmışlardır (Merhan, 2014, 168). Kahramanmaraş, Gaziantep, Adana, Osmaniye, Mersin, Antalya, Muğla, Isparta, Burdur, Denizli, İzmir, Balıkesir ve Çanakkale civarında ormanlık alanlarda yaşayan Tahtacılar, Alevi Türkmen bir sosyal gruptur (Birdoğan, 1995, 9; Yörükân, 2002, 139; Çıblak Coşkun, 2013, 39).

Bu çalışmada Türkiye'de inanç ve yaşam tarzı bakımından zengin bir kültürel desene sahip olan Tahtacı toplulukları üzerine yapılmış lisansüstü tezlerin tarama modeliyle betimsel olarak incelenmesi planlanmıştır. Böylelikle Tahtacıların lisansüstü düzeyde ne tür yönlerinin akademik ve bilimsel olarak incelendiği, hangi disiplinlerin ilgi ve çalışma konusu olduğu tespit edilecektir.

Faruk Sümer (1962, 528) Tahtacı tabirinin ilk kez Osmanlı arşivinde "Cemaat-i Tahtacıyan olarak geçtiğini, Tahtacı kimliğini oluşturan en etkili faktörün ise Alevilik inancı olduğunu belirtmiştir. Konar-göçer bir yaşam tarzını benimsemiş olan Tahtacılar, öz Türkçe konuşan, küçük ve büyükbaş hayvan yetiştiriciliği, ormancılık, kerestecilikle uğraşan kişilerdir. Azıklarını, eşyalarını konar-göçer biçimde hayvanları ile taşıyan Tahtacılar, gelenek ve göreneklerine bağlı bir sosyal zümre olmuştur (Seyirci, 2007, 7). Tahtacılar konusunda yürütülen halkbilim, tarih ve kültürel çalışmalar söz konusudur. Bu çalışmaların ortak noktası Tahtacıların yaşam biçimi, konuştukları dil ve kökenleri açısından Türk olduklarını vurgulamalarıdır. Sümer (1988, 460) Tahtacıların, Azerbaycan, Horasan ve İran üzerinden Anadolu'ya göç etmiş, 1240 yılında Babailer İsyanına katılan konar-göçer Türkmenler olduğunu belirtmiş, Tahtacıların kanlı şekilde bastırılan isyan sonrası izlerini kaybettirmek için Maraş, Elbistan civarında ormanlık, dağlık bölgeye sığındıklarını aktarmıştır. Gülten (2020, 162) bu iddiaların realiteye uymadığını ayrıca Tahtacıları İran'dan gelmiş bir topluluk olarak nitelendirebilecek somut bir kanıt bulunmadığını belirtmiştir. Tahtacıların kökenleri konusunda Telci'nin (2016, 10) Osmanlı arşivi ve tahrir kayıtlarından yararlandığı çalışması dışında tarihsel kaynaklara dayanan başkaca çalışma sayısı oldukça azdır. Esasen tarihsel vesika ve kayıtlara dayalı çalışmaların bu konuyla ilgili pek fazla değerlendirilmemiş olması düşündürücüdür. Gülten (2020, 163) Tahtacılarla ilgili 1430, 1455 ve 1487 yıllarına ait tarihsel vesikalarda Tahtacıların izlerine rastlanıldığını, konar-göçer toplulukların ormanlık bölgelere yerleşmesiyle ormancılık ve oymacılığın ekonomik bir uğraş haline geldiğini belirtmiştir.

Gökhan (2021, 39) Tahtacılar olarak anılan Alevi Türkmenlerin kendilerini Tahtacı olarak ifade etmediklerini, diğer toplumsal grupların onlara bu adlandırmayı verdiğini

belirtmektedirler. Merhan (2014, 161) Tahtacıların kendilerini “Türkmen” olarak ifade ettiklerini belirtmiştir. Tahtacılar, Alevilik inancı ve değerlerini benimsemiş bir toplumsal zümre olmalarına karşın bazı sosyolojik özellikleri ve inançları ile diğer Alevi tarikat ve zümrelerden ayrılmaktadır. Örnek vermek gerekirse Tahtacılar, Alevilikte özel bir yere sahip Hacı Bektaş Veli Ocağını reddetmekte, kendilerini temsil eden iki Alevi Ocağı’na bağlı bulunmaktadırlar. Bunlardan birisi İzmir’in Narlıdere köyündeki Yanıyatır Ocağı; ikincisi Aydın’ın Reşadiye bucağındaki Hacı Emirli Ocağı’dır (Çıblak, 2005, 2).

Tablo 1: Tahtacı Oymakları

TAHTACILAR	
YANYATIRLI OCAĞI	HACI EMİRLİ OCAĞI
Alaabalı Oymağı (İzmir Narlıdere civarı)	Şehpli Oymağı (Adana, Osmaniye civarında yaşarlar)
Cicili Oymağı (Çanakkale civarında yaşarlar)	Kabakçı Oymağı (Denizli civarında yaşarlar)
Cingöz Oymağı (Manisa, Turgutlu çevresinde yaşarlar)	Aydınlı Oymağı (Adana civarında yaşarlar)
Çobanlı Oymağı (İzmir Narlıdere civarı)	
Çaylak Oymağı (Aydın’ın Çine ve Mentеше Yöresi’nde yaşarlar)	
Mazıcı Oymağı (Çanakkale civarında yaşarlar)	
Kayalı Oymağı (Balıkesir civarında yaşarlar)	
Eseli Ocağı Antalya, Finike ve Yuvalı mevkiinde yaşarlar)	
Üsküdarlı Oymağı (Adana civarında yaşarlar)	
Sivri külahlı Oymağı (İzmir Urla civarında yaşarlar)	
Nacarlı Oymağı (İzmir çevresinde yaşarlar)	
Gökçeli Oymağı (Adana, Ceyhan civarında yaşarlar)	

Kaynak: (Yörtükan, 2002, 177; Şapolyo, 2013, 328; Taş, 2023, 424)

Şapolyo (2013) Tahtacıların Ağaçeri olarak adlandırılan, Yörük Türkmenler olduğunu, Tahtacıların fiziki görünüm olarak Oğuz Türklerinin en güzel suret ve örneklerini oluşturduğunu belirtmiştir. “Tahtacılar, kırmızı yanaklı, siyah ince kaşlı, uzun kirpikli ve güler yüzlü insanlardır.” (Şapolyo, 2013, 325). Sözüne güvenilir, çalışkan, sabırlı ve üretken özelliklere sahip Tahtacılar, Çanakkale, Kaz Dağları’ndan Mentеше yöresine, Mentеше yöresinden Gaziantep ve Kahramanmaraş’a kadar uzanan Toros Dağlarında konar-göçer yaşam sürmüş ve zamanla Tahtacıların büyük çoğunluğu yerleşik yaşama geçmiştir. Bağlama çalma konusundaki ustalıkları

ile bilinen Tahtacılar, halk ozanları yetiştirmiş bir zümredir. Eğlence meclisleri düzenleyen Tahtacılar Sohbet, Dernek ve Cem adı verilen dinsel ve kültürel ritüeller düzenlemektedirler (Şapolyo, 2013, 328)

Saz eşliğinde semahlar dönen ve nefesler okuyan Tahtacılar, zengin bir kültürel çeşitliliğe sahiptir. Tahtacılar a ait semah ve nefeslerin dinsel ritüelleri kendisine özgü sembolik ve özgün bir anlam dünyasına sahiptir. “Nefesler serbest ölçü ve ritimdeki müzikal yapılar, semahlar ise belirli ritimde devam eden ölçülü yapılarıdır. Cem erkânında, saz çalan ve nefesler okuyan 12 hizmet erinden biri olan kişilere *Sazende* ya da Aydın Tahtacılarında kullanılan isimle *Güvender* denilir.” (Akyürek, 2018, 318). Tahtacıların grup kimliğine bakıldığında onları Tahtacı yapan faktörün aslında meslekleri olan kerestecilik ve ormancılık olmadığı, Alevilik inancının bu kimliği oluşturan önemli bir kurum olduğu görülmektedir (Bulut & Bal, 2015, 81). Akyürek (2018, 317) Tahtacı kimliğini oluşturan diğer bir unsurun ise müzik kültürü olduğunu belirtmekte, bu müzik kültürünün ibadetlerde, meclis ve cemlerde grup dayanışmasını güçlendiren, grubu öteki gruplardan ayırmaya yarayan özgün bir karakteri bulunduğunu ifade etmektedir.

Yerleşik yaşama geçmeden önce konar-göçer bir yaşam süren Tahtacılar, herhangi bir bölge veya şehri mesken tutmadıklarından 1920’li yılların başında tahminen 20.000 çadır veya hane, nüfuslarının ise takriben 100.000 olduğu tahmin edilebilmektedir (Yörükân, 2002, 151). Çıblak (2003, 31) günümüzde bu sayının yaklaşık olarak 300.000 ila 400.000 arasında olabileceğini ileri sürmüştür.

2.Yöntem

Bu çalışma, Türkiye’de yaşam biçimi, meslek sosyolojisi ve inanç karakteriyle diğer topluluklardan ayrılan, Anadolu halk kültürünün zenginliklerini içinde barındıran Tahtacı oymaklarıyla ilgili betimsel bir incelemedir. Tarama modelinin tercih edildiği incelemede Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) tez merkezinde dijital olarak arşivlenmiş 1993-2023 yıllarını kapsayan “Tahtacılar” konulu (5) beş doktora, (27) yirmi yedi yüksek lisans tezi olmak üzere toplamda 32 lisansüstü tez bu çalışmanın sınırlılıklarını oluşturmuştur.

Çalışmanın veri toplama aracı ise doküman analizi yöntemidir. Doküman analizi, belirli bir alanda yapılmış olan yazılı, görsel, işitsel dokümanların belirli bir sistematik dahilinde bütüncül şekilde incelenerek sentezlenmesidir (Demir, 2021, 323). Doküman analizi çalışmalarında belgeler incelenirken araştırılan olgu ya da durumla ilgili gözlem, görüşme ya da odak grubu görüşmesi fikri oluşabilmektedir. Dolayısıyla incelenen dokümanlar, araştırmacıya farklı veri toplama teknikleri ve çalışma desenleri hakkında fikir sunabilmektedir (Bowen, 2009, 30).

3.Bulgular

İncelemede örnekleme dahil edilen Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) tez merkezinde 27’si yüksek lisans, 5’i doktora tezi olmak üzere 32 tez dahil edilmiştir. Tahtacılar konusunun ilk olarak lisansüstü düzeyde 1993 yılında çalışıldığı anlaşılmakla birlikte doktora düzeyinde az sayıda çalışılmış olduğu görülebilmektedir. Farklı disiplinlere konu olan Tahtacıların sosyal bilimler ağırlıklı olmak üzere Tarih, Halk Bilimi, Türk Dili ve Edebiyatı ve Sosyoloji gibi alanlarla ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır.

Tablo 2: Lisansüstü Tezler

Sıra	Yıl	Yüksek Lisans	Doktora	Anabilim Dalı	Üniversite
1	1993	-	1	Antropoloji, Sosyoloji	Hacettepe Üniversitesi
2	1998	-	1	Halk Bilimi	Ankara Üniversitesi
3	2000	1	-	Giyim Endüstrisi ve Giyim Sanatları	Gazi Üniversitesi
4	2001	-	1	Türk Dili ve Edebiyatı	Çukurova Üniversitesi
5	2001	1	-	Müzik öğretmenliği	Selçuk Üniversitesi
6	2002	1	-	Temel Bilimler	Ege Üniversitesi
7	2003	-	1	Felsefe ve Din Bilimleri	Erciyes Üniversitesi
8	2006	1	-	Orman Mühendisliği	Zonguldak Karaelmas Üniversitesi
9	2009		1	Türk Dünyası Araştırmaları	Ege Üniversitesi
10	2012	1	-	Felsefe ve Din Bilimleri	Süleyman Demirel Üniversitesi
11	2013	1	-	Türk Dili ve Edebiyatı	Trakya Üniversitesi
12	2013	1	-	İlahiyat	Marmara Üniversitesi
13	2014	1	-	Türk Dili ve Edebiyatı	Afyon Kocatepe Üniversitesi
14	2014	1	-	Sosyoloji	Süleyman Demirel Üniversitesi
15	2016	1	-	Felsefe ve Din Bilimleri	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
16	2017	1	-	Türk Halk Bilimi	Ege Üniversitesi
17	2018	1	-	Tarih	Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
18	2019	1	-	Coğrafya	Akdeniz Üniversitesi
19	2019	1	-	Müzik Ana Sanat	Akdeniz Üniversitesi
20	2019	1	-	Türk Dili ve Edebiyatı	Uşak Üniversitesi
21	2019	1	-	Müzik	Uludağ Üniversitesi
22	2020	1	-	Akdeniz Ortaçağ Araştırmaları	Akdeniz Üniversitesi
23	2020	1	-	Sosyoloji	Akdeniz Üniversitesi
24	2020	1	-	İç Mimarlık	Yaşar Üniversitesi
25	2021	1	-	Tarih	Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
26	2021	1	-	Müzik	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
27	2022	1	-	Akdeniz Yeni ve Yakınçağ Araştırmaları	Akdeniz Üniversitesi
28	2022	1	-	Türk Din musikisi	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

29	2023	1	-	Alevi Bektaşî Kültürü	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
30	2023	1	-	Sosyoloji	Karabük Üniversitesi
31	2023	1	-	Felsefe ve Din Bilimleri	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
32	2023	1	-	Türk Musikisi Ana Sanat	Haliç Üniversitesi

1993-2023 yılları arasında yapılan çalışmaların künyesine bakıldığında Tahtacıların doktora düzeyinde sadece beş lisansüstü çalışmaya konu olduğu anlaşılmakla beraber sosyoloji, Türk dili ve edebiyatı, Halk Bilimi, Felsefe ve Din Bilimleri anabilim dallarında incelendiği görülmüştür. Ankara Üniversitesi, Ege Üniversitesi, Hacettepe, Çukurova ve Erciyes üniversitelerinde üretilen bu doktora tezlerinin 1993, 1998, 2001, 2003 ve 2009 tarihli olduğu anlaşılmakla beraber 2009 tarihinden bu yana Tahtacı topluluklarının doktora düzeyinde çalışmadığı tespit edilmiştir.

Tahtacılarla ilgili üretilen yüksek lisans tezlerine bakıldığında toplamda 27 yüksek lisans tezinin bu konuda üretildiği, Türk Musikisi, Müzik, Tarih, Türk dili ve edebiyatı, felsefe ve din bilimleri alanında bu çalışmaların yapıldığı anlaşılmıştır. Lisansüstü tezlerin en fazla 2019 ve 2023 yıllarında üretildiği görülebilmektedir. Tahtacı toplulukları gibi kültürel zenginliği ön planda yer alan bir topluluğun sosyal bilimler, sosyoloji ve antropoloji gibi alanlarda pek az çalışılmış olması düşündürücüdür. Çalışılan bölgelerin genel itibarıyla Tahtacıların yaşam alanı olduğu söylenebilir. Bu yerleşim birimleri; Antalya Elmalı, Mersin, Muğla, Isparta, Aydın, İzmir, Çanakkale, Manisa ve Adana gibi Tahtacı nüfuslarının yaşadıkları yerlerdir. Tezlerin üretildiği yıllara bakıldığında 2019 ve 2023 yılında dört, 2020 yılında üç, 2013, 2014, 2001, 2022 ve 2021 yıllarında iki tez üretildiği anlaşılmaktadır. Geriye kalan yıllarda ise 1993 yılından 2023 yılına kadar her senede ortalama bir lisansüstü çalışma yapıldığı söylenebilir.

Tablo 3: Tezlerin Üretildiği Anabilim Dalları

Tezlerin Üretildiği Anabilimdalı	Sayı
Müzik	6
Türk Dili ve Edebiyatı	4
Felsefe ve Din Bilimleri	4
Sosyoloji	3
Türk Musikisi	2
Tarih	2
Akdeniz Yeni ve Yakınçağ	1
Akdeniz Ortaçağ	1
İlahiyat	1
İç Mimarlık	1
Coğrafya	1
Antropoloji	1
Orman Mühendisliği	1
Alevi Bektaşî Kültürü	1
Halk Bilimi	1

Türk Halk Bilimi	1
Giyim Endüstrisi	1

Lisansüstü tezlerin üretildiği anabilim dalları incelendiğinde müzik, Türk dili ve edebiyatı, Felsefe ve din bilimleri, sosyoloji, tarih, Akdeniz araştırmaları, coğrafya ve antropoloji gibi ana bilim dallarında çalışmaların yapıldığı anlaşılmaktadır. Fen bilimleri alanında iç mimarlık ve orman mühendisliği ana bilim dallarında çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Tahtacıların müzik, tarih ve kültürel çalışmalara konu olduğu söylenebilir.

Tablo 4: Tezlerin Üretildiği Üniversiteler

Tezin Üretildiği Üniversite	Tez Sayısı
Akdeniz Üniversitesi	5
Ege Üniversitesi	3
Süleyman Demirel Üniversitesi	2
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi	2
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi	1
Çukurova Üniversitesi	1
Erciyes Üniversitesi	1
Hacettepe Üniversitesi	1
Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi	1
Gazi Üniversitesi	1
Marmara Üniversitesi	1
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi	1
Uşak Üniversitesi	1
Yaşar Üniversitesi	1
Zonguldak Karaelmas Üniversitesi	1
Uludağ Üniversitesi	1
Haliç Üniversitesi	1
Selçuk Üniversitesi	1
Karabük Üniversitesi	1
Cumhuriyet Üniversitesi	1
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	1
Afyon Kocatepe Üniversitesi	1
Trakya Üniversitesi	1
Ankara Üniversitesi	1

Lisansüstü tezlerin üretildiği üniversitelere bakıldığında Tahtacı nüfuslarının yaşadıkları şehirlerdeki üniversitelerin ön planda olduğu söylenebilir. Akdeniz Üniversitesi (Antalya), Ege Üniversitesi (İzmir), Süleyman Demirel Üniversitesi (Isparta), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (Çanakkale) ve Çukurova Üniversitesi

(Adana) bu anlamda örnek teşkil etmektedir. Bu durumun yanında farklı üniversitelerde de Tahtacılar konusunun çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Tablo 5: Tezlerin Yöntemleri

Yöntem	Sayı
Görüşme ve gözlem	23
Doküman analizi-tarama modeli	9
Deneysel yöntem	-
Vaka İncelemesi	-
Toplam	32

Tahtacılar konusunu inceleyen lisansüstü çalışmaların büyük bir kısmında görüşme ve gözlem yöntemi kullanılmıştır. Tahtacı köyleri, Tahtacı musikisi ve o kültürü temsil eden bir aile, boy ya da ocaktan bireylerle görüşme ve gözlem yöntemlerini kullanarak veriler toplanabilmekte, bu veriler görsel dokümanlar aracılığıyla desteklenerek betimsel, tematik ya da içerik analizi halinde sunulabilmektedir. Tarih, coğrafya ve din bilimleri alanında yapılan çalışmalarda ise doküman analizi yöntemi tercih edilebilmektedir.

Tezlerin içeriklerine bakıldığında ise Tahtacı kültürünü anlama ve yorumlama bağlamında etnografik bir araştırma desenine sahip bir lisansüstü çalışma olmadığı söylenebilir. Oysaki etnografik (kültür analizi) araştırma deseni belirli bir yaşam ünitesinde varlıklarını sürdüren toplumsal grupların dil, din, yaşam tarzı, gelenek ve normlarına odaklanabilen bir araştırma desendir (Demir, 2024: 318). Bu araştırma deseni ile kültürel toplulukların bilinmeyen yönleri, kurumları ve kültürel karakteristikleri ortaya çıkarılabilmektedir. Tahtacıların kim olduklarını? anlamayı ve yorumlamayı amaçlayan, Tahtacıların yaşam biçimleri, dil, inanç ve geleneklerini yansıtabilecek yeni araştırma yöntemleri, çalışma desenleri ve metodolojilerin geliştirilebileceği değerlendirilmektedir. Tahtacılar üzerine bugüne kadar yapılmış çalışmalar, eksiklikleri bulunmakla birlikte alana katkı sağlayıcı, belirli bir boşluğu doldurucu çalışmalardır. Bu bakımdan Tahtacılar konusuyla ilgili üretilmiş çalışmaların akademik ve bilimsel olarak alan yazına katkı sağladığı söylenebilir. Konuya sosyolojik açıdan yaklaşıldığında Tahtacıları doğrudan bir inanç deseni olarak ele almak yerine onların toplumsal tarihleri, gelenekleri, ölüm sosyolojileri, düğünleri, kız isteme adetleri, bayram dönemlerini inceleyebilecek detaylı çalışmaların üretilip geliştirilebileceği düşünülmektedir.

Tablo 6: Tezlerin Anahtar Kelimeleri

Sıra	Yazar	Yıl	Tezin adı	Tezin Türü	Anahtar Kelimeler
1	İsmail ENGİN	1993	Akçaeniş Tahtacılarında dinin ve dini örgütlenmenin günlük hayata etkisi	Doktora	-

2	Ayten KAPLAN	1998	Balıkesir Tahtacı Köyleri Kongurca ve Türkali'de halk bilimi açısından müzik yapısının araştırılması	Doktora	-
3	Emine KOCA	2000	İçel ili Tarsus Tahtacılar Geleneksel kadın giysileri ve çağdaş tasarımlar	Yüksek Lisans	-
4	Sonat SEYHAN	2001	Silifke yöresinde yaşayan Tahtacı oymakları halk türküleri	Yüksek Lisans	Silifke Yöresinde Tahtacı oymakları, Halk türküleri, Semah ve Mengiler, geleneksel çalgılar
5	Nilgün ÇIBLAK	2001	İçel Tahtacıları dini inanışlar ve dini törenler, halk kültürü anonim halk edebiyatı	Doktora	-
6	Sedat TAMAY	2002	İzmir yöresi Tahtacı semahlarının tür ve biçim yönünden incelenmesi	Yüksek Lisans	-
7	Ali SELÇUK	2003	Mersin yöresi tahtacılarının dini inanç ve uygulamaları	Doktora	-
8	Seyda KAMBUROĞLU	2006	Türkiye orman işletmeciliğinde odun hammaddesi üretiminde Tahtacıların rolü	Yüksek Lisans	Tahtacılar, Odun hammaddesi Üretimi, Orman işletmeciliği
9	Sedat TAMAY	2009	Tahtacı semahları ve Mengi (inceleme ve metinler)	Doktora	-
10	Murat TİRE	2012	Tarsus Tahtacılarında halk inançlarının dinler tarihi açısından incelenmesi	Yüksek Lisans	Tarsus, Tahtacılar, Halk inançları, Dini törenler
11	Kübra Dilaver YILDIRIM	2013	Bergama Yöresi Tahtacı ve Çepni Ağızları	Yüksek Lisans	Ağız, Anadolu ağızları, Türkiye Türkçesi ağızları, Bergama Tahtacı ve Çepni ağızları
12	Ali KOCADAYI	2013	Kaşdişen Tahtacılarının dini ve sosyokültürel yapısı	Yüksek Lisans	-
13	Süleyman MECEK	2014	Serik Yöresi Tahtacı Alevilerinin halkbilgisi ürünleri üzerine bir inceleme	Yüksek Lisans	Tahtacı, Alevi Türkmen, Alevilik, Halk edebiyatı, Halk Bilimi
14	Ümmü BULUT	2014	Sosyolojik açıdan Tahtacı grupların araştırılması (Muğla Örneği)	Yüksek Lisans	Kültür, Kimlik, Din, Alevilik, Tahtacı, Etniklik
15	Gürkan ÇİL	2015	Kazdağı Tahtacı Türkmenlerinde evlilik ve musahiplik kurumu	Yüksek Lisans	Tahtacı, Türkmen, Kızılbaşlık, Alevilik, Çanakkale Kazdağları, Evlilik, Musahiplik, Kurumlar

16	Senem ERSİN GENÇ	2017	Kemalpaşa Tahtacı Kültürü: Çınarköy örneği	Yüksek Lisans	-
17	Ahmet KUŞCI	2018	Orta Toros Tahtacıları: Tarih, Kültür ve Medeniyet	Yüksek Lisans	Ağaçeri, Alevilik, Mersin, Musahiplik, Tahtacılar, Toroslar, Yarıyatır
18	Ahu Zeynep DUMAN	2019	Aydın Yılmazköy Yöresi Tahtacıların Geçiş Dönemi	Yüksek Lisans	Aydın, Tahtacılar, Aleviler, Geçiş dönemleri, Gelenekler
19	Sedat ÇILGIN	2019	Kültürel belleğin taşınabilirliğinde rol alan etkenler: Çanakkale Tahtacı Türkmenlerinde Sazanderlik örneği	Yüksek Lisans	Tahtacı, Türkmen Alevileri, Zakirlik, Sazandar, kültürel bellek, Kültürel aktarım, kimlik, Nefes
20	Hasan Burak BAYAT	2019	Tahtacı Düğünlerinde semah dönmek: Antalya İli Manavgat İlçesi Kalemler Köyü Örneği	Yüksek Lisans	Alevilik, Tahtacı, kimlik, Semah
21	Sevgi ALTUNKAYA	2019	Bir kültür coğrafyası araştırması: Teke yöresi Tahtacıları örneği	Yüksek Lisans	Teke yöresi, Tahtacı Yerleşimleri, Tahtacı, İnanış ve uygulamalar
22	Selin GÜNGÖR	2020	Spatial Constructions of Identity: Anatolian Tahtacı Communities	Yüksek Lisans	Mekânsal temsil, Kimlik inşası, Tahtacı topluluklar
23	Gamze ŞENYAYLA	2020	Tahtacılar üzerine sosyolojik bir araştırma (Antalya ili örneği)	Yüksek Lisans	Tahtacılar, Kültür, Kimlik, Toplumsal Değişme, Mekan
24	Durmuş YILDIZ	2020	Sosyokültürel ve dini yönleriyle Tahtacılar: Elmalı-Akçaeniş örneği	Yüksek Lisans	Tahtacılar, Alevilik, Alevi Türkmenler, Akçaeniş Tahtacıları, Elmalı
25	Ali Orhan DÖNMEZ	2021	Muğla ili Tahtacı Türkmenlerinin İnanç Bağlı Müzik Pratikleri	Sanatta Yeterlik	Tahtacılar, Muğla, Cem, Semah, Nefes, Duvaz-ı İmam
26	Mehmet Can BİLGE	2021	İnançlar ve Gelenekler çerçevesinde Anadolu'da yaşayan Alevilik	Yüksek Lisans	Tahtacılar, Alevilik, İslam, Din, Mitoloji
27	Ufuk Ali KAFTANLI	2022	Osmanlı Akdeniz'inde Bir Türkmen Alevi cemaati: mikro-tarih nüfus ve iskanyla Aydın Vilayeti 'nde Taife-i Tahtacıyan (19. Yüzyılın ikinci yarısı)	Yüksek Lisans	Osmanlı Aleviliği, Tahtacılar, İskan, Aydın Vilayeti, Nüfus defteri, Temettuat defteri
28	Mehmet Nuri YÜCE	2022	Çukurova yöresi Tahtacı Alevilerinde dini musiki	Yüksek Lisans	Türk dini musikisi, Tekke musikisi, Tahtacı, Cem, Alevi musikisi

29	Aydıncan ER	2023	Tahtacı Türkmen Alevilerinin gündelik yaşamlarını ve ritüellerini mekan üzerinden okumak: Narlıdere Kültür evi örneği	Yüksek Lisans	Mekan, Bellek, Alevilik, Tahtacı Türkmen Aleviliği, Narlıdere Kültür Evi
30	Beste GÖK	2023	Çanakkale Kazdağı Tahtacı Türkmenlerinde dini ve Sosyal hayat: Koşuburnu Köyü Örneği	Yüksek Lisans	Alevilik, Bektaşilik, Kızılbaşlık, Tahtacı, Türkmen, Kazdağı, Çanakkale, Koşuburnu, dini ve sosyal hayat
31	Özlem AĞRI	2023	Manisa yöresindeki Tahtacı semahlarının edebi ve müzikal açıdan incelenmesi	Yüksek Lisans	Tahtacılar, Semahlar, Cem, Alevi Müziği
32	Adem ŞEN	2023	Adana Tahtacılarında ölüm ile ilgili inanış ve ritüeller: Nergizlik Köyü örneği	Yüksek Lisans	Tahtacılar, Geçiş dönemleri, ölüm ritüeli, inanış

Anahtar kelimeler, bir akademik ve bilimsel çalışmanın özeti, kimliği ve künyesini oluşturan önemli ip uçlarıdır. Tahtacılar konusuyla ilgili üretilen lisansüstü çalışmalarda anahtar kavramlar da tema üzerinde belirleyici rol üstelenebilmiştir. İncelemede Engin'in tezinde (1993) Alevilik, Antalya-Elmalı-Akçaeniş, dini hayat, sosyal yapı ve Tahtacılar; Kaplan'ın (1998) tezinde Alevilik, Balıkesir-Konakpınar-Türkali, Balıkesir-Savaştepe-Kongurca, dini müzik, etnomüzikoloji, halk bilimi ve müzik; Koca'nın (2000) tezinde giysi tasarımı, giysiler, kadın giysileri, kadınlar, Mersin-Tarsus, Çıblak'ın tezinde (2001) Alevilik, dini inanışlar, dini hayat, dini tören, halk edebiyatı, halk inançları, halk kültürü, Mersin ve Tahtacılar; Tamay'ın tezinde (2002) halk müziği, halk oyunları, semah, Tahtacılar, Türk müziği, Türkmenler ve İzmir; Selçuk'un çalışmasında (2003) Alevilik, dini davranışlar, dini hayat, dini tören, halk inançları, Mersin, Tahtacılar, ibadet, inançlar; Tamay'ın doktora tezinde (2009) Aleviler, Mengi, semah, Tahtacılar, Türk halk giysileri, Türk halk oyunları ve Türk müziği; Kocadayı'nın tezinde (2013) Aleviler, Alevilik, dini yapı, kültürel yapı, Mersin-Anamur, Kaşdışlen, sosyal yapı, sosyokültürel yapı ve Tahtacılar anahtar kelime olarak dikkat çekmektedir. Mecek'in tezinde ise (2014) Tahtacı, Alevi Türkmen, Bulut (2014) kültür, kimlik, Alevilik, Tahtacı anahtar kelimeleri ön planda kullanılmıştır.

En çok tercih edilen anahtar kelimeler ise; Tahtacı, Tahtacılar, Alevi, Alevilik, Türkmen Alevileri, Semah, musiki, dini müzik, dini tören, dinsel yaşam, kültür, kimlik, İçel, Tarsus, Silifke, Adana, Antalya, Muğla, Çanakkale, Kaz Dağları, Aydın, Yanyatır kelimeleri olmuştur. Tezlere konu olan şehirler; Adana, Mersin, Muğla, Çanakkale, Antalya, İzmir, Manisa, Kemalpaşa, Narlıdere, Aydın, Balıkesir, Tarsus, Silifke, Bergama, Orta Toroslar, Manavgat, Elmalı ve Serik olarak ifade edilebilir. Üretilen tezler incelendiğinde Tahtacılık olgusunun inanç yönünün daha fazla ön planda tutularak Alevilik inancı bağlamında ele alındığı göze çarpmaktadır. Bu durum yanı sıra Tahtacılık olgusunu besleyen ve oluşturan meslek sosyolojisinin, mekan ve yaşam tarzı gibi kültürel değerlerin ise pek fazla çalışılmadığı anlaşılmaktadır.

Esasen Tahtacıların doğrudan Alevilik inancının bir parçası olarak ön kabul

görmesi, Tahtacılık olgusu ve kimliğinin anlaşılabilmesi ve yorumlanabilmesini geri planda bırakmıştır. Nitekim Tahtacıları farklı yönleriyle, örneğin kökenleri, kurumları, meslekleri vb. yönleriyle ele alan çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun yanında Türkiye’de Tahtacılar üzerine hiçbir çalışma yokken yapılmış ilk çalışmaları da araştırmaların dönemini, coğrafyasını, saha araştırmasının zorluğunu vb. unsurları düşünerek değerlendirmekte fayda vardır. Tahtacıların musiki ve inançla ilgili müzik, mitolojik unsurlarının incelenmesi Halk Bilimi alanında yapılmış çalışmalarda görülebilmektedir (Bilge, 2021; Dönmez, 2021; Yüce, 2022; Ağrı, 2023; Şen, 2023). Tahtacı kültürü ve kimliğini sosyolojik açıdan inceleyen çalışmalar ise sınırlıdır (Bulut, 2014, Çil, 2015; Kuşci, 2018; Bayat, 2019; Şenyayla, 2020). Çalışmaların bütünü incelendiğinde Tahtacılık mesleği ve kimliğinin farklı örneklerle sunmak itibarıyla yeni, bilinmeyen ve farklı yönlerinin de keşfedilmeye ve anlaşılmaya ihtiyacı olduğu düşünülmektedir. Öyle ki Tahtacılar kültürel bir unsur olarak uzun süredir Batı Anadolu, Ege ve Akdeniz kıyı şeridinde yaşayan, Türk halk kültürüne sürdürülebilir ve zengin bir katkı sunmuş bir topluluktur. Tahtacılar konusunun sivil toplum kuruluşları, dernek ve yerel yönetimler kanalıyla incelenmemesi, farklı metodolojik yöntemlerle ele alınmamasının büyük bir eksiklik olduğu düşünülmektedir.

Sonuç

Tahtacılarla ilgili üretilen çalışmaların büyük bir bölümünün sosyal bilimler alanında çalışıldığı bulgusuna ulaşılmakla birlikte Fen bilimleri alanında ise sadece 2 adet lisansüstü çalışma yapıldığı tespit edilmiştir. Yapılan araştırmada Tahtacılarla ilgili 5 doktora ve 27 yüksek lisans olmak üzere 32 adet lisansüstü çalışma yapıldığı anlaşılmış, Tahtacılar konusunun daha çok müzik, Türk musikisi, Türk dili ve edebiyatı, tarih ve sosyoloji gibi disiplinlerde çalışıldığı tespit edilmiştir.

Tahtacılar konusuyla ilgili üretilen lisansüstü tezlerde örneklem olarak Tahtacıların yaşam alanları ve yaşam üniteleri çevresindeki üniversiteler göze çarpmaktadır. Örneklem olarak Antalya, Muğla, Aydın, İzmir, Çanakkale, Manisa, Adana, Mersin gibi şehirler tercih edilmiştir. Alt temalarda ise Elmalı, Bergama, Silifke, Anamur, Orta Toroslar, Kazdağları, Narlıdere, Manavgat, Kemalpaşa gibi yerleşkeler yer almıştır. Tahtacılar konusunda üretilen tezler çoğunlukla Akdeniz Üniversitesi, Ege Üniversitesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi ve Mersin Üniversitesi gibi Tahtacı nüfusun yaşadıkları yerlerde üretilmiştir. Tezler yöntem ve metodolojik açıdan incelendiğinde tezlerde çoğunlukla gözlem ve derinlemesine görüşme gibi veri toplama yöntemleri tercih edildiği görülebilmektedir. Bu durumun yanında tarih ve Türk Dili ve Edebiyatı, Halk bilimi alanında yapılan lisansüstü çalışmalarda ise tarama modeli ve doküman incelemesi gibi veri toplama araçlarının kullanıldığı anlaşılmıştır. Gözlem ve görüşme gibi yöntemlerin tercih edildiği lisansüstü çalışmalarda araştırmacılar, Tahtacılar topluluğuna mensup kişilerle görüşme yaparak Tahtacıların doğal yaşamlarına katılmak suretiyle gözlem yaparak veri toplamışlardır. Tahtacılarla ilgili genel olarak üretilen tezlerde toplanan veriler betimsel, tema ve içerik analizi yöntemleriyle analiz edilmiştir.

Lisansüstü çalışmalarda en çok tercih edilen anahtar kelimeler ise; Tahtacı, Tahtacılar, Alevi, Alevilik, Türkmen Alevileri, semah, cem, musiki, dinsel yaşam, kültür, kimlik, İçel, Tarsus, Silifke, Adana, Antalya, Muğla, Çanakkale, Kaz Dağları, Aydın ve Yarıyatır kelimeleri olmuştur. Üretilen çalışmalarda Tahtacıları Aleviliğin uzantısı olarak ele almak yerine Tahtacıların kimliği, etnografik dünyası, anlam evrenini temel alan çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu durum Tahtacıların

anlam dünyasının keşfedilmesi, bilinmeyen, yeni ve farklı düşünce biçimlerinin geliştirilmesini sağlayabilir. Öyle ki Tahtacıları anlama ve yorumlama bağlamında yeni metodolojiler, farklı kurumlar ve bakış açılarını ihtiyaç bulunmaktadır. Konuya dair üretilmiş çalışmalar kıymetli olduğu kadar geliştirilmeye ihtiyacı olduğu değerlendirilmektedir.

Kaynaklar

- Ağrı, Özlem. *Manisa Yöresindeki Tahtacı Semahlarının Edebi ve Müzikal Açından İncelenmesi*, İstanbul: Haliç Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Akyürek, Rıza. "Ege Bölgesi Tahtacılarına Ait Müzikal Unsurlar: Nefesler ve Semahlar Aydın İli Örneği", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/2 (2018), 315-321.
- Altunkaya, Sevgi. *Bir Kültür Coğrafyası Araştırması: Teke Yöresi Tahtacıları Örneği*, Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bayat, Hasan Burak. *Tahtacı Düşünlerinde Semah Dönmek: Antalya İli Manavgat İlçesi Kalemler Köyü Örneği*, Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bilge, Mehmet Can. İnançlar ve Gelenekler Çerçevesinde Anadolu'da Yaşayan Alevilik: Batı Ege Tahtacıları, Bilecik: Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Birdoğan, Nejat. *Tahtacıların Dünü. I. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri 26-27 Nisan 1993*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Bowen, Gleen A. "Document Analysis As a Qualitative Research Method", *Qualitative research journal* 9/2 (2009), 27-40.
- Bulut, Ümmü. *Sosyolojik Açından Tahtacı Grupların Araştırılması (Muğla Örneği)*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Bulut, Ümmü ve Bal, Hüseyin. "Sosyolojik Açından Tahtacı Grupların Araştırılması (Muğla Örneği)", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 36 (2015), 81-102.
- Çıblak Coşkun, Nilgün. "Tahtacılar ve Tahtacı Ocaklarına Bağlı Oymakların Yerleşim Alanları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 68 (2013), 33-54.
- Çıblak, Nilgün. İçel Tahtacıları-Dini İnanışlar ve Dini Törenler, Halk Kültürü, Anonim Halk Edebiyatı, Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Çıblak, Nilgün. *Mersin Tahtacıları, Halk Bilimi Araştırmaları*, Ankara: Ürün Yayınları, 2005.
- Çıblak, Nilgün. "Mersin Tahtacı Kültüründeki Terimler Üzerine Bir Deneme", *Folklor/ Edebiyat* 11 (2003), 217-238.
- Çılgın, Sedat. *Kültürel Belleğin Taşınabilirliğinde Rol Alan Etkenler: Çanakkale Tahtacı Türkmenlerinde Sazandarlık Örneği*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çil, Gürkan. *Kazdağı Tahtacı Türkmenlerinde Evlilik ve Musahiplik Kurumu*, Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Demir, Erdi. "Çalığışu Romanı: Cumhuriyet Dönemi Öğretmen Kadın Kimliği İnşasının Toplumsal Cinsiyet Normları Bağlamında Yorumlanması", *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2021), 317-340.
- Demir, Erdi. "Murat Küçük, Horasan'dan İzmir Kıyılarına Cemaat-i Tahtacıyan", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 104 (2022), 591-595.
- Demir, Erdi. *Abdallar Üzerine Etnografik Bir Alan Araştırması: Antalya Abdalları, Kültür, Kimlik ve Toplumsal Değişme*, Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Demir, Erdi. "Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Teknikleri Üzerine Betimsel Bir Çalışma", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25/46 (2024), 313-328.
- Dönmez, Ali Orhan. *Muğla İli Tahtacı Türkmenlerinin İnanç Bağlı Müzik Pratikleri*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta yeterlik tezi, 2021.
- Duman, Ahu Zeynep. *Aydın Yılmazköy Yöresi Tahtacılarında Geçiş Dönemleri*, Uşak: Uşak

- Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Engin, İsmail. *Akçaeniş Tahtacılarında Dinin ve Dini Örgütlenmenin Günlük Yaşama Etkisi*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1993.
- Er, Aydıncan. *Tahtacı Türkmen Alevilerinin Gündelik Yaşamlarını ve Ritüellerini Mekân Üzerinden Okumak: Narlıdere Kültür Evi Örneği*, Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Ersin Genç, Senem. *Kemalpaşa Tahtacı Kültürü: Çınarköy Örneği*, İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Esen, Nüket. "Göçebelikten yerleşikliğe geçerken Tahtacılar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 100, (2021), 11-24.
- Gök, Beste. *Çanakkale Kazdağlı Tahtacı Türkmenleri'nde Dini ve Sosyal Hayat: Koşuburnu Köyü Örneği*, Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Gökhan, İlyas. "Dulkadir Beyliği Coğrafyasında Bektaşılık ve Alevilik", *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 11 (2021), 37-48.
- Gülten, Sadullah. "Kökler ve Dallar: Tahtacı Alevilerinin Menşei ve Tahtacı Cemaatleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 95, (2020), 143-167.
- Güngör, Selin. *Spatial Constructions of Identity: Anatolian Tahtacı Communities*, İzmir: Yaşar Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kaftanlı, Ufuk Ali. *Osmanlı Akdeniz'inde Bir Türkmen Alevi Cemaati: Mikro-Tarih Nüfus ve İskanıyla Aydın Vilayeti 'nde Taiife-i Tahtacıyan (19. Yüzyılın ikinci yarısı)*, Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kanburoğlu, Seyda. *Türkiye Orman İşletmeciliğinde Odun Hammaddesi Üretiminde Tahtacıların Rolü*, Zonguldak: Zonguldak Karaelmas Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kaplan, Ayten. *Balıkesir Tahtacı Köyleri Kongurca ve Türkalı'de Halk Bilimi Açısından Müzik Yapısının Araştırılması*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1998.
- Koca, Emine. *İçel İli Tarsus Tahtacılar Geleneksel Kadın Giysileri ve Çağdaş Tasarımlar*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik tezi, 2000.
- Kocadayı, Ali. *Kaşdışten Tahtacılarının Dini ve Sosyo-Kültürel Yapısı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Kuşçi, Ahmet. *Orta Toros Tahtacıları: Tarih Kültür ve Medeniyet*, Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Meccek, Süleyman. *Serik Yöresi Tahtacı Alevilerinin Halk Bilgisi Ürünleri Üzerine Bir İnceleme*, Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Merhan, Aziz. "Bayındır Tahtacıları ve Dillerinin Belirgin Özellikleri", *Bilgi* 69, (2014), 161-170.
- Önal, Mehmet Naci. "Muğla'da Alevi-Tahtacı Kültürü", *Electronic Turkish Studies* 8/9 (2013), 343-366.
- Mutlu, Hüseyin Kahraman." Balıkesir Tahtacı Türkmenleri Ağzının Fonetik Özellikleri", *Diyalektolog- Ağız Araştırmaları Dergisi* 1 (2010), 21-46.
- Selçuk, Ali. *Mersin Yöresi Tahtacılarının Dini İnanç ve Uygulamaları*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Selçuk, Ali. "Tahtacıların Doğum ile İlgili İnanç ve Uygulamalarına Fenomenolojik Bir Yaklaşım", *Türklük Bilimi Araştırmaları* 16 (2004), 163-180.
- Seyhan, Sonat. *Silifke Yöresinde Yaşayan Tahtacı Oymakları Halk Türküleri*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Seyirci, Musa. *Batı Akdeniz Bölgesi Tahtacıları*, İstanbul: Derin Yayınları, 2007.
- Sümer, Faruk. *Ağaçeriler*, TDV İslam Ansiklopedisi, 1, İstanbul, 1988
- Sümer, Faruk . "Ağaçeriler", *Belleten* 26/103 (1962), 521-528.
- Şapolyo, Enver Behnan. *Mezhep ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Milenyum Yayınları, 2013.
- Şen, Adem. *Adana Tahtacılarında Ölüm ile İlgili İnanış ve Ritüeller: Nergizlik Köyü Örneği*, Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek

- Lisans Tezi, 2023.
- Şenyayla, Gamze. *Tahtacılar Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Antalya İli Örneği)*, Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Tamay, Sedat. *İzmir Yöresi Tahtacı Semahlarının Tür ve Biçim Yönünden İncelenmesi*, İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Tamay, Sedat. *Tahtacı Semahları ve Mengi (İnceleme ve Metinler)*, İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Taş, Kibar. “Ağaçeri Kavminin Geçmişten Bugüne Uzanan Tarihi ve Tahtacı Cemaatiyle Bağlantısı”, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 42/73, (2023), 407-435.
- Telci, Cahit. “Tax Exempt Tahtacı Community From Aydın Province (XVI - XIX. Centuries): “Cemaat-i Tahtacıyan”, *Journal of Alevism-Bektashism Studies* 13 (2016), 5–34.
- Tire, Murat. *Tarsus Tahtacılarında Halk İnançlarının Dinler Tarihi Açısından İncelenmesi (Çamalan ve Kaburgediği Köyleri Örneği)*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Uluocak, Şeref. “Kazdağ Tahtacı Türkmen Kozmolojisinde Hakka yürümek”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 71, (2014), 55-82.
- Yıldırım, Kübra Dilaver. *Bergama Yöresi Tahtacı ve Çepni Ağızları*, Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yıldız, Durmuş. *Sosyo-kültürel ve Dini Yönleriyle Tahtacılar: Elmalı-Akçaeniş Örneği*, Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yolcu, Mehmet Ali ve Dinç Mustafa. *Çanakkale Yöresi Halk Kültürü*, İstanbul: Paradigma Akademi Yayınları, 2018.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Yüce, Mehmet Nuri. *Çukurova Yöresi Tahtacı Alevilerinde Dini Musiki*, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Extended Abstract

Tahtacılar is a community with an important place in Turkish cultural history. Tahtacılar, who are distinguished from other social groups by their unique professional cultures and belief characteristics identified with this professional culture, occupy an important place in Turkish folk culture and the world of meaning. Tahtacılar who have the Alevism faith can form an important part of Anatolian folk culture with their unique way of life, profession, leisure institution, economic activities and belief pattern.

The characteristics that distinguish the Tahtacılar from other Alevi groups in the Anatolian cultural geography are that they do not accept the Hacıbektaş Veli Quarry in Nevşehir and the Hacıemir January Quarry located in İzmir Narlıdere and Aydın's Reshadiye Village, which are unique to them. What is meant by the term January is that it is a term that covers people from a certain family or lineage. Tahtacı communities, who have moved from Konargöçer to settled life, live in coastal cities from the Aegean coastline to the Mediterranean coastline. This social group, referred to as Tahtacı because they do lumbering, wood carving and forestry work, is an original community that adheres to the rituals and values of the Alevism faith.. it is estimated that the Tahtacılar, who are considered to be the continuation of the Turkmen group called Ağaçeri, who participated in the Babai Rebellion that broke out in 1240, lived around Adıyaman, Malatya, Maraş and Adana. Woodcraft does not only contain the status of a profession, but also Woodcraft expresses a profession and lifestyle specific to a faith group. This faith-based professional sociology, which dates back to the Shaman culture of Central Asia, is of great importance in terms of content and structure in Turkish folk culture.

In this study, it has been investigated how and by what methods this phenomenon is examined in graduate theses based on the subject of Blackboards, and in what kind of disciplines it is studied. In this direction, it is aimed to provide a systematic and holistic contribution to the current field literature by conducting a descriptive study based on the review of the field literature related to the subject of Woodworkers. In this respect, it is thought that the study

can add intellectual and cultural richness to the field of writing. Tahtacılar are Alevi Turkmen who trade in wood and lumber, are engaged in cutting and mowing trees and have their own unique cultural characteristics. Starting from Adana and Mersin, from the slopes of the Taurus mountain ranges in the Mediterranean Sea to the Kaz Mountains in the Aegean Region, the tahtacılar people living in forested areas along the coastline have been called tahtacı because they are engaged in forestry and timber work. Tahtacılar, who live in the forested areas around Kahramanmaraş, Gaziantep, Adana, Osmaniye, Mersin, Antalya, Muğla, Isparta, Burdur, Denizli, Izmir, Balıkesir and Çanakkale, is an Alevi Turkmen social group. In this study, it is planned to examine the graduate theses made on the Tahtacı communities, which have a rich cultural pattern in terms of belief and lifestyle in Turkey, descriptively with a scanning model. In this way, it will be determined which aspects of the Woodworkers community are examined academically and scientifically at the graduate level, which disciplines are the subject of interest and study. Tahtacılar, a nomadic society, are people who speak Turkish, are engaged in small and cattle breeding, forestry, lumbering. Tahtacılar, who carried their belongings and belongings nomadically with their animals, became a social group attached to their traditions and customs. There are folklore, history and folkloric studies conducted on the subject of Tahtacılar.

AHMET YURT DEDE’NİN ŞİİRLERİNDE ELEŞTİRİNİN TOPLUMSAL BOYUTU

THE SOCIAL DIMENSION OF CRITICISM IN THE POEMS OF
AHMET YURT DEDE

GÜLDA ÇETİNDAG SÜME*
MUHAMMET FARUK EKİCİ**

Sorumlu Yazar

Öz

Duygu ve düşüncelerin kelimelere farklı anlamlar kazandırılarak ifade edildiği şiir sanatı, neredeyse insanlığın doğduğu zamanlardan günümüze kadar icra edilmiştir. Bu sanatı icra eden toplumların diline ve kültürüne dair bütün özellikleri o toplumların şiirlerinde görmek mümkündür. Türk kültür tarihinde de bu sanatı icra eden farklı nitelikte kutsal özelliklere sahip şahsiyetler var olmuş, bu şahsiyetlere ozan adı verilmiştir. Ozanlar, şiirlerini bugünkü sazın en ilkel hâli olan kopuzu çalarak icra etmişlerdir. Onların şiirleri sözlü gelenek içinde yayılmış, yaşadıkları dönemin toplumsal ve kültürel özellikleri de bu vesileyle sonraki dönemlere aktarılmıştır.

Halk şiirinin icracıları olarak bilinen ozanlar arasında Alevi-Bektaşî inancına mensup kişiler çoğunlukla aşkı ve muhabbeti, Hak-Muhammed-Ali üçlüsünü ve insan sevgisini ön planda tutmuştur. Alevi-Bektaşî edebiyatı içerisinde değerlendirilebilecek bu ozanlar ayrıca bireylerin ve toplumun aksayan yönlerini vurgulayan taşlama türündeki şiirlerinde kaba sofyu, yobazı, cehaleti tercih eden kişileri çoğunlukla mizahi bir dille eleştirmişlerdir. Tunceli’nin Hozat ilçesinde yaşamış ve Alevi-Bektaşî inancının dini önderlerinden halk ozanı Ahmet Yurt Dede de taşlama türünde şiirler yazmış halk ozanıdır. O, taşlama konulu şiirlerinde İslami ve ahlaki değerlerin bozulmasını, eğitimsizliği, cehaleti, doyumsuzluğu, ikiyüzlülüğü, adaletsizliği ve toplumun diğer aksak yönlerini eleştirmiştir. Çalışmada, Sarı Saltık soyuna mensup beş yüz kadar şiir yazmış Ahmet Yurt Dede’nin hayatı, dedeliği ve edebî yönü ile taşlama konulu şiirleri bir sınıflandırmaya tabi tutularak değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Halk Şiiri, Ozan, Ahmet Yurt Dede, Alevi-Bektaşî Şiiri, Eleştiri, Taşlama.

Abstract

The art of poetry, in which emotions and thoughts are expressed by giving different meanings to words, has been practiced almost from the birth of humanity to the present day. It is possible to see all the features of the language and culture of the societies practicing this art in the poems of the societies in question. In the history of Turkish culture, there have been personalities with different sacred characteristics who practiced this art, and these personalities were called bards. The bards performed their poems by playing the kopuzu, the most primitive form of today’s instrument. Their poems spread within the oral tradition, and the social and

Araştırma Makalesi / Künye: ÇETİNDAG SÜME, Güllda, EKİCİ, Muhammet Faruk. “Ahmet Yurt Dede’nin Şiirlerinde Eleştirinin Toplumsal Boyutu”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s. 109-124 <https://doi.org/10.60163/tkcbva.1384819>

* Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, E-mail: gchetindag@firat.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4699-3944.

** Dr., E-mail: trefflay@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6320-2679.

cultural characteristics of the period they lived in were passed on to the following periods in this way.

Among the minstrels known as performers of folk poetry, those who belong to the Alevi-Bektashi faith have mostly prioritized love and affection, the trinity of Hak-Muhammad-Ali and human love. These minstrels, who can be considered within Alevi-Bektashi literature, also criticised the rude puritan, bigot, ignorance and people who prefer to be deprived of the blessings of education, mostly in a humorous language in their satirical poems emphasising the faulty aspects of society and individuals. Folk minstrel Ahmet Yurt Grandfather, who lived in the Hozat district of Tunceli and was one of the religious leaders of the Alevi-Bektashi faith, also wrote satirical poems. In these poems, he criticised the deterioration of Islamic and moral values, lack of education, ignorance, insatiable people, hypocrites, injustice and other faulty aspects of society. In this study, after giving brief information about the life, grandfatherhood and literary direction of Ahmet Yurt Grandfather, who was a descendant of Sarı Saltık and wrote about five hundred poems, his poems on satire will be evaluated by subjecting them to a certain classification.

Key Words: Folk Poetry, Poet, Ahmet Yurt Dede, Alevi Bektaşî Poetry, Criticism, Satire.

Giriş

Duygu ve düşüncelerin sanatsal bir dille ifadesini bulduğu edebî türe şiir adı verilir. Şiirde sözcükler, alışlagelmiş tanımlamalarının ötesinde farklı ve derin anlamlar kazanabilir ve böylece okuyucunun ya da dinleyicinin estetik ihtiyacını karşılayabilir. Bu dönüşüm yalnızca kelimelere yüklenen farklı anlamlarla değil aynı zamanda metne ahenk unsurlarının dâhil edilmesiyle de kolaylaştırılır. Bu nitelikler, kendine özgü ifade biçimiyle gündelik konuşma dilinden ayrılan şiir türüne özgüdür.

Hemen her ulusun kültüründe, eldeki en eski yazılı kaynaklarla ya da dilden dile yayılarak bugüne kadar gelen şiirler, insanoğlunun sevgisini, acılarını, özlem ve yaşam deneyimlerini güçlü bir biçimde dile getiren sanat ürünü olarak değer kazanmış bulunmaktadır (Aksan, 1999, 15). Bir sanat ürünü olan ve şairin kişisel özelliklerini yansıtan şiir sanatı, insanlığın varoluşundan itibaren dünya üzerindeki milletlerin edebî verimleri arasında yer almıştır. Türk milleti de ilk şiirlerini, kendisini tarih sahnesinde bulduğu ilk dönemlerde meydana getirmiştir. Bu şiirleri “Kam, Baksı, Şaman, Oyun, Ozan” adı verilen kutsal kişiler çeşitli törenlerde icra etmiştir. Adı geçen kişilerin dinî törenleri yönetme, kurban merasiminin kabulü için dua etme, bayram şöleni düzenleme, dua okuma, gelecekte haber verme, büyü yapma, hastaları tedavi etme, isim koyma, küsleri barıştırma vb. gibi görevleri bulunmaktaydı. Halk tarafından kendilerine kutsallık atfedilen bu şahsiyetler, bugünkü sazın en ilkel hâli olan kopuzu kullanmış ve düzenledikleri törenlerde şiirlerini bu kopuz eşliğinde söyleyip raks etmişlerdir. Yaşam tarzında değişikliklerin baş göstermesiyle birlikte kam, şaman ve baksılar dinî lider olma veya çeşitli törenler düzenleme, gelecekte haber verme, hastaları iyileştirme vb. gibi görevleri bir yana bırakmış, sadece kopuz çalıp şiir söyleme geleneğini geliştirip devam ettirerek “ozan” adını almışlardır. “*Ozan, Oğuzların halk şair musikişinaslarına verilen isimdir.*” (Köprülü, 2012, 135). Bu ozanlar, şiir söylemekle birlikte çeşitli halk hikâyeleri anlatmış, eğlence törenleri düzenlemiş, bu sayede halkın estetiğe duyduğu ihtiyacı karşılayarak önemli bir konuma sahip olmuşlardır.

XIV-XV. yüzyıllarda yazıya geçirildiği tahmin edilen *Dede Korkut Kitabı*’ndan ve diğer kaynaklardan anlaşıldığına göre ozanlar, toplumsal hayatta kendilerine kutsallık atfedilen önemli kişilerdi (Turan, 1997, 13). Halkın, kendilerine kutsî bir mahiyet atfettiği ozanlar, yanlarından hiç ayırmadıkları ve duygularını, düşüncelerini, şiirlerini

onun sesiyle birlikte dile getirdikleri kopuzu kutsal saymışlardır. Bundan ötürü Türk kültür tarihinde kopuzun yeri ve önemi oldukça büyüktür.

Ozan, ata şairimiz, kopuz ise ata yadigarı en eski sazımızdır. Saz, Osmanlı içinde “*ikitelli*” adıyla da anılmıştır. Ozanlarımızın, âşıklarımızın ellerindeki sazlar, kopuzun geliştirilmiş şekilleridir (Kalkan, 1991, 25). Günümüzdeki âşıklar da ozanlık geleneğinin devamı niteliğinde ve daha belirgin kurallara sahip olan âşıklık geleneğinin temsilcileridir. Ozanların sazlarıyla birlikte seslendirdiği şiirler ağızdan ağza yayılarak sonraki nesillere aktarılmıştır. Bu şiirler teşekkür ettiği halkın kimliğini yansıtmakta ve o halkın ürünü kabul edilerek “halk şiiri” adıyla yaşamaktadır. Halk şiirinin oluşumunu sağlayan şairler, benimsedikleri ve içinde doğup büyüdüğü inanç yapısını da şiirlerine yansıtmıştır.

Alevi-Bektaşî inanç evreni bağlamında ise şiir son derece önemli olup söz konusu geleneksel yapı içerisinde ortaya konulan eserler, bir şiir külliyyatının oluşumunu sağlamıştır. Sazıyla-sözleriyle birlikte halk kültürünün nüvesi mahiyetindeki halk şiirini diri tutan ozanlardan bazıları Alevi-Bektaşîlik inancına mensuptur. Metin Turan’a göre bu ozanların Alevi-Bektaşîliğe mensup olmaları, Alevi toplumunun Türk kültürünü diri tutmasına katkı sağlamıştır (1997, 19).

Büyük bir kısmı Türk kültürünün, Şamanizmin ve tasavvufun izlerini taşıyan Alevi-Bektaşîlik; Ahilik, Abdallık, Hurufilik, Kızılbaşlık, Kalenderilik ve Haydarilikten unsurlar alıp senkretik bir yapı meydana getirmiştir. Bu yapıya ait unsurları terennüm eden ozanlar aşk ve muhabbete, Allah, Muhammed, Ali üçlüsüne, Al-i Aba’ya, Fazlın uluhiyetine, harflerin sırlarına, Hacı Bektaş Veli’nin Muhammed ve Ali’den ayrı olmadığına, tarikatın müşküllerine, ayin usullerine, Seyyid Gazi, Kızıl Deli Sultan, Balım Sultan gibi Bektaşî büyüklerinin menkıbelerine ve Yezid’in mel’unluğuna dair duygu ve düşünceleri sade, halkın anlayacağı bir dille ve genellikle hece vezni ile terennüm etmişlerdir (Elçin, 1981, 13-14). Alevi-Bektaşîliğe mensup söz konusu ozanların eserleri Alevi-Bektaşî edebiyatını oluşturmuştur. Yunus Emre’nin eserlerini başlangıç noktası olarak kabul eden ve Alevi-Bektaşîlik inanç öğretisini şiirler üzerine kuran Alevi-Bektaşî ozanlar, eserlerinde genel olarak Hak-Muhammed-Ali sevgisi, On İki İmam’a bağlılık, çeşitli kültler, muhabbet, edep, erkân vb. şeklindeki konuları işlemiştir.

Alevi-Bektaşî edebiyatının göze çarpan bir özelliği, yaygın samimiyeti ve sıcaklığıdır. Bu geleneğin ozanları, güzelliği yalın ve süssüz bir üslupla aktarma yeteneğine sahiptir. Onların eserleri yapmacılıktan uzak, içten bir anlatımla oluşmuştur. Bu samimiyet atmosferine zaman zaman ince bir alaycılık karışmıştır. Alevi-Bektaşî ozanları, sert dili yumuşatarak, mizah ve nükteli uygun şekilde kullanarak halkla ilişki kurmuştur. Hayatın olumsuzluklarına karşı isyan temaları, doğaya yakınlık ve ilahi olana incelikli imalar onların şiirlerinde yaygındır (Dedebaba, 2000, 51-52). Alevi-Bektaşîliğe mensup ozanların eserleri incelenip değerlendirildiğinde bu eserlerin Türk toplumunun ve kültürünün sade, öz yansıtıcıları, değerli birer hazineleri olduğu görülecektir. Bu kültürü yansıtan ozanlardan biri de çalışmamıza konu olan Ahmet Yurt Dede’dir.

Alevi-Bektaşî inancına mensup olup kendisine kutsiyet atfedilen ve dedelik vasfına sahip Ahmet Yurt Dede, sazı ve sözleriyle birlikte ozanlık geleneği içerisinde Alevi-Bektaşî edebiyatını temsil etmiştir. Çalışmada, Tunceli’nin Hozat ilçesinde yaşamış Ahmet Yurt Dede’nin hayatıyla ilgili bilgi verildikten sonra edebî kimliği üzerinde durulacak ve eleştiri konulu şiirleri incelenip değerlendirilecektir.

1. Ahmet Yurt'un Hayatı ve Sanatı

1.1. Hayatı¹

Ahmet Yurt, 1 Ağustos 1934 tarihinde Tunceli'nin Ovacık ilçesinde doğmuş, 1938 olaylarından dolayı burada dört yaşına kadar yaşamış, olaylarda dedesinin öldürülmesi ve ailesinin zarar görmesi nedeniyle Bilecik'in Gölpazarı ilçesine göç etmiştir. Dokuz yıl burada yaşadıkten sonra 1947 yılında dönüş izniyle Tunceli'nin Hozat ilçesine gelmiş, hayatının geri kalan kısmını Hozat'ta devam ettirmiştir.

Ahmet Yurt, henüz Gölpazarı ilçesindeyken 1941 yılında ilçenin merkez ilkokuluna kaydolmuştur. Birinci sınıfta gayet başarılı bir öğrenci olup o dönem okulu teftişe gelen müfettişe verdiği zekice cevaplardan dolayı sınıf atlamış ve ilkokulu dört yıl içinde bitirmiştir. Ahmet Yurt, ilkokul mezunudur. Memlekete dönüş yaptıktan sonra kendisini eğitim alanında yetersiz görmüş ve babasını örnek alarak eski harfli metinleri okumayı öğrenmek istemiştir. Ankara'daki yakınlarından Veysel Saltık ile iletişim kurmuş ve bir Kur'an Elifba'sı istemiştir. Zaman içinde kendisine gelen bu Elifba sayesinde Arap Alfabesi'ni ve eski harfli metinleri okumayı öğrenmiştir. Osmanlı Türkçesi bilgisi ve kitap okuma merakı sayesinde Ahmet Yurt, engin tarih bilgisine sahip olmuştur.

Vatani görevini İzmir'in Bergama ilçesinde yerine getiren Ahmet Yurt, 1951 yılında, Tunceli'nin Ovacık ilçesinden ve Sarı Saltık Ocağı'ndan Hıdır kızı 1936 doğumlu Fethiye Hanım ile evlenmiştir. Fethiye Hanım aynı zamanda Ahmet Dede'nin baba tarafından akrabasıdır. Bu evlilikten Kibire, Gülyaşar, Yazgülü, Mürvet, Suna, Sümbül adında altı kız; Ali Rıza ve Ali Ekber adında iki erkek olmak üzere sekiz çocuk dünyaya gelmiştir. Ahmet Yurt, bir çocuğunu da hastalık nedeniyle kaybetmiştir. Kızlarından Mürvet Yurt, Ankara Ostim'de vergi dairesinde devlet memuru olarak çalışmaktadır. Diğer kızları ise ev hanımıdır. Suna adlı kızı yurt dışında yaşamaktadır. Erkek çocuklarından Ali Rıza, lise mezunu olup Hozat ilçe merkezinde bir kuyumcu dükkânı işletmektedir. Ahmet Yurt toplamda yirmi toruna sahiptir. Çocuklarından Kibire altı, Gülyaşar dört, Yazgülü iki, Mürvet bir, Suna iki, Sümbül bir çocuk annesi; Ali Rıza iki, Ali Ekber ise iki çocuk babasıdır.

Ahmet Yurt'un çocuklarından, babasından el almış olup dedeliği devam ettiren Ali Ekber Yurt, Eskişehir Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İşletme Bölümünden lisans mezunu olup Munzur Üniversitesinde de Yönetim ve Organizasyon dalında tezli yüksek lisans yapmıştır. Ali Ekber Dede, Tunceli'deki cem evinde belli günlerdeki cem ritüellerini tertip etmektedir.

2021 yılında hayata veda eden Ahmet Yurt, Sarı Saltık soyuna mensup olup evinde bunu gösteren bir şecere de mevcuttur.²

1.2. Sanatı

Ahmet Yurt saz çalıp şiir söyleyen, mahlası bulunan Alevi dedesi bir ozandır. Alevi olması, ocağının dedesi konumunda bulunması, sanatçı kişiliğinin oluşup gelişmesindeki temel etkenlerdendir. Yazdığı beş yüz kadar şiirde de bunu görmek mümkündür. Usta bir ozan olan, hem kendi devrine hem de kendi devrinden sonraki ozanlara ışık tutan Ahmet Dede'nin sanatçı kişiliği incelenip şiirleri tahlil edilmeye

1 Ahmet Yurt Dede'nin hayatına dair bilgiler, 01.12.2015 tarihinde kendisi ile yapılan görüşmeden elde edilmiştir.

2 Sarı Saltık, Hacı Bektaş Veli'nin müritlerinden olup Türk tarihinde ve kültüründe önemli bir yere sahip olan büyük şahsiyetlerden biridir. Tunceli'de onun adına bağlı bir Alevi-Bektaşî ocağı bulunmaktadır. Ahmet Yurt Dede de bu ocağın temsilcisi konumundadır. Hozat ilçesindeki bir dağda Sarı Saltık'ın bir türbesi de bulunmaktadır. Bu türbe başta ocak mensupları olmak üzere halk tarafından sık sık ziyaret edilmektedir.

değerdir. Bu amaçla çalışmada onun hayatı ile şiirleri gün yüzüne çıkarılmaya ve tahlil edilmeye çalışılacaktır. Çalışmanın bu bölümünde Ahmet Yurt'un mahlası, ozanlığı ve ozanlığının oluşumunda büyük etkisi olan dedeliği üzerinde durulacaktır.

1.2.1.Mahlası

Türk kültüründe, âşıkların/şairlerin şiirlerinde kendi isimleri dışında takma bir isim kullandığı görülmektedir. Mahlas denilen bu takma isim bazen âşığın/şairin ismi, soy ismi, memleketi, soyu, mesleği bazen de kişisel ya da fiziki bir özelliği, karakteri, herhangi bir huyu, ruhsal durumu vb. olabilmektedir. Ozanlarla, şairlerle, âşıklarla ilgili birçok özellik hakkında ipuçları verebilen mahlaslar, âşıklık geleneğinde geçmişten günümüze önemli bir yere sahip olmuştur.

Türk şiirine Arap-İslam etkisiyle giren ikinci takma ada “mahlas” veya Türkçe “tamga, mühür, tapşırma” denilmektedir. Bir bakıma şairlerin şahsiyetlerini korumaya ve saklamaya, diğer taraftan dinleyici ve okuyucu zümrelerinin dikkatlerini çekmeye yarayan mistik hüviyetli bu isimler bir sıfat olarak onları diğer meslektaşlarından ayırmaya yarar (Elçin, 1988, 43). Türk halk şiirinin bütün şairleri, ozanları, âşıkları ya ustaları/büyükleri tarafından verilen ya da kendi istekleriyle aldıkları mahlaslarını şiirlerinin genellikle son dizelerinde belirtmişlerdir.

Ahmet Yurt Dede ise bütün şiirlerinde Saltuk mahlasını kullanmıştır. Kendisiyle yaptığımız görüşmelerden edindiğimiz bilgilere göre bu mahlası Sarı Saltık soyundan geldiği için kendi isteğiyle seçmiştir. O, mahlasını, saz çalıp deyiş söylemeye başladıktan sonra kullanmıştır. Bu mahlası, Ahmet Yurt Dede'nin bütün şiirlerinde görmek mümkündür.

1.2.2.Ozanlığı

Halk ozanı Ahmet Yurt, Bilecik'ten Tunceli'nin Hozat ilçesine 1947 yılında dönüş yapmış ve buraya yerleşmiştir. İlkokul mezunu olmasının yanında tahsil konusunda elinden başka bir şey gelmediğinden kendini geliştirmek için eski alfabeyi, Osmanlı Türkçesini, Kur'an-ı Kerim'i okumayı ve saz çalıp deyiş söylemeyi öğrenmiştir. Saz çalıp deyiş söylemeye on üç yaşında başlamıştır. Onun saz çalıp deyiş söylemesinde büyüklerinin rolü oldukça fazladır. Büyüklerinin sazlı sözlü sanat toplantılarına katılmış ve sanatçı kişiliğinin temelleri burada atılmıştır. Ahmet Yurt'un babası saz çalmayı bilmediği için o, bu yönden daha çok dedesini örnek almıştır. Ayrıca mensubu olduğu Alevi-Bektaşî inancının temsilcileri ibadet ritüellerini, “Telli Kur'an” şeklinde adlandırdıkları sazla gerçekleştirmektedir. Ahmet Dede'nin saz çalıp deyiş söylemeyi öğrenmesinde, mensubu olduğu Alevi-Bektaşî inancının ibadet ritüellerinde “Telli Kur'an” şeklinde adlandırılan sazın ritüelîlik çalgı olarak kullanılması da etkili olmuştur.

Halk ozanı Ahmet Yurt, çocuk yaşlarından 1990'lı yıllara kadar büyüklerinin ve tanınmış ozanların çeşitli bestelerini söyleyerek dinleyenlere eşsiz bir sanat zevki yaşatmıştır. Ahmet Yurt'un kendi şiir ve deyişlerini bestelemesi ise bir arkadaşı vasıtasıyla Âşık Veysel'le tanıştıktan sonra başlamıştır. Âşık Veysel'le Ankara'da bir arkadaşının evinde tanışıp onun sazını çalarak şiirler söylemiş ve onun da beğenisini kazanmıştır. Âşık Veysel'in, Ahmet Yurt'a kendi şiirlerini besteleyip söylemesi konusundaki tavsiyesi, onun şiire yönelmesine vesile olmuştur. Bu tanışıklık, Ahmet Yurt'un sanatını derinden etkilemiştir. Oğlu Ali Ekber Yurt'un deyişleriyle onun sazında ve sözünde Âşık Veysel'in ruhunu yakalamak mümkündür. Halk ozanı Ahmet Yurt,

sadece Âşık Veysel’le değil Âşık Davut Sulari, Âşık Daimî, Arif Sağ, Âşık Mahsuni ve Musa Eroğlu gibi büyük ozanlarla da tanışmıştır. Ayrıca saz çalıp şiir söyleme sanatını icra ettiği zamanlarda, ozanlar içinde Nesimi, Yemini, Virani, Kul Himmet, Pir Sultan Abdal gibi büyük ozanlardan ilham almıştır.

Halk ozanı Ahmet Yurt, kendi şiirlerini besteleyip saz çalmakta ustalaştıktan sonra ülkenin çeşitli illerine gitmiş ve buralarda sanatını icra etmiştir. Sazını sözünü dinleyenleri memnun kılmayı kendisine amaç edinen Ahmet Yurt, tanındığı çevrelerde beğenilip ilgi görmüştür. İsminin ve sanatının büyük ozanlar tarafından duyulduğu dönemlerde, şiirlerini ve deyişlerini satması, albüm yapması yönünde çeşitli teklifler almıştır. Ancak Ahmet Dede, kendi beyanına göre “Özümü kaybetmekten korkuyorum.” düşüncesiyle bu teklifleri kabul etmemiştir. Ahmet Yurt, sanatının duyulduğu dönemlerde yönetmenliğini Nezih Ünen’in yaptığı “Anadolu’nun Kayıp Şarkıları” adlı belgeselin bir bölümünde yer almıştır. Belgeselin söz konusu bölümünde Kırıkkaleli Alevi Dedesi Hasan Dede’nin “Eşrefoğlu Al Haberi” adlı bestesini seslendirmiştir.³

Şiiri bir sevda, aşk olarak gördüğünü ifade eden Ahmet Yurt Dede, bütün şiirlerini aşkla ve sevgiyle söylemiştir. O, şiirlerinde Hak-Muhammed-Ali sevgisini, On İki İmam’a bağlılığını, Alevi-Bektaşilik inancının öğretilerini, aşkı, gurbeti, insan sevgisini vb. konu olarak ele almıştır. Ahmet Dede, şiirlerinin birçoğunda da Sarı Saltık’tan ve Hacı Bektaş Veli’den bahsederek onlara olan bağlılığını göstermiştir. Onun eşsiz bir sanat eseri olan şiirlerini başka ozanlar da âşık meclislerinde dile getirmiştir. Beş yüz kadar şiir yazan Ahmet Yurt, kaybolup tarihe karışmasın diye şiirlerini iki ciltlik kitap hâlinde bastırması ve bu kitapları sevenlerine hediye olarak dağıtmıştır.

Ahmet Yurt, eski Türk kültüründe ozanlık görevini üstlenen kamların/şamanların çeşitli özelliklerini de taşımıştır. Bunun kanıtı olarak Alevilikteki dedelik kurumunun temsilcisi olma sıfatıyla dinî ayinlerin yöneticisi olması, cenaze merasimlerini düzenleyip yönetmesi, saz çalıp şiir söylemesi, dargınları barıştırması, her konuda insanlara önderlik etmesi, akıl danışılan biri olması, hasta tedavi etmesi, bazı hastalıklara dua ile şifa bulmaya çalışması şeklindeki örnekler gösterilebilir.

1.3. Dedeliği

Dede sözcüğü günümüzde, soy olarak iki nesil üstteki büyük, yaşlı, ata ve ailenin lideri konumundaki kişiyi temsilen kullanılan bir ifadedir. TDK Sözlük’e göre “*Büyükbabadan başlayarak geriye doğru atalardan her biri.*” (URL-1) şeklinde ifade edilen “dede” sözcüğünün terim anlamına ilişkin Gökyay: “*Halk arasında, milletin menkıbe kahramanlarına ve din ulularına verilen bir unvandır.*” (2006, 801) ifadelerini kullanmıştır. Türk toplumu olarak kendisine kutsallık atfettiğimiz “dede” kelimesinin şahsiyet bulduğu zirve nokta ise Dede Korkut’tur.⁴ Günümüzde ise “dede” kavramına yüklenen kutsallık vasfı çoğunlukla Alevi-Bektaşî inanç ve geleneğinde, bu geleneğin yaşatıldığı yörelerde görülmektedir. Dedeler, Alevi-Bektaşî inancına mensup toplulukların inanç önderliğini yapan ve o topluluklar tarafından kutsal kabul edilip saygı gösterilen kişilerdir. “*Dedeler, sosyal hiyerarşinin en üst noktasında bulunurlar. Dedelerin sahip oldukları yetkiler ve yaptırım güçleri, cemaatin sosyal düzenini sağlayan çok etkili bir güçtür.*” (Ünlü, 2013, 16). İşte bu

3 Bkz. <https://youtu.be/uWJRtFVUuFE?feature=shared>

4 Türklerin kutsallık atfedip yüceltiği, bozkır hayatının her noktasına hâkim olup milletinı koruyan Oğuz büyüğü Dede Korkut, kabilenin reisi, halkın atası ve bilgin bir ozandır (Gökyay, 1994, 78).

toplum düzeninin sağlanmasında önemli bir yere sahip olan ve bulunduğu yöredeki topluma önderlik yapan dedelerden biri de halk ozanı Ahmet Yurt'tur. Kendisi Alevi inancına ait geleneksel yapının canlı bir şekilde mevcudiyetini sürdürdüğü Tunceli yöresinde dedelik yapmıştır. Yöredeki Sarı Saltık Ocağı'nın dedesi olan Ahmet Yurt, dedelik vasfının gereklerini yerine getirmeye gayret etmiş, Tunceli'de ve başka illerde cem ritüelleri düzenleyip yönetmiştir. Hozat ilçesinde bir cem evi yapılmasına önyak olmuş ve burada düzenlenecek cem ibadetlerinin gerçekleşmesini sağlamıştır.

Kendi beyanına göre dedeliğine laf söyletmekten çekindiği için toplum tarafından kabul edilemeyecek tüm davranışlardan kaçınan Ahmet Yurt, Alevi-Bektaşiliğin değerli temsilcilerinden biri olarak kabul görmüştür. Aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'i çok iyi bilen Ahmet Yurt cenaze merasimlerini, Kurban Bayramı başta olmak üzere Alevi-Bektaşî inancı mensuplarınca son derece önemli olan kurban ritüellerini yönetmiş, tıglanan kurbanı dua vermiştir. Anlaşmazlıkları önlemeye çalışan, çevresindeki küsleri barıştıran Ahmet Yurt, çocuksuzluk sıkıntısı yaşayan ailelere ve derdine derman bulamayan hastalara da dualar edip şifa aramıştır. Ülkenin çeşitli illerinden onun bu konudaki yardımlarını ve hizmetlerini duyan kişiler sorunlarının çözümü için Ahmet Yurt'un kapısını çalmıştır.

Ahmet Yurt, Tunceli'nin tanınan dedelerindendir. O, yöredeki dedeler tarafından da sayılıp sevilen bir kişidir. Ahmet Dede, Tunceli'deki ocakların dedeleriyle toplantılar düzenlemiş, Alevi-Bektaşî inancının iyi bir şekilde yaşatılabilmesi için çeşitli önerilerde bulunmuştur. Günümüzde Alevi inanç sisteminin tam anlamıyla işleyememesinden yakınan Dede, bu konuda yapılabilecekler için çözüm yolları aramıştır. Ayrıca Tunceli'yi ziyarete gelen hükümet temsilcilerine de Alevi inancının yaşatılabilmesi için fikirlerini sunmuş, izleyip geleneği tanıyabilmeleri için onların da katıldığı bir cem ritüeli tertip etmiştir. Dedeliğinin duyulduğu dönemlerde, çeşitli üniversitelerden araştırmacılar, Alevilikle ilgili çalışmalarında Ahmet Yurt'un engin bilgilerinden faydalanmıştır.

2. Ahmet Yurt'un Şiirleri

Ahmet Yurt, yaklaşık beş yüz şiir yazmış ve bu şiirlerini "Nefes" ve "Dostun Bahçesi" isimlerini verdiği iki kitap şeklinde yayımlamıştır. Bu şiirlerde nazım birimi olarak dörtlük kullanılmıştır. Şiirlerdeki ahengi yarım kafiye, tam kafiye ve zengin kafiye ile aliterasyon ve asonans şeklindeki unsurlar sağlamıştır. Ahmet Yurt, şiirlerinde Alevi-Bektaşî inancı, Hak-Muhammed-Ali sevgisi, tabiat sevgisi, Cumhuriyet'in kuruluşu, Atatürk sevgisi, aile sevgisi, gurbet, nasihat, eleştiri vb. konularını ele almıştır.

2.1. Ahmet Yurt'un Şiirlerinde Eleştirinin Toplumsal Boyutu

Ahmet Dede, şiirlerini 1990'lı yıllarda söylemiş, sonraki bir tarihte şiirleri yazıya geçirilmiştir. O, şiirlerini geçmişten günümüze gördükleri, yaşadıkları, gözlemleri, tecrübeleri ile dile getirmiştir. Var olan düzen ile olması gereken düzeni, evrensel insan modelini, değerleri şiirlerinde daima uygun bir ifade biçimi ile ölümsüzleştirmiştir. Ahmet Dede sağlıklı, ahlaklı, düzenli bir toplum için belirttiği fikirlerini ise taşlama türündeki şiirlerinde dile getirmiştir.

Dünya, çeşitli kültürleri ve toplulukları barındırırken toplumsal düzen olumsuz niteliklere sahip bireylerin etkisiyle bozulabilmektedir. Bu noktada toplumsal düzenin sağlanmasıyla ilgili ahlak kavramı önem arz etmektedir. Aktan'a göre ahlak, insanların

birbirleriyle veya devletle olan ilişkilerinde ortaya çıkan ve toplumun beklentileri doğrultusunda şekillenen davranışlar ve eylemler bütünüdür (Aktan, 2009, 40). İnsanın topluluk içinde yaşaması, ahlaki bir varlık olmasıyla ilişkilendirildiğine göre toplum, ahlakın uygulanmasının beklendiği bir ortam olarak kabul edilir. İkili ilişkilerden topluluklara kadar geniş bir yelpazede, mutluluk, gelişim ve huzur, bireylerin eğitiminde kullanılan ahlaki değerlerle mümkün olacaktır (Karaköse, 2012, 170). Aksi durumda bireysel sorunlarla birlikte toplumsal düzen sağlanamayacak ve birtakım aksaklıklar yaşanabilecektir. Bu aksaklıklara sebep olan kişiler şairlerin, âşıkların, saz şairlerinin, ozanların şiirlerinde alay konusu olmuş ve bu şiirler vasıtasıyla eleştirilmiştir. Sadece bu kişilerin değil feleğin, kaderin, sevgilinin de bu şiirlerde sık sık eleştirildiği görülmektedir. Bu eleştirilerin konu edildiği şiirler halk edebiyatında “taşlama” kavramı ile ifade edilmektedir. Erman Artun’a göre taşlama; toplumsal haksızlıkların, yolsuzlukların, geriliklerin ve ekonomik sorunların âşıklık geleneğinde alaycı bir üslupla anlatıldığı şiirlerdir (2014, 452). Halk şiirinde yerginin ve eleştirinin geçtiği bir tür adı (Alay, 2015, 151) olarak ifade edilen taşlama Doğan Kaya’ya göre ise kişilerin, kurum ve kuruluşların, toplumun aksak yönlerinin, kusurlarının, gülünç yönlerinin, çarpıklıklarının alaylı bir dille ele alındığı, eleştirildiği şiirlerdir (2014, 754). Bu şiirlerde genellikle yalanlar, haksızlıklar, kötülükler, yoksulluklar, çevreyi saran olumsuzluklar vb. bireysel ya da toplumsal konular ele alınır (Çıblak, 2008, 4). Eleştiri konulu şiirler genellikle söz konusu toplumsal konular hakkında farkındalık yaratmak ve düşünceleri teşvik etmek için güçlü bir araç işlevi görmektedir.

Toplumsal konuları ele alan Türk halk şiirinin bir kısmı, Alevi-Bektaşî ozanlar tarafından oluşturulmuştur. Bu ozanlar da şiirlerinde toplumun, dünyanın, hayatın aksak yönlerini eleştirmekten geri durmamışlardır. Özellikle de inancı, çeşitli yapma kalıplara sokmaya çalışan kişileri sıklıkla eleştirmişlerdir. Bedri Noyan Dedebeba’nın ifade ettiğine göre Alevi-Bektaşî ozanı sadece softanın uydurma inançlarıyla alay etmekle kalmamış, Tanrı ya da Hz. Ali gibi büyüklerine de karşı çıkmıştır. Bu ozan tipi ayrıca erkânı bozan aydınlatıcıyı, dervişi ve muhibbi de eleştirmiştir. Ancak onun öncelikle eleştirdiği kişiler, kuru bilgisiyle öğünen, böbürlenen ve bilgin geçinerek halktan yararlanmaya çalışanlardır. Ozan, bunu çok güzel ve zarif bir şekilde yapar (2000, 44). Bunlarla birlikte sözü edilen ozanlar Kerbela olayında Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’le birlikte onlarca kişiyi şehit eden Yezid’i de şiirlerinde oldukça sert bir dille eleştirmiş ve ona lanetler okumuştur.

Taşlamalar sayesinde şairler kendilerini ifade etme şansı bulmuştur. Çünkü sanatçılar, duyarlı ruhları ve gözlem yetenekleriyle toplumun eksikliklerini tespit etme eğilimindedir. Doğrudan söylenemeyen durum ve olaylara bağlı eleştirilerini de şiirleri vasıtasıyla dile getirirler. Buna bağlı olarak toplumun aksayan taraflarını eleştirmekten geri durmazlar. İşte bu birikimin oluşturduğu taşlama konulu şiirler ana hatlarıyla altı başlık altında sınıflandırılmıştır:

1. Toplumla İlgili Taşlamalar
2. Felek ve Kader Kavramı ile İlgili Taşlamalar
3. Kişilerle İlgili Taşlamalar
4. Sevgili ile İlgili Taşlamalar
5. Hayvanlarla İlgili Taşlamalar
6. Doğa ile İlgili Taşlamalar (Yardımcı, 2013, 280).

Alevi-Bektaşî ozanlarının içinde değerlendirilebilecek Ahmet Yurt, pek çok konulu şiirinin yanında taşlama konulu şiirler de yazmıştır. O; hayata, hayatın güçlüklerine

başkaldırıışlarını ifade eden ve kaba sofuyu, yobazı diline doladığı toplumsal eleştiri konulu şiirler kaleme almıştır. Bu şiirler eleştiri konularına göre İslami ve ahlaki değerlerin bozulması, eğitimsizlik ve cehalet, doyumsuzluk, ikiyüzlülük, adaletsizlik ve bireysel yozlaşma şeklinde tasnif edilebilir:

2.1.1.İslami ve Ahlaki Değerlerin Bozulması

Kendi ifadelerinden ve şiirlerinden anlaşıldığına göre İslami ve ahlaki değerlerin çözüldüğünü, bozulduğunu, zayıfladığını düşünen Ahmet Yurt Dede şiirlerinde bu konuyu ele almış ve eleştirilerini dile getirmiştir. Ahmet Yurt Dede, bazı sofu kişilerin ibadeti samimiysiz ve yapmacık bir şekilde gerçekleştirdiklerini düşünmekte ve bu kişilerin kıldığı namazın, ettiği duanın hakkını veremediklerini ifade etmektedir. Ayrıca çoğu kişinin ibadeti sadece gösteriş için yaptığını dile getirmektedir. Ahmet Yurt Dede'nin şiirlerinde “Yüce Allah herkesin kalbindekini, hayatı boyunca sergilediği tüm davranışları görür, bilir.” görüşü hakimdir. O yüzden Ahmet Yurt, kılınan namazın ve tutulan orucun içtenlikle, samimiyetle yapılması gerektiğini şu şiirinde vurgulamıştır:

Kıldın namazını çıktın camiden

Bozarsın kararı biter aniden

İkinci bir tövbe başlar ardından

Günlük tövbe Allah bunu yutar mı? (Yurt, 2005, 32).

Ahmet Yurt, birçok insanın sadece kendi menfaatleri için yaşadığını, kimsede güzel ahlakın ve namusun kalmadığını düşünerek yalnızlık hissine kapılmıştır. İnsanların iç dünyalarıyla tavırlarının bir olmadığını, verdiği selamın bile değer görmediğini ise şu şekilde dile getirmiştir:

Bozulmuş insanın çarhı düzeni

Edep haya namus ar da kalmamış

Ne ezen bellidir ne de ezileni

Anladım ki gerçek bir dost kalmamış (Yurt, 2005, 52).

Ahmet Dede'nin bakış açısına göre, 21. yüzyıla girerken insanlığın ilerlemekten ziyade gerilediği görülmektedir. Karşılıklı saygının eksik olduğu çağdaş toplumda, zenginlerin yoksulları aşağılaması ve bireylerin genel olarak değersizleştirilmesi gibi konular onun şiirinin ana temaları hâline gelmiştir. Ahmet Dede, insan onurunun ve merhametin savunucusudur. O, insanlara sevgi göstermeyi bir ibadet olarak gören bir inanç sistemine bağlıdır ki bu inanç topluluğu içinde önde gelen bir liderdir. Sonuç olarak, insanlığa duyduğu saygı ve verdiği değer karşılığını görememesi, onun hayata karşı derin bir hayal kırıklığı yaşamasına neden olmuştur:

Ey insan insana saygı duysana

Özünden benliği kaldır alsana

Zayıfa güzelce dönüp baksana

Kendini beğenmiş şeytana bakın (Yurt, 2005, 57).

Ahmet Yurt Dede'nin de gözlemlediği gibi, yalan ve kibirle karakterize olan bireylerin yaşadığı hayatlar, onların ibadetlerini samimiysiz ve dolayısıyla kabul edilemez kılmaktadır. Yalan, zina ve harama bulaşmanın en büyük günahlar arasında yer aldığı düşünüldüğünde, bu kişilerin kıyamet gününde kaçınılmaz olarak hesap verecekleri varsayılmaktadır:

Riya ile Müslümanlık olmaz

Kin kibir hasetle namaz kılınmaz

Bu hallerle asla Hakk'a varılmaz

Huzuru mahşerde görüşürüz biz (Yurt, 2005, 51).

Ahmet Yurt Dede, kendilerini Müslüman olarak tanımlamalarına rağmen, sadece namaz kılmanın ve oruç tutmanın hayatlarının amacını yerine getirmek için yeterli olduğuna inanan bireyleri eleştirmektedir. Onun bakış açısına göre, Allah'a yakınlaşmak için sadece namazı vaktinde kılmak yeterli değildir. Riyadan uzak olmak, helali, haramı bilmek ve doğru yolda yürümek Hakk'a varmak için gereklidir. Ahmet Dede, İslami yükümlülükleri titizlikle yerine getirirken aynı zamanda haksız ticaret, rüşvet ve başkalarına duygusal zarar verme gibi etik dışı uygulamalarda bulunanların tutarsızlığına da dikkat çekmektedir:

Müslüman görünüp oruç tutarsın

Günde bin türlü gönül yıkarsın

Beşe aldığını ona satarsın

Böylece cennete varabilir mi? (Yurt, 2005, 60).

İslami ve ahlaki değerlerin bozulmasını dinî bir önderin şiirlerine konu etmesi gayet tabiidir. O, bu şekilde düşüncelerini ve dünya görüşünü içinde bulunduğu topluma yansıtmak durumundadır. Halk ozanı Ahmet Yurt, hayatı boyunca sazı ve sözü ile bunu gerçekleştirerek değerlerin bozulduğunu ve bozulan değerlerin yeniden düzelmesi gerektiğini birçok şiirinde vurgulamıştır.

2.1.2. Eğitimsizlik ve Cehalet

Ahmet Dede'nin şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla onun neredeyse bütün eleştiri okları cehalete yöneliktir. Ona göre cahil insan; hayatın, yaşamının, dünya lezzetlerinin tadına varamamış, ilim-irfandan ve bütün dünya güzelliklerinden mahrum kalmış kişidir. Böyle kişilerin yalandan ve haramdan uzak duramamaları Ahmet Yurt Dede'yi daima rahatsız etmiştir:

Cahil gönlü kara bir parça odun

Aşkın şarabından almamış yudum

Dimağında yoktur lezzeti tadın

Lokantaya gider yemek beğenmez (Yurt, 2005, 13).

Aşağıdaki şiirde, Ahmet Yurt Dede'nin, dünyanın artık bir tadının kalmadığından ve insanların tecrübeli rehberlerden istifade etmediğinden şikâyetçi olduğu görülmektedir. O, tanıdığı bazı insanların tutum ve davranışlarını zaman zaman eleştirmekten geri durmamıştır. Bu insanların da tarihten ders almamalarını ve ilimden-irfandan faydalanmamalarını büyük eksiklik olarak görmüştür:

Geçmişten dersini almamış serseri

Deveye kılavuz etmiş merkebi

Bir kişi görmezse irfan mektebi

Hakk'a yakın bir can insan kalmadı (Yurt, 2005, 129).

Aşağıdaki şiirde Ahmet Yurt Dede, cahil bir insanın bilgi eksikliğini, edep ve hayâdan uzaklaşmasını bir devenin taşıdığı yüke benzetmektedir. Ayrıca nefsi de bir ata benzeterek onun dizginlerini kontrol altında tutmanın zorunluluğunu da

vurgulamıştır. Ahmet Dede, bireyin nefsinin terbiye edememesi ve bunun yerine ona boyun eğmesi durumunda, hedeflerine ulaşamayacağını veya amaçladığı yere varamayacağını öne sürmüştür:

Yüklenir sırtına deve yükünü

Bunalmış aşamaz cahil seddini

Dizginsiz bırakmış binek atını

Binmek bilmiyorsa keylan ne yapsın (Yurt, 2005, 209).

Ahmet Dede'nin taşlama türündeki şiirlerinde toplumsal düzenin bozulmasından sorumlu kişiler sürekli olarak eleştiri konusu edilmiştir. Eğitim, toplumsal standartları yükselten, sürekli geliştiren ve yönlendiren birincil unsur olarak tanımlanmıştır. Eğitimin paha biçilmez bir değer olduğunun farkına varamayan ve bu fırsattan mahrum kalan bireylerin, kendi arzuları ve dış etkiler tarafından manipüle edilmeye daha açık oldukları gözlemlenmektedir. Kişinin kendini eğitmesi ve kendisine, benliğine hakim olması şarttır. Ahmet Dede'ye göre inanç gücü bu süreçte çok önemli bir rol oynamaktadır; bu inancın yokluğu Allah korkusunun azalmasına neden olmakta, böylece bireyler kendilerini topluma ve değerlerine zarar vermekten alıkoyamaz hale gelmektedir:

Bilmem nedir şu fitnenin davası

İçi kara sapık bilmez ne yapsın

Kirli ruhu çoktur fitne yuvası

Cehalet hırkası giymiş ne yapsın (Yurt, 2005, 71).

Eğitimsizliğin yol açtığı cehalet, küresel çapta önemli bir sorundur. Çünkü toplumsal anlamda düzeni sağlayacak temel yapı taşı eğitimidir. Bunun yoksunluğu toplum düzenini aksatacaktır. Halk ozanı Ahmet Yurt da eğitimin öneminin farkındalığıyla cahil kişileri şiirlerinde daima eleştirmiştir. Onun dünya görüşü, eğitim gibi bir cevherin nimetlerinden faydalanamayanları hoş görmemiştir.

2.1.3.Doyumsuzluk

İnsanın bu dünyadaki varoluş amaçlarından biri hem maddi hem de manevi gelişimde daha yüksek bir seviyeye ulaşmaktır. Bu hedefe ulaşan ve başarılarını bir lütuf olarak algılayan, bunun için şükreden bireyler genellikle hedeflerini gerçekleştiren kişilerdir. Buna karşın bazı bireyler daha fazlası için doyumсу bir arzu sergileyebilir ve sürekli olarak istedikleri maddi statüye ulaşmak için çabalayabilirler. Türkçede “gözü doymamak” terimi bu durumu özetlemekte ve sürekli hoşnutsuz olan, hep daha fazlasını arayan kişileri eleştirmek için kullanılmaktadır. Ahmet Dede'nin şu eleştirisi, şükran duygusundan ve paylaşma isteğinden yoksun bireylere yöneliktir:

Dünyayı kazansa gözü doymuyor

Kanaat nedir ki asla bilmiyor

Suratı asıktır hiç de gülmüyor

Kazanır yiyemez hep bakakalır (Yurt, 2005, 271).

Günlük işlerin monotonluğu ve maddi kaygılar insanları, hayatın zevklerini ve potansiyel deneyimlerini ertelemeye zorlamaktadır. Durmak bilmeyen maddi kazanç arayışı sadece hayatın güzelliklerinden keyif almayı geciktirmekle kalmamış, aynı zamanda bazı bireylerde kibir ve bencilliğe de yol açmıştır. Dahası, bu kişiler kendilerine sunulan çeşitli nimetlerin farkına varıp şükredememekte, bu da manevi

yükümlülüklerini ihmal etmelerine yol açmaktadır. Ahmet Yurt Dede aşağıdaki şiirinde bu şükürsüzlüğü ele almakta ve sahip oldukları nimetlerin kıymetini bilmeyenlere bir eleştiri getirmektedir:

Kâinatın hikmetinden

Şükür etmez nimetinden

Yüce Allah vahdetinden

Haberi yok şu âlemden (Yurt, 2005, 151).

Toplumsal düzenin bozulma nedenlerinden biri de bireylerdeki varlık miktarını artırma arzusunun sınırsızlığıdır. Elinde bulduklarıyla memnun olan bireyler doyumsuzluk yaşamamaktadır. Bununla birlikte aza kanaat etmeyen kişiler, mevcut durumunu yetersiz bulabilir ve bu durum onları farklı arayışlara yönlendirerek toplumsal düzeni zedeleyebilecek davranışlar sergilemesine sebep olabilir. Bunun farkında olan Ahmet Yurt Dede, bu şekildeki kişileri de şiirlerinde eleştirmeyi unutmamıştır.

2.1.4. İkiyüzlülük

Gerçek kimliklerini gizleyen ve toplum içinde farklı kişilikler benimseyen bireyler, sosyal ilişkiler için önemli bir tehdit oluşturabilir. Gerçek ve iyi niyetli insanlar, bu tür kimselerin gerçek amaçlarını ayırt etme noktasında genellikle olumsuz bir şekilde etkilenirler. Bu durum güven duygusunu zedeleyebilir ve sosyal ilişkilerin sağlığını tehlikeye atabilir. Halk ozanı Ahmet Yurt aşağıdaki şiirinde masum insanlara sempatisini dile getirirken, ikiyüzlülere de sert bir eleştiri yöneltmektedir:

Perdenin ardında oynar oyunlar

Uzaktan dinliyor masum koyunlar

Meydanda söylenir güzel deyimler

Bilen bilir bilmeyenler ne bilsin (Yurt, 2008, 104).

Toplumun mensubu olan bireylerin açık sözlü olması, o toplumdaki insani ilişkilerin daha sağlıklı ve daha samimi olmasını sağlar. Toplumsal ilişkilerde karakterli davranmak, bu ilişkilerin daha sağlıklı olmasına fayda sağlayabilir. İslami gelenekte, Alevilikte sıklıkla vurgulanan “kendini bilme” durumu da karakterli davranmanın önemine işaret etmektedir. Kendini tanıyamayıp bilincinin farkına varmayı başaramayan insan, en azından çevresindeki güzel ahlak sahibi kişileri örnek almayı başarabilmelidir:

İkiyüzlü olmak ne kadar ayıp

İnsan kendisine olmazsa sahip

Toplumda söyleşir çok da acayip

Kendini tanıyıp bilse ne olur (Yurt, 2005, 132).

Bireyler arasındaki samimi ve sağlıklı ilişkiler, toplumsal düzenin kurulmasına katkı sağlayabilir. İkiyüzlülük ise bu ilişkilerin olumsuz yönde etkilenmesine sebep olarak toplum düzenini aksatan davranışlardan biridir. Bu olumsuz davranış şekli, halk ozanı Ahmet Yurt Dede’yi rahatsız etmiştir. O, şiirlerinde ikiyüzlü davranan kişileri yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi eleştirmiş ve dolaylı olarak bu kişilerin toplumsal düzeni aksattığını vurgulamıştır.

2.1.5. Adaletsizlik

Ahmet Dede, şiirlerinde adaletsizliği ve adaletsiz davranan kişileri daima eleştirmiştir. O, şiirlerinde ortamın eskisi gibi olmayıp giderek bozulduğundan yakınmıştır. Ona göre yalanın bile artık kolayca söylenebilir bir hâl aldığı günümüz dünyasında birçok insanın gözünü para kazanma hırsının bürümüş olması, bireysel ilişkilerdeki yanlışlıklar ve samimiyetsizlikler toplumsal düzeni aksatmaktadır. Bu da Ahmet Yurt'un şiirlerine konu edilmiştir. Buna örnek bir şiiri şöyledir:

Demokrasi lafı sözde kalıyor

Kuvvetli zayıftan öcün alıyor

Mazlumun gözleri yaşla doluyor

Hiç kimse kimseye acımaz oldu (Yurt, 2005, 157).

Tarih boyunca saygı, sevgi, dostluk, iş birliği ve sadakat gibi insani değerlere büyük saygı duyulmuş ve bunlara bağlı yükümlülüklerle özenle uyulmuştur. Değerin tanınması, başkalarına karşı gerçek şefkat, ilişkilerde samimiyet ve ihtiyacı olanlara yardım, sosyal düzenin korunmasında çok önemli bir rol oynamıştır. Ancak Ahmet Dede'ye göre çağdaş toplum, ihtiyacı olanlara karşı şefkat gösterme noktasında belirgin bir düşüş sergilemekte ve bireyler arasındaki karşılıklı yardımlaşma önemli ölçüde azalmaktadır.

Aşağıdaki şiirde “şimdi” kelimesinin kullanılmış olması, geçmişle günümüzün bir kıyasa tabi tutulduğunu göstermektedir. Şiirde hayanın önemine vurgu yapılmış ancak günümüzde önemini yitirdiği dile getirilmiştir:

Düşerler itibardan dem vuranlar ırzı namustan

Hayanın perdesini yırtan güzel hürmettedir şimdi

Eğer evliyalar olsa yüzüne kimseler bakmaz

Hamamda dellah olsa tazeler şöhettedir şimdi (Yurt, 2008, 175).

Adalet, toplumsal düzenin temelidir. Seviyesi ne olursa olsun tüm adaletsizlikler, bu düzenin büyük oranda bozulmasına sebep olabilmektedir. Toplumun üyesi olan bireylerin toplumdaki diğer bireylerin haklarını gözeterek ve onlara karşı adaletli davranarak yaşaması, düzenin sağlanmasına katkı sağlayabilir. Bunu önemseyen Ahmet Yurt Dede, taşlama türündeki şiirlerinde adaletsizliği, adaletsiz davranan kişileri inceden inceye eleştirmiştir.

2.1.6. Bireysel Yozlaşma

Ahmet Yurt Dede'nin eleştiri konulu şiirlerinin birçoğu bireysel konuları, ozanın çevresindeki yozlaşan kişileri eleştiren şiirlerdir. Ahmet Yurt Dede, görüşmelerimizde ifade ettiğine ve şiirlerinden anlaşıldığına göre hayatı boyunca insanlara çok değer vermiş, onları sevip saymış bir kişidir. Fakat onun bakış açısına göre insanlar, dünyaya gelişlerinin boşuna olmadığını farkına varmalıdır. Güzel ahlak sahibi olmayan, toplumdan uzak kalıp insanlara karşı çekimser davranan ve olgun davranışlar sergilemeyi bilmeyen insan, Ahmet Dede'nin nazarında değersiz bir konuma sahip olmuştur:

Herkese yabancı sanki serseri

Ne dostunu tanır ne de düşmanı

Topluma karışmaz âdeta deli

Kendine paha verir boşu boşuna (Yurt, 2005, 11).

İnsanların iyi bir dünyada yaşayabilmesi için güzel fikirlerin üretilip paylaşılması tüm insanlığın faydasıdır. Önemli olan da emek ve zaman harcıyıp güzel fikirler ürettikten sonra bunların uygulanıp hayata geçirilmesidir. Düşünce ürünü her şeyi lafta bırakmak, pratikte düşüncenin karşılığını göstermemek doğru değildir. Ahmet Dede'nin dünya görüşüne göre sözünün eri olmayan, gönül sermayesi bulunmayan kişinin toplum içinde yeri yoktur, o kişi artık tamamen yozlaşmıştır:

Gönül sermayesi olmayan kişi

Yenilmez hem onun ekmeği aşı

İmanı zayı olmuş haraptır işi

Cemiyet içinde bir yeri yoktur (Yurt, 2005, 197).

Ahmet Dede'nin bakış açısına göre kuşlar, birliklerini bozmadan tüm yaşamları boyunca uyumlu bir yuva kurabilmekte ve içinde yaşayabilmektedir. Buna karşın insanlar böyle bir yuvayı kolaylıkla yok edebilmektedir. Bireyler yaşamlarının doğasında var olan nimetleri ve güzellikleri tam olarak fark edebilseler, bir evi yok etmenin ve duygusal zarara neden olmanın son derece zor eylemler olduğunun farkına varabilirler. Ahmet Dede'nin, çevresindeki kişilerin aksak yanlarını gün yüzüne çıkaran taşlama türündeki şiirleri, toplumun aksak yönlerine ayna tutmaktadır:

Kuşlar bile yuva yapar kendine

İnsan bozar yuvasını her zaman

Hırsa uyar girer kavga cengine

Gönül yıklar derde düşer her zaman (Yurt, 2005, 192).

Tilkinin, kurnazlığı sembolize eden bir hayvan olduğu malumdur. Kurnaz karakterli kişiler de tarif edilirken genel olarak tilkiye benzetilmektedir. Ahmet Dede'nin bakış açısıyla, aslan görünümlü olan kurnaz ve cahil kişiler hep olumlu davranışlar sergilediğini düşünse de çevrelerine oldukça kötü izlenim bırakırlar:

Bir aslan postuna bürünmüş tilki

Dünyayı bir lokma etmek istiyor

Kendinden habersiz cahilin teki

Çıkap mescitlerde fetva satıyor (Yurt, 2005, 162).

Tarih boyunca, her toplumda hem etik değerlere sadık kalanlar hem de bu değerleri ihlal edenler olmuştur. Toplumsal ilişkilerde adil davranan bireyler de olmuş adaletsiz davrananlar da olmuştur. Toplumsal düzeni koruyanlar kadar bu düzeni bozanlar da bulunmaktadır. Gerek insanların gerekse kurumların sergilediği bu olumsuz tutum ve davranışlar Ahmet Yurt Dede'nin eleştiri oklarından kurtulamamıştır. Yurt; yalan söyleyen, hırsızlık yapan, gözü doymayan, inancını gösteriş için yaşayan, adil olmayan, cahil, sahtekâr, zalim, ikiyüzlü, kurnaz, vb. pek çok olumsuz özellik sergileyen insanları şiirlerinde eleştirerek toplum düzenini sağlamak adına yapılması gerekenleri nasihat etmiştir.

Sonuç

Türk kültür ve mirasının temel direklerinden biri olan ozan; müziği, şiiri ve söylemiyle ata ruhunu yaşatmıştır. Ozan, kendi tarihinin ve toplumunun kültürel mirasını koruyarak, sonraki nesillere aktarılmasını sağlamıştır. Müziği hoşgören ve insanı sevmeyi ibadet olarak kabul eden Alevi-Bektaşî inancı da bu geleneğe önemli katkılarda bulunmuş ve uygulayıcılarına estetik bir alan sağlamıştır.

Çalışmada taşlama türündeki şiirleri değerlendirilen Ahmet Yurt, Alevî inancına mensup olmakla beraber, söz konusu inanç sistemi içerisinde inanç önderi statüsü taşıyan bir şahsiyettir. Beş yüz kadar şiir yazan Ahmet Yurt Dede'nin bu şiirlerinin neredeyse hepsinde insana olan sevgisini görmek mümkündür. Çünkü ona göre insanı sevmek ve hoşgörmek toplumsal anlamda bir düzen getirecektir. Ancak evrensel anlamda böyle bir olgunluğa, her bireyin sahip olamadığı söylenebilir. Bazı bireyler olumsuz birçok davranış sergileyerek toplumsal düzenin aksamasına sebebiyet vermektedir. Bir inanca mensup olan canlara önderlik yapan Ahmet Yurt Dede, toplumsal düzeni bozan tutum ve davranışlar ile toplum düzeninin aksayan yönlerini şiirlerinde eleştirerek toplumsal düzenin önemini ve gerekliliğini vurgulamıştır.

Ahmet Yurt Dede, eleştiri oklarını genel olarak İslami ve ahlaki değerlerin bozulmuş olmasına, eğitimsizliğe, cehalete, doyumsuzluğa, adaletsizliğe, ikiyüzlülüğe ve olumsuz karakter özellikleri taşıyan bireylere yöneltmiştir. O, eleştiri konulu bu şiirlerinde edep, haya, namus, cehalet, yalan, ikiyüzlülük, saygısızlık, dedikodu, samimiyetsizlik, doyumsuzluk, adaletsizlik gibi kavramları sık sık vurgulamıştır. Ahmet Dede, eleştiri temalı bu şiirlerinde zaman zaman öfkeli bir tutum sergilemiş, zaman zaman da mizahi dilden istifade etmiştir. Ozanlık geleneğinin temsilcilerinden Ahmet Yurt Dede'nin eleştiri konulu şiirlerinde olanı ve olması gerekeni anlattığı, evrensel insan modelini çizerek Türk kültürü ve insanlık için önemli bir hizmette bulunduğu ifade edilebilir.

Kaynaklar

- Aksan, Doğan. *Halk Şiirimizin Gücü*, Ankara: Bilgi Yayınları, 1999.
- Aktan, Coşkun Can. "Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş". *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*. Cilt 1 Sayı 1 (2009). 38-59.
- Alay, Okan. *Türk Saz Şiirinde Yergi, İroni ve Mizah (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2015.
- Artun, Erman. *Ansiklopedik Halkbilimi / Halk Edebiyatı Sözlüğü*. Adana: Karahan Kitabevi Yayınları, 2014.
- Çıblak, Nilgün. *Aşık Şiirinde Taşlamalar*. Ankara: Ürün Yayınları, 2008.
- Dedebaba, Bedri Noyan. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik (Edebiyat 1. Kitap)*. Cilt III. Ankara: Ardıç Yayınları, 2000.
- Elçin, Şükrü. *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Elçin, Şükrü. *Halk Edebiyatı Araştırmaları 1*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Gökyay, Orhan Şaik. "Dede Korkut". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDVY. C.9. İstanbul: 1994.
- Kalkan, Emir. *XX. Yüzyıl Türk Halk Şairleri Antolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Karaköse, Ayşe. "Sosyolojik Yönüyle Ahlak". *Bilimname*, XXIII, 2012/2, 149-172.
- Kaya, Doğan. *Türk Dünyası Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
- Köprülü, M. Fuat. *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Turan, Metin. *Ozanlık Gelenekleri ve Türk Saz Şiiri*. Ankara: 1997.
- Ünlü, İhsan. *Alevilikte Dedelik ve Ocak Anlayışı "Tercan Örneği" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2013.
- Yardımcı, Mehmet. *Başlangıcından Günümüze Türk Halk Şiiri*. İzmir: Kanyılmaz Yayınları, 2013.
- Yurt, Ahmet. *Nefes*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 2005.
- Yurt, Ahmet. *Dostun Bahçesi*. İstanbul: Yazıt Yayınları, 2008.

Sözlü Kaynaklar

KK-1 Ahmet Yurt/1934/Ovacık/İlkokul/Emekli/01.12.2015/Hozat.

İnternet Kaynakları

URL1: <https://sozluk.gov.tr/>, 20 Kasım 2022.

Extended Abstract

Poetry, a form of art where emotions and thoughts are expressed in an artistic language, stands distinct from everyday speech through its unique stylistic elements. Words in poetry transcend their conventional meanings, providing profound aesthetic pleasure to the reader or listener. In Turkish history, early poetry was performed by sacred figures like “Kam,” “Bakı,” and “Shaman” during rituals, using the primitive form of the modern saz, known as kopuz. These figures, revered by the community, evolved over time into “ozans,” who continued the tradition of singing poetry accompanied by the saz. In the context of Alevi-Bektashi beliefs, poetry holds a crucial place, contributing significantly to Turkish cultural preservation. Alevi-Bektashi poets often infused their works with themes of love, devotion to Allah, Muhammad, Ali, and other significant religious figures, using a simple language accessible to the public.

Ahmet Yurt Dede, a notable figure in Alevi-Bektashi poetry, was born in Tunceli in 1934 and experienced significant cultural and historical events that shaped his life and artistry. Moving through different regions due to familial and political upheavals, Yurt Dede developed a rich understanding of traditional Turkish culture, eventually settling in Hozat. Yurt Dede was a self-taught scholar, gaining proficiency in Ottoman Turkish and the Arabic script, which enriched his historical and literary knowledge. His artistic journey was heavily influenced by meeting renowned poet Asık Veysel, which propelled him to create his compositions. Known for his extensive repertoire of poetry, Yurt Dede’s works, often performed with the saz, covered themes central to Alevi-Bektashi teachings.

Yurt Dede’s poetry, reflecting deep spiritual and cultural insights, includes over five hundred poems. He meticulously documented his works, ensuring their preservation for future generations. His role extended beyond poetry; he embodied the traditional functions of a shaman, leading religious rituals, offering guidance, and healing the community. Ahmet Yurt Dede’s legacy continues through his family, notably his son Ali Ekber Yurt, who upholds the dedelik tradition in Tunceli. His contributions are a testament to the enduring cultural and spiritual heritage of the Alevi-Bektashi community, highlighting the integral role of poetry in expressing and preserving these traditions. Ahmet Yurt wrote around five hundred poems and collected them in two books titled “Nefes” and “Dostun Bahçesi”. Yurt, who used the verse unit of quatrain in his poems, used half, full and rich rhymes and harmonic elements such as alliteration and assonance. His themes include Alevi-Bektashi belief, nature, the founding of the Republic, love for Atatürk, family, expatriation and criticism. Yurt’s poems were sung in the 1990s and later transcribed. Social criticism has an important place in his poems. He glorifies universal human values by criticizing the existing order. He expresses his ideas for a healthy and moral society through satire. Satire criticizes social injustices, corruption and moral disorders in a humorous style. Ahmet Yurt’s poems deal with issues such as the deterioration of social order, the weakening of moral values, education and ignorance.

Ahmet Yurt, one of the Alevi-Bektashi poets, criticizes the deterioration of religious and moral values in his poems. He targets insincere worship and people who pursue self-interest. He harshly criticizes lives full of lies and arrogance. Emphasizing that ignorance leads to social deterioration, Yurt frequently expresses the importance of education in his poems. Yurt also criticizes material insatiability and individuals who constantly want more. He targets people who are not grateful for what they have and do not appreciate their blessings. He also tries to protect the health of social relations by addressing issues such as hypocrisy and insincerity. Ahmet Yurt’s poems draw attention to social problems and emphasize the importance of moral values.

HOCA AHMET YESEVÎ KONULU YENİ BİR METHİYE (KIRIM EL YAZMASI)

A NEW EULOGY ON HODJA AHMED YASSAWI

MİRZA POLAT*

Sorumlu Yazar

ERDOĞAN ALTINKAYNAK**

Öz

Hoca Ahmed Yesevî Türk tasavvuf ve tarikat yapılandırmasında pir olarak kabul edilen bir kanaat önderidir. En önemli eseri, günümüzde orijinali bulunmayan “Divan-ı Hikmet”tir. Divan-ı Hikmet adlı eserde yer alan hikmetlerin bazılarının kendisine ait olmadığı, yolunda gidenler tarafından O’nun adına yazılmış olabileceği söylenmektedir. Tarikat büyüğü, ulusu olarak onun hakkında çok sayıda methiye türünde eserler meydana getirilmiştir. Bu eserlerden hareketle Hoca Ahmed Yesevî’nin hayatı hakkındaki bilgilerin tamamıyla menkıbevi olduğu söylenebilir. Hoca Ahmed Yesevî için yazılan methiyelerden birisi de Kırım’ın başkenti Akmescit’te (Simferepol) bulunan İsmail Gaspıralı Adına Cumhuriyet Kırım Tatar Kütüphanesi, (GBUK RK “Respublikanskaya Kırımskotatarskaya Biblioteka İmena İ. Gaspirinskogo) el yazmalar bölümünde, Tur- Ac 25 numarayla kayıtlı cönkte yer almaktadır. Daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olan bu metin, cönkün 110.v ortalarından 112.r sonlarına kadar devam etmektedir. 53 beyitten ibarettir. Cönk içerisinde başka methiyeler ve kıssalar da vardır. Ancak bunlar Hoca Ahmed ile ilgili değildir. Çağatay Türkçesi ile kaleme alınmıştır. Manzumede, Yesevî’nin anne ve babasının adları ve doğumu, daha sonra peygamber tarafından Arslan Baba’ya emaneten verilen hurmanın Yesevî’ye teslimi anlatılmaktadır. Manzumenin çoğunluğu Ürgenç tarafından gelen Mergazi’nin (Mervazi) Yesevî adını duyması, hakkında söylenenleri yerinde görmek ve onu sorguya çekmek istemesi ile ilgilidir.

Anahtar Kelimeler: Hoca Ahmed Yesevî, cönk, methiye, Kırım, el yazma.

Abstract

Hodja Ahmed Yassawi is a pioneer leader in the organization of Turkish Sufism and tariqa. His most significant work is “Divan-ı Hikmet”, the original of which does not exist today. It is claimed that some of the words of wisdom in Divan-ı Hikmet have not belonged to him and that those who followed in his footsteps may have been written in dedication to him.

Many works in the genre of eulogy have been created about him as a sect elder and a great man. Based on these works, it can be claimed that the information about the life of Hodja Ahmed Yassawi is purely mythical. One of the eulogies written for Khoja Ahmad Yassawi is found in the manuscripts section of the Republican Crimean Tatar Library named after Ismail Gaspıralı (GBUK RK “Respublikanskaya Kırımskotatarskaya Biblioteka İmena I. Gaspirinskogo) in the capital of Crimea, Akmescit (Simferepol), in the conk registered under the number Tur- Ac 25.

Araştırma Makalesi / Künye: POLAT, Mirza, ALTINKAYNAK, Erdoğan. “Hoca Ahmet Yesevî Konulu Yeni Bir Methiye (Kırım El Yazması)”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s. 125-139 <https://doi.org/10.60163/tkhecbva.1404953>

* Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, Ardahan İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, E-mail: mirzapolat@ardahan.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0400-1388.

** Prof. Dr., Ardahan Üniversitesi, Ardahan İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, E-mail: erdoganaltinkaynak@ardahan.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1105-0479.

This text, which has never been published before, covers the pages from the middle of 110.v to the end of 112.r in the conk. It consists of 53 couplets. There are also other eulogies and parables in the conk. However, they do not belong to Hodja Ahmed Yassawi. They are written in Chagatai Turkish. The eulogy includes the names of Yassawi's parents and his birth, and then the delivery to Yassawi of the date palm entrusted to Arslan Baba by the Prophet. However, the majority of the eulogy is about Mergazi (Mervazi) coming from Ürgenç, hearing the name of Yassawi, wanting to see what was said about him on the spot and to interrogate him.

Key Words: Hodja Ahmed Yassawi, conk, eulogy, Crimea, manuscript.

Giriş

Hoca Ahmet Yesevî'nin doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak belli değildir (Kenjetay, 1999, 105; Köprülü, 1993, 62). TEİS kaynağında ise doğumu hakkında hiçbir bilgi yokken vefatı ile ilgili olarak 1166 tarihi verilmektedir. (Bahir, 2014)¹ Genel olarak XI. asrın sonlarına doğru doğduğu ve XII. asrın 60'lı yıllarında vefat ettiği söylenebilir. Hayatı hakkındaki bilgilerin pek çoğu ise menkıbevidir.

Hoca Ahmed Yesevî'nin en önemli eseri "Divan-ı Hikmet" olarak bilinmektedir. İçerisinde yer alan hikmetlerin tamamının kendisine ait olmadığı, bazı hikmetlerin onun adına yazılmış olduğu da iddialar arasındadır (Köprülü, 1993, 119-125; Eraslan, 2000, 34).

Türklerin İslamiyet'i benimsemesinde ve tasavvuf ile tanışmasında önemli bir rol oynamıştır. Öğrencileri ve onların takipçileri Orta Asya'nın muhtelif bölgelerinden Anadolu ve Balkanlara kadar yayılmış bu nedenle Türk tekke ve tarikatlarının Pir-i Türkistan diye adlandırılmıştır (Bice, 2016).

Hoca Ahmed Yesevî'nin menkıbevi hayatı ile ilgili çok sayıda şiir meydana getirilmiştir. Bu tür manzumelerin tarikat veya cemaat mensuplarına eğitim, öğretim amaçlı; geleneği aktarıcı ve girdikleri halkanın ulularını hatırlatıcı bir unsur olarak kullanıldığını düşünüyoruz.

Hoca Ahmet Yesevî'ye ithafen yazılan metinlerden birisi de orijinali Kırım'ın başkenti Akmescit'te (Simferepol) bulunan İsmail Gaspiralı Adına Cumhuriyet Kırım Tatar Kütüphanesi, (GBUK RK "Respublikanskaya Kırımskotatarskaya Biblioteka İmena İ. Gaspirinskogo) el yazmalar bölümünde, Tur- Ac 25 numarayla kayıtlı cönkte yer almaktadır. Daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olan bu metin, cönkün 110.v satır ortalarından 112.r satır sonlarına kadar devam etmekte olup 53 beyitten (106 mısra) ibarettir. Cönk içerisinde başka methiyeler ve kıssalar da vardır. Ancak bunlar Hoca Ahmed ile ilgili değildir. Üzerinde çalıştığımız manzume Çağatay Türkçesi ile yazılmıştır.

Manzume aruz kalıplarına uymamaktadır. Belki de bu manzumenin baş kısmı cönkü yazar veya müstensih tarafından gereksiz görülmüş ve yazıya geçirilmemiştir. Metin hece vezni ile yazılmıştır. Kafiye düzeni x-a; x-a; x-a şeklindedir. Bazı beyitlerde iç kafiyeye rastlanmaktadır. Manzumenin hece sayıları da karışıktır. Beş mısra 13'lü hece ile altı mısra 15'li hece iledir. 95 mısra ise hecenin 14'lü kalıbıyla yazılmıştır. Bu fazlalık veya eksiklikler mısra sonunda parantez içerisinde gösterilmiştir. Mısra başlarındaki rakamlar orijinalde olmayıp, tarafımızca satır sayılarını belirtmek için konmuştur. Bazı mısralarda hecenin 13 veya 15'li olması kusur gibi görünse de bunlar söylenirken uzatılıp veya kısaltılarak denkleştirilebilir. Bu durumda bu manzumenin sanat gayesi güdülmeden meydana getirilmiş olduğunu söyleyebiliriz.

¹ <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ahmed-yesevi>

Manzume, Hoca Ahmet Yesevî'nin menkıbevi hayatı üzerine kuruludur. Manzumede, Yesevî'nin anne ve babasının adları ve doğumu ile daha sonra Peygamber tarafından Arslan Baba'ya emaneten verilen hurmanın Yesevî'ye teslimi anlatılmaktadır. Manzumenin çoğunluğu Ürgenç tarafından gelen Mergazi'nin (Mervazi) Yesevî adını duyması, hakkında söylenenleri yerinde görmek ve onu sorguya çekmek istemesi ile ilgilidir. Bu kısım ve devamı Fuad Köprülü'nün Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar adlı kitabında geçmektedir (Köprülü, 1993, 27-36).

53. Beyitte “Zahid Oğlu” ve “Miskin Garip” adı geçmektedir. Bu isimde şair veya âşîğın olduğuna dair bir bilgimiz yoktur. Yerel kaynaklarda (şair tezkirelerinde veya şairnamelerde) bu isimlere rastlanmaz. Buradan da manzumeyi yazan şairin pek meşhur olmadığı sonucu çıkmaktadır. Ancak yerel kaynaklarda “Zahid Oğlu” veya “Miskin Garip” adı veya mahlasıyla ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamamış olsak da Hofman'ın Çağatay edebiyatı ile ilgili bibliyografik künyesi içerisinde çok sayıda “Miskin”, “Zahid” mahlaslı yazar ve şaire rastlamaktayız (1969, CXXIV, 36, 99, 104, 230...). Bunlardan ulaşabildiğimiz “Miskin Garip” (1969, 104) şiirin yazarı olarak düşünülebilir. Ancak kendisine ait literatürde iki şiiri olduğundan bahsedilmekte ve fakat metin verilmemektedir. Dolayısıyla şiirin yazarı konusu başka bir araştırma gerektirmektedir.

Daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olan bu metin birkaç açıdan değerlendirilebilir. Ancak bu değerlendirmeler bu yazının amacının dışına taşar. Hoca Ahmed Yesevi üzerinde yapılan çok sayıda araştırma ve incelemelerden sonra ilerde yapılacak yeni çalışmalara ve biyografilere katkı sağlayacaktır. Tür ve şekil bilgisi olarak elbette tarikat ulularının methiyelerinden değişik ve farklı bir yanı yoktur, ancak yeni ve farklı bir metindir. Türk felsefesi ve manevi dünyasının mümtaz şahsiyetlerinin önde gelenlerinden biri olan Hoca Ahmed Yesevi'ye ve onun hayatından kesitlerle yapılan bu methiye Çağatay Türkçesi üzerine yapılacak olan çalışmalarda da faydalanılacaktır. Edebiyat tarihi açısından 53. Beyitte “Zahid Oğlu” ve “Miskin Garip” adlarının herhangi bir şaire ait mahlas mı olduğu veya bu isimlerde bir şairin var olup olmadığı da merak konusu olarak irdelenebilir.

110.v

KIŞŞA-İ HOCA AHMED YESEVÎ RAHMETU'L-LAH 'ALEYH

1. *Görün hâlık kudretin hak Muştafa ümmetin*

H'ac' Ahmed niñ beyânın şıfat kılğum tidi ya

1. Yaratıcının kudretini, hak (Muhammet) Mustafa ümmetini görün
Hoca Ahmed'in halini beyan edeceğim dedi ya!

2. İbrahim'dür atası Karaca'dur anası

Meşâyıhlar sırası şeyhim Ahmed irdi ya

2. Babası İbrahim annesi Karaca'dır
Şeyhler sırası? şeyhim Ahmed idi ya!

3. *Muştafa'dın mu' cize birip kitti bir hurmā*

Saklaban Arslan Baba aña birgil tidi ya

3. Mustafa'dan mucize verip gitti bir hurma
Saklayarak Arslan Baba, ona ver dedi ya!

4. *Atı anıñ H'ac' Ahmed ümmetlerde havaşş-i ümmet
Hurma birdim bî-minnet bir kün kildi ya (13)*

4. Onun adı Hoca Ahmet, ümmetlerden seçkin ümmet
Hurma verdim minnetsiz, bir gün geldi ya!

5. *Emānetin yitkürdi öpkesige tapşurdı
Aldı da kol kavşurdı edeb birle turdı ya*

5. Emanetini ulaştırdı öfkelerini teslim etti // yendi (bıraktı)
Önünde kolunu bağlayıp edeple durdu ya!

111.r

6. *Muştafâ'nı fermānı birgen uşbu hurmā (13)
Aldı körgeç zamānı ol dem anı tuttı ya*

6. Mustafa'nın fermanı ile birlikte işte bu hurmayı
Gördüğü zaman aldı, o an onu tuttu ya!

7. *Haq Muştafâ bolmasa bizge hurmā birmese
Cihān tolğan ümādin kimge hurmā birdi ya*

7. Hak Mustafa olmasa bize hurma vermese
Cihanı ümitle dolduran, kime hurma verdi ya!

8. *H'ac' Ahmed'niñ vaktında dīn Harezmin şehrinde
Ürgenç halkı ilinde bir imām bar irdi ya*

8. Hoca Ahmed zamanında, din Harezm şehrinde
Ürgenç halkı ilinde bir imam vardı ya!

9. *Atı anıñ Mārgūzī uluğ imāmdur özi
Āyet hadīşdür sözi mundağ imām irdi ya*

9. Onun adı Marguzi'dir ve ulu imamdır kendisi
Ayet hadistir sözü, böyle bir imam idi ya!

10. *Köp halāyık kilürler 'ilm taḥşīl kılurlar
Bu imāmnıñ seksen miñ şāgirdi bar irdi ya*

10. Pek çok insan gelip ilim öğrenirler
Bu imamın seksen bin öğrencisi vardı ya!

11. *Aydı bir kün bu imām tiñleñ munı ḥāşş ü 'āmm
Türkistān'dın şehrindin bir şeyh çıkmış irdi ya*

11. Dedi bir gün bu imam dinlesin bunu herkes
Türkistan şehrinden bir şeyh çıkmış idi ya!

12. *Halâyıklar kilsünler barıp anı körsünler*
On iki miñ mes'ele cevāb sorğum irdi ya
 12. İnsanlar gelsinler, gidip onu görsünler
 On iki bin meselenin cevabını sormam gerek idi ya!

13. *Tapsa sözümğa cevāb bolur uğan köp sevāb*
Eger cevāb tapmasa örteğümdür tidi ya
 13. Balsa sözüme cevap, olur Tanrı'dan çok sevap
 Eğer cevap bulmazsa yanar tutuşur dedi ya!

14. *Özüm aña barayın sūālını sorayın*
Hālın anda bileyin yörüñ cānlar tidi ya
 14. Kendim ona gideyim, sorumu sorayım
 Vaziyetini o zaman bileyim, yürüyün canlar dedi yā!

15. *İmām özi atlandı kahrı birlen kanlandı*
Kırk hücrede kitābın yüklep yörür irdi ya
 15. İmam ata bindi kahırla kanlandı (efkarlandı)
 Kırk hücredeki kitabını yüklenip yürüdü ya!

16. *Şāgirdleri bar irdi 'ilmin tamām bilürdi*
Seksen miñ şāgirdi birge sefer kıldı ya (13)
 16. Öğrencileri vardı, hepsi iyi ilim sahibi idi
 Seksen bin öğrencisi ile birlikte yola çıktı ya!

17. *Niçe künler yörüşti Türkistān'ğa yitüşti*
H'āc'Ahmed'ge uşbu söz kaçan 'ayān boldı ya
 17. Günlerce yürüdüler, Türkistan'a ulaştılar
 Hoca Ahmed'e bu söz belli/aşıkâr olduğunda ya!

18. *Aydı bir kün H'āc'Ahmed Süleymān şūfī Muḥammed (15)*
Bizge kildi bu nevbet yarı berseñ tidi ya
 18. Söyledi bir gün Hoca Ahmed Süleyman Sufi Muhammed
 Bize geldi bu nöbet, yardım etsen dedi ya!

19. *Anlar aytur hūb bolur munda sizge kim kilür*
Ne kim kilse köreli Allāh hudāy tidi ya
 19. Onlar söyler, böyle iyi olan size kim gelir.
 Her kim gelse görelim, Allah Hüdâ dedi ya!

20. *Aydı H'āc'Ahmedi dānişmend özi 'ākil hünermend*
Sūālğa hazırmen maña kilsün tidi ya
 20. Söyledi, kendisinden akıl alınan ve hünerli Hoca Ahmed
 Soruna hazırım bana gelsin dedi ya!

21. *Aydı H'ac' Ahmed anda bir imām kilür munda
Bizni mensüh kılıban örtegele kildi ya*
21. Söyledi Hoca Ahmed o zaman bir imam geldi
Bizi hükümsüz bırakarak geldi ya!

22. *Türkdin hem şeyh bolur mu yalğan da 'vā kılır mu
Dinni berhem urar mu tiyü sizge kildiya*
22. Türk'ten (de) şeyh mi olur, yalan şikâyetle bulunur mu
Dini dağıtır mı diye size geldi ya!

111.v

23. *Kilmey turup özlerin bildük alar sözlerin
On ikki miñ mes'ele bir soralı dip kildi ya*
23. kendileri gelip durdular, onların sözlerini bildik
On iki bin meseleyi bir soralım diye geldi ya!

24. *Aydı anda Süleymān kol kavşurup turuban
Kırk hücrede kitābın bizge biriñ tidi ya*
24. O zaman Süleyman ayağa kalkıp ellerini kavuşturarak (şöyle) dedi:
Kırk odadaki kitabı bize verin dedi ya!

25. *Kitābların barısın havzğa anı salayın
İllā cümle hatını kağız kılsun tidi ya*
25. Kitapların hepsini bir havuza toplayayım
Bütün güzel sözlerini bir kâğıda yazsın dedi.

26. *İmām anda yetüştü kilip menzilge tüştü
Karşu çıkıp körüştü muşāfaha kıldı ya*
26. İmam o zaman yetiştü, gelip menzile girdi
Karşı çıkıp görüşüp, selamlaştı ya!

27. *İmām kilüp olturdu yol bolsun dip söz aydı
İmām andağ bolsun dip bu cevābnı aydı ya*
27. İmam gelip oturdu, yol olsun diye söz söyledi
İmam öyle olsun diye bu cevabı söyledi ya!

28. *Süleymān 'nı yiberdi kuşlarını kiltürdi
Kitābları barını havzğa alıp saldı ya*
28. Süleymanı gönderdi, kuşlarını getirdi
Kitapların hepsini toplayıp havuza attı ya!

29. *Aydı kaydın kilipsiz kilip kayda barur siz
Uluğ sefer kılıp siz diyiben şeyhim aydı ya*
29. Siz nerden gelip nereye gidersiniz dedi.
Sizin büyük bir yolculuğa çıktığınızı şeyhim söyledi ya!

30. İmam munda añlamadı aymış sözün bilmedi

'Aklı kitip imamni ağzın açıp turdı ya

30. İmam bunu anlamadı ve söylenen sözü bilemedi.

İmamın akli gitti, ağzını açıp durdu ya!

31. *Bir iş için kilip sin biz fakırni körür sin*

Divâne dip aytur sin hālımız budur tidi ya (15)

31. Bir iş için gelip biz fakiri görürsün

Divâne deyip söylersin, halimiz budur dedi ya!

32. *Söz ayğalı hālî yok sūāl sorar 'aklı (yok)*

Könlinde kim fehmi yok tañ 'acâyib kaldı ya

32. Söz söylemeye hali yok soru sorar akli (yok)

Gönlünde anlayış yok şaşırıldı ya!

33. *Süleymānğa bar didi kitābların al tidi*

Kiltürüben bir didi körsün bular tidiya

33. Süleyman'a git, kitaplarını al dedi.

Getirip ver bunlar görsün dedi ya!

34. *Havzğa saldı kolını aldı kitāb barını*

Kakşa uşal kitabniñ çengi çıkar irdi ya

34. Havuza kolunu daldırdı, kitapların hepsini aldı.

Şu kitaplara vursa (kitaptaki) tozu çıkar idi ya!

35. *Kitāblar su bolğan yok kâğız bar u hattı yok*

Ol kim sorar sözi yok tañ 'acâyib kaldı ya

35. Kitaplar ıslanmadı, kâğıt var ama yazısı yok.

O ki sorar sözü yok şaşırıp aciz kaldı ya!

36. *İmām aydı kilip men sizni munda körüp men*

On ikki miñ ok salıp şadağımğa tidi ya

36. İmam gelip söyledi, sizi burada gördüm

Sadağıma on iki bin ok saldım dedi ya!

37. *Mini la'net kılıpdur bu sözni hem bilipdür*

Sadağ tüpi tişilip oklar tüşüp kaldı ya

37. Beni lanetledi ve bu sözü hep bildi.

Sadağın dibi delindi, oklar yere düştü ya!

38. *Aydı munda H'ac' Ahmed peygamberim Muḥammed*

Yarlıkadı ol aḥad biz garībni tidi ya

38. Hoca Ahmet, peygamberim Muhammed dedi

Bağışladı o tek (Tanrı), biz garibi dedi ya!

39. *On ikki miñ mes'ele bizdin sorar kilip siz
Bizge niçük aymıssız sırrıñızni tidi ya*
39. On iki bin meseleyi bizden sormak için geldiniz
Bize niçin sırrınızı söylemediniz dedi ya!

112.r

40. *Aydi şeyhim ey imām mes'eleni ayt tamām
Kulağ tutuñ hāşş u 'āmm bir bir beyān kıldı ya*
40. Şeyhim dedi ey imam meseleyi tamamen söyle.
Kulak verin ey ahali bir bir beyan etti ya!

41. *Bir mes'ele söziğe on iki miñ cevāb birdi (15)
İmāmlar muni kōrdi fikir birle boldıya*
41. Bir meseledeki söze on iki bin cevap verdi.
İmamlar bunu gördü, fikir (sahibi) oldular ya!

42. *Şāgirdleri tiñledi imām saña ne boldı
Bizge imiş söziñiz mundağ irmes irdi ya*
42. Öğrencileri dinledi imam sana ne oldu
Bize imiş sözünüz böyle değil idi ya!

43. *Ma'zūr didi ol imām mūrīd boldılar tamām
Uluğ kiçik hāşş ü 'āmm hayrān bolup kıldı ya*
43. Özür dileyip o imam, ona mürid oldular
Büyük küçük herkes hayran olup kaldılar ya!

44. *Bilmeslikdin bir işni sizge haṭā kılıp miz
İmdi tevbe kılıp miz kiçürseñiz tidi ya*
44. Bilmediğimiz bir işi biz size hata kıldık
Şimdi biz tevbe ediyoruz kabul ediniz dedi ya!

45. *Ḳāl 'ilmini köp okup kalıp yolda yatmayın
Hāl 'ilmini bilmeyin yörür irdük tidi ya*
45. Söz ilmini çok okuyup duranlar, yolda yatmayın
Hâl ilmini bilemeyenler, yürürdük dedi ya!

46. *Kalğa yitken kişiler hāldın haber bilmeyin
Hālğa yitgen kişiler kālñı kaçan bildi ya*
46. Söze yeten kişiler, hâlden haber bilmezler
Hâle yeten kişiler, sözü ne zaman bildi ya!

47. *Mūrīd boldı bol imām hālğa yittiler tamām
Uluğ kiçik hāşş ü 'āmm kōk tūnlük at koydıya*
47. Bu imam mürid oldu ve tamamen hâle yetti.
Büyük küçük herkes tunlük at koydu ya!

48. *Nezir niyāz kıldılar cümle bi' at kıldılar
Hâl hâlini körüp hâldin haber berdi ya (13)*

48. Adanıp niyaz ettiler, hepsi biat etti.
Hâl hâlini görüp, halden haber verdiler ya!

49. *Āhır anda bardılar hâkdin kazâ kildiler
Türkistân 'dın kün çıkmış etrafında koydıya*

49. Son zamanda vardılar Haktan kaza geldi
Türkistandan güneş çıkmış, etrafında koydu ya!

50. *H'ac 'Ahmedniñ ervâhı meded kılğay ilâhî
Meşâyihlar sırası şeyhim Ahmed irdi ya*

50. Hoca Ahmed'in ruhlarına medet kılısın, İlâhî!
Şeyhler arasında Şeyhim Ahmed idi ya!

51. *Rūhuñ bizni kul dağı sizni ümîd koymağay
Biz garîb bolmağay bu cihânda tidi ya (13)*

51. Ruhun bizi kul dahi, sizi ümitsiz koymayacak
Biz garip olmayacağız bu cihanda dedi ya!

52. *Risâlede okudum neşrini nazmge idgürdüm
Neşr sözün nazm sözün köñlümge hoş kildi ya*

52. Risalede okudum nesri nazma aktardım
Nesir sözünden nazım sözü gönlüme hoş geldi ya!

53. *Atı zâhid oğlu sin bir Teñri 'niñ kulısın
Neşr sözün nazm kılıp miskîn garîb aydı ya*

53. Adı zahid oğlu, sen bir Tanrı'nın kulusun
Nesir sözünden nazım yaparak miskin garip söyledi ya!

Temmete'l-kitab

۱۱۱

مصطفیٰ ز زانی برکان او شوق
 حتی مصطفیٰ بولسیر بر که خراب
 خوابی نیک و قتیظه دین خوار ز من
 آتی انیک مار غوزکی اولوغ اما اول
 کوب خلاق کیور لار علم تحصیل قیور لار
 ایسی بر کن بورام نیکلار کنی خاص
 خدای لار کیلیو لار ارباب آتی لور
 تار بسوز و مغز جو لور او غا کون با
 او زوم نکا بارین بول اینی سور این
 اما اوزکی آلا ندی قدر بر لان قالا
 شکر و لار کن ابروی علی بن سلور دی
 نچ کونلار یور و شتی ترکب انو توسته
 ایلر بر کون خواجه پیلک صوفی محمد
 آملار ایتور خوب بولور موده پیلر که کولور
 ایسی نو اچدی دانشنده ادر عالی مغز بند
 ایسی خواجه انده برام کیور مودون
 دکن دین هم نچ بولور مویاشان دهر کور

آدی کور کج زمانه اولکم آتی بو تیش
 جمانه نولغان امیدین کیم کج خراب
 او کینج خلق ایلنیده بر ناما بار ابروی
 ایت حدیث دور سوز امو ندرغ اما اول
 بو امام نیک سپک استینک شاکردی مار ابرور
 ترکین این شهر نیدین بر شیخ عقیقش
 اولن ایکی مینک مشید جواب بولوروم
 اگر خوب بامب ادر کور مودور نید
 حالین انده پیل این یور و کج جانل ادر
 ذوق خجوده کنن بو کولور ابرور
 سبک ایکی شاکردی بر کسب قیلد
 خواجه کجا او شوق سوز جان عیال بولدی
 بزرگ کیدی بو نوبت یاری بر نیک نیدا
 نیک کیدی بولالی الله خدای سدا
 بر ایله حاضر من منلا کیدی تیلدی
 بیزنا منبدره قیدیک اور سالحالی ایلدی
 دین سن بر هم اورار مویو پنر کایلدی

112

ایردی شیخ الی امام سیدنا ابیت نما	قوالق تو توئی خاض عام بر سیه قلیریا
بر سینه سوزیکه اون ایچی جو ابر بردار	امام لار موند کوردی فکر مرله بولدیا
شاکر لار شیخ لادی امام سیدنا بولدیا	بزرگ ایدیک سوزانیکیز موندان ایر ما شیخ
معذور دیر اول امام مرید بولدیلار	اولونا کجیک خاض عام حیران بولوب قالدیا
سلب بیکدن بر شینی سیر خطا قلیتین	ایکیر توبه تنیب مینر کجور سنا کیز تیریا
قال علمینی کوب ادوتوب قالیق بولدیا	حال علمینی بیلمین بودور ابرودکی تیریا
قالغونکان کتله لار کالدین خیر بیلمین	خالغونکان کتیشلار قالدی تچان بیلمین
مرید بولدی بولانما حالغونیتی لار	اولونا کجیک خاض عام اولر قتلون آت قودیا
نذر نیا ز قیلدیلار جمل سچت قیلدیلار	حال حالینی کوروب حال نیرم خیر بولیا
آفرنده بار دیلار حقیرین قضا کیدیلار	ترکت تاندین کون صغیش اطرافیلار
خوجی شیکار حاجی مدد قیلدیلار	مشاخ لار سیر ایچ شیخیم ایچم بولدی
رو چنگ بر سلقه اغیز سوز بولدی	بیر توب بولغاکی بوجیهانده تیریا
ربلا ده او قودوم نغمه نظم کاد کوردا	نغمه بوز دین نظم بوز دین کونکلو کده خوش کیدیا
آتا زاهد و عالی سین برنگر نیک قید سین	نغمه بوز دین نظم تنیب بیکین غریب ایلیا

قصه ایر جیتی کتب الکتاب

بسم اللہ دیب باشلا ای آتینک بر لیا اللہ
 حیب نوتوب یر اتدینک چمدنیک نور شیخ
 سبنا لیتی باشیدور لاله اللہ
 اندین آکیب یر اتدینک بوجا علم کتیب

Kaynaklar

- Bice, Hayati. *Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Eraslan, Kemal. *Ahmed-i Yesevî Dîvan-ı Hikmet'ten Seçmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- H. F. Hofman, Turkish Litera Ture A Bıo-Bibliographical Survey, Moslım Central Asian Turkish Literature Being in the Main A List of 'Chaghatayan' Authors And Works in 'Chaghatay As Regtstered in Professor M. F. Köprülü's Article:'Çagatay Edebiyatı', LA. Vol. III. (270-) With Some Additions (Nava'iana, However, Excepted), Utrecht, Published By the Library of the University of Utrecht, 1969.
- Kenjetay, Dosay (1999). "Hoca Ahmet Yesevî: Yaşadığı Devir, Şahsiyeti, Tarikatı ve Tesiri", *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, (Aralık 1999), 105-129.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Selçuk, Bahir. "Ahmed Yesevî." *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 07 Aralık 2014, <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ahmed-yesevi>

Extended Abstract

The exact dates of birth and death of Hodja Ahmet Yassawi are not known. In the TEIS (Dictionary of Names in Turkish Literature), while there is no information about his birth, the date of his death is claimed as 1166. The general acceptance is that he was born towards the end of the 11th century and died in the 12th century. Most of the information about his life is hagiographic.

The most important work of Hodja Ahmed Yassawi is known as "Divan-ı Hikmet" ("Collection of Miracles"). It is also claimed that not all of the views and words contained in this work belong to him, and that some of them were written and included in the book in his name.

He played an important role in the Turks' adoption of Islam and their introduction to Sufism. His students and their followers spread from various regions of Central Asia to Anatolia and the Balkans, therefore he was called and known as Pir-i Turkestan (Religious Wiseman from Turkestan) by Turkish lodges and sects.

Many poems have been composed about the legendary life of Hodja Ahmed Yassawi. Such poems are intended for educational purposes for members of the related sects or communities. We think that they were used as an element that transmits the religious principles and ritualistic traditions across generations, which allows the followers to learn about not only the religious, social, cultural and philosophical views but also the lineage of wisemen and practitioners of the school throughout the historical process.

One of the written texts dedicated to Hodja Ahmed Yassawi is in the manuscripts section of the Republican Crimean Tatar Library in the Name of İsmail Gaspiralı, (GBUK RK "Respublikanskaya Kırımskotatarskaya Bibliotekaİmena İ. Gaspirinskogo), the original of which is located in Akmescit (Simferepol), the capital of Crimea. It is registered with the number Tur- Ac 25, as a distinct section. This text, which was not published anywhere before, begins with the middle of line 110.v to the end of line 112.r and consists of 53 couplets (106 lines). There are also other eulogies and stories within the same section, but these are not about Hodja Ahmed. The poem handled here is written in Chagatai Turkish.

The poem does not comply with the aruz verse patterns. Perhaps the beginning of this poem was deemed unnecessary by the writer or stenographer and was not written down. The text is written in syllabic meter. The rhyme scheme is x-a; x-a, and there is internal rhyme in some couplets. The number of syllables in the poem is also mixed. Five lines have 13 syllables and six lines 15 syllables. 95 lines were composed in the 14th syllable pattern. These deviant patterns are shown in parentheses at the end of the lines. The numbers at the beginning of the

lines are not in the original, they were added by us to indicate the line numbers. Although it may seem like a mistake to have 13 or 15 syllables in some lines, these can be compensated by lengthening or shortening them while pronouncing them. In this case, we can say that this poem was created without specific artistic purpose.

The poem is based on the legendary life of Hodja Ahmet Yassawi. In the poem, the names of Yassawi's parents and his birth, and the delivery given to Arslan Baba by the Prophet as a trust to Yassawi are narrated. The majority of the poem is about Mergazi (Mervazi), who came from Ürgenç, hearing the name Yassawi and what was said about him and wanting to talk to him. This part and its continuation are mentioned in Fuad Köprülü's book titled "First Sufis in Turkish Literature".

In the 53rd couplet, the names "Zahid Oglu" and "Miskin Garip" are mentioned. We do not have any information about a poet with this name. These names could not be found in local sources (poet biographies or poet names). From this it can be concluded that the poet who composed the poem was not very famous. However, although we have not been able to find any information about the name or pseudonym "Zahid Oglu" or "Miskin Garip" in local sources, we come across many writers and poets with the pseudonyms "Miskin" and "Zahid" in Hofman's bibliographical imprint on Chagatai literature "Miskin Garip" can be considered the author of the poem, which we can deduce as it is used in the text. However, it is mentioned that he has two poems in his literature, but the text is not presented. Therefore, the issue about who the composer of the poem might be requires further research.

This text, which was not published anywhere before, can be evaluated from several aspects. However, these evaluations go beyond the purpose of this article. After numerous researches and studies on Hodja Ahmet Yassawi, it will contribute to new studies and biographies to be conducted in the future. Of course, in terms of genre and form, it is not different from the eulogies of the leaders of the sect, but it is a new and different text. This eulogy, made to Hoca Ahmed Yesevi, one of the distinguished figures of the Turkish philosophy and spiritual world, and with sections from his life, will also be used in studies on Chagatai Turkish. In terms of literary history, it can be examined as a matter of curiosity whether the names "Zahid Oglu" and "Miskin Garip" in the 53rd couplet are the pseudonyms of any poet or whether there is a poet with these names.

İNSAN YARADILIŞI VE METAFOR: HACI BEKTAŞ VELİ'NİN 'MAKALAT' ESERİNİN ELEŞTİREL METAFOR ANALİZİ YÖNTEMİYLE İNCELENMESİ

HUMAN CREATION AND METAPHOR: AN EXAMINATION OF HACI BEKTAŞ VELİ'S 'MAKALAT' THROUGH CRITICAL METAPHOR ANALYSIS

ÖMER FARUK ZARARSIZ*

Sorumlu Yazar

Öz

Temelinde ikna amacı taşıyan ve iletişimde kullanılan temel unsurlardan bir tanesini metaforlar oluşturmaktadır. Taşımış olduğu özellikler açısından ele alındığında kapalı anlamlar sınırında yer alan metaforlar, onu kullanan kişiler tarafından belirli kontekstler çerçevesinde kullanılarak anlamını kazanmaktadır. Bu kapsamda soyut olan kavramların hedef kişinin zihninde somutlaşarak amaçlanan anlamın güçlendirilmesi metafor kullanımının misyonları arasında yer edinmektedir. İletişim üzerine metaforları kapsayan çok sayıda çalışma yapılmış ve metaforlar çeşitli açılardan ele alınmıştır. Buna karşın Hacı Bektaş Veli'nin metafor kullanımına dair araştırmalar ise iletişim çalışmaları açısından sınırlı kalmıştır. Bu çalışmada Hacı Bektaş Veli'nin Makalat adlı eserinde insanın varoluşunu anlamlandırmaya yönelik yapmış olduğu âbid, zahid, arif ve muhip sınıflandırmaları ve bu sınıflandırmalar kapsamındaki tariflerinde kullanmış olduğu metaforlar, eleştirel metafor analizi yöntemi ile analiz edilmiştir. Çalışmada kullanılan metaforlar önce ontolojik ve kavramsal olarak sınıflandırılmış ardından hangi anlamlara gelecek biçimde kullanıldıkları değerlendirilmiştir. Elde edilen bulgular neticesinde Hacı Bektaş Veli'nin ifade etmek istediği mesajın anlamını güçlendirmek ve insan zihninde daha etkili bir karşılığını oluşturmak amacıyla soyut olan kavram ve ifadeleri somutlaştırarak aktardığı belirlenmiştir. Bu anlamsal iletişim çabası içerisinde ontolojik ve kavramsal metaforları birlikte kullandığı görülmüştür. Bunun yanı sıra Makalat'ta yer alan metaforların bilinçli bir şekilde seçildiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda insan yaratılışını tanımlayan teorilerden olan dört element teorisi kapsamında ateş, hava, su ve toprak gibi göndermeler içeren ontolojik metaforlardan da sıklıkla istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İletişim, Hacı Bektaş Veli, Makalat, Söylem, Metafor, Eleştirel Metafor Analizi

Abstract

Metaphors constitute one of the basic elements used in communication, which essentially aims to persuade. When examined in terms of the characteristics they carry, metaphors fall within the realm of implicit meanings. Metaphors are used by individuals within specific contexts. In this context, the use of metaphors aims to concretize abstract concepts in the target person's mind, thereby strengthening their understanding. Numerous studies encompassing

Araştırma Makalesi / Künye: ZARARSIZ, Ömer Faruk. "İnsan Yaradılışı ve Metafor: Hacı Bektaş Veli'nin 'Makalat' Eserinin Eleştirel Metafor Analizi Yöntemiyle İncelenmesi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s. 141-158 <https://doi.org/10.60163/tkhebva.1397863>

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, E-mail: omer.zararsiz@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0485-7576.

metaphors in communication have been conducted, addressing metaphors from various perspectives. However, research on the use of metaphors by Hacı Bektaş Velî has remained limited in the realm of communication studies. In this study, metaphors used by Hacı Bektaş Velî in his work 'Makalat,' specifically in his classifications of individuals as 'âbid' (worshipper), 'zahid' (ascetic), 'arif' (mystic), and 'muhip' (lover) concerning the understanding of human existence, are analyzed through the method of critical metaphor analysis. The metaphors used in the study are first classified ontologically and conceptually, and then their usage is evaluated in terms of the meanings they convey. The findings indicate that Hacı Bektaş Velî employed metaphors to concretize abstract concepts and expressions in order to strengthen the meaning of the message he intended to convey and create a more effective resonance in the human mind. In this semantic communication effort, it is observed that ontological and conceptual metaphors are used together. Moreover, it is evident that the metaphors in 'Makalat' were consciously selected. Additionally, within the framework of the four-element theory, which is among the theories defining human creation, metaphors involving references to elements such as fire, air, water, and earth are frequently employed.

Key Words: Communication, Hacı Bektaş Velî, Makalat, Discourse, Metaphor, Critical Metaphor Analysis

Giriş

İnsan başkalarıyla iletişim kurduğunda; mütakabiliyet ilkesi gereği iletişim kurulan kişinin kendisiyle etkileşim kurmasını bekler. Bu etkileşim de bir paylaşımı gerektirir. Dolayısıyla insanın kurmuş olduğu iletişim temelinde bir amaç taşır. Bu yaklaşım, tüm iletişimin kaçınılmaz olarak ikna edici bir yönünün olduğunun kabul edilebileceğini ima eder (Duffy ve Thorson, 2015; Dontcheva-Navratilova, 2020). Bununla birlikte, bir konuşmacının veya yazarın ikna edici niyetini tanımak, her zaman kolay olmayabilir, çünkü ikna, farklı durumsal ve kültürel bağlamlarda değişiklik gösteren bir dizi strateji ve görsel-işitsel ve dil araçları aracılığıyla açık veya örtük olarak iletilebilir.

İkna edici retorik üzerine yapılan çalışmalar, esasen Aristoteles tarafından MÖ dördüncü yüzyılda önerilen klasik retorik modelinde demirlenmiştir (Perloff, 2017, 27). Aristoteles tarafından geliştirilen model, konuşmacı, mesaj ve dinleyici olmak üzere 3 temelde şekillenmektedir. Klasik model olarak da kabul edilen söz konusu modele göre ikna etmenin unsurları, ethos; ikna edenin sesinin aracılık ettiği konuşmacının karakterinin güvenilirliği ve çekiciliği, pathos; izleyicinin duygularına, tutumlarına ve değerlerine olan duygusal çekiciliği ve logos; kanıtlara ve gerçek dünyaya referanslara dayalı olarak izleyicinin rasyonelliğine olan mantıksal çekiciliği ifade etmektedir (Virtanen ve Halmari, 2005, 5-6). Modern retorik ise Aristoteles'in klasik modelinin analitik potansiyelini sorgulamakta ve konuşmacı ile dinleyici arasındaki ilişkinin tek yönlü olduğunu bu nedenle de manipülatif olduğunu iddia etmektedir (Ede ve Lunsford, 1984; Hogan, 2012). Klasik modeli revize eden modern retorik yaklaşım, iknayı, izleyicinin belirleyici bir rol oynadığı diyalojik, dinamik ve yorumlayıcı bir süreç olarak kavrar ve ikna edici iletişime girerken, konuşmacı, birden fazla kitleye hitap etmek için çeşitli roller üstlenebilir (Dontcheva-Navratilova, 2020). Modern yaklaşım, iletişim kuran kişilerin anlaşılacak ve dinleyicilerin anlatılmak istenen mesaja göre düşüncelerini veya harekete geçmelerini sağlamak temelinde hareket edildiğini iddia etmektedir (Sperber, ve diğerleri, 2010).

Bütün bu bilgilerden hareketle çalışmada Alevilik-Bektaşilik'in düşünce öncülerinden olan Hacı Bektaş Velî'nin külliyatında yer alan Makalât adlı eserinde Âdem olarak tanımlanan insanın yaratılışındaki dört nesne ile dört topluluğu tanımlarken kullanmış olduğu metaforlar eleştirel metafor analizi yöntemi ile analiz

edilmiştir. Çalışmada Hacı Bektaş Veli'nin kullanmış olduğu metaforlar ontolojik ve kavramsal metaforlar olarak sınıflandırılmış ardından hangi tür metaforu hangi doğrultuda kullandığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece metaforların bağlamı, ifade ettiği anlam ve ulaşmak istediği amaç belirlenmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda insan iletişiminde önemli yer edinen metaforların dini kanaat önderleri tarafından da bilinçli bir şekilde kullanıldığı ve temelinde iknaya dayalı bir iletişim sürecinin işlediği görülmüştür.

1. Söylem, Metafor ve Dini Söylem

Söylem, insan deneyiminin organize bir biçimini temsil eden herhangi bir sözlü veya yazılı metni içerebilir. Söz konusu temsil edebiyat, ticaret, siyaset ve din gibi birçok deneyim alanı içinde farklı bağlamlarda ve farklı olayların temsil edilmesi ve yorumlanması süreçleriyle inşa edilir. Fairclough (1995; 1992) herhangi bir metin parçasının (yazılı veya sözlü), söylemsel uygulama örneği ve sosyal uygulama örneği içeriyorsa, bir söylem örneği olarak kabul edilebileceğini ifade eder.

Gündelik yaşamın her alanında yer edinen söylem üzerine yapılan çalışmalar ana akım ve eleştirel söylem olarak iki ana grupta ele alınmakta ve bu yönde analiz edilmektedir. Söylem analizi yöntemleri üst başlığı altında konumlanan eleştirel söylem analizi yöntemi analitik bir uygulama olarak kabul edilmektedir. Buna göre “söylem, dilbilgisi, konuşma analizi, söylem pragmatikliği, retorik, üslup bilimi, anlatı analizi, argümantasyon analizi, çok modlu söylem analizi ve sosyal göstergebilim, sosyo-dilbilim ve etnografya gibi söylem çalışmalarının tüm alanlarında bulunabilecek eleştirel bir bakış açısını” (van Dijk, 2015, 467) temsil etmektedir. Bu kapsamda eleştirel söylem, güç ilişkilerinin söyleme dayalı olduğunu, sosyal sorunları ele aldığını, toplumu ve kültürü oluşturan şeyin eleştirel söylem olduğunu, tarihsel arka planının olduğunu, metin ile toplum arasındaki bağlantıyı kurduğunu, yorumlayıcı ve açıklayıcı olduğunu ve toplumsal bir eylem biçimi olduğunu iddia etmektedir (Fairclough ve Wodak, 1997). Dolayısıyla eleştirel söylem analizi, söylemdeki gizli mesajı açığa çıkarmaya çalışması ve bunun yanı sıra sosyal ilişkilere dair olan farkındalığın artırılmasına çabalaması açısından da işlevseldir. Bu kapsamdan ele alındığında eleştirel söylem dini söylem gibi doktrinel argümanları ve buna bağlı olarak inanç üzerine kurulu olan metinlerdeki gizli ifadelerde de işlevsel olmaktadır (Pennycook, 2001).

Bilgi aktarımı ve iknanın temel amaçlar arasında yer aldığı iletişim kapsamında ikna edici söz söyleme sanatı olarak da tanımlanan retorik unsurlar sıklıkla kullanılmaktadır. Bu kapsamda tarihte ilk defa Platon (1999) tarafından kullanılan retorik kelimesi, mevcut bulunan imkânlar ile muhatap inandırma (Aristoteles, 2013), muhatap alınan kitlelerin veya tekil olarak bireylerin ifade edilen düşüncelere katılmalarını sağlama (Perelman ve Olbrechts-Tyteca, 1988), sanatsal bir ikna yöntemi (Herrick, 2005) olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla klasik anlamdaki retorik günümüzde ikna süreci olarak tanımlanmakta ve başlıklardan, argümanlardan, sözcük seçimlerinden, retorik figürlerden ve metaforlardan oluşmaktadır (James ve Pfau, 2002).

Metaforlar onu kullanan birey tarafından bilinçli bir şekilde seçilerek kullanılmaktadır. Kapalı anlamlar sınıfında yer alan metaforlar “ipucu veren fosiller gibidir” (Draaisma, 2018, 21) benzetmesine muhatap kalmakta dolayısıyla da arkeolojisinin yapılarak art alanında yatan etmenlerin ve üstü örtülerek gizlenmiş olan anlamlarının açığa çıkarılabilmesi gerekmektedir (Forceville, 1996). Bu kapsamda metaforların üretilmesi ve yorumlanma sürecinde içinde bulunulan durumla birlikte

kişisel deneyimlerin de etkisi bulunmaktadır. Bu bağlamda metafor kullanımında içinde bulunulan duruma göre metaforun taşıdığı ve yorumlandığı anlamın da değişmesi nedeniyle sabit yapı yerine dinamik ve öznel gerçekliğin de etkili olduğu bakış açısını kabul etmek gerekmektedir (Dale ve Lyddon, 2000). Dolayısıyla insanların metafor seçimlerinde kişisel görüş ve tecrübelerine dayalı; ideoloji, kültür, siyaset, tarih ve sosyal olayların oluşturmuş olduğu değişken arka planın da etkisi bulunmaktadır.

Bu yönüyle değerlendirildiğine kültür metafor kullanımında önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültürün toplumdaki değişkenlik göstermesinden dolayı bir kültürde kullanılan metaforun o kültür için anlamlı olduğu dolayısıyla da metaforların evrensel anlam taşıma ihtimalinin düşük olduğu vurgulanmaktadır (Lakoff ve Johnsen, 2003). Benzer görüşler Quinn (1991) ve Martin (2000) tarafından da savunulmakta ve metaforların anlamlarının kültürlerin değerleri, öncelikleri ve morallerine göre değişiklik gösterdiği belirtilmektedir. Dolayısıyla yapılan konuşmalarda ve yazılı metinlerde seçilen sözcükler belirli bir kültürel birikim neticesinde olmakta ve söz konusu birikimin de etkisiyle aynı zamanda ideolojik yansımayı da göstermektedir (Bialostok, 2008, 111).

Dini söylem de temelinden ele alındığında ikna üzerine kurulu olmasının yanı sıra kabuller ve kanaatler tarafından araçsallaşmaktadır. Buna göre dini söylemin kendi içinde yaratmış olduğu mantıki dayanaklar çerçevesinde hareket edildiğinde söz konusu kabul ve kanaatlere muhatabı ikna etmek ve söz konusu dayanakları muhafaza etmek dini söylemin önemli özelliklerindedir (Cebeci, 2004).

Neyin “dini” söylem olarak algılandığı ve neyin “dini olmayan” veya “seküler” olarak algılandığı konusunda net bir ayırım önermek zor olabilir. En genel anlamıyla, din bilginleri tarafından kullanıldığı şekliyle “dini söylem”, dindarlar tarafından dini inançları ve dini deneyimleri hakkında konuşurken tipik olarak kullanılan yazılı ve sözlü söylemi ifade eder (Harrison, 2007, 127). Dini söylemin kullanım amaçları Blinky ve Hick (1962) tarafından 7 farklı şekilde kategorize edilmiştir. Bu çeşitlendirmeye göre; ampirik kullanım Hristiyanlıkta (Hz.) İsa'nın doğumu veya çarmıha gerilmesi gibi önemli olayların olgusal ve tarihsel olarak sunulmasını kapsamaktadır. İkinci olarak özellikle İbrahimî dinlerdeki Tanrı iyidir ve her şeye kadirdir fikri temelindeki totolojik kullanımdır. Üçüncü olarak dinî söylemler duygusaldır. Duygular aracılığıyla his ve saygı uyandırılmaya çalışılır. Dördüncü olarak özellikle dini ritüelleri de kapsamı açısından törensel bir üsluba sahiptir. Beşinci olarak, din dili, belirli davranış türlerini ilan etmede yönlendirici bir işlev sağlayabilir, başka bir deyişle “kuralcı bir kullanıma” sahip olabilir. Bu nedenle, din dili, bir yanda aynı dini topluluğun üyeleri arasındaki karşılıklı ilişkileri, diğer yanda da inananlar ve onların Tanrı(ları) ile arasındaki ilişkileri yönetmeyi amaçlayan geniş bir talimat ve yasalar bütünüdür. Altıncı olarak dini söylem özellikle açıklanması veya anlamlandırılması görece zor olan konuları aydınlatmak veya somutlaştırmak için mitsel bir kullanıma sahiptir. Son olarak dinî söylem zaman zaman zıtlıkları da barındıran paradoksal bir kullanıma sahiptir.

Hitap edilen kitleleri ikna etmenin amaçlar arasında yer aldığı dinî söylemde de Antik Yunan'dan günümüze metaforlar önemli işlev üstlenmektedir. Bu kapsamda metafor genellikle bir sözcüğe kendine özgü anlamının dışında başka bir anlam atfedilmesini ifade etmektedir (Aristoteles, 2004; Soskice, 1985, 15). “Bu da, (1) cinsin anlamının türe verilmesi, (2) türün anlamının cinse verilmesi yahut (3) bir türün anlamının bir başka türe verilmesiyle yahut da son olarak (4) bir orantıya göre olur” (Aristoteles, 2004, 60). Buna göre metafor kullanımı aralarında anlam, tür ve

yapı yönünden ilişki bulunmasına bağlı olmaksızın çok sayıda kavramın yan yana getirilmesi yoluyla bir konu hakkında insan zihninde çerçeveler oluşturulması yöntemi olarak Meyer (2009, 81) tarafından tanımlanmaktadır. Metaforlar özellikle soyut olan kavramların somut kavramlar aracılığıyla kavramsallaştırılarak insanların zihinsel dünyalarında hedeflenen düşüncelerin sürekliliğini sağlamaya yönelik ve temelinde ikna etme hedefiyle konuşmalarda ve metinlerde kullanılmaktadır (Charteris-Black, 2005; Black, 1955). Dolayısıyla metaforlar hitap edilen kitleye yeni bakış açıları da kazandırarak onları iknaya yönelik olarak kullanılan ifadelerdir (Charteris-Black, 2004, 7). Metaforların bilişsel düzeyi etkileyerek hedeflenen düzeyde iknanın gerçekleşmesini sağladığı görüşü ilk olarak Richards (1936) tarafından dile getirilmiş; Grady (1999) ve Lakoff'un (1993) da belirttiği gibi kişisel deneyimler ile ilişkilendirilerek hedefine ulaştığı öne sürülmüştür. Bununla birlikte metaforlar üzerine ilk dönem yapılan çalışmalarda metaforlar edebî metinlerde sanatsal bir ifade biçimi olarak değerlendirilse de (Ricoeur, 2007) özellikle Lakoff ve Johnson'un (2003, 3) çalışmalarında insan yaşamında sıklıkla yer edindiği, edebî metinlerle sınırlı olmaksızın ve dolayısıyla sanatsal bir ifade biçimi olmaktan öteye geçerek insan belleğinde kavramsallaştırma rolü edindiği öne sürülmüştür.

Bu bağlamda metaforlar dini metinler için bilinmeyen bilene göre kavramsallaştırması açısından uygundur. Çünkü çok az sayıda insan ilahi bir varlık hakkında doğrudan kişisel bilgilere sahiptir ve az sayıda kişisel bilgiye sahip olunan bir ilahi varlığın alabileceği olası biçimleri keşfetmek, tahayyül etmek ve somutlaştırmak için metaforlar doğal bir araç konumunu almaktadır (Charteris-Black, 2004, 173). Mesela Teresa of Avila "Way of Perfection"da ibadet/dua etmeyi akan nehirlere, arıların kovanlara dönüşünü ve denizde yolculuğa benzetmektedir (Soskice, 1985, 96). Söz konusu metinde soyut bir karşılığı bulunan ibadet/dua etmenin insan zihninde daha anlamlı bir karşılık bulabilmesi için dünyadan yani insanın rahat bir şekilde tecrübe edeceği veya somut olarak kavramsallaştırabileceği bir şekilde açıklanmaktadır. Benzer şekilde İslâm dininde söylemde baskın olarak gayb yani bilinmeyene atıf sıklıkla yer almaktadır. Özellikle İslâm inancında gaybın yalnız Allah tarafından bilinebileceği ayetler¹ ile sabitlenmiştir. Ancak gaybın geçtiği ayetler incelendiğinde insan zihninin soyut olanı kavrayabilmesi için somut örneklerin verildiği görülmektedir.

Dinin ele aldığı konular - yaşamın kökenleri, ıstırap, iyi ile kötü arasındaki mücadele, yaşam ve ölüm vb. - aynı zamanda yargı ve değerlendirmenin sıklıkla gerekli olduğu konulardır. Bu dünyanın ötesindeki yüce ve soyut olanın olanaklarının dikkate alındığı dinî söylemde metaforlar bilinçaltı deneyime erişerek anlam yaratma rolünü üstlenmektedir (Charteris-Black, 2004, 174). Dolayısıyla bilinmeyen insan zihninde somutlaşabilmesi için de metaforların soyut olanı somutlaştırma rolü devreye girmektedir. Bu kapsamda metaforlar dinî söyleme sahip içeriklerde iknanın bir parçası olarak yer almaktadır. Dinî söylem kapsamında sıklıkla telaffuz edilen bilinmeyene atıfların ve soyut göndermelerin insan zihninde somut bir biçimde canlanabilmesinin yolu metaforlardan geçmektedir (Cebeci, 2004). Kelimelerin gücüne bağlı özel bir anlamı olmayan çok az din vardır. Dilin ruhsal alanı etkileme gücü duada, ilahilerde, şarkılarda vb. kendini gösterir. Burada dilin estetik nitelikleri,

1 Neml Süresi 27/65: "De ki: Göklerde ve yerde Allah'tan başka kimse gaybı bilmez. Ne zaman dıriltileceklerini de bilmezler."

En'am Süresi 6/59: "Gaybın anahtarları Allah'ın katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde ne varsa hepsini bilir. Düşen hiçbir yaprak ve yerin karanlıklarında hiçbir dane yoktur ki, Allah onu bilmesin. Yaş ve kuru ne varsa hepsi Kitab-ı Mübin'dedir."

Cin Süresi 72/26-27: "Gaybı bilen O'dur. Gaybını, razı olduğu rasulden başkasına bildirmez."

yüksek bir ruhsal durumu uyarmak için duygusal boyutla birleşir. Dilin duygusal gücü dinin merkezindedir ve metaforlar duyguları uyandırmanın bir aracı olduğundan dolayı din dilinin yoğun bir şekilde metafor ve sözlü sembolizm ile karakterize edilmesi şaşırtıcı değildir (Charteris-Black, 2004, 176). Dinî söylemde metaforların kullanımında dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta ona maruz kalanların aktif rolüdür. Çünkü din inanç üzerine kuruludur. Bu bağlamda inanmayan bir kişi için ilgili söylem ve dolayısıyla metafor önemli bir anlam içermeyebilir (Soskice, 1985).

Dini metinlerde metafor kullanımı ele alındığında kavramsal metaforlar öne çıkmaktadır. Buna göre metaforlar zihnin kavramsal düzleminde kurulan bağ aracılığıyla işlev kazanmaktadır. Söz konusu kavramlar ise insanın gündelik yaşamındaki tecrübeleri ve bu tecrübelerin dış dünyaya dair tahayyülüyle ilişkilidir. Bu kapsamda soyut olan bir kavram ile somut tecrübe arasında bir ilişki kurulur ve bu ilişki duyu organlarımız ve tecrübelerimizle ilişkilendirilerek zihinde kavramsallaştırılır (Lakoff ve Johnson, 2003). Örneğin insan zihninde DÜŞÜNCE soyut kavramı ve IŞIK somut kavramı arasında bir ilişki bulunduğu bilinmektedir. Buna göre Lakoff ve Johnson (2003, 48) DÜŞÜNCELER IŞIK KAYNAĞIDIR ifadesiyle söz konusu soyut ve somut kavramlar arasındaki ilişkiyi açıklamaktadırlar. DÜŞÜNCELER IŞIK KAYNAĞIDIR örneği aynı zamanda kavramsal metaforlar kavramında insanın kendisi dışındaki nesnel varlıkları algılamasının ancak algıya dayalı bir benzerlikle mümkün olabileceğini de örneklemiştir (Kövecses, 2010, 81-82). Dolayısıyla insanın fiziksel olarak içinde yaşamış olduğu dünyadan ve çevresinden elde etmiş olduğu tecrübelerin dış dünyayı algılama ve anlamlandırmasında en önemli parametre olduğu ve bu sayede kavramsal metaforlar kuramının ifade ettiği üzere soyut ile somut arasındaki benzerlikleri kurabildiği öne sürülmektedir (Lakoff ve Johnson, 1999).

Diğer taraftan kavramsal metaforlar, metaforun canlanmış olduğu zihinde organize edilerek yapısal, konumsal ve ontolojik olarak sınıflandırılmaktadır. Bu sınıflandırmaya göre yapısal metaforlar, ANLAMAK GÖRMEKTİR veya YAŞAM BİR YOLCULUKTUR örneklerindeki gibi kaynak ifade olan ana ifadeyi hedeflenen alanda somutlaştırarak bir başka ana ifadeyle yapılandırmaktadır. Konumsal metaforlar ise konum ve yön belirten, TIRMANMAK-DÜŞMEK, İÇERİ-DIŞARI, ÖN-ARKA, DERİN-SİĞ veya SAĞ-SOL gibi belirli bir yöne veya konuma atıf yapmaktadır. Bu kapsamda örneğin KÜÇÜK DÜŞMEK şeklinde konumsal metaforlar mekân ve kavram ikilisinden faydalanarak ilgili kavramları anlam dünyamıza tarif etmektedir (Lakoff ve Johnson, 1980; Kövecses, 2010, 38-40). Diğer taraftan ontolojik metaforlar elle tutulur somut bir yapıya veya maddeye sahip olmayan soyut şeylere ontoloji özelliği sağlamaktadır. ENFLASYON VARLIKTIR örneğinde olduğu gibi söz konusu metaforlar kavramları daha iyi anlamamızı sağlamakta ve metaforlar kullanılarak çeşitli soyut kavramların, hislerin ve deneyimlerin insan zihninde ontolojik karşılığı oluşturularak kullanılmaktadır (Lakoff ve Johnson, 2003).

3. Yöntem

Çalışma epistemolojik olarak hermenötik disiplini temel almaktadır. Bu yönüyle çalışmada nitel yorumlamacı yöntemlerden olan söylem analizi ve söylem analizi altında temellenen eleştirel söylem analizinde örtük anlamlar sınıfında yer edinen ve bu anlamları açığa çıkarmak için kullanılan metaforların yorumlanması için eleştirel metafor analizi yöntemi kullanılmıştır. Eleştirel metafor analizinin metafor tanımlama, metafor yorumlama ve metafor açıklama olmak üzere üç aşamadan oluştuğu ifade edilebilir. Bu kapsamda metafor olarak zihinlerde kabul

görmeyen bir kalıbın kullanıldığı durum ve ana göre metafor rolü üstlenme durumu oluşabilmesinden dolayı bir ifadenin metafor olup olmadığının belirlenmesi birinci aşamayı oluşturmaktadır. İkinci basamağı oluşturan metafor yorumlama ise metafor olarak belirlenen ve kullanılan bir ifadenin toplumsal olarak karşılık bulabilmesi için muhatap alınan toplumun arka planıyla uyumlu bir şekilde karşılığının bulunması gerekliliğinden hareketle metafor olarak belirlenen ifadenin kullanıldığı bağlamların yorumlanmasını içermektedir. Üçüncü basamak olan metafor açıklamada ise metaforların kullanımında yer edinen sosyal etmenlerle bu etmenlerin ikna etmedeki kullanım rollerinin açıklanması yer almaktadır (Charteris-Black, 2004, 34-43).

Eleştirel metafor analizi dilbilim açısından metaforların kullanımı ve ilgili metaforların kullanılmasının sanatsal bir ifadeden öteye geçerek altında ikna amacı veya gizli başka anlamlar taşıdığı iddiasından dolayı metaforların yorumlanması ve analizi için kullanılan eleştirel söylem analizi metodunun birbiriyle uyumlu şekilde entegre edilmesinden oluşmaktadır (Charteris-Black, 2004). Diğer taraftan eleştirel metafor analizine tabi tutulan metaforlar Lakoff ve Johnson (2003) tarafından kullanıldığı şekliyle büyük harflerle yazılmakta ancak yazı tipi ve yazı tipi boyutu ilgili metindeki yazı tipi ve yazı tipi boyutuna göre küçültülerek yazılmaktadır.

4. Makalat

İnsan dünyada yer alan canlılar içerisinde varoluşuna dair anlam arayan tek canlıdır. Bunun yanı sıra semavi dinler özelinde ele alındığında insan, cennet ve cehennem gibi ölüm sonrası hayata dair kazanım veya kaybedişlerin bulunduğu inanışa da sahiptir. Dolayısıyla inananlar için bu dünyada nasıl yaşamaları gerektiğine dair yol gösterici konumundaki dinî metinler ve sözler değerlendirildiğinde soyut olan kavramların somut karşılıkları ile insan zihninde kavramsallaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu kapsamda kendisine yer edinen ve kâmil insan anlamına gelen “Bektâşilik dış (zâhir) yüzünden halka ve iç (bâtın) yüzünden Hak’ka bakan iki yönlü büyük bir kavşak (berzah) noktasıdır” (Sunar, 1975, 20). Bektâşiliğin kurucusu Hacı Bektaş Veli’nin temel amacı “dünya zevk ve nimetlerini terk eden, şeytani sıfatlardan arınan” (Yücel Çetin, 2008, 45) insana ulaşmaktır. Bu yönüyle insanla dünya arasında ve dahası daha geniş anlamda kâinat arasında çeşitli bağlantılar kurmuş ve insan ile evreni karşılaştırmıştır. Kuran-ı Kerim’i temel referans noktası olarak alan Hacı Bektaş Veli, kutsal kitapta geçen ve insan yaratılışına dair yer alan ayetleri yorumlayarak insan yaratılışı ile dünya arasındaki bağı oturtmaya çalışmıştır (Duran, 1995, 20-21).

Bütün bunların yanı sıra Hacı Bektaş Veli’ye ait olduğu tespit edilen eserleri; Şahiyye, Hurdenâme, Üss-ül Hakîka, Bir Bilinmez Eser, Şîri, Hazret-i Pîr Hacı Bektâş’tan Özdeyişler, Besmele Şerhi, Fatıha Süresi Tefsiri, Makalat, Kitâbülfevâ’id, Makalat-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye (Noyan, 1998, 87-98) şeklinde sıralamak mümkündür. Söz konusu eserler bir bütün halinde değerlendirildiğine Hacı Bektaş Veli’nin temel amacının insan-ı kâmil’e erişmek olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu kapsamda çalışmada incelenecek olan Makalat Hacı Bektaş Veli’nin dünyayı anlamlandırma arayışına yönelik tasvirlerinin ve açıklayıcı metinlerinin bulunduğu eser olmasından dolayı önemlidir. Hacı Bektaş Veli’nin bilinen en ünlü yapıtı olan Makalat, insanın iç varlığının temizlenmesini savunmakta ve insanı iyi yola iletmeye çabası olarak nitelendirilmektedir (Noyan, 1998, 87). Dolayısıyla Makalat aynı zamanda bir yol haritası niteliği de taşımaktadır.

Diğer taraftan Makalat konusunda yapılan çalışmalar onun Hacı Bektaş Veli’nin eseri olup olmadığı veya yazılı olarak bizzat Hacı Bektaş Veli’nin kendisi tarafından

kaleme alınıp alınmadığı yönünde tartışmaları da içermektedir (Ocak, 1996, 457). Buna karşın Coşan (2021, 9; 12), Noyan (1998, 178-179) ve Soyoyer (1996, 111) tarafından da ifade edildiği üzere Makalat, Hacı Bektaş Veli'nin eseri kabul edilmektedir.

Makalat ele alındığında Hacı Bektaş Veli'nin insanın dört türlü nesneden yaratıldığını, dolayısıyla insanı dört topluluk kapsamında sınıflandırdığı görülmektedir.

“Hakk Teâlâ Hazretleri, Âdem'i dört türlü nesneden yarattı ve dört topluluk kıldı.”

“Bu dört topluluğun dört türlü ibadetleri ve dört türlü arzuları ve dört çeşit hâlleri vardır.”

“Şimdi bu Âdemi yarattığı dört türlü nesne şunlardır: Toprak, su, ateş ve hava”

Hacı Bektaş Veli'nin bu sınıflandırmayı yaparken de metafor özelliği taşıyan ifadelerden faydalandığı, soyut olan kavramları somutlaştırarak insan zihninde kavramsallaştırmaya çalıştığı görülmektedir.

Yarattığı dört topluluğa gelince:

4.1. Âbidler

Hacı Bektaş-ı Veli insanları gruplandırırken birinci topluluk olarak âbidleri saymaktadır. Makalat'ta âbidler olarak tarif edilen grup kelime anlamı olarak hizmet eden/itaat eden anlamını taşımaktadır. Âbid, Kur'ân-ı Kerim incelendiğinde bir defa tekil (âbid), on bir defa da çoğul (âbidûn, âbidîn, âbidât) olarak geçmesine rağmen sadece “ibadet eden, tapınan” anlamını ifade etmektedir (Uludağ, 1988, 307). Makalat'ta âbidler tanımlanırken şariat (İslâm şeriatı) topluluğu olarak kavramsallaştırılmakta ve ontolojik metafor olarak HAVA kullanılmaktadır. HAVA ontolojik metaforu bu bağlamda ŞİFA ve KUVVET kavramsal metaforu ile desteklenmektedir. Hacı Bektaş Veli'nin âbidleri tanımlarken kullandığı HAVA ontolojik metaforunu rüzgâr ile özdeşleştirdiği görülmektedir. Âbidler HAVA ontolojik metaforuyla açıklanırken buğday tanelerinin samandan ayrılmasına katkı sunan RÜZGÂR ontolojik metaforuyla özdeşleştirilmektedir. Böylece canlılar için hayati öneme sahip olan ve bereketin de sembolü olan buğdayların çoğalmasında açıklanmaktadır. Diğer taraftan HAVA ontolojik metaforu aracılığıyla oluşan RÜZGÂR aynı zamanda dünyanın temizliği için de önemli bir araç olarak görülmektedir. Rüzgârın esme gücü ile dünyanın kötü kokulardan arınacağı ve böylece yok olmaktan kurtulacağı ifade edilmektedir. Âbidlerin HAVA ontolojik metaforuyla açıklanmasının altında yatan temel etmen İslâm şeriatıdır. Buna göre İslâm şeriatının kurallarına uyulduğunda temiz kirliden arınır ve ÂLEM kavramsal metaforuyla tasvir edilen dünya ve insanlar kötü kokular olarak tasvir edilen günahlardan arınarak yok olmaktan (helâk olmaktan) kurtulur. Dolayısıyla Hacı Bektaş Veli insanları İslâm şeriatına uymaya davet ederken HAVA ontolojik metaforunu kullanmakta ve bu bağlamda âbidler insan-ı kâmil hedefinin birinci basamağını temsil eden İslâm şeriatı kapısıyla özdeşleştirilmektedir (Korkmaz, 2016, 18).

“Birinci topluluk âbidlerdir: Bunlar şariat topluluğudur. Asılları havadır. Hava ise hem şifalıdır hem de kuvvetlidir. Bunlar asla Hakk'a ibadetten ayrılmazlar. Rüzgâr esmeseydi taneler samandan ayrılmazdı ve yine rüzgâr esmeseydi bütün âlem kokudan helâk olurdu. Dünyada haram, helal, temiz ve pis her ne varsa ancak şeriatla bilinir. Zira, şeriat kapısı ulu kapıdır. Nitekim Çalap (Tanrı) Hazretleri bütün nesnelere varlığından Kur'ân'da söz etmiştir.”

“Yaş ve kuru ne varsa hepsi ancak bu apaçık kitaptadır.” (En'am/59)

“Sakının dediğinden de sakınmak gerek. İnsan olanlar da kendilerini ulu bileler

ve Hakk Teâlâ Hazretlerinin yasakladıklarından sakınalar. Böyle kişileri, amellerinin ve hâllerinin ortaya konulacağı ve canların yeniden diri kılınacağı yerde hatırlatırız inşallahu Teâlâ.”

“Abidlerin ibadeti; namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek, hacca gitmek, seferberlik olduğunda gazaya çıkmak, cünüplükten gusl ederek arınmak, nefis arzularına uymamak, dünyayı terk edip ahireti sevmektir.”

“Bunlar avam topluluğudur, bunların hâlleri birbirlerini incitmektir. Kibir, haset, kin, cimrilik ve düşmanlık bunların daima yaptığı işler. Bu topluluk böyle tanınır.”

Hacı Bektaş Veli âbidleri tanımlarken onları avam topluluğu olarak tanımlamaktadır. Avam havasın zıttı yani sıradan insanları tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu bağlamda HAVA ontolojik metaforuyla tasvir edilen âbidlerin anlam olarak bir toplumun sıradan insanlarını karşıladığını ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla HAVA ontolojik metaforunun karşılığı olarak sıradan insanların tasvir edildiği ifade edilebilir.

4.2. Zahidler

Hacı Bektaş Veli insanları gruplandırırken ikinci topluluk olarak zâhidleri saymaktadır. Zâhid terimi “kulun Hakk’ın dışındaki her şeyi terk etmesi” anlamına gelmekte ve zühd kökeninden türemektedir. Zühd ise benzer şekilde “bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek” (Ceyhan, 2012, 530) anlamına gelmektedir. Zühd kavramı incelendiğinde Kur’ân-ı Kerîm’de geçmediği görülmektedir. Kavram temelinde dünyaya karşı olumsuz tavırların bütününe ifade etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de geçmemesine rağmen Hz. Yûsuf’u atıldığı kuyudan çıkarılanların kendisine fazla değer vermemesinden dolayı değer vermeyenlere karşı zâhid kelimesinin çoğulu olan “zâhidîn” kelimesi kullanılmıştır (Yûsuf, 12/20). Bu yönüyle ele alındığında zâhid kelimesinin anlamı oturmaktadır.

Hacı Bektaş Veli ise makalatta ikinci topluluk olarak zâhidleri sayarken ATEŞ ontolojik metaforunu kullanmaktadır. ATEŞ ontolojik metaforu Hacı Bektaş Veli tarafından ATEŞ GİBİ DAİMA GECE GÜNDÜZ YANARLAR YAKILIRLAR kavramsal metaforuyla açıklanmakta ve tarikat kapısıyla özdeşleştirilmektedir. Bu yönüyle terimin anlamıyla uyumlu bir biçimde dünyadan elini eteğini çekmiş ve kendisini Hakk’a ibadete adanmış kişileri tarif etmektedir. Benzer şekilde “insanları ve taşları yakıcı kâfirler için hazırlanmış o ateşten sakının” (Bakara/24) ayeti temel alınarak KENDİSİNİ BU DÜNYADA YAKMAK kavramsal metaforuyla dünyevi zevklerden arınarak diğer semavi dinlerdeki gibi İslâm inancında da yer alan cehennem tasvirlerinden olan ATEŞ ile cezalandırılmamak için bu dünyayı gözden çıkartmak olarak açıklanmaktadır. Devamında ise BİR KEZ YANAN BİR DAHA YANMAZ kavramsal metaforuyla dünyada dünyevi zevklerden arınan kişilerin bu dünyayı gözden çıkartarak kendilerini yaktığı ve dolayısıyla cehennemde tekrar azap görmeyeceği ATEŞ ontolojik metaforu bağlamında tasvir edilmektedir.

“İkinci topluluk zahidlerdir. Bunların ash ateştedir. Bunlar tarikat ehlidir. Ateş gibi daima gece gündüz yanarlar yakılırlar.”

“Kim ki kendisini bu dünyada yakarsa ahirette de türlü azaplardan kurtulacaktır. Şunu iyi bilin ki bir kez yanan bir daha yanmaz”:

“İnsanları ve taşları yakıcı kâfirler için hazırlanmış o ateşten sakının” (Bakara/24)

4.3. Arifler

Hacı Bektaş Veli insanları gruplandırırken üçüncü topluluk olarak arifleri saymaktadır. Arif terimi “taniyan, bilen, vâkıf ve âşına olan, halden anlayan” (Uludağ, 1991, 361) gibi anlamlara gelmekte ve arifin bilgisine mârifet denmektedir. Arif terimi her ne kadar âlim terimi ile benzer anlama geliyor gibi görünsün de aralarında fark bulunmaktadır. Buna göre arif olan Allah’ın “gönül bilgisi, duyarlılık ve derinliği yoluyla kendisiyle bütünleşmesine izin verdiği ve bu yolla, kendi yüce varlığını görebilmesi lütfunu sağladığı, kendi özünü tatmanın zevkini verdiği, yüksek olgunluk aşamasına ulaşmış kişi” (Korkmaz, 2016, 98) iken âlim ise bir ilmî bilgiyi çalışma sonucu elde eden ancak ilim ve irfana hal ile ulaşmayan kişidir (Cebecioğlu, 2004, 23). Makalat’ta arifler SU ontolojik metaforu ile açıklanmaktadır. SU ontolojik metaforunun kullanılmasında onun temizliğin sembolü olması öne çıkmakta ve bu bağlamda ariflerin hem kendilerinin temiz olması hem de diğer insanlara karşı da temizleyici rollerinin bulunması etkin olmaktadır.

Ariflerin temiz ve temizleyicilik rolleri tanımlanırken ontolojik metaforlara başvurulduğu görülmektedir. Buna göre arifler katında HER SÖZÜN ÜÇ YÜZ YÜZÜ ve BİR ARKASI vardır ve MANA EHLİ KATINDA YETMİŞ İKİ YÜZÜ ve BİR ARKASI vardır şeklinde ontolojik temelli açıklama bulunmaktadır. Bu kapsamda SÖZ ontolojik metaforu ile “gönül bilgisi” ifade edilmektedir. SÖZ ontolojik metaforu açıklanırken CAHİL KİMSELER, CAHİLLİKLERİNDEN DOLAYI KELİMENİN ARKASINI ANLARLAR VE BÖYLELİKLE KENDİLERİNİ ATEŞE ATARLAR. ANCAK ARİFLER KELİMENİN HEM GERÇEK YÜZÜNÜ HEM DE ARKASINI BİLİRLER VE KENDİLERİNİ ATEŞE ATMAZLAR şeklinde cahillik ve ariflik arasında zıtlık bağlantısı kurulmaktadır. Buna göre CAHİL kavramsal metaforu ile tarif edilen topluluğun kelimelerin gerçek anlamları dışında kalan batıl anlamlarını anladıkları ve bunun sonucu olarak KENDİLERİNİ ATEŞE ATARLAR kavramsal metaforuna başvurulduğu görülmektedir. Bu bağlamda İslâm inancında bulunan cehennem azabına gönderme yapılmaktadır. Buna karşın ARİF kavramsal metaforu ile tarif edilen topluluk ise kelimelerin hem gerçek anlamlarını hem de batıl anlamlarını bildikleri, dolayısıyla hak ile batılı ayırt edebildikleri ifade edilmektedir. Bu bağlamda hak ile batılı ayırt edebilen ARİFLERİN İslâm inancındaki ahiret yaşantısında cehennemden korunacaklarına gönderme yapılmaktadır.

Ariflerin SU ontolojik metaforu kapsamında temiz ve temizleyicilik özellikleri açıklanırken Hacı Bektaş Veli’nin KAP ontolojik metaforuna başvurduğu görülmektedir. KAP ontolojik metaforunun karşılığı ise “yol erinin bilgi dağarcığı” (Korkmaz, 2016, 387) olarak verilmektedir. Buna göre HANGİ KABA GİRSE O KAP SUYA DÖNER kavramsal metaforu içinde KAP ontolojik metaforunun ariflerin buldukları ortamlara veya temas ettikleri kişilere olan olumlu etkisine gönderme içermektedir. Bunun yanı sıra benzer şekilde RENGİ DE BELLİ OLUR VE PİSLİĞİ DIŞARIDA BIRAKIR kavramsal metaforuyla SU ontolojik metaforu ışığında ariflerin KAP ontolojik metaforuyla birlikte ele alındığında arif olmanın anlamlarıyla uyumlu biçimde mârifet sahibi rolünün açıklanmaya çalışıldığı ifade edilebilir.

“Üçüncü topluluk, ariflerdir. Bunların aslı sudandır ve bunlar marifet kavimleridir. Bilindiği gibi su temizdir ve temizleyicidir. Öyleyse, ariflerin de temiz ve temizleyici olması gerekir.

Temiz ve temizleyici nedir? Diye soracak olsalar;”

“Arifler katında her sözün üç yüz yüzü ve bir arkası vardır ve mana ehli katında yetmiş iki yüzü ve bir arkası vardır. Cahil kimseler, cahilliklerinden dolayı kelimenin

arkasını anlarlar ve böylelikle kendilerini ateşe atarlar. Ancak arifler kelimesinin hem gerçek yüzünü hem de arkasını bilirler ve kendilerini ateşe atmazlar.”

“*Şimdi bu arılık, temizliktir. Hangi kaba girse o kap suya döner. Yani kendinden başka bir şey kalmaz. Rengi de belli olur ve pisliği dışarıda bırakır.*”

Hacı Bektaş Veli'nin ariflerin ARILIĞI ZAHİRDİR kavramsal metaforuna başvurduğu ve bu kavramsal metafor ile ariflerin temizliğinin görünür olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla arif olmayan diğer toplulukların da arifleri ayırt edebilecekleri vurgulanmaktadır. Bu vurgu yapılırken ariflerin önce kendilerini temizlemeleri gerektiği belirtilmektedir. Buna göre ariflerin ancak kendilerini temizledikten sonra başkalarına faydaları dokunacağı ifade edilebilir. Hacı Bektaş Veli'nin SU ontolojik metaforu ile temizlik arasında kurduğu ilişkiyi arif olan ve olmayan topluluklar için ayrı ayrı kavramsallaştırdığı görülmektedir. Söz konusu kavramsallaştırmada şeriat, SU ontolojik metaforu ve normal topluluk arasında temizliğe dair bağ bulunmaktadır. Buna karşın ariflere yüklenen misyon gereği normal insanlarda temizliği sağlayan suyun arifleri temizleyebilmesi için ariflerin kendilerinin de temiz olmaları gerekliliği belirmektedir. Hacı Bektaş Veli'nin temizlik ve SU arasında kurmuş olduğu bağı açıklarken Allah'ın “sıradan gönül beni anlamaya, sıradan ten bana ibadet etmeye, sıradan ibadet kılan benim marifetime ulaşmaya muktedir değildir” sözüne atıf yapmasına rağmen söz konusu ifade ile ilgili Kur'an-ı Kerim'de herhangi bir ayete denk gelinmemiştir.

“*Şimdi ariflerin arılığı zahirdir. Tekrar aslına döner, birikir.*”

“Arifler katında şirk pistir, bu yüzden onu içlerinde komazlar, dışarı çıkarırlar. Böylelikle kendilerini temizlerler ve başlarını da arıtmış olurlar.”

“*Şunu iyi bilmek gerekir ki kendisini arıtamayan başkasını asla arıtamaz.*”

“Ama şeriata göre, elbiseye ve bedene pislik değse su ile yıkanınca elbise de beden de temiz olur. Su, cenabeti dahi giderir, sonra abdest alınır. Fakat arifler katında su ile ne elbise ne de ten. Ne cenabet giderilir ne de abdest alınır. Çünkü yuyucusu (yıkayıcı) arınmayınca, yıkama ile yıkanan şey arınıp temizlenmez. Hünkâr Hacı Bektaş Veli şöyle demektedir: Şimdi bu durumda insan gerek ki suya uygun düşsün. Su gerek ki abdeste uygun gelsin, abdest gerek ki namaza uygun gelsin ve namaz gerek ki Çalâp Teâlâ'ya uygun düşsün, layık olsun Nitekim Hak Teâlâ buyurur ki”

“Sıradan gönül beni anlamaya, sıradan ten bana ibadet etmeye, sıradan ibadet kılan benim marifetime ulaşmaya muktedir değildir.”

Hacı Bektaş Veli KİŞİDE YARAMAZ FİİL OLMAMASI GEREKİR kavramsal metaforu ile insanın Allah'ın emir ve yasaklarına uyması gerektiğini ve bu sayede temiz olacağını vurgulamaktadır. Devamında kullanılan HER ZAMAN TEMİZ OLMAK GEREKİR kavramsal metaforu ile YARAMAZ FİİL kavramsal metaforunun aynı zamanda bir tanımının yapıldığı görülmektedir. Buna göre YARAMAZ FİİL kavramsal metaforu ile ŞEYTAN ontolojik metaforu bir arada kullanılmakta ve YARAMAZ FİİL kavramsal metaforu ŞEYTAN ontolojik metaforu ile özdeşleştirilerek güçlendirilmekte ve dini gönderme de yapılmaktadır. ŞEYTAN ontolojik metaforunun kullanılmasında Allah'ın emir ve yasaklarının yanı sıra İslâm inancı ve diğer semavi dinlerdeki günah kavramının etkin bir araç kullanılmak istenmesinin etkili olduğu ifade etmek mümkündür.

“*Şimdi azizim, kişide yaramaz fiil olmaması gerekir. Her zaman temiz olmak gerekir. İnsan, içinde şeytan fiili olduğu için arısız (pis) olur.*”

“Eğer inanmıyorsan bir kaba içki koy ve ağzını sıkıca kapat ve onu denizin içine

koy. Sonra o kabın dışını on yıl durmadan yıka. Göreceksin ki o yine içkidir ve pistir.”

“Bir başka mana ise şudur:

Bir kuyuya bir damla içki damlasa o kuyunun suyunu çıkarsalar ve dışarıya dökseler, o suyun döküldüğü yerde ot bitse, o otu koyun yese işte o koyunun eti takva ehli için haramdır. Çünkü içkinin haramlığı ve pislği şeytanın fiilindedir. Nitekim Hak Teâlâ şöyle buyurur:”

“Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal ve şans okları birer şeytan işi pislktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz” (Maide/90)

“Şimdi azizim, bir damla içki kuyuya damladığı için takva ehline göre o kuyunun suyunun tamamını arıtmak gerekir. Suyun döküldüğü yerde koyun otladığı için eti haram oldu. Niçin? İçinde şeytan fiili olduğu için.”

“Yazık sana ki içinde kibir, haset, cimrilik, düşmanlık, tamah, gıybet, kakhaha ve maskaralık gibi nice türlü şeytan fiili varsa bunları su ile nasıl yıkayıp arıtacaksın? İşin doğrusu şu ki içinde şeytan fiili bulunduğu sürece asla arınamazsın.”

“Şimdi, bu bahsettiğimiz türlü nesneden birisi bir kişide olursa tüm ibadeti ve amelleri boşa gider. Eğer tamamı birden bir kişide olursa vay onun hâline! İşte o kişi tam bir şeytan olur. Allah korusun. Zaten şeytanın hünerleri de bu nesnelere ibarettir.”

“Bu durumda o kişinin şeytandan farklı kalmaz, çünkü zaten söylediğimiz gibi şeytanlığı da zaten bunlar iledir.”

Hacı Bektaş Veli SU ontolojik metaforu olarak açıkladığı ariflerin özünü YEŞİL CEVHER ontolojik metaforuna benzeterek tanımlamaktadır. YEŞİL CEVHER ontolojik metaforu ele alındığında “varoluş çevrimine göre, önsüz-sonsuz olarak algılanan ve varlık türlerini oluşturan dört ögeden biri” (Korkmaz, 2016, 603) olarak açıklanan SU ontolojik metaforu kapsamında suyun aslının YEŞİL CEVHER olduğu ifade edilmektedir. SU ve YEŞİL CEVHER ontolojik metaforlarının arifleri tanımlarken kullanıldığı ve bu metaforların da Allah’ın kudretinden beslendikleri öne sürülmektedir. Dolayısıyla ariflerin özünün Allah’ın özünden olduğu bu nedenle de Allah’ın arifleri sevdiği iddia edilmektedir. Bu kapsamda ariflerin bu dünyaya dair her şeyi terk ettikleri, yalnız ahireti ve dolayısıyla da Allah’ın rahmetini kazanmaya yönelik çabaladıkları “önsüz-sonsuz” anlamlarına da gelen SU ontolojik metaforuyla açıklanmaktadır.

“Şimdi azizim, ariflerin aslı sudandır. Bu yüzden onların özünde pis şeyler barınmaz. Suyun aslı da yeşil cevherdendir. O cevherin aslı ise Çalap Tanrı’nın kendi kudretindedir. O yüzden ariflerin aslı Tanrı’dandır. Aslın aslı sevmesini ise acayip karşılamamak gerekir. Ariflerin ilmini, kişinin kendi özünü bilmesi gerektiği hususunu anlatırken ele alacağız inşallah.”

“Şunu iyi bilmek gerekir ki ariflerin ibadeti tefekkür etmektir. Dünyayı ve ahireti terk etmektir. Nitekim bir hadiste şöyle söylenir:”

“Dünya ahiret ehline haramdır, ahiret dünya ehline haramdır; her ikisi de ehlullaha haramdır.”

“Ayrıca dünyayı da ahireti de terk etmek; himmet nazarıyla velayet beklemek de onların ibadetlerindedir. Arzuları, Çalap Teâlâ’ya ulaşmak; bütün varlıkla bütünleşmek ve eşyaya kötü gözle bakmaktır. İşte arifler topluluğu da böyledir.”

4.4. Muhip

Hacı Bektaş Veli insanları gruplandırırken dördüncü topluluk olarak muhipleri saymaktadır. Muhip “sözlükte “seven, dost’ anlamlarına gelmekte ve âşık manasında” kullanılmasına rağmen muhabbet anlamı daha baskındır (Uludağ, 2020, 34). Muhipler makalatta TOPRAK ontolojik metaforu ile açıklanmaktadır. TOPRAK ontolojik metaforu ise İslâm inancında yer alan ve insanın yaratıldığı toprak/çamur malzemesi göndermesini içermektedir. Bu inanışa göre insan toprak/çamurdan yaratılmış bu nedenle de tekrar aslına dönecektir. Hacı Bektaş Veli’nin muhipleri tanımlarken HAKİKAT EHLİ kavramsal metaforunu kullanmasında TOPRAK ontolojik metaforu kapsamında insan yaratılışının özü olan toprak/çamur inanışının etkili olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu kapsamda HAKİKAT EHLİ kavramsal metaforuyla insanın özünün yaratıldığı toprak/çamur ile özdeşleştirildiği görülmektedir. TOPRAK ontolojik metaforu ise teslimiyet ve rıza kavramları ile tanımlanmakta ve yine insanın yaratılış sürecinin bir tasviri olarak değerlendirmek mümkündür. Teslimiyet ve rıza kavramları ile muhiplerin kendilerini Allah’a teslim ettikleri ve onun emir ve yasaklarına rıza gösterdiklerini ifade etmek mümkündür. Hacı Bektaş Veli’nin insanın yaratılışı ve muhipleri açıklarken Peygamber Hz. Muhammed’in bir hadisini temel almakta dolayısıyla TOPRAK ontolojik metaforunun kökenini hadise dayandırmaktadır.

“Dördüncü topluluk ise muhip (seven/dost)lerdir. Bunlar hakikat ehli kişilerdir. Asılları topraktandır ve toprak da zaten teslimiyet ve rıza demektir. Muhip de zaten daima teslim ve rıza hâlinindedir. Nitekim Resulullah aleyhisselam şöyle buyurur:”

“Her nesne tekrar aslına dönecektir”

“*Şimdi muhip arife şöyle sorar:*”

“-Ey arif Tanrı’ Teâlâ Kur’an’da buyurur ki:

‘*Şundan yaratıldık, tekrar ona döneceğiz; hem sonunda tekrar ondan çıkarız*’ (Taha/55). Şimdi, toprak toprağa, su suya, rüzgâr rüzgâra, ateş ateşe gitti. Sen kimsin ki haber veriyorsun? Ben, önce kimsem tekrar o olayım, dersin.”

Hacı Bektaş Veli arif ile muhip arasında geçen ve insan varoluşuna dair olan diyalogda Taha suresi 55. ayeti temel alarak açıklamaktadır. Buna göre insan 4 temel elementten oluşmaktadır. İnsanın varoluşunu simgeleyen ve ontolojik metaforlar olan TOPRAK, SU, RÜZGÂR ve ATEŞ abidler, zahidler, arifler ve muhipleri temsil etmekte, bu kapsamda insan 4 temel element esas alınarak 4 gruba ayrılmakta ve ontolojisi ne olursa olsun tekrar Allah’a dönecektir.

“Arif cevap verdi:

-Bu söz şüphesiz ki doğrudur. Ancak benim üç dostum var. Ne zaman ki ben ölürüm, bunlardan birisi evde, birisi yolda kalır; birisi de benimle gelir. Evde kalan, malımdır. Yolda kalan, hısımlarım ve ehlimdir. Benimle birlikte gelen ise iyiliklerim ve amellerimdir.

Şimdi eğer, kötü ahkâm ve kötü amellerim varsa bil ki bu durum, asıl asıla benzediği ve döndüğü içindir.”

“Arif de muhipe şöyle sorar:

-Ey muhip! Ata mı yoksa ana mı asıldır?

Muhip şöyle cevap verir:

-Çoğu, ana asıl; ata köktür derlerse de bize göre ata asıldır; ana köktür. Çünkü asıl tohumdur, yere ekildikçe kök olur.”

Hacı Bektaş Veli muhip ile arif arasında geçen diyalogu metaforlar kullanarak açıklamaktadır. Buna göre insan yaratılışının kökenlerinde KÖK ve TOHUM ontolojik metaforlarına başvurduğu görülmektedir. Özellikle dini metinlerde bitkiler kapsamında KÖK ve TOHUM ontolojik metaforlarının sıklıkla kullanıldığı görülmektedir (Charteris-Black, 2004, 221-222). Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim incelendiğinde KÖK ontolojik metaforuna 10, TOHUM ontolojik metaforuna ise 21 defa başvurulduğu, kök teriminin metaforik olarak 6 tohum teriminin ise 13 defa kullanıldığı görülmektedir (Charteris-Black, 2004, 223). Makalatta insan varoluşunda kadının mı yoksa erkeğin mi köken olduğu tartışmasında erkeğin asıl olduğu ve kadının ise KÖK olduğu ifade edilmektedir. ASIL TOHUMDUR, YERE EKİLDİKÇE KÖK OLUR kavramsal metaforu ile varoluş arayışına Hacı Bektaş Veli tarafından anlam verilmeye çalışıldığı görülmektedir. Dolayısıyla insan varoluşu açıklanmaya çalışılırken kavramsal metafor ve ontolojik metaforlar aracılığıyla soyut olanın insan zihninde somutlaştırılmaya çalışıldığını ifade etmek mümkündür.

“Muhiplerin ibadeti münacaat (Allah’a yalvarış), seyir ve müşahededir. Arzularına erişmektir. Çalap Teâlâ’yı bulmaktır. Kendilerini tamamen ona vermek ve canlarını muradına erdirmektir. Böylelikle birliğe ulaşmaktır.”

“Bu topluluk da işte böyledir. Bu topluluğun üç yerde kârı vardır.

Birincisi: Çalap’ı keşfetmeye doğru seyir (yürüyüş/sefer)

İkincisi: Çalap’a münacaat

Üçüncüsü: Çalap’ın aşkıyla müşahede (hakikatleri görerek idrak etmek, seyrederek keşiflerde bulunmak...).”

“Eğer muhiplere, Çalap Tanrı’yı nasıl buldun? Diye sorarlarsa onlar da şöyle derler:

-Çalap Tanrı’yı kendi özümüzden bildik. Kendi özümüzü de Çalap Tanrı’dan bildik. Söylediklerimizin delili ise Resulullah’ın şu sözüdür:

‘Her kim kendisini bilirse Tanrı’yı da bilir’

Muhiplerin söyledikleri hakikat, insanın kendi içindedir. Başka yerde arayan asla bulamaz. Bu yüzden, kendisini tanıyıp bilmeyen kişi Tanrı’yı nasıl bilecek ve görecek? Nitekim Çalap Teâlâ şöyle buyurur:”

“Biz ona sizden daha yakınız fakat siz göremezsiniz” (Hadid/56)

“Şimdi azizim, muhiplerin şerh (açıklama/izah)i çok olur, fakat aklın kavraması, gönlün aydınlanması ve bedeninin tatmin olması için gerekli sözleri dile getirdik. Bundan hayrı olanların tamamını Allah bilir. Allah her şeyi en doğrusuyla bilendir.”

Hacı Bektaş Velî AKLIN KAVRAMASI, GÖNLÜN AYDINLANMASI VE BEDENİN TATMİN OLMASI kavramsal metaforları ile temelinde insanın varoluşunun anlamlandırılabilme sürecini tanımlamaktadır. Buna göre AKLIN KAVRAMASI kavramsal metaforu ile insanın bir şeye ikna olması için önce akıl aracılığıyla ikna olması gerektiğini ifade etmektedir. Bir konu hakkında akıl ile ikna olduktan sonra GÖNLÜN AYDINLANMASI olarak ikinci süreç tarif edilmektedir. Bu kapsamda akıldan sonra gönül devreye girmektedir ve bir konunun kavranabilmesi için insanın gönlü ile de tasdik etmesi gerekliliği vurgulanmaktadır. Son olarak süreç BEDENİN TATMİN OLMASI kavramsal metaforu ile sonlanmaktadır. Dolayısıyla Hacı Bektaş Velî’ye göre insanın ikna süreci veya kavrama süreci akıl ile başlamakta gönül ile tarif edilen duygusal süreç ile devam etmekte ve en son beden ile sonlanmaktadır.

Sonuç

Metaforların sadece gündelik yaşamda ve siyasî söylemde değil aynı zamanda dinî söylemde de sıklıkla başvurulan ve soyut olan kavramların insan zihninde kavramsallaştırılması amacıyla kullanıldığı bilinmektedir. Çalışmada Hacı Bektaş Velî'nin Makalat adlı eserinde kullanmış olduğu metaforlar eleştirel metafor analizi yöntemi ile incelenmiştir. Gerçekleştirilen analiz sonucunda Hacı Bektaş Velî'nin insan yaratılışının sınıflandırmasını yaparken ve amaçlarını tanımlarken sıklıkla metafor kullandığı görülmüştür. Bu kapsamda Hacı Bektaş Velî Makalat adlı eserinde insanı tanımlanırken dört gruba ayırmış ve her bir grubun özelliklerini açıklamıştır. Söz konusu sınıflandırmayı yaparken soyut olan kavramların insan zihninde somutlaşarak anlaşılabilmesinin kolaylaştırılmasının amaçlandığı ifade edilebilir.

Diğer taraftan Hacı Bektaş Velî'nin kullanmış olduğu metaforları bilinçli bir şekilde seçtiği ve ifade etmek istediği noktaların anlamlarının güçlenmesi amacı taşıdığı görülmüştür. Buna göre özellikle kavramsal ve ontolojik metaforlara başvurduğu ve kullandığı her bir metaforu dünyevi maddeler ile benzetmenin yanı sıra ayet ve hadisler ile de desteklediğini ifade etmek mümkündür. Buna göre Kur'an'ın temel alındığı açıklamalarda yer alan ve ahiret hayatına ait olan kavramların dünyevi kavramlar ile açıklanmaya çalışılarak insanların ifade edilmek istenenleri kavramasının amaçlandığı ifade edilebilir. Dolayısıyla metaforlar kullanılırken esas amacın hedef kitlenin ikna edilme çabası olduğu öne sürülebilir.

Bütün bunların yanı sıra Hacı Bektaş Velî'nin insanı 4 gruba ayırdığı ve her grubu da 4 ayrı ontolojik metafor ile sınıflandırdığı görülmüştür. İnsanların sınıflandırılmasında ontolojik metaforların kullanılmasındaki temel amacın aynı zamanda 4 elementi temsil ettiği ve böylece insan yaratılışına önemli bir göndermede bulunduğu ifade edilebilir. Diğer taraftan ise kullanmış olduğu ontolojik metaforları açıklarken kavramsal metaforlardan faydalandığı ve böylece kavramsal metaforlar aracılığıyla ontolojik metaforların anlamını güçlendirdiği değerlendirilebilir. Bu sayede insanın yaratılışı ile doğa arasındaki uyuma dikkat çektiği öne sürülebilir. Dolayısıyla varlığına anlam arayan yegâne varlık olan insanın anlam arayışına bir yanıt verme çabası içerisinde olduğunu ifade etmek mümkündür. İnsanın varoluşuna dair 4 element teorisine benzer şekilde anlam ve ikna süreci akıl ile başlatılmakta kalp ile devam ettirilmekte ve en son harekete geçmeyi temsil eden beden ile sonuçlandırılmaktadır.

Sonuç olarak metaforların sadece gündelik yaşamda ve siyasî söylemde değil aynı zamanda dinî söylemde de yaygın olarak kullanıldığını ifade etmek mümkündür. Hem dünyamıza hem de ahiret inancına dair ifadeleri barındıran dinî söylemde metaforlar özellikle inananların zihninde hedeflenen iknanın sağlanabilmesi için önemli bir araç olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda Hacı Bektaş Velî'nin Makalat'ta hem kavramsal hem de ontolojik metaforları bir arada kullandığını; hedef kitlesine yönelik mesajlarını güçlendirme ve somutlaştırma amacını taşıdığını bunu da ikna temelli bir yaklaşım ile yaptığını ifade etmek mümkündür.

Kaynaklar

- Aristoteles. *Poetika*. Çev. İ. Tunalı. İstanbul: Remzi Yayınevi, 2004.
- Aristoteles. *Retorik*. Çev. M. H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Black, Max. "Metaphor", *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 55(1954-1955), 273-294, 1955.
- Bialostok, Steve. "Using Critical Metaphor Analysis To Extract Parents' Cultural Models Of How Their Children Learn To Read", *Critical Inquiry in Language Studies*, 2(5), 109-147, 2008.

- Binkley, Luther, ve Hick, John. "What Characterizes Religious Language?" *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1(2), 18-24, 1962.
- Cebeci, Suat. "Din Dilinin Mahiyeti ve Kavramsal Uzlaşı Sorunu", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2(5), 7-21, 2004.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ankya Yayınevi, 2004.
- Ceyhan, Semih. "Zühhd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44. Cilt, 530-533. Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Charteris-Black, Jonathan. *Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis*. London: Macmillan-Palgrave, 2004.
- Charteris-Black, Jonathan. *Politicians and Rhetoric: The Persuasive Power of Metaphor*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Coşan, Mahmud Esat. *Makâlât-ı Hacı Bektaş-ı Velî*. dü. Necdet, Yılmaz. İstanbul: Server Yayınları, 2021.
- Dale, Malinda A. ve Lyddon, William J. "Sandplay: A Constructivist Strategy for Assessment and Change". *Journal of Constructivist Psychology*, 13(2), 135-154, 2000.
- Dontcheva-Navratilova, Olga. "Persuasion: Definition, Approaches, Contexts". ed. Olga, Dontcheva-Navratilova. Martin, Adam. Renata, Povolná ve Radek, Vogel. *Persuasion in Specialised Discourses*. 1-39. Gewerbestrasse: Palgrave Macmillan, 2020.
- Draaisma, Douwe. *Bellek Metaforları: Zihinle İlgili Fikirlerin Tarihi*. çev. Gürol, Koca. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Duffy, Margaret ve Thorson, Esther. *Persuasion Ethics Today*. New York: Routledge, 2015.
- Duran, Hamiye. "Makâlâtta İnsan ve Dünya İlişkisi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* (2), 19-21, 1995.
- Ede, Lisa ve Lunsford, Andrea. "On Distinctions Between Classical and Modern Rhetoric" ed. Robert. J. Connors, Lisa. Ede, ve Andrea Lunsford. *Essays on Classical Rhetoric and Modern Discourse*. 37-49. Carbondale: Southern Illinois University Press. 1984.
- Fairclough, Norman. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press. 1992.
- Fairclough, Norman. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London: Longman. 1995.
- Fairclough, Norman ve Wodak, Ruth. "Critical Discourse Analysis". ed. van Dijk, Teun. *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction, Vol. 2*. 258-284. Thousand Oaks: Sage. 1997.
- Forceville, Charles. *Pictorial Metaphor in Advertising*. London: Routledge. 1996.
- Grady, Joseph. "A Typology of Motivation For Conceptual Metaphor: Correlation vs. Resemblance". Raymond, W. Gibbs ve Gerard, J. Steen. *Selected Papers From the 5th International Cognitive Linguistics Conference, Amsterdam, 1997*. 79-100. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins. 1999.
- Harrison, Victoria. "Metaphor, Religious Language and Religious Experience". *Sophia*, 2(46), 127-145. 2007.
- Herrick, James. A. *The History of Rhetoric*. Boston: Allyn and Beacon. 2005.
- Hogan, Michael. "Persuasion in the Rhetorical Tradition". ed. James, Price Dillard ve Lijiang. Shen, *The SAGE Handbook of Persuasion: Developments in Theory and Practice*. 2-19. London: Sage Publications. 2012.
- James, Dillard ve Pfau, Michael. *The Persuasion Handbook: Developments in Theory and Practice*. Thousand Oaks: Sage. 2002.
- Korkmaz, Esat. *Alevilik ve Bektaşilik Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi. 2016.
- Korkmaz, Sıddık. *Alevilik Bektaşilik Geleneği ve İslam*. İstanbul: İz Yayıncılık. 2016.
- Kövecses, Zoltán. *Metaphor - A Practical Introduction*. New York: Oxford University Press. 2010.
- Lakoff, George. "The Contemporary Theory of Metaphor". ed. Andrew, Ortony, *Metaphor and Thought*. 202-252. New York: Cambridge University Press. 1993.
- Lakoff, George ve Johnson, Mark. "Conceptual Metaphor in Everyday Language". *The Journal of Philosophy*, 8(77), 453-486. 1980.
- Lakoff, George ve Johnsen, Mark. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its*

- Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books. 1999.
- Lakoff, George ve Johnsen, Mark. *Metaphors We Live By*. London: The University of Chicago Press. 2003.
- Martin, Emily. "Mind-Body Problems". *American Ethnologist*, 3(27), 569-590. 2000.
- Meyer, Michel. *Retorik*. çev. İsmail, Yerguz Ankara: Dost Kitabevi. 2009.
- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik (1. Cilt)*. Ankara: Ardıç Yayınları. 1998.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Hacı Bektâş-ı Velî". *Türkiye Dyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14, 455-458. Türkiye Dyanet Vakfı. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1996.
- Pennycook, Alastair. *Critical Applied Linguistics: A Critical Introduction*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates. 2001.
- Perelman, Chaïm. ve Olbrechts-Tyteca, Lucie. *Traité de L'argumentation la Nouvelle Rhétorique*. Brussel: Editions de l'Université de Bruxelles. 1988.
- Perloff, Richard. M. *The Dynamics of Persuasion*. New York: Routledge. 2017.
- Platon. *Gorgias ya da Retorik Üstüne*. Çev. Mehmet, Rifat ve Sema, Rifat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 1999.
- Ricoeur, Paul. *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*. Çev. Demir, Gökhan Yavuz. İstanbul: Paradigma Yayınları. 2007.
- Quinn, Naomi. "The Cultural Basis of Metaphor". ed. James, Fernandez. *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. 56-93. Standford: Stanford University Press. 1991.
- Richards, Ivor Armstrong. *The Philosophy of Rhetoric*. New York: Oxford University Press. 1936.
- Soskice, Janet Martin. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon Press. 1985.
- Soyyer, Yılmaz. *Sosyolojik Açıdan Alevî Bektaşî Geleneği*. İstanbul: Seyran. 1996.
- Sperber, Dan. Clément, Fabrice. Heintz, Christophe. Mascaro, Oliver. Mercier, Hugo. Origgı, Gloria ve Wilson, Deirdre. "Epistemic Vigilance". *Mind & Language*, 4(25), 359-393. 2010.
- Sunar, Cavit. *Melâmîlik ve Bektaşîlik*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. 1975.
- Uludağ, Süleyman. "Âbid". *Türkiye Dyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1. Cilt, 307. Türkiye Diyanet Vakfı. 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Ârif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3. Cilt, 361-362. Türkiye Diyanet Vakfı. 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Muhîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31. Cilt, 34. Türkiye Diyanet Vakfı. 2020.
- van Dijk, Teun A. "Critical Discourse Analysis". ed. Schiffrin, Deborah; Tannen, Deborah ve Hamilton, Heidi E. *The Handbook of Discourse Analysis*. 466-485. Oxford: Blackwell Publishers, 2015.
- Virtanen, Tuija ve Halmari, Helena. "Persuasion Across Genres". ed. Tuija, Virtanen ve Helena, Halmari içinde, *Persuasion Across Genres: A Linguistic Approach*. 3-24. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. 2005.
- Yücel Çetin, A. "Ahmed Yesevî, Yûnus Emre ve Hacı Bektaş Velî'de İnsan Anlayışı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (47), 43-49. 2008.

Extended Abstract

Human communication inherently carries a purpose. Communication arises from interaction, and interaction, by the principle of mutuality, involves reciprocity. This perspective suggests that communication can be seen as possessing an inevitable persuasive element. However, recognizing a speaker or writer's persuasive intent may not always be straightforward, as persuasion can be conveyed explicitly or implicitly through a variety of strategies and visual-auditory and linguistic tools that vary across situational and cultural contexts.

Regardless of the type of communication humans engage in, studies on discourse, which permeates all aspects of everyday life, are primarily categorized and analyzed into two main groups: mainstream and critical discourse. Discourse permeates every part of daily life. Belonging within the category of discourse analytical techniques, critical discourse analysis

is seen as an analytical practice. In this way, critical discourse asserts that it is a form of social action, claims to be interpretive and explanatory, addresses social issues, asserts that critical discourse constitutes society and culture, acknowledges its historical context, and posits that power relations are embedded in discourse. Consequently, critical discourse analysis is functional in its endeavor to unveil hidden messages within discourse, as well as its striving to enhance awareness regarding social relations. When considered in this context, critical discourse proves effective in uncovering hidden expressions within doctrinal arguments, such as religious discourse, and consequently, texts built on belief (Pennycook, 2001).

Critical discourse suggests that metaphors, as persuasive rhetorical elements, are consciously selected and employed by individuals utilizing them. Within this framework, the production and interpretation of metaphors are influenced by both the prevailing situation and personal experiences. In this context, it is imperative to acknowledge the dynamic and subjective reality that impacts the meaning carried and interpreted by metaphors, as their significance fluctuates based on the context. When examined through the lens of religious discourse, it is evident that this form of communication, grounded in persuasion, is further instrumentalized by beliefs and convictions. This reliance on persuasion contributes to the frequent use of metaphors within religious discourse. Metaphors prove suitable for religious texts as they facilitate the conceptualization of the unknown in terms of the known. Given the limited number of individuals possessing direct personal knowledge of a divine entity, metaphors emerge as a natural tool for exploring, imagining, and concretizing potential forms that such a being might take (Charteris-Black, 2004, 173).

Drawing upon this comprehensive body of knowledge, this study analyzes the metaphors employed by Hacı Bektaş Veli, a prominent figure in Alevi-Bektashi thought, in his work *Makalat* to define the four elements and four communities involved in the creation of humanity, identified as Adam. The study utilizes critical metaphor analysis to examine the metaphors employed by Hacı Bektaş Veli, categorizing them as ontological and conceptual metaphors. Subsequently, it endeavors to ascertain the direction in which each type of metaphor is utilized. This process seeks to illuminate the context of the metaphors, the meanings they convey, and the objectives they strive to achieve. Within this framework, it is evident that metaphors, as integral elements of human communication, are consciously employed by religious leaders, reflecting a persuasive communication process at their core. The analysis reveals that Hacı Bektaş Veli frequently utilizes metaphors when classifying the creation of humanity and defining his purposes.

In his work *Makalat*, Hacı Bektaş Veli classifies humanity into four groups, each categorized using four distinct ontological metaphors. The fundamental purpose behind employing ontological metaphors in this classification of humanity can be attributed to their simultaneous representation of the four elements, thereby alluding significantly to human creation. Therefore, it can be asserted that Hacı Bektaş Veli, in his *Makalat*, concurrently utilizes both conceptual and ontological metaphors, with the intention of strengthening and concretizing his messages for his intended audience, employing a persuasive approach in this endeavor. This classification can be interpreted as an attempt to facilitate the comprehension of abstract concepts by rendering them concrete in the human mind.

VEYSEL'İN SAZA ATFETTİĞİ YAKLAŞIMLARIN MÜZİKOLOJİK BAĞLAMDA ANALİZİ, 'ÇALIŞTIM SESİNİ SESİNE KATTIM'

ANALYSIS OF THE APPROACHES ATTRIBUTED BY VEYSEL
TO THE SAZ IN THE MUSICOLOGICAL CONTEXT, 'I WORKED
AND ADDED HIS VOICE TO HIS VOICE'

MUSTAFA DAĞDEVİREN*

Sorumlu Yazar

Öz

Âşıklık geleneği içerisinde ülkemizin en önemli temsilcilerinden birisi olan, 2023 yılı UNESCO tarafından kendisine atfedilen Âşık Veysel, sözüyle ve ona eşlik eden sazıyla dünyaya adını duyurmuş bir ozandır. Bu çalışmanın odak noktasını, Âşık Veysel'in müzikal mirasının bir parçası olan saza yüklediği kültürel misyonlar ve bu misyonların onun hayatındaki yeri, sazla olan bağı oluşturmaktadır. Eserlerinde sazını organolojik olarak ses veren bir çalgı olarak nitelendirdiği gibi, gelenekte örnekleri bulunan birçok âşık gibi etno-organolojik yaklaşımlar kullanarak kültürel perspektifte de nitelemiştir. Veysel sazını sırdaş, dost, yaren vb. kavramların perspektifinde bir metafordan öte, yaşantısına sokarak iletişime ve etkileşime girmiştir. Bir çalgı olarak organoloji disiplini içerisinde incelenen saz (bağlama) âşıkların kültürel olarak çalgılarına yükledikleri misyonlardan ötürü, kültürel perspektifte etno-müzikolojinin etno-organoloji bağlamında incelenmiştir. Birçok âşıkta olduğu gibi Veysel de sazıyla olan ilişkisini sözlerine dökmüş, müziğiyle birleştirerek sunmuştur bizlere. Bu çalışmada Veysel'in hayatının her anında yanında yoldaş olan saza ile ilgili duygularını aktardığı eserlerinin yanında, konuşmaları ve demeçleri sırasında saza yüklediği kültürel anlamlar incelenerek âşıklık geleneği içerisinde yer alan Âşık ve saz arasındaki ilişki ana odak noktası olarak belirlenmiştir. Tarama ve doküman analizi yöntemi tercih edilen bu çalışmada, göstergebilim yönteminden de faydalanılmıştır. Veysel'in eserlerindeki sazına atfettiği ürünler hem organolojik hem de Etno-organolojik bağlamda incelenerek kültürel olarak anlamlar çıkartılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Müzikoloji, Âşık Veysel, Saz (bağlama), Organoloji, Etno-organoloji.

Abstract

Âşık Veysel, one of the most important representatives of our country in the minstrel tradition, attributed to him by UNESCO in 2023, is a poet who has made a name for himself in the world with his words and accompanying instrument. The focus of this study is on the cultural missions that Âşık Veysel attributed to the instrument, which is a part of his musical heritage, and the place of these missions in his life and his connection with the instrument. In his works, he described the instrument as an instrument that sounded organologically, as well as in a cultural perspective by using ethno-organological approaches, like many minstrels with examples in the tradition. Veysel has communicated and interacted with his instrument by putting it into his life beyond a metaphor in the perspective of concepts such as confidant,

Araştırma Makalesi / Künye: DAĞDEVİREN, Mustafa. "Veysel'in Saza Atfettiği Yaklaşımların Müzikolojik Bağlamda Analizi, 'Çalışım Sesini Sesine Kattım'". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s. 159-172 <https://doi.org/10.60163/tkhebvva.1430286>

* Dr. Öğr. Üyesi, İskenderun Teknik Üniversitesi, E-mail: mustafa.dagdeviren@iste.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8855-5240.

friend and yaren. The saz (bağlama), which is studied within the discipline of organology as an instrument, has been examined in the context of ethno-organology of ethno-musicology in a cultural perspective due to the cultural missions that minstrels culturally attribute to their instruments. As with many minstrels, Veysel has put his relationship with his instrument into his lyrics and presented it to us by combining it with his music. In this study, the relationship between the minstrel and the saz, which is in the minstrel tradition, was determined as the main focus by examining the cultural meanings that Veysel attributed to the instrument during his speeches and statements, as well as his works in which he conveyed his feelings about his instrument, which was his companion at every moment of his life. In this study, in which scanning and document analysis method was preferred, semiotics method was also used. The products that Veysel attributes to his instrument in his works are in both organological and ethno-organological contexts.

Key words: Musicology, Âşık Veysel, The Saz (bağlama), Organology, Ethno-organology.

Giriş

Kullanılan ağaçlardan metal vb. ürünlere, icra edilen ortamlara, ritüel müziklerine kadar, çalgıların yapım teknikleri, kullanılan malzemeler ve sazlara atfedilen kutsiyetler, (Dağdeviren, 2022, 238) organoloji içerisinde kendisine yer bulmuştur. Başka bir ifade ile çalgıların kültürel, sembolik ve tarihsel boyutlarına ve toplumsal işlevine dair görüşler organoloji ve yeni bir disiplin olan etno-organoloji perspektifinde değerlendirilmektedir. Verhulst (2014: 3), organoloji ve etnomüzikolojinin aslında birbirlerinin kökeninden ortaya çıktığını ifade etmektedir. Organoloji alanında en önemli çalışmalardan birisi 1929 yılında Sachs tarafından yapılan Müzik Aletlerinin Ruh ve Gelişimi (*Geist und Werden der Musikinstrumente*) adlı çalışmadır. Çalgılar bir taraftan ses üreten araçlar olarak değerlendirilirken diğer taraftan hafıza, zihinsel, toplumsal kültürün doğasının bir parçasıdır. Dolayısıyla kültürel araştırmalar çerçevesinde önemli verilere sahiptir. Ontolojik varlığının yanı sıra, çıkardığı seslerin toplumsal estetik anlayışlar bağlamında oluşturduğu haz, çalgıların önemini göstermektedir. İnsanların çeşitli duygularını çıkarttıkları seslerle ifade eden çalgılar, aynı zamanda canlı bir varlık gibi değerlendirilir.

Çalgıların fiziksel bağlamı ya da ontolojik durumları yanında dikkat çeken kültürel bağlamı son yıllarda araştırmacıların ilgisini çekmektedir. Çalgılara yüklenen anlamlar, çalgıların simge haline gelmesi, metalaştırılması ve dolayısıyla çalgıların kültürel bağlamlar perspektifinde incelenmesi ve sonuç çıkarılması, günümüz paradigmasında etno-organoloji veya kültürel organoloji olarak adlandırılan disiplin içerisinde yer almaktadır. “Antropoloji ve sosyolojinin, etnomüzikoloji içerisindeki yaklaşımlara yenilik kazandırması ile müziğin “anlamı” ve “sosyo-kültürel işlevine” yönelik çalışmalar artmıştır (Kaplan 2013, 53). Bu tarihsel süreç göz önüne alındığında konu ile ilgili araştırmalar, incelemeler ve çalışmaların oldukça yeni olduğu görülmektedir.

Çalgıların arkaik zamanlardan itibaren müziğin başat rolünü üstlenen söze eşlik etmek için kullanıldığı bilinmektedir. Müzik birçok toplum ve topluluğun kültüründe söz temelli yaklaşımlar doğrultusunda ilerlemiş, enstrümantal müzik özgürlüğüne daha geç zamanlarda kavuşmuştur. Türk müzik kültürü göz önüne alındığında “Türk ezgileri; Şaman ve kamların büyüleri çalgılarında, inançta, tedavide kullanılırken baksı-ozanların dillerinde kahramanlık türkülerinde şekillenmiş, yüzyıllardır devam eden sagu törenlerinde kadınların ağzında ağıta dönüşmüş ve askerlerle birlikte neybet ve mehter olmuş, saraylarda klasik forma dönüşmüş ve halk içinde de halkın tüm yaşantısında doğumdan ölüme ve sonrasına kadar süreçleri anlatan kültür haline

gelmiştir” (Dağdeviren 2021, 9).

Türk kültüründe çalgıların ortaya çıkışı ile ilgili efsane metinlerini inceleyen Küçükbebe (2016) efsaneleri; tematik olarak “Bireysel Acı ve Sıkıntıların İfadesi”, “Toplumsal Acı ve Sıkıntıların İfadesi”, “Çalgının Kültür-medeniyet Kahramanları Tarafından İcat Edilmesi”, “İlahî Sır ve Çalgı İlişkisi”, “Doğa- İnsan İlişkisi” ve “İnsan Simgeselliği” başlıkları altında gruplandırmıştır. Bu gruplandırmadaki efsaneler incelendiğinde Türk kültüründeki çalgıların büyük çoğunluğunun psikolojik ve ruhsal olarak tezahür eden bir geçiş fenomenini gösterir. Psikolojik ve ruhsal olarak çalgıyla yapılan paylaşımların çalıcılar arasında oluşturduğu rahatlama ve sırdaşlık, zamanla çalgı ve çalan arasında ikili ilişkiler ağına dönmüştür. Türk müzik kültürü içerisinde bu ikili ilişkinin en başat olduğu durum olarak âşıklık geleneği ve doğal olarak âşıklar karşımıza çıkmaktadır.

Kam/baksı geleneğine kadar uzanan, Anadolu’da (geçmişte daha çok gezgin olarak) halk hikâyeleri anlatan, şiirler okuyan, saz çalan, kimi zaman irticalen kimi zaman usta malî eserler, kimi zaman da daha önceden yaptıkları eserleri seslendiren kişiler, ozan ya da “âşık” olarak adlandırılmıştır (Dağdeviren 2021, 233). Âşıklık geleneğinde saz (bağlama) söze eşlik eden ana çalgı konumundadır.

Yüzyıllardır âşıklarla birlikteliğini sürdüren sazın bu birlikteliği âşıklarla özdeş olmasıyla tanımlanmaktadır. “Bir uslamlamayla çalgı, insanın duygu durumunu anlatan bir gereç (organum) olan müziğin üretilmesinde kullanıldığına göre, tıpkı insan ruhunun bir yansıması olan müzik gibi çalgının da insanla özdeş olarak algılanması gerekir. Bu nedenle ozanın/müzisyenin tüm kişisel özellikleri, duyguları ve hayat felsefesi, bağlamaya atfedilir” (Mustan Dönmez ve Doğan 2018, 30), Türk dünyasında ozan, âşık, haycı, ırçı gibi çeşitli isimlerle anılan halk şairleri de üzerlerine çeşitli yan anlamlar yüklenmiş çalgılarını kendilerine yâren edinmişlerdir (Göher Balçın 2023, 4). Dede Korkut sazıyla başlayan saza anlamlar atfedilmesi, sazın simge haline gelmesi, günümüzde de varlığını sürdürmektedir. “Baş kısımdaki tellerin bağlandığı ses burgularından birisinin Güneşi, diğerinin Ayı temsil ettiğini belirten Eroğlu (2011, 5), gövdede telleri taşıyan bölümdeki köprü kısmının altının yeryüzünü, üst kısmının da gökyüzünü temsil ettiğini” ifade etmiştir. “Sazın ala gözlü pire’ benzetilmesi metaforundan yola çıkılarak insansılaştırma, yola beraber gidilmesi” (Dağdeviren 2021, 227), sevinç, keder, coşku vb. duygu durumların sazla paylaşılmasında yola çıkarak “dost”luk, “gardaş”lık, “yaren”lik metaforları atfedilmiş durumdadır.

Bir çalgıyla olan ilişki öncelikle onu sevmekle başlar. Genel anlamda sevgiyi tanımlayan Morris, (1988, 6) “Sevmek dokunmak demektir, temas etmek demektir” şeklinde bir yorum yapmaktadır. Her ne kadar pragmatik bir yaklaşım gözükse de Âşıklar sevdiğine (saza ve tellerine) dokununca karşılık bulacaklarını bilirler. Sevmenin yanında önemli bir etkende iletişim ve etkileşim kurmaktır. Çalgılarla kurulan iletişim ve etkileşim çalgıların insansılaştırılmasıyla ilgili bir yaklaşımdır ki insanların sadece kendileri ile değil aynı zamanda varlık ve nesnelere kurduğu ilişkilerle de bilinmektedir. Çalgının ses üretmesi karşılıklı iletişim ve etkileşim metaforlarını ortaya çıkartmaktadır. Dolayısıyla yaşanan iletişim ve etkileşim duygusal bağların oluşmasını sağlamaktadır. Çalgılarla kurulan bu duygusal bağ; duygusal ve psikolojik destek, güven, dostluk ve sırdaşlık gibi kavramların inşa edildiği bir süreç olarak nitelendirilebilir.

Çalıcı ile çalgı arasında oluşan bağ ile birlikte duygusal paylaşımlar gerçekleşir. Duygusal bağ çalıcının hem üretkenliğine hem de performansına direkt olarak etki etmektedir. Simoens, ve Tervaniemi (2013), 320 denek üzerinde yaptıkları

çalışmalarında psikolojik etkilerin yanında enstrümanlarıyla bütünleşmiş ve onlarla duygusal bağ kuran müzisyenlerin daha az performans kaygısı yaşadıkları yönünde sonuçlar elde etmişlerdir.

Bulgular ve Yorum

Âşıklık geleneği içerisinde ülkemizin en önemli temsilcilerinden birisi olan 2023 yılının UNESCO tarafından kendisine atfedilen Âşık Veysel, gelenekte örnekleri bulunan birçok âşık gibi sazını sırdaş, dost, yaren vb. kavramların perspektifinde bir metafordan öte bunu yaşantısına sokarak sazıyla iletişime ve etkileşime girmiştir. Veysel'in eserlerindeki sazına atfettiği yaklaşımlardan kültürel olarak anlamlar çıkartılarak yorum yapılmıştır.

Âşık Veysel'in daha çocuk yaşta yaşadığı görme problemleri onun posttravmatik büyüme eğilimi içerisine girdiğini işaret eder. Posttravmatik büyüme, son derece zorlayıcı yaşam krizleri ile mücadele sonucunda ortaya çıkan olumlu değişimin deneyimidir. Bu, genel olarak hayata daha fazla değer verme, daha anlamlı kişisel ilişkiler, artan kişisel güç hissi, değişmiş öncelikler ve daha zengin bir varoluşsal ve manevi yaşam gibi birçok şekilde kendini gösterir (Tedeschi ve Calhoun, 2004. 1). Veysel Posttravmatik büyümeyi; hayata verdiği değeri ve özellikle varoluşsal ve manevi yaşam gibi birçok olguyu sazıyla kurduğu duygusal bağ ve iletişimle gerçekleştirmiştir. Bu durumun gerçekleşmesinde kuşkusuz en büyük pay, geleneksel bir yaklaşım sergileyen babasından kaynaklanmaktadır. Zira travmayı böyle atlatacağı konusundaki öngörüsü onu haklı çıkartmıştır. Veysel'in travması sadece gözlerini kaybetmesi ilgili değildir. Evlendiğinde bir çocuğunu kaybetmesi ve eşinin onu terk etmesinden sonra diğer çocuğunu da kaybetmesi yaşadığı diğer travmatik olaylardır. Eşi kendisini terk ettiğinde küçük çocuğuyla kalan Veysel'in ikinci çocuğunu kaybetmesi üzerine söylediği “Ana sütü yerine baba yaşı ile beslenen çocuk yaşar mı? (Eröz 1936, 33) sözleri durumun vahametini göstermektedir. Dolayısıyla yaşanan bu süreçler sazına olan bağlılığını güçlendirmiş ve sazı dert ortağı olmuştur.



Görsel 1. Âşık Veysel Sazı¹

1 Sivrialan köyünde Âşık Veysel müzesinde bulunan ve aşığın günümüze ulaşan sazlarından Foto: Mustafa Dağdeviren 2021

Veysel ilk sazıyla ilgili olarak Zara ilçesinin Girit köyünde yapılmış ve meşe ağacından üretilmiş olduğundan bahseder. Ayrıca o sazını çok sevdiğini belirten Veysel, sazın ufak olmasına rağmen eline iyi oturduğunu ve iyi ses ürettiğini söyler. Perdelerini ustası Ali Ağa'nın düzenlediği sazın, İstanbul Colombia Plak şirketinde "Koroğlu, Karacaoğlan, Hacıbey, Çiçekler ve Keklik" gibi türkülerin kaydında kullanıldığını belirtir (Özen 2018, 39). Veysel'in bahsettiği saz günümüzde dede sazı olarak tanımlanan uzun saplı bağlamayla cura saz arasındaki bir formda olan çalgıyı işaret etmektedir. Veysel'in bu dede sazından başka bir de ondan daha büyük bir sazı vardı. Özen (1973), Veysel'i son yolculuğuna uğurlamaya gittiklerinde duvarda asılı iki sazdan bahsederken birini cura, diğerini meydan sazı olarak tanımlamıştır. Âşık Veysel'in meydan sazı çaldığına dair herhangi belge veya fotoğrafa rastlanılmamıştır. Büyük ihtimal diğer saz dede sazından büyük olduğu için meydan sazı olarak değerlendirilmiş olabilir.



Görsel 2. Âşık Veysel Dede Sazı (Eröz 1936)

Veysel'in sazlarından birisi de Sivas merkez Şentürk İyidoğan müzesinde bulunmaktadır. İyidoğan, Veysel'in sazının kendisine geldiğinde yıpranmış olduğunu, kalın bir tekneye sahip olan sazın perdelerinin bağırsaktan yapılmış olduğunu belirtmektedir. İyidoğan, bir luthier olarak saza çok fazla müdahale etmediğini ve sesini koruduğunu belirtmektedir (İyidoğan Ş. Kişisel görüşme). Bugün birçok ustanın ve sanatçının ziyaret ederek çaldığı sazı heyecanla çalma imkânına erişmiş birisi olarak Veysel'in felsefesini ruhunu yansıtan notaları O'nun sazının tınısı ile duymanın inanılmaz haz uyandırdığını belirtmek isterim.



Görsel 2. Aşık Veysel Sazı²

Âşık Veysel eserlerinde sazını organolojik ve etno-organolojik olarak iki bağlamda kullanmıştır. İlk olarak inceleyeceğimiz eserleri ontolojik ve bir çalgı olarak sazın işlevsel ve fonksiyonel durumlarının yansıtıldığı ürünleridir.

“Bunun adı saz, / sesi çıkar pek az, / gürültü ederseniz / vallahi duyulmaz (Özdemir 2010, 111) diye sıraladığı dizelerinde organolojik olarak sazın ses kapasitesiyle ilgili durumu taşlama şeklinde dizelerle dile getirmiştir. “Bir cura sazım var çalabilirsem, / Defli dümbelekli caz neme gerek» dizelerinde sazın bir çeşidi olan ve bağlamalar içerisinde boyut olarak en küçük çalgıdan bahseder. Bir diğer şiirinde “Kaval olur keman olur saz olur, / Türlü türlü seda verir ağaçlar “ ifadeleriyle çalgı yapılan ağaçların bir ruh kazandığını, ses verdiğini belirtir. “Bir kısmı şairdir şiir yazarlar, / Kimi saz düzenler kimi tel yapar” Âşık bu şiirini Köy enstitüleri yıllarında oradaki öğrencilere yazmış olup sazı organolojik olarak nitelmiştir. “Kimine saz vermiş çalar eğlenir, / Kimi zevk içinde güler eğlenir” (Özen 2018, 104), dizelerinde Veysel sazı çalgı olarak niteler ve eğlence aracı olarak atıfta bulunur. “Âşıklar meyin içmiş ezelden, / Ne kuru tahtadan, ne sarı telden” (Özen 2018, 82) dizeleri Veysel’in âşıklık geleneği içerisinde sazı bir araç olarak gördüğü tek şiiri olarak nitelendirilebilir. Zira Veysel eserlerinin içerisinde kutsiyet atfettiği, dostluğunu, yarenliğini dile getirdiği, sohbet ettiği, mirasını bıraktığını sazına ilk defa kuru tahta ve sarı tel olarak ötekileştirilmiş ifade kullanmıştır. Sazı çalgı olarak tanımladığı dizelerinden birisi “Feragat eylesem sohbetten sazdan, / Sevdiğim güzelin virdi bırakmaz “ şeklinde olup bir diğeri ise “Dokun Veysel tele dokun, Coştı gönül etti akın” (Özen 2018, 154) şeklindedir.

Âşık Veysel ile sazı arasında kurulan duygusal bağın şiirlerine yansımalarının etno-organolojik perspektifte analizi aşağıda verilen dizelerde sıralanmıştır. Âşık, çeşitli şiirlerinin içerisinde sazına atıflarda bulunurken iki şiirini ise tamamen sazına yazmıştır. Sazına yazdığı iki şiir en sonda yorumlanmıştır.

Hayatını anlattığı ve “Hayatım” adını verdiği şiirinin ikinci *kıtasında belirttiği* “On beş yaşıma gelince hemen, / Yavaş yavaş düzen ettim sazımı “ (Özen, 2018, 99) dizelerindeki duygular, hayatının dönüm noktası olan travma sonrasında yaşadıklarını işaret etmektedir. Sazın on beş yaşında düzene girmesi konusunun duygusal değişimlerle ilgili olduğu gibi, sazda biraz daha ustalaşması ile de ilgili olduğu

² Sivas merkez Şentürk İyidoğan Müzesinde bulunan saz.

düşünülmektedir. Zira geleneksel olarak kullanılan “Şu sazıma bir düzen ver” anlayışı usta birisinin sazı çalmasını, sazı akortlamasını *güzel ezgiler üretmesini kapsayan şemsiye bir kavramdır*. “Yavaş yavaş düzen ettim” ustalığa geçiş de işaret etmektedir.

“Veysel Şatır düzenlemiş sazını, / Teller seda verir ağlar ses verir” (Özen 2018, 192) dizelerinde düzenlemiş sazını ifadesi sazın akortlanması gibi, çalınmaya hazır hale gelmesi gibi organolojik ifadelerin aksine duygu birikimlerini, yaşamışlıklarını dışa vurumu olarak metaforize edilmiştir. Ağlama; İtiraf edemediklerini söyleme, geciktirdiği özrü dileme, sevgisini gösterme ve içinde genellikle çaresizlik barındıran, kelimelere dökemediği ve adlandıramadığı duyguları serbest bırakma anıdır (Şekerel 2017). Düzenlemiş sazını ifadesinde kastettiği bu duyguları sazın seslerle dışa vurumu olarak niteler.

“Gönlümün matlubu gelsene beri, / Sesin sazda telden aldım haberi” (Özen, 2018, 168) dizelerinde Veysel sazı insansılaştırarak sazla olan muhabbetini ve onun sırdaş, yaren olarak gönlünün istediği arzu ettiğini kendisine bildirdiğini ifade etmektedir. Bir iletişim aracı olarak saz’ı işaret ettiği diğer dizeleri ise “Söyler seni teller her dem, / Kulak versen saza doğru” (Oğuzcan, 1970, 94) şeklindedir. Bu dizelerde ise kendi duygularının ve hissiyatının saz tarafından dile getirildiği ifadeleri bulunmaktadır.

“Tam çalgıya karıştırdık kavali, / Davul belli değil saz belli değil” (Özen, 2018, 144) dizelerinde Veysel belirsizlikleri, iç içe giren kavramları ve anlam karmaşasından ortaya çıkan durumları ve kültürel yozlaşmayı özeleştirel bir yaklaşımla çalgılarla metaforize etmiştir.

“Hu çeker iniler çalınan sazlar / Kükremiş dalgalar, coşar denizler”, (Özen, 2018, 65) dizelerinde Veysel sazı inanç boyutundaki işlevine atıf yaparak ele alır. Alevilikte kutsal sayılan saz, *cem* ayının dolayısıyla ibadetin bir parçası olarak görülür. *Hu* çekmek inanç boyutunda zikri ifade eder. Burada inilemek eylemi ise TDK’nın ifadelerinde bulunan ve ikinci anlam olan “Gür, uğultulu, yankılı ses çıkarmak” şeklinde kullanılmıştır. Dolayısıyla Veysel dizelerinde yine sazını insanlaştırma metaforu ile kullanmıştır. Alevi teolojisinde insana verilen önem Veysel’de paradoksal bir şekilde sazla özdeşleşir.

“Sen bir ceylan olsan ben de bir avcı, / Avlasam çöllerde saz ile seni” (Özen, 2018, 85) şiirinde sazı silah metaforu ile kullanmıştır. Türkülerde kadın kahramanlar, genel çizgileriyle, nazlı ve ceylan bakışlıdır (Güven, 2005, 241). Dişil bir figürü temsil eden ceylanın, erkek olarak cinsiyetçi yaklaşımla nitelenen avcı tarafından avlanması metaforik olarak kadın figürünün gönlünü çalmasıyla ilintilidir. Sazla avlamak ise sazın duygusal potansiyelinin ve retoriklerinin gücünden gelmesinden dolayı Veysel’in dizelerine yansımıştır.

“İçin için inlemesi / Ne hoş olur dinlemesi / Ağaç çalgının esası / Ormandaki varlığa bak” (Özen, 2018, 139). Veysel bu şiirinde organoloji ve etno-organoloji perspektifinde bu şiirde yansıtmıştır. Çalgıyı kültürel perspektifte yorumlayarak bir taraftan dertlerini inleyerek aktarmasından bahsederken diğer taraftan dinleyenlerin aldığı hazı işaret etmektedir. Ve sonuç olarak çalgının ana malzemesi olan ağaç üzerine vurgu yaparak âşıklık hassasiyetiyle ormanlara dikkat çeker.

“Koşulunca çifte sazlar, / Türk’üz türkü çağırırız” (Özen, 2018, 96), iki sazın bir arada çalınması bölgesel kültür açısından önemli bir yere sahiptir. Özellikle Alevi inanç müziği geleneğinin önemli merkezlerinden birisi olan ve Âşık Veysel’in de ziyarette bulunduğu Arguvan’da bu kültürel yaklaşım “Koşurma” olarak tanımlanmaktadır. “Zarar gelmez sana kaçınma sazdan / Günahın korkusu çıkmıyor bizde” (Özen 2018:196) dizelerinde Veysel toplumsal olarak ortaya çıkan bazı sorunları kendi

öngörüsü ve felsefî anlayışıyla yanıtıyor. Yüzyıllarca süren âşıklık geleneği içerisinde âşıkların sözleri şiirleri çoğu zaman yaşadıkları toplum için referans olarak ve dolayısıyla toplumu yönlendirerek etkili olmuştur. Veysel Uyan Bu Gafletten şiirinde toplumsal bakış açısının bazı noktalarına dikkat çekerek özellikle müziğin insanlar üstündeki etkisini sazla metaforize etmiştir. Burada kullanılan saz, genel olarak müziği işaret etmektedir. “Âşıkların tarihin canlı şahidi, toplumların yaygın eğitim ve öğretiminde ikaz edici ve yol gösterici olmaları, nesilden nesile kültür aktarımını sağlamaları, onları kültürel hayatta daha önemli bir konuma getirir (Bunsuz, 2023, 192). İçinde yaşadıkları toplulukların aksayan yönlerini çekinmeden söyleyebilen ve olaylara objektif bir gözle bakabilen âşıklar; ait oldukları milletin gözü, kulağı, yüreği kısacası sözcüsü olmuşlar, onların acılarını, dertlerini, sevinçlerini, umutlarını ve beklentilerini, sazlarıyla, sözleriyle dile getirmişlerdir. (Şimşek, 2016, 118).

Veysel’in sazı ile ilişkisini bütüncül yaklaşımla anlattığı iki eseri bulunmaktadır. Bunlardan birisi Ben Gidersem Sazım Sen Kal Dünyada adlı eseridir. Bu şiirde geçen saza atfedilen metaforik anlam Kaplan (2012), Balçın Göher (2023), Özdemir (2019), Aksoy (2023), Baldane (2021) gibi birçok akademisyen tarafından incelenmiştir.

Sazına yazdığı ve avazıyla seslendirdiği bu eserinde Veysel kimi zaman ‘saz’ı bülbül (“kendisini de bülbülün sevgilisi gül” Kaplan, 2012: 9) yerine, kimi zaman turna yerine koymuştur. Bülbül üzerine yapılan atıf aşkın simgesi, başka bir ifade ile aşkın sesi olarak misyon yüklemesiyle ilgilidir. Bu kültürel yaklaşımdan dolayı bülbül halk kültürü içerisinde en çok adı geçen canlılardan birisidir. Turna ise Türk kültüründe ve özellikle Alevi mitolojik metinlerinde yer alan ve özellikle Alevi inanç müziği içerisinde kendisine yer bulan bir canlıdır. Elçin (1997, 65-66) turnayı, bereket ve refah sembolü olması yanında mübarek, akıllı, her hareketi doğru, kutsal bir kuş olarak niteler. Ayrıca turnanın özgürlük ve güzellikle ilişkilendirildiği yaklaşımlar da bulunmaktadır.

Bir vasiyet niteliği de taşıyan “Sazıma” eserinde; içsel dünyasını paylaştığı sazına öğüt vererek sazından, kişisel ve duygusal dünyasını temsil eden derin acı ve sıkıntılarını, *omerta*³ yasında olduğu gibi katı kurallı bir şekilde sırlarının korunmasını istemektedir. Sazına “gerekirse yas tut, kılıfından çıkma” diye seslenmektedir. Eserin genel yapısında gönül birlikteliğinden bahsederek birlikte var olma, aynı duyguları beraber dile getirme metaforları kullanılmaktadır. Bu birliktelik sonunda ahde vefa olarak kendisini unutmaması yönünde gönül birlikteliğinin kendisinden sonra da devam etmesini beklemektedir.

Bülbül-gül, petek-arı, baba-oğul, usta-cıracak, ağaç-çalgı gibi ikilemleri sazına atfettiği eserinde kullanan Veysel, bütünsel olarak yaşamının en zor anlarından itibaren başucunda bulunan sazına bir taraftan vefasını bildirmiş diğer taraftan oluşabilecek bir ayrılık sonrası hem vasiyet hem öğüt niteliğinde duygularını paylaşmıştır.

Yukarıda adı geçen Sazıma şiirinden başka tamamını sazı için yazdığı bir şiiri daha bulunmasına rağmen bu şiir çok bilinen bir şiir değildir. Köy Enstitüsü ziyareti esnasında, sazının kırılması sonucu duygularını eş deyişle üzüntüsünü dile getirdiği şiirinde, sazla kurduğu bağı bir daha göstermiştir.

*Dilim tutmaz saz kırıldı demeyim
Sazım parçan gurbet elde kalmasın
Senden evvel gözlerimi yumayım
Sazım parçan gurbet elde kalmasın*

3 Omerta; Suskunluk yasasıdır (Çalışır, 2009, 39).

*Geriye dönmüştük hep de beraber
Esikli-kesikli yol kabar kabar
Küçük Veysel dünyasından bir haber
Sazım parçan gurbet elde kalmasın*

*Arabadan düştü saz bir inledi
Sinemdeki yarelerim yenledi
Ah senin sesini kimler dinledi
Sazım parçan gurbet elde kalmasın*

*Ne kârı düşündün ne de bir zarar
İnsanlar işinde bir şöret arar
Varınca yavrular hep seni sorar
Sazım parçan gurbet elde kalmasın*

*Veysel'i sorarsan bahtı karalı
Ben dertliyim sazım benden yaralı
Yine bu yarayı sarar yâr eli
Sazım parçan gurbet elde kalmasın (Kaya, 2011, 348)*

Bu şiirde de Veysel sazını insan kimliğinde tasvir etmiş olup kırılan parçalarından ayrı kalmayı gurbet-sıla perspektifinde değerlendirmiş ve bu parçaların dahi gurbette kalmasını istememiştir. Dilim tutmaz sözcükleriyle başlayan şiirde bir taraftan yeni bir şey söylemeyeceği (üretim anlamında) diğer tarafta sazla kurduğu iletişim ve etkileşim ile sazın kendisine dostluk yapamayacağından suskunluğunu ifade eder. Aristoteles'e göre dostluk; fikir birliği demektir, uzlaşım ve uyuşum, birbirinden uzak kuvvetler, farklı dünyalar; boyutlar ve perspektifler arasında bir denge sanatı demektir" (Gökhan 2021, 509). Makalenin başından itibaren belirttiğim Veysel ve saz arasında oluşan bağlılık, dostluk, yarenlik vb. durumlar Veysel'in iç dünyasında öyle bir yer etmiştir ki sazdan önce ölmesine dahi razı olacak seviye ulaşmıştır. Bir kaza sonucu sazın yere düşmesiyle çıkan sesi inleme metaforuyla dile getiren Veysel, bu inlemenin kendisinde yarattığı hüznü, acıların paylaşıldıkça azalır şiarıyla üstlenmiştir. Birliktelikleri ve yaşanmışlıklarına vurgu yaparak sazının acısını (kırılmasını) içinde hissettiğini dile getirir. Veysel'de saz ailenin bir parçasıdır. Zira gurbetten döndüğünde yavruları sazı görmediklerinde ailenin bir parçası gibi merak edeceklerini belirtir. Hayatı boyunca kara bahtının peşinden geldiği Veysel, gizli sırlarını bilen sazının kırılmasından da kendisini sorumlu tutar. Kendisiyle dertleşen ve yar olarak nitelediği sazının acı çekmesi hayal kırıklığı oluştursa da bu olumsuzlukları birlikte açacaklarını ve yar olarak acılarını dindireceğini söylüyor sazına. Bu kadar içten bağlılığının bulunduğu sazının bir parçasının dahi kendisinden ayrı kalmasına gönlü razı olmamıştır.

Son olarak saza yüklenen metaforlar ve kültürel anlamlar Veysel'in konuşmaları ve demeçleri ışığında ve ona atfedilen şiirler perspektifinde aşağıda analiz edilmiştir.

Veysel sazıyla olan duygusal bağına sadece şiirlerinde dile getirmemiştir. Sazını aileden birisi olarak gören Veysel, hastalığında yatariken başucunda duran sazının tellerine dokunarak gelen sese karşılık vererek "demek zamanı geldi" diyerek sırdaşıyla muhabbete başlamış ve "beni saza katan da olacak söze katan da... Beni sen büyüttün; Atatürk gibi yetmiş iki millete adımı senin sayende duyurdum" (Özen 1982) diyerek vefasını belirtmiştir.

“Herhangi bir hareket üç telli saz üstünde ses verdiği, yani halkın iç katmanlarında yankılandığı zaman, o hareket köklenmiş demektir” (Hakimiyeti Milliye 1934). Veysel bu konuşmasında müziğin dolayısıyla sazın insanlar üstündeki etkisine dikkat çeker. Müzik hem bireysel olarak hem de toplumsal olarak insan hayatının her alanında yer almaktadır. “Müzik, gelişmesine imkân tanıyan ve gelişmesine imkân sağladığı, kimi zaman sözlü mesajlardan daha etkili olduğu siyaset ile; doğumundan itibaren birlikte olduğu, bazen onun sayesinde, bazen ona rağmen geliştiği din ile; seslendiricisi, tüketicisi ile gitgide daha çok iç içe olduğu ekonomi ile bir bütün olmuştur” (Göher, 2007, 302). Toplumsal bir hareketin var olması ve derinleşerek kökleşmesinin, halkın gönlüne dokunarak yapılacağını belirten Veysel bu dokunuşun da yolunun üç telli sazdan geçeceğini ifade etmektedir.

“Saz Veysel’de, Veysel sazda varlıklaşmıştır. O, toprağa ve saza güvenir, sesin ve sazın sonsuzluğuna inanır. Hatta saz, bir bakıma insandır, ozanın kendisidir” (Binyazar, 1973, 41). Dolayısıyla bir sohbet sırasında Veysel “oğlum kara libastan çıkar sazi, biz yedik, içtik amma saz acından ölüyor” (Özdemir 2010, 204) ifadeleriyle sazın sözden besleneceği metaforu üzerine yorum yapar.

Veysel türkülerini kendi yorumuyla batı sounduyla ilk defa çalıp söyleyenlerden biri olan, kendisinden ilham almak istediği için sazını Âşık Veysel’e akortlatmak isteyen Fikret Kızılok’a Veysel:- Ben sazımı halka göre, akort ediyor ve ilhamımı halktan alıyorum. Siz de böyle hareket ederseniz, sazınız akortlu demektir! (Bakiler, 1989, 78) cevabını verir. Veysel sazi akorduyla sanatçıların sosyolojik yaklaşımlara ilgi duymasına atıfta bulunur. Ayrıca sanatçının içinde bulunduğu toplumu bilmesini, dertlerine ortak olmasını, halkla aynı frekansta buluşmasını sazıyla ve akortla metaforize etmiştir.

Bir vatansever olarak milli duygularını sürekli şiirlerinde dile getiren Veysel’in askere alınamaması, içinde derin hüznü yaratmıştır. Veysel bu durumu “Gençlik yıllarımda en büyük üzüntüyü, Birinci Dünya Savaşı çıktığında yaşadım. Savaş başlayınca bütün köylü asker oldu. Benim emsallerim de askere gitti. Yirmi yaşında olduğum halde gözlerim görmediği için, beni askere almadılar. Köyde yaşlı erkeklerle, kadınlarla baş başa kaldım. Çok müteessir oldum. Çok üzülüm” (Bakiler 1989, 7) şeklinde dile getirmiş daha sonra bu duygularını şiire yansıtmıştır. “İsterdim hayatta düşmanla savaş / Milletime kurban olaydı bu baş / Nasip değil imiş şehitlik gardaş / İmanım, niyetim bana kâfidir”. Dizelerini yazmıştır. Bu dizelerle yetinmeyen Veysel, “köy içinde aylarca, sazını tüfenk gibi omzuna vurup dolaşır” (Öz, 1997, 43). Duygularını sazına sözüne döken Veysel, her seferinde vurguladığı milli birlik mesajlarını asker olarak katkı sağlayamamanın tesellisini fiziksel olarak gidermek amacıyla böyle bir çözüm bulmuştur kendince.

Veysel ile saz arasındaki ilişkinin boyutu herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Özdemir (1977, 11-12) Veysel’i ziyaret için gelen kız koleji öğrencilerinin kendi aralarında topladıkları para ile koca ozana bir hediye aldıklarından ve aldıkları altını Âşık Veysel’in sazına taktıklarından bahseder. Türk kültüründe altın takmak öncelikle düğünlerle ilişkili bir durum olup gelin, damat veya sünnet olan çocuğun göğsüne iliştirilerek gerçekleşen bir gelenektir. Bu geleneğin en önemli boyutlarından birisi samimiyet, dostluk, akrabalık gibi ilişkilerin düzeyi ile alakalıdır. Her ne kadar dile getirilmese de altın takanlar bir şekilde karşılığını beklerler. Gençlerin bu hareketi Veysel’den bir beklenti içerisine girmek değil müzik kültürüne katkılarından dolayı bir ödüdür. Bu ödülün Veysel yerine saza takılması ise yine sazın insansılaştırılması metaforunu içerir.

Âşık Veysel kültürel perspektifte sazına atfettiği kimlikler yanında organolojik olarak da sazla ilgili düşüncelerini paylaşmıştır. Bir sohbet esnasında sazın iyisinin nasıl olacağı sorusunu “iyi saz dediğin sapı gürgen, teknesi duttan, dösü çamdan olur” şeklinde yanıtlamıştır. Bunun üzerine “Ya iyi sazın iyi sözü nasıl olur?” sorusuna ise “Sazı eline, tezeneyi diline yakıştıran bilir” şeklinde cevap vermiştir (Makal, akt. Kaya 2005, 81). Veysel’in bu cevabı teorik olarak analiz edildiğinde prozodiden eş deyişle söz ve müzik uyumundan bahsettiği çıkartılabilir. Ancak Veysel’in duygularını dile getirmede böyle bir endişesinin olmadığı göz önüne alındığında tezeneyi diline yakışmak eylemini, halkın duygularına tercüman olmak, doğruları dile getirmek, duygusal dışı vurumu tezene metaforuyla ilişkilendirmiştir.

Türkiye’de bir ilk olarak doğduğu şehirde, doğduğu köyde değil, doğduğu noktada toprağa verilen, dinî merasimden sonra, kendi sazı ve kendi türküsüyle uğurlanan ilk şairimiz Veysel’dir (Bakiler 1989: 22). Organolojik ve etno-organolojik bağlamlarda incelediğimiz Veysel ve saz arasındaki bağ büyük ustanın ölümünden sonra da kendisini göstermiş ve Veysel, mezarına sazıyla birlikte indirilmiştir.

Sonuç

Âşıklık geleneğimizin son dönemdeki en önemli temsilcilerinden birisi olan Âşık Veysel’in sazıyla sözüyle ortaya çıkardığı ürünler incelenerek Aşığın sazını hem gerçek anlamda organolojik olarak hem de kültürel perspektifte çeşitli metaforlarla etno-organolojik olarak kullanımı ortaya çıkartılmaya çalışılmıştır. Sazın ontolojik olarak bir çalgıdan ya da ağaçtan sanatsal bir nesneye dönüşerek duygu durumlarının paylaşımını sağlayan bir enstrüman olması, daha önemlisi sazın çeşitli kimliklerle anılması ve üzerine çeşitli metaforların yüklenmesi, Veysel’de sık rastladığımız durumlardan birisidir.

Veysel’in sazı, eserlerinde kimi zaman kültürel yozlaşma toplumsal eleştiri aracı, kimi zaman ibadetin bir parçası, dostu, arkadaşı, sırdaşı, ailenin bir üyesi şeklinde karşımıza çıkar. Veysel’in sazla ilişkisinin en önemli boyutu sazı insansılaştırarak onu dost, yaren, sırdaş ve ailenin bir üyesi olarak görmesidir. Sazıyla fikir birliği kurduğu, bir uzlaşım ve uyuşum içinde olduğu, iletişim ve etkileşim içinde olduğunu yansıttığı eserlerinin yanında, sazından önce ölmeyi istediği, sazına öğüt verdiği, vasiyet bıraktığı eserleri de günümüze ulaşmıştır. Veysel, sazına yüklediği birçok insani olguyu hem şiirlerinde hem de günlük hayatında yansıtmıştır. Öyle ki bu durum Veysel aramızdan ayrıldıktan sonra, ona yazılan şiirlerde de karşımıza çıkmaktadır.

Kaymak (2017, 104) “Hani yanık yanık öten dillerin / Düzeni bozulmuş sarı tellerin / Senin de mi soldu güllerin / Alı çözüp kara bağlıyorum” şeklinde ifade ederken Gençosmanoğlu, Kimi sevinçten, kim! tasadan yandı; “Eyvah.” / “Üç bin yıllık kopuzdan koptu bir tel...” dediler. / Ve sundular mübarek Tuğba’nın dallarından / Yapılmış bir kopuzu; “Söyle ve çal...” dediler; / Âşık Veysel gezindi tellerde ağır ağır; / “Türk’ün diline şerbet, ağzına bal...” dediler (Özdemir 2010, 79) şeklinde dizelerine dökmüştür Veysel’in sazını. Bir başka şiirde ise Aslan, “Mezara, sazıyla bir indirdiler / Çırpındı dalınca bu kövrek dünya / Saza kefen-köynek giyindirdiler / Mecnunsuz leyliye ne gerek dünya?” (Bakiler 1989: 106) şeklinde sıralamıştır büyük aşığın sazıyla olan duygusal bağını.

Kaynaklar / References

- Aksoy, Hüseyin. “Âşık Veysel’in Vasiyeti: Sazım Sen Kal Dünyada” *Folklor Akademi Dergisi*. Cilt:6, Sayı:2, (2023), 815 – 823.
- Bakiler, Yavuz B. *Âşık Veysel*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989.
- Baldane, Orhan. “Âşık Veysel’in «Sazıma» ve Âşık Hüseyin Cavan’ın “Danış Telli Sazım” Şiirleri Örneğinde Bir Dertleşme Sembolü Olarak Saz”, *Uluslararası Türk Dünyası Yunus Emre Sempozyumu*, Editörler Biray, N., Nalbant, M. V. ve Eynel, S., Benagnüka Yayınları, 2021.
- Binyazar, Adnan. *Âşık Veysel Şatıroğlu*, inceleme Dizisi: 3, Tel Yayınları, İstanbul, 1973.
- Bunsuz, Halil. “Âşık Veysel’in Şiirlerinde Toplumsal Değişme”, *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature] Âşık Veysel Hatırasına Gelenek Ve Edebiyat Özel Sayısı Yıl 9, Ekim 2023*.
- Çalışır, Kurtuluş. *T. Suçun Vebası: Suç Örgütlerinin Anatomisi*, Adalet Yayınevi, Ankara, 2009.
- Dağdeviren, Mustafa. İnanç Müziği Etnolojisi Perspektifinde Arguvan Yöreni “İçeri Makamı” Üzerine Yapısal Ve Kültürel Analiz (Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2021
- Dağdeviren, Mustafa. “Müziksel öğelerin kültürel kimlik oluşturmadaki rolünün etnomüzikolojik yansımaları”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 48, (2022), 365-382.
- Elçin, Şükrü. *Halk Edebiyatı Araştırmaları I*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997.
- Eröglü, Sinan. C. “Kopuzdan Altutelli Kopuza Uzanan Süreçte Fiziksel Ve İcra Teknikleri Bakımından Meydana Gelen Değişim Ve Gelişmeler” (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Eröz, N. Saz Şairleri, *Yeniğün Dergisi*, Cilt 7, Sayı 161, Ankara. 1936.
- Göher Balçın, Feyzan. Mitikmüzikoloji, Mimetik Stil ve Hayvan Üslubu Penceresinden Tuva Irçılarının Yäreni: İgil, Âşık Sanatı Sempozyumu Âşık Veysel Yılı Bildirileri, Kapadokya Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Göher, Feyzan. Müziğin toplumsal işlevi: müzik, siyaset, din ve ekonomi, *Müzik Kültürü ve Eğitimi*, Cilt: 2, (2007), S:301-14
- Gökhan, Yasin. Aristoteles’e Göre Dostluk Erdemi Conference: International Siirt Conference On Scientific Research, Siirt University, November, 2021. Conference Proceedings Book. Siirt, Turkey Volume: 1 s. 509-516
- Güven, Merdan. (2005), *Türkiye Sahasındaki Hikâyeli Türküler Üzerine Bir Araştırma* Doktora Tezi Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzurum, 2005.
- Hakimiyeti Milliye. Bir Saz Şairi: Âşık Veysel. 2 Nisan 1934. Ankara, 1934
- İyidoğan, Şentürk. Kişisel görüşme, Sivas. 2023.
- Kaplan, Ayten. Âşıklık Geleneğinde Âşık Veysel, 42. Uluslararası Halk Türküsü Konferansı “Türkülerde ve Baladlarda Semboller”, Hacettepe Üniversitesi Geleneksel Müzik Kültürü Araştırma ve Uygulama Merkezi, (2012), s. 1-10 (Erişim: https://www.academia.edu/38468523/A%C5%9EIKLIK_GELENE%C4%9E%C4%BONDE_A%C5%9EIK_VE_SAZI.doc)
- Kaplan, Ayten. *Kültürel Müzikoloji*, Müzik Bilimleri Dizisi 6, Bağlam Yayıncılık, (3. Baskı), İstanbul, 2013.
- Kaya, Doğan. “Âşık Veysel’den Hatıralar,” *Hayat Ağacı*, Sivas, Kış 2005, S. 1, 72-79
- Kaya, Doğan. *Âşık Veysel*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2011.
- Kaymak, Veysel. *Âşık Veyselli Yıllar*, (Beşinci Basım), Ankara: Özdoğan Yayıncılık. 2017.
- Küçükkebe, Devrim, H. Türk Kültüründe Çalgıların Ortaya Çıkışı İle İlgili Efsaneler, *EÜ Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi* 2016/9 s:51-62
- Libin, Laurence. [http:// www.oxfordmusiconline.com/subscriber/article/grove/music/20441](http://www.oxfordmusiconline.com/subscriber/article/grove/music/20441) Erişim Tarihi 10.10.2020
- Morris, Desmond. *Sevmek, Dokunmaktır*, Çev: Nuran Yavuz, (4. Baskı) İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998.
- Mustan Dönmez, B., Doğan, Mehmet. S. “Anadolu Süfiliğinin Oluşturduğu Çalgı Algısı Üzerine Kültürel Bir Analiz: ‘Bağlama’ Ve ‘Ney’ Özelinde Çalgının İnsanlaştırılma Ve

- İlahlaştırılma Süreci”, *Alternatif Politika Dergisi*, Sayı 1, Cilt 10, Şubat 2018, S. 22-42.
- Oğuzcan, Ümit Yaşar. *Âşık Veysel, Dostlar Beni Hatırlasın*, Özgür Yayınları, İstanbul, 1999.
- Öz, Gülağ. *Anı, Makale ve Röportajlarıyla Âşık Veysel Antolojisi*, Uyum Yayınları, Ankara, 1997.
- Özdemir, Ahmet. *Koca Veysel ve Birkaç Anı (2)*, *Ana Dergisi*, Mayıs sayısı, (1977), İstanbul.
- Özdemir, Ahmet. *İki Kapılı Bir Handa Âşık Veysel*, Sivas Platformu Yayınları, İstanbul, 2010.
- Özdemir, Cafer. *Âşık-Saz İlişkisinde Geleneği Okumak: Âşık Veysel Örneği*, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. XLIII Aralık, 2019 Sayı: 2
- Özen, Kutlu. *Veysel’in Köyünde*, Sivas Folkloru, (1973), Sayı: 4, Sivas.
- Simoens, Veerle. L., & Tervaniemi, Mari. “Musician–instrument relationship as a candidate index for professional well-being in musicians”. *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts*, 7(2), (2013), 171–180. <https://doi.org/10.1037/a0030164>
- Şekerel, Bülent. *Ağlamanın Anlamı*, (2017), <https://bulentsekerel.com/index.php/aglamanin-anlami/> (Erişim Tarihi 17.01.2024)
- Şimşek, Esmâ. “Âşık Veysel’in Âşıklık Geleneği İçerisindeki Yeri Üzerine Bir Değerlendirme” *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, S. 9, Ağustos 2016, s. 117-126, İstanbul.
- Tedeschi Richard G. & Calhoun Lawrence G. Posttraumatic growth: Conceptual foundations and empirical evidence. *Psychological Inquiry*, 15, (2004). 1-18.
- Verhulst, Anais. *The Violin in South India: Rethinking the Relationship between Organology and Ethnomusicology*, postgraduate colloquium of the UCD School of Music in University College Dublin. 2014.

Extended Abstract

Views on the cultural, symbolic and historical dimensions and social function of instruments are evaluated from the perspective of organology and ethno-organology, which is a new discipline. On the one hand, instruments are considered as sound-producing tools, on the other hand, memory is a part of the nature of mental and social culture. The meanings attributed to the instruments, the symbolization of the instruments, the commodification of the instruments, and therefore the examination of the instruments in the perspective of cultural contexts and the drawing of conclusions are included in the discipline called ethno-organology or cultural organology in today’s paradigms.

Âşık Veysel’s vision problems at a young age indicate that he has a posttraumatic growth tendency. Veysel realized his post-traumatic growth with his instrument, the value he attached to life, and many phenomena such as existential and spiritual life, with the emotional connection and communication he established with his instrument.

In his works, Âşık Veysel used his instrument in two contexts: organological and ethno-organological. In his various poems and folk songs, he expressed the sound capacity of the instrument, its types, the trees used in its construction, the strings, and the young people who make the instrument in the products in which its functional and functional situations as an ontological instrument are reflected.

In the ethno-organological perspective, Âşık Veysel attributed various identities, symbols and metaphors to his instrument. By humanizing the instrument, he accepted it as a confidant, a friend, a member of the family. It deals with the instrument with reference to its function in the dimension of belief. Therefore, in his verses, he again uses the metaphor of humanizing his instrument. The importance given to human beings in Alevi theology is paradoxically identified with the instrument in Veysel. In Veysel, the sound of the instrument is moaning. On the one hand, it talks about the instrument’s conveyance of its troubles by moaning, and on the other hand, it points to the pleasure of the listeners. In one of his works, he is used with the metaphor of a gun for his instrument. Hunting with the instrument, on the other hand, is reflected in Veysel’s verses because it comes from the power of the emotional potential and rhetoric of the instrument.

In the poem he wrote on his instrument, he sometimes put the ‘saz’ instead of the nightingale, and sometimes in the place of the crane. In his work, which is also a testament, he advises his

instrument, with which he shares his inner world, and asks the instrument to protect his deep pains and troubles and secrets, which represent his personal and emotional world. In the general structure of the work, he talks about the unity of heart and uses metaphors of co-existence and expressing the same feelings together. At the end of this union, he expects the unity of heart to continue after him so that he does not forget himself.

In the poem he wrote on his instrument, in which he expressed his sadness as a result of the breakage of his instrument, Veysel depicted his instrument in his human identity and evaluated being separated from his broken parts in the perspective of expatriation. Expressing the sound of the instrument falling to the ground as a result of an accident with the metaphor of moaning, Veysel expresses that he feels the pain (breaking) of his instrument by emphasizing their togetherness and experiences. The saz has taken such a place in Veysel's inner world that it has reached a level where he is even willing to die before the saz. He did not want even a part of his instrument, to which he had such sincere devotion, to be separated from him.

Apart from his folk songs and poems, Veysel, who expresses his connection with his instrument in his daily life, statements and interviews, struck the string of his instrument and talked to it in his sick bed, the metaphors he attributed to the instrument in the existence of a social movement, the metaphors he attributed to the instrument with his instrument and tuning, the fact that he met with the people at the same frequency with his instrument and tuning, and the fact that after not being able to be drafted into the army, which left a deep sadness in him, "he walked around the village for months with his instrument on his shoulder like a rifle" (Öz, 1997, 43) reflects various dimensions of the Veysel saz relationship.

As a result, "Saz has come into existence in Veysel, and Veysel has come into existence in saz. In Veysel's instrumental works, cultural corruption sometimes appears as a means of social criticism, sometimes as a part of worship, as a friend, as a confidant, as a member of the family. The most important aspect of Veysel's relationship with the instrument is that he humanizes it and sees it as a friend, a companion, a confidant and a member of the family. In addition to his works in which he shared a consensus with his instrument, in which he was in a reconciliation and harmony, and reflected that he was in communication and interaction, his works in which he wanted to die before his instrument, gave advice to his instrument, and left a will have also survived to the present day.

Veysel is the first poet in Turkey who was buried in the city where he was born, not in the village where he was born, but at the point where he was born, and after the religious ceremony, he was sent off with his own instrument and his own folk song (Bakiler 1989: 22). The connection between Veysel and the instrument, which we examined in organological and ethno-organological contexts, showed itself after the death of the great master, and Veysel was lowered to his grave with his instrument.

HAREZM TÜRKÇESİYLE YAZILMIŞ BİR VASİYETNAME: HZ. MUHAMMED'DEN HZ. ALİ'YE ÖĞÜTLER

A TESTAMENT WRITTEN IN KHWAREZM TURKIC: ADVICE
FROM PROPHET MUHAMMAD TO CALIPH ALI

SAVAŞ KARAGÖZLÜ*

Sorumlu Yazar

Öz

Günümüze ulaşan Arap harfli Türkçe metinlerin bir kısmını dinî metinler teşkil etmektedir. Çeşitli konuları ele alan ve Türklere İslam diniyle ilgili şeriatları öğretmek amacıyla hazırlanan bu eserlerin bir kısmı Arapçadan veya Farsçadan tercüme edilmiştir. Geçtiğimiz aylarda adı, yazarı, müstensih ve istinsah tarihi belli olmayan bir mecmua elimize geçmiştir. Herhangi bir yerde kayıtlı olmayan bu mecmua Kastamonulu araştırmacı Tuncay SAKALLIOĞLU'nun koleksiyonunda bulunmaktadır. Mecmua, konuları açısından birbiriyle bağlantılı olan birkaç metinden oluşmaktadır. Mecmuanın son metninin Doğu Türkçesiyle yazıldığı dikkatimizi çekmiştir. İnceleme sonucunda bu metnin Harezmi Türkçesiyle yazıldığı tahmin edilmiştir. Söz konusu metin, Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye aktardığı hadislerden oluşmaktadır. Bu eserde 'Yâ °Ali' ibaresi ile başlayan 98 adet hadis bulunmaktadır ve bu hadisler Müslümanlara Hz. Ali üzerinden verilen öğütler şeklindedir. Metinde geçen hadislerin neredeyse hepsinin ("https://ar.lib.eshia.ir" internet adresinde bulunan *Vasiyyetu'n-Nebî li-°Ali' bin Ebî Tâlib* adlı elektronik kitapta) Arapça karşılığı bulunmuştur. Elimizdeki eserin de bu eserin Türkçe çevirisi olduğu söylenebilir. Bu çalışmanın amacı Türkoloji âlemine yeni bir eseri tanıtmak ve Harezmi Türkçesiyle yazılmış eserler listesine yeni bir eser eklemektir. Çalışma; giriş ve sonuç hariç eserin özellikleri, metin ve dizin olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Eserin özellikleri bölümünde yazmanın tavsifi yapıldıktan sonra tespit edilen belli başlı dil özellikleri üzerinde durulmuştur. Metin bölümünde çeviri yazı karakterleri kullanılarak eserin çeviri yazısı yapılmıştır ve ardından eserin dizinli sözlüğü verilmiştir. Çalışmanın sonuna da eserin tıpkıbasım eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Harezmi Türkçesi, Orta Türkçe, Türk Dili, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Vasiyetname, Nesefî.

Araştırma Makalesi / Kûnye: KARAGÖZLÜ, Savaş. "Harezmi Türkçesiyle Yazılmış Bir Vasiyetname: Hz. Muhammed'den Hz. Ali'ye Öğütler". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s. 173-236 <https://doi.org/10.60163/tkhebv.1402041>

* Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, E-mail: svskaragozlu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5986-8758.

Abstract

Religious texts make up a part of the Turkic texts in Arabic letters. Some of these works, which deal with various subjects and were prepared to teach the Turks the sharia regarding the Islamic religion, have been translated from Arabic or Persian. In the past months, we have received a manuscript whose name, author, copyist and date of copying are unknown. The manuscript is in the private collection of Tunjay SAKALLIOGLU, a researcher from Kastamonu-Turkiye, and consists of several texts related to each other in terms of their subjects. It has come to our attention that the last part of the manuscript was written earlier. As a result of our research, it was estimated that this part had been written in Khwarezmian Turkic. This part consists of the hadiths conveyed by the Prophet Muhammad to Caliph Ali. This manuscript contains 98 hadiths starting with the phrase 'Yā Ali', which is in the form of advice the Prophet gave to Muslims through Ali. Almost all of the hadiths mentioned in the text were found in Arabic in the electronic book titled "Wasiyyetu'n-Nebî li-cAlî bin Ebî Tâlib", which is available on the internet address "<https://ar.lib.eshia.ir/>". It can be said that this book is the Turkic translation of Wasiyyetu'n-Nebî li-Ali bin Ebi Tâlib. This study aims to introduce the work to the Turkologist and add a new work to the list of books in Khwarezmian Turkic. The study consists of three main parts: features of the book, text and index, except for the introduction and conclusion. In the features section of the book, the main language features identified are examined after the description of writing. In the text section, the work was transcribed and then an indexed dictionary of the work is provided. A facsimile of the manuscript is added at the end of the study.

Key Words: Khwarezmian Turkish, Middle Turkish, Turkish Language, Prophet Muhammad, Caliph Ali, Will, Neseîi.

Giriş

Bilindiği üzere günümüze ulaşan Arap harfli Türkçe eserlerin önemli bir kısmını dinî eserler teşkil etmektedir. Bu tür eserlerin bir kısmı Arapça veya Farsçadan tercüme edilmiştir. Söz konusu eserler; Kur'an-ı Kerim'in, Hz. Peygamberin hadislerinin, şeriatın vb. konuların Arapça bilmeyen Türkler tarafından kolay bir şekilde anlaşılabilmesi için hazırlanmıştır.

Türklerin yerleşmesi ve hâkimiyet kurması sonucunda Türkleşen Harezmi bölgesi 12. yüzyılda önemli bir kültür merkezi hâline gelmiştir. Cengizliler ve Altın Ordu döneminde de bu durum devam etmiştir (Ercilasun, 2011, 368). Harezmi Türkçesi, Harezmi bölgesinde (bugün Özbekistan ve Türkmenistan sınırları içerisinde kalan bölge) Karahanlı Türkçesinden sonra 13. yüzyılda ikinci bir edebî dil olarak gelişmeye başlamıştır. 14. yüzyılda Harezmi yanında Deşt-i Kıpçak'ta Altın Ordu Devleti'nde de kullanılmıştır (Argunşah, 2020, 53). Bu dönemde manzum ve mensur olmak üzere azımsanmayacak kadar eser meydana getirilmiştir. *Mukaddimetü'l-Edeb*, *Kıyasü'l Enbiya*, *Muînü'l Müridi*, *Hüsrev ü Şirin*, *Muhabetnâme*, *Nehcü'l Feradîs*, *Cümcümenâme*, *Satır Altı Kur'an Tercümesi*, *Altın Ordu Yarlık ve Bitikleri* ve *Cevahirü'l Esrâr* adlı eserler dönemin başlıca Türkçe eserleridir. Ayrıca *Tansuknâme*-

i İlhâni¹, Tenzilî's-Sâlihîn² ve Harezmi Türkçesi Fal Kitabı³ gibi yeni bulunan eserler de bu listeye eklenebilir.

Geçtiğimiz aylarda Arapça ve Türkçe dinî metinler ihtiva eden bir mecmua elimize geçmiştir. Hâlihazırda Kastamonulu araştırmacı emekli öğretmen Tuncay SAKALLIOĞLU'nun koleksiyonunda⁴ bulunan bu mecmua altı metinden oluşmaktadır. Mecmuanın ilk iki metni Arapça olup diğer dört metin ise Türkçe kaleme alınmıştır. Mecmuanın altıncı metninin diğer üç metne nazaran daha eski bir döneme ait olduğu dikkat çekmektedir. Harezmi Türkçesiyle yazıldığı tahmin ettiğimiz bu metin on dört yapraktan teşekkül etmektedir. Çalışmamızın konusu olan metin (mecmuanın son on dört yaprağı) Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye verdiği öğütlerden ibarettir. Araştırma sırasında “<https://ar.lib.eshia.ir/>” internet adresinde (ع) لعلی بن ابی طالب (ص) وصیة النبی “*Vasiyyetu'n-Nebî (S.) li-°Alî bin Ebî Tâlib (°A.)*” adlı bir e-kitaba rastlanılmıştır. Bu kitapta Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye verdiği 219 adet öğüt bulunmaktadır. Müellifi, Necmeddin lakaplı ve Ebu Hafş künyeli °Omar b. Muhammed Neseî olduğu kaydedilmiştir ve *Tilbetu't-Talebe, el-°Akâ'idu'n-Neseîfiye* ve *el-Ekmelu'l-Aṭvel* adlı eserlerin yazarı olduğu belirtilmiştir (<https://ar.lib.eshia.ir/27477/1/12>). Necmeddin Neseî (Ebû Hafis Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. en-Neseî es-Semerkandî) Hanefî fakihî, mühendis, müfessir ve kelamcıdır. H. 461 (1068/69) yılında Buhara'nın yakınlarında bulunan Neseî (Nahşeb) şehrinde doğup 12 Cemâziyelevvel 537 (3 Aralık 1142) tarihinde Semerkant'ta vefat etmiştir. °Akâ'idü'n-Neseîfî, *el-Manzûmetü'n-Neseîfiye, et-Teyşîr fî (°ilmi)'t-Tefsîr, el-Ekmelü'l-aṭvel, el-°Kand fî zikri °ulemâ'i Semerkand, Tilbetü't-talebe, Tuḥfetü'l-mülûk, Şerḥu Medâri'l-uşûl, Zelletü'l-kârî, Taṭvilü'l-esfâr li-taḥşîli'l-aḥbâr, Tefsîr-i Neseîfî, Risâle fî beyâni mezâhibi't-taşavvuf, Maṭla'u'n-nücûm ve mecma'u'l-°ulûm, el-Tevâkût fî'l-mevâkît, Qalâ'idü'l-ferâ'id fî şerḥi Kaydi'l-evâbid, Haşrû'l-mesâ'il ve ḡaşrû'd-delâ'il, Minhâcû'd-dirâye fî'l-fürûc, Nazmü'l-Câmi'i'ş-şagîr* adlı eserler ona aittir ve bunların dışında müellifin, Brockelmann'ın kaydettiği *Risâle fî'l-fırâki'l-İslâmiyye, ed-Dâ'ir fî'l-fikh, el-Münebbihât* (Brockelmann, Suppl., I, 762) yanında kaynaklarda şu eserleri de zikredilmektedir: *el-Ḥaşâ'il fî'l-mesâ'il, Târîḥu Buḥârâ, el-İş'âr bi'l-muḥtâr mine'l-eş'âr, °Ucâletü'l-hasbî bi-şifati'l-Mağribî, Meşâri'u'ş-şârî, el-°icâzâtü'l-müterceme bi'l-hurûfi'l-mu'ceme, en-Necâh fî şerḥi aḥbârî Kitâbi'ş-Şihâh, Şerḥu Şaḥîhi'l-Buḥârî, Ba'şû'r-reḡâ'ib li-baḥşî'l-ḡarâ'ib, el-Cümelü'l-me'sûre* (Aslantürk, 2006, 571-573). Ancak *Vasiyyetu'n-Nebî (S.) li-°Alî bin Ebî Tâlib (°A.)* adlı eserin hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir. Yukarıda bahsi geçen e-kitap, elimizdeki eserle karşılaştırıldığında, aralarında büyük bir benzerlik olduğu görülmektedir. E-kitaptaki öğütler, tematik olarak tasnif edildiğinden ve eserin Arapça el yazmasına ulaşılamadığından öğütlerin sıralanması hakkında bilgiler bulunmamaktadır. Ancak, metindeki hadislerin neredeyse tamamı bahsi geçen e-kitapta tespit edilmiştir; bu

¹ Bk. Fatih Kurtulmuş, *Tansukname-i İlhâni (Giriş –Metin –Notlar –Sözlük)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ardahan 2020.

² Bk. Saidbek Boltabayev, *Harezmi Türkçesiyle Yazılmış Yeni Bir Eser: Tenzilî's-Sâlihîn*, IX. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bilge Tonyukuk Anısına, C.1, s. 507-515, TDK yay., Ankara 2021.

³ Bk. Samet Onur, *Harezmi Türkçesi Fal Kitabı: Yıldızname - Divname - Kur'an Falı - Kura Falı - Tılsımlar*, Akçağ yay., Ankara 2023.

⁴ Eser, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesine bağışlanacaktır.

nedenle elimizdeki metnin *Vasiyyetu'n-Nebî (S.) li-°Alî bin Ebî Tâlib (°A.)* adlı eserin Türkçe versiyonu olduğu söylenebilir. Bu çalışma; eserin özellikleri, metin ve sözlük dizin olmak üzere üç ana başlıktan oluşmaktadır. Çalışmanın sonunda da eserin tıpkıbasımı yer almaktadır. Ayrıca, eserde tespit edilen bazı hata veya eksiklikler *Vasiyyetu'n-Nebî (S.) li-°Alî bin Ebî Tâlib (°A.)* adlı eserden yararlanarak düzeltilmiştir; düzeltilen kısımlar parantez () içinde veya dipnotlarda gösterilmiştir. Düzeltilmeyen sözcükler Arap harfleriyle gösterilmiştir.

1. Eserin özellikleri

1. 1. Yazmanın tavsifi

Altı metinden oluşan söz konusu mecmuanın ilk iki metni Arapçadır; birincisi manzum bir metinden ibarettir, ikincisi ise 'جواهر الاسلام' adlı bir kitaptır. Mecmuanın üçüncü metni 'رساله قاضی زاده افندی' ve dördüncü metni ise 'درستان اعتقاد اهل سنت' adlı eserdir. Bu iki metin Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmıştır. Beşinci ve altıncı metnin ilk ve son sayfaları eksik olduğundan eserlerin adları, yazarları, müstensihleri ve istinsah tarihleri gibi bilgiler mevcut değildir. Bu iki metnin (beşinci ve altıncı) yazı stilleri birbirine benzese de beşinci metnin tamamı harekeli olup altıncı metin ise genel olarak harekesizdir. Ayrıca dil özellikleri bakımından da birbirlerinden farklıdır.

Çalışmamızın konusunu teşkil eden altıncı metin on dört varaktan ibarettir ve metnin her bir yaprağı 19x14.5 cm ebattadır. Her yaprak önlü arkalı olmak üzere iki sayfadan oluşmaktadır ve her sayfa 15 satırlıktır. Metin, nesih yazı stiliyle yazılmıştır. Eser genel olarak okunaklı olmasına rağmen bazı yerlerinde siliklikler ve yanlış yazılan sözcükler içermektedir. Bununla birlikte az da olsa eserin bazı sayfalarında kopuk cümleler ve yazar veya müstensih tarafından silindiği düşünülen kısımlar da mevcuttur. İlk ve son sayfaları eksik olan bu eserde "Yā °Alî" ibaresiyle başlayan 98 öğüt bulunmaktadır; öğütlerde yer alan ayetler Arapça verilmiştir. Arapçadan Türkçeye tercüme edildiğini düşündüğümüz bu eserde, Türkçenin söz dizimine uymayan "éki rak°at namâz tünle kılmaklık fâzılrak turur miñg rak°at kündüz kılmadin", "ma°nisi andağ têmek bolur kim ay bâr hüdâvendâ bereketliğ benim ummetimge şenbelerni, pencşenbelerni." gibi cümlelere rastlanmıştır. Eserin sayfaları numaralıdır; bazı sayfalarında çoban kaydı bulunmakla birlikte derkenarda düzeltmeler bulunmaktadır.

1. 2. Eserin dil özellikleri:

1. $k > h^s$ ses olayı, *yağşı* یخشی 'iyi' (3b/01), *oğşa-r* اوخشار 'benzemek' (13a/07) 'sözcüklerinde görülmüştür. Bu sözcükler Karahanlı Dönemi eserlerinde de h^s 'lıdır.
2. /c/ ve /ç/ ünsüzleri ج ile ve /b/ ve /p/ ünsüzleri ب ile gösterildiği gibi /v/° ve /f/ sesleri de aynı harfle (ف) gösterilmiştir: [ov+ga] اوغفا 'av' (3b/01), *kivür-ür* کيفورور

⁵ Bk. N. Hacıeminoğlu, *Harezmi Türkçesi ve Grameri*, s. 31.

⁶ Türkçe sözcüklerde bulununan ف harfi 'v' transkripsiyon işareti ile gösterilmiştir. Karahanlı ve Harezmi eserlerinde ف yerine ف kullanımı sıkça görülmektedir. Bu eserde de diş dudaksıl /v/ sesini göstermek için ف harfinin kullanıldığı düşünülmüştür. Bk. F. Y. Şahin, "Üç Noktalı Fe Harfinin Ses Karşılığı Oğuzların /w/ Karahanlıların /v/ Ünsüzü Kullanımı", s. 370.

‘girdirmek, sokmak’ (5a/03); *kāfir* کافر ‘kafir’ (5b/11), *sefer+ge* سفرکا ‘yolculuk’ (6a/03)].

3. /d/ sesi: (ET. d>) /d/ sesi Harezmi Türkçesi eserlerinde genellikle korunmuştur. Ancak sık sık /y/ sesi ile yer değiştirdiği görülmüştür (Eckmann, 2003, s. 12). Eğer bir metinde hem *d* hem de bunun *y*’li örnekleri varsa o metin Harezmi Türkçesine aittir (Ercilasun, 2019, s. 5). Bu eserde de hem *d*’li [*adrl-sa* اندرلسا ‘ayrılmak’ (8b/10), *edgü* انكو ‘iyi’ (9a/10)] hem de *y*’li [*uyu-mak* اوبوماق ‘uyumak’ (1a/05), *toy-gandin* تويغاندن ‘doymak’ (1a/11), *ayak* اياق ‘ayak’ (8a/10)] örneklerin olduğu tespit edilmiştir. Aynı sözcüğün *d*’li ve *y*’li [*kadgu-larınğni* قذغولارينكنى ‘kaygı’ (10b/14) ~ *kaygu* (1a/06)] şekillerinin olduğu da saptanmıştır. Bununla birlikte *z*’li örnekler de [*yazak* يراق ‘yaya’ (6a/03)] vardır ve aynı sözcüğün *z*’li ve *y*’li [*koy-ar* قويار ‘koymak’ (1b/12) ~ *koz-up* قوزوب (7b/08)] şekillerinin bulunduğu tespit edilmiştir.

4. Birden fazla heceli sözcüklerin sonundaki *G*⁷ seslerinin bulunduğu [*arig* اريغ ‘temiz’ (11b/09), *ölüg+ler* اولوكلار ‘ölü’ (10a/05)] tespit edilmiştir.

5. +*IIG*/+*IUG* isimden isim yapım ekindeki /G/ sesinin korunması [*yaşlıg* يشلغ ‘yaşlı, yaşla dolmuş (göz)’ (6a/11), *sözlüg* سوزلوك ‘sözlü’ (9a/12)] ile birlikte bazı sözcüklerde düştüğü [*kadguli* قذغولى ‘kaygılı’ (9a/03), *uyatlu* اوياتلو ‘edepli’ (14b/06)] saptanmıştır.

6. Sözcük başı /b/ sesi korunmakla birlikte [*bër-ür* بيور ‘vermek’ (1b/10), *bar* بار ‘var’ (2a/04), *bol-dı* بولى ‘olmak’ (3a/12)]⁸ *bol-* fiilinin *ol-* şekli de tespit edilmiştir: [*olsa* اولسه (1b/11)].

7. Karahanlı Dönemi’nde gerçekleşen *-b- > -v- ~ -v-* ses olayı bu eserde de tespit edilmiştir. Harezmi Türkçesi eserleri bu ses olayı bakımından hem Karahanlı Türkçesi hem de Oğuz Türkçesi özelliğini taşımaktadır (Ata, 2014, s. 66). [*sev-gül* سفكول ‘sevmek’ (5b/12), *yavuz* يفوز ‘kötü’ (7a/11); *suv+a* سوا ‘su’ (1a/12) ~ *suv* سوف (10b/15)].

8. Sözcük içi /g/ sesi korunmakla birlikte bazı sözcüklerde /v/ olmuştur: [*kivürür* كيغورور (5a/03)].

9. Harezmi Dönemi eserlerinde belirtme durumu eki genelde +*nI*, +*n* şeklindedir. *Hüsrev ü Şirin*’de diğer eserlerden farklı olarak belirtme durumu eki 10 yerde +*I* olarak geçmiştir (Ata, 2014, s. 75). Bu metinde ise çoğunlukla +*nI* [*süre+si+ni* سوره سني ‘sure’ (1a/14), *tamuğ+ni* تموغ ني ‘cehennem’ (13a/02)] biçimindedir. Bununla birlikte bir kez Oğuz Türkçesinde olduğu gibi +*ü* şeklinde geçtiği tespit edilmiştir: [*köngül+ü* كونكولو ‘gönül’ (1a/04)].

10. Kuzey-Doğu Türkçesine ait bir metinde zamir *n*’si varsa o metin, Çağataycadan önceki iki dönemden birine aittir. Harezmi Dönemi eserlerinde de zamir *n*’siz örnekler vardır; ama zamir *n*’li örnekler de vardır; fark, Çağatay Türkçesinde zamir *n*’li örneklerin bulunmayışı veya çok az bulunmasıdır (Ercilasun, 2019, s. 5). Bu metinde zamir *n*’siz sadece iki örnek tespit edilmiştir: [*hoşnüdlük+ıdn* خوشنودلوقلى ‘hoşnutluk’ (14a/04), *samıça* سانجه ‘sayısı kadar’ (13b/13)].

⁷ /G/ ünsüzü ile ilgili maddelerde Aysu Ata’nın, *Çağatay Türkçesinin İlk Devresi Harezmi - Altın Ordu Türkçesi* adlı eserinden faydalanılmıştır (/G/ ünsüzü s. 68-69).

⁸ *bar, bar-, bol-, bër-* gibi sözcüklerde sözcük başı /b/ sesinin Harezmi Dönemi metinlerinde bulunduğu tespit edilmiştir (Ata, 2014, s. 65).

11. Yönelme durumu eki +KA /+GA /+ \widehat{ngA}^0 /+A şeklidir: [uçtmağ+ka وچتما قا ‘cennet’ (14a/14); *töşek+ge* توشاك كا ‘döşek’ (3b/12), *kulğa* قولغا ‘kul’ (11a/14); *vakt+ingā* وقتينكا ‘vakit’ (6b/11); *yüz+ine* يوزينا ‘yüz, sıfat’ (1b/03), *suva* سوا (1a/12)]. Harezmi Dönemi eserlerinde ek başı /G/ sesi korunmakla birlikte bazı istisnalarda Oğuz Türkçesinde olduğu gibi ekin başındaki /G/ sesinin düştüğü görülmüştür. Yönelme durumu eki de bu eklerden birisidir (Ata, 2014, s. 71). Bu metinde yönelme durumu ekinin sekiz kez zamir n’ si ile birlikte +nA biçiminde geçtiği tespit edilmiştir.

12. Çağatay Türkçesi eserlerinde belirli zamir şekilleri terk edilmiştir: *manğar* vb., *bizim*, *anlar*, *munlar* gibi; Nevâyi’den itibaren *olar* yerine de *alar* kullanılmıştır (Eckmann, 1988, 200). Bu metinde dokuz kez *anlar*, dört kez *anğar* ve iki kez *munlar* kullanılmıştır. Bu zamirlerin *alar*, *bular* gibi şekilleri geçmemiştir.

13. Ayrılma durumu eki +dIn [*kün+din* كوندين ‘gün’ (2b/05), *karabaş+dın* قرايش دن ‘cariye’ (10b/07)] biçiminde olmakla birlikte ekin +dAn şekli iki sözcükte [*hak+dan* حق دان ‘Allah’ (8a/03), *kul+dan* قول دان ‘köle’ (8b/15)] tespit edilmiştir¹⁰. Ayrıca bir sözcükte ayrılma durumu eki +DA [*hazret+inde* حضر تيندا ‘huzur, makam’ (6b/09)] şeklinde geçmiştir.

14. Sıfat-fiil eki -Ir ekinin yanında -Ar, -Ur, -yUr kullanılması ve olumsuz -mAz ekinin z’sinin tonsuzlaşmaması Karahanlı Türkçesinin özelliklerindedir. Harezmi Türkçesi eserlerinde ise -Ir eki terk edilmiştir ve -mAz ekinin -mAs şekli görünmeye başlamıştır (Eckmann, 1988 s. 196, 198). Bu eserde -Ar ekinin sıfat fiil eki olarak kullanıldığı tespit edilmiştir: [*yıgar ol-sa* يگار اولسه ‘engel olmak’ (1b/11), *qoyar ol-sa* قویار اولسه ‘bırakmak’ (1b/13)]. Olumsuz geniş zaman eki ise genel olarak -mAs biçimindeyken bir sözcükte -mAz şeklinde geçmiştir: [*bol-maz* بولماز ‘olmak’ (7a/14)].

15. Sözcük başı /t/ sesi korunmuştur: [*té-p* تيب ‘demek’ (7a/04), *til* تیل ‘dil’ (13/07)]. Sadece iki sözcükte /t/ sesinin /d/ye dönüştüğü görülmüştür ve aynı sözcüğün ikili kullanımının olduğu tespit edilmiştir. Birincisi *tile-* fiilinin *tile-di* تلادی ‘dilemek, istemek’ (3a/12) ve *dil-e* دیلا (4a/11) şekilleri geçmiştir. İkinci sözcük ise *tağı* edatıdır; eserde 36 kez *tağı* تاقی ‘ve’ ve 1 kez *dağı* داقی (13b/08) biçiminde kaydedilmiştir.

16. Karahanlı Türkçesinde +nç sıra sayı ekinin yanında +nçl şekli de bulunmaktadır. Çağatay Türkçesinde ise +nç yerine +nçl kullanılmıştır (Eckmann, 1988, s. 196, 200). Eserde çoğunlukla +nç biçimindedir. Sadece üç sözcüğüne ulanan bu ek beş kez +nçl ve iki kez +nç şeklinde gelmiştir.

17. Kalınlık incelik uyumu genel olarak sağlamdır. Ancak bazı alıntı sözcüklerde [*delil+lık* دليل ليق ‘kılavuz’ (7a/08), *emānetlık* امانت ليق ‘güvenilir’ (10a/02), *illet+ka* علت قا ‘hastalık’ (2b/07)] bozulduğu tespit edilmiştir; aynı sözcük iki şekilde çekimlendiği de görülmüştür: [*seferge* سفرگا ‘yolculuk’ (6a/03) ~ *seferğa* سفرغا (3a/04)].

18. Harezmi Türkçesi eserlerinde, düz ünlülü tabanlara zarf-fiil eki (-(I)p >) -(U)p, ilgi durumu eki (-nIng>) -nUng ve yapım ekleri (-Iş- >) -Uş-, (-(I)n- >) -(U)n-

⁹ 3. teklik ve çokluk kişi iyelik ekinin sonra.

¹⁰ Ayrılma durumu ekinin +dAn şekli bu dönemin eserlerinde nadiren görülür. *Kıyasî'l-Enbiya*'da 9 (*hakdan, hâlden* vd.), *Nehtü'l-Ferâdis*'te 1 (*andan*) ve *Hüsrev ü Şîrin* 7 (*közden, bulutdan* vd.) örnekte tespit edilmiştir. (ATA, , 2014, s.77).

şeklinde karşımıza çıkabilir (Eckmann, 2003, s. 8). Karahanlı Türkçesi eserlerinde bu eklerin ünlüsü her zaman düzdür. Çağatay Türkçesi metinleri de bu açıdan Karahanlı metinleri gibidir. Ancak Çağatay Türkçesinde sözcük tabanındaki dudak ve diş-dudak ünsüzlerine bağlı olmayarak bu ekler yuvarlaklaşmış olabilir (Ercilasun, 2019, s. 5). Bu metinde ise durum bu şekildedir:

a. İlgi durumu ekinin ünlüsü: Düz ünlülü tabanlarda çoğunlukla düzdür: [*ay+nıng* اي نينك ‘ay’ (2b/04), *namaz+nıng* نماز نينك ‘namaz’ (4b/06)]. Bir örnekte yuvarlak ünlülüdür: [*kim-lernüng* كيم لرنونك ‘kim, kimse’ (5a/10)]. Yuvarlak tabanlarda ekin ünlüsü yuvarlaktır: [*kul+nung* قولونك ‘köle, kul’ (6b/03), *köz+üng+nüng* كوزنك نونك ‘göz’ (8a/11)].

b. Zarf-fiil ekinin (-Up) ünlüsü: Düz ünlülü tabanlarda çoğunlukla düzdür: [*tileş-ip* تيلاشيب ‘karşılıklı istemek’ (8a/10), *bak-ıp* باقيب ‘bakmak’ (11a/04)]. Bir örnekte yuvarlak ünlülüdür: [*tam-up* تاموب ‘damlamak’ (11a/01)].

c. Yapım eklerinin ünlüsü: Düz ünlülü tabanlarda istikrarsızlık söz konusu olup ekin ünlüsü bazen düz bazen de yuvarlaktır: [*kılın-mas* قيلنماس ‘yapılmak’ (5b/kenar), *sevün-ürler* سفونورلار ‘sevinmek’ (7b/11); *aldur-gül* الدورغيل ‘aldırmak’ (3a/06); *nürlandır-gül* نورلانديرغيل ‘aydınlıtmak’ (7b/12); *kesil-ür* كيسلور ‘kesilmek’ (9a/01), *eksil-mes* اكسيلماس ‘eksilmek’ (7a/10)].

19. Bildirme eki genel olarak ‘*turur*’ (tur-ur) sözcüğü ile gösterilmiştir. Sadece *budur* بُودور (12a/05) ve *düşman(ı)dur* دوشمن در (12a/07) sözcüklerinde ekleşmiş (+dur) şekli kullanılmıştır.

20. Çağatay Türkçesi eserlerinde *ıda bër-* fiili birleşerek *yiber-*’e dönüşmektedir (Eckmann, 1988, s. 201). Metinde fiilin *ıda bër-* şeklinde geçtiği tespit edilmiştir: [*ıda bër-medi* ايذا برمادي ‘göndermek’ (11b/05)].

21. Harezmi Dönemi eserlerinde yeterlilik fiilinin olumlusu *bil-*, olumsuzu *u-* ile yapılmaktadır. Bununla birlikte olumsuz şekil, *bil-me-* fiili ile de yapılabilmektedir (Hacıeminoğlu, 1997 s. 182). Bu metinde yeterlilik fiili bir kez geçmiştir: [*alu bil-ür* الويلور ‘alabilmek’ (9a/07)].

22. Harezmi Türkçesi eserlerinde *-y* zarf-fiil ekinin olumsuzu *-mAy* şeklindedir (Ata, 2014, s. 107). Metinde ekin sadece olumsuzu (bir kez) tespit edilmiştir: [*tevbe kılmay¹¹ ölse* توبه قلماي اولسا ‘tövbe kılmadan ölse’ (7b/02)].

23. *-yU* zarf-fiil ekinin kullanımı Harezmi Türkçesinde de devam etmiştir. Çağatay Türkçesinde ise sadece (vezin için) şiirlerde bulunur, yerine *-y* eki kullanılır (Eckmann, 1988, s. 196-200). Bu zarf-fiil eki (*-A, -U, -ı*) aynı zamanda birleşik fiillerin teşkilinde iki fiili birbirine bağlar (Ata, 2014, s. 105). Eserde, üç örnek tespit edilmiştir: [*sevün-ü* سفونو ‘sevinmek’ (9a/01, 9a/02), *küven-ü* كفانو ‘güvenmek; kibirlenmek’ (9a/01, 9a/02); *yarlıka-yu* يرقايو ‘bağışlamak’ (2a/06, 13b/03)].

24. *-GInçA* zarf-fiil ekinin *-InçA* şekli sadece *Mu’inü’l-Mürîd*’de tek örnekte tespit edilmiştir (Ata, 2014, s. 106). Ek, bu metinde de çoğunlukla *-GInçA* olmakla birlikte bir yerde *-InçA* şekline rastlanılmıştır: [*çıkınça* چقنچا ‘çıkınca’ (2a/14)].

25. Geniş zaman eki genel olarak *-(X)r*’dir. İki örnekte *-yUr* ekinin kullanıldığı tespit edilmiştir: [*tileyürler* تيلايورلار (2a/06), *atayurlar* اتايورلار (12a/09)].

¹¹ Metindeki örnek Çağatay Türkçesindeki (*-mAdIn > mAyIn > -mAy*) (Eckmann, 1988, s. 201) eki olabilir. Ancak eser daha çok Harezmi Türkçesinin dil özelliklerini yansıttığından ek *-y* zarf-fiil ekinin olumsuzu olduğu düşünülmüştür.

26. Kapalı /è/¹²: Birçok metinde olduğu gibi bu metinde de kapalı e'yi gösterecek bir işaret bulunmamaktadır. Kapalı /è/ ile okuduğumuz sözcükler bu şekildedir:

a. Metinde, aynı sözcüklerin ي'li ve ي'siz yazıldığı tespit edilmiştir. Bu sözcüklerin tümü /è/ işaretiyle gösterilmiştir: [érse ایرسا (6a/03) ~ érse ارسا (6a/04); séni سني (2a/06) ~ séni سيني (8b/02); éksük ايكسوك (6a/02) ~ éksük اكسوك (6a/02)].

b. Birinci hecesinde birincil /è/ sesi olan Türkçe sözcüklerin yazılış şekline bakılmaksızın /è/ karakteriyle gösterilmiştir [bêş¹³ بش (1a/04); bérgil بيركل (2a/09)].

c. ي'li yazılıp dönemin başka metinlerinde ي'li ve ي'siz biçimleri olan sözcükler /è/ karakteriyle gösterilmiştir: [tég تيك (1b/08)].

d. Yalın, çekim eki almış veya aynı kökten türemiş olan sözcüklerin birisi dahi ي'li yazılmışsa kökteş olan sözcüklerin tümü /è/ karakteriyle gösterilmiştir: [tégi تنكي (3b/14), tégîn تيكين 2b/04, tégrü تكرو (6b/12)].

Metin

1a: (1) dın asıg tégmegey meger ol dost-dın taŋrınlık üçü-(2)n bolsa néteg kim taŋrı ta'âlâ kelâm-ı kadım ve kur'an-ı mecîdde (3) yarlıkar صدیق ولا شافعیین (3) فما لنا من شافعیین ولا صدیق (3) yarıklar (4) bêş nè érse köngülü ölür¹⁵ evvel kö(p) yemek ékinç köp u-(5)yumağ üçünç köp sözlemek törtinç köp külmeğ bêşinç (6) dünyelik üçün köp kaygu yemek. Yâ 'alî hârâm yemek dervîş-(7)lik-de öngünde belâlar keltürür. Yâ 'alî gıy-(b)et kılmadın sakla-(8)ngıl kim kim gıy(b)et köp kılsa taŋrı ta'âlâ hışım kıılır. (9) Yâ 'alî bêş nè érse köngülü-ni kara kıılır kaçan köngül (10) kara bolsa közge¹⁶ yavuk bolur suva siymek törtinç töşekde işetmek bêşinç bitni (13) terk salmağ. Yâ 'alî bêş nè érse köngülini¹⁷ (14) dervîş ve şüfi kıılır evvel قل هو الله احد süresini (15) köp oğımağ ékinç az yemek (üçünç) 'âlimler birle olturmağ

1b: (1) törtinç, öksüzlerning başını sılmağ bêşinç rûze tutmağ tağı (2) istiğfâr köp kıılmağ. Yâ 'alî bêş nè érse közining nürını (3) arturur evvel ka'bege bakmağ ékinç 'âlimler yüzine bakmağ tağı kök-(4)ge 'ibret üçün bakmağ. Yâ 'alî bêş nè érse sağa-(5)nı tız aqartur evvel borç köp-lük(i), ékinç köp kaygu yeme-(6)k, üçünç hatun-lar nefesi¹⁸ törtinç balğam köp-lüki (7) bêşinç yızığlığ nè erseni köp sürtmek yıpar ve (8) buhür tég. Yâ 'alî kim kim halâyık-larını yahşı işge (9) taŋrı ta'âlâ üçün buyursa taŋrı ta'âlâ (10) anı küç-lendürür ya'ni kuvvet bérür kim yaman iş-(11)din taŋrı-lık üçün yıgar olsa taŋrı tağı aning dü-(12)şman-larını küç-siz kıılır kim kim barça işde toğru olsa taŋrı ta'âlâ aning sözi üstün ola kim kim¹⁹ eki yüzlükni ço-(13)yar olsa taŋrı ta'âlâ anğa uçmağ-da köşk binâ (14) kıılır. Yâ 'alî hoş hûlu kişi namâz kılguçıla-(15)r tağı rûze tutğuçı-lar tağı taŋrı ta'âlâ rızası

¹² Mustafa Argunşah'ın "Harezmi Dönemi Metinlerinde e/i sorunu", adlı makalesinden yararlanılmıştır.

¹³ Bk. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century*, s. 376.

¹⁴ Şuarâ Süresi 100-101.

¹⁵ İstinsah hatası olabilir. Ancak sözcüğün *ölür-* şekli Eski Uygur Türkçesinde [*ölmek* 'öldürmek' (Caferoğlu, 1993, s. 100.)] tanıklandığından tamir edilmiştir.

¹⁶ Bahsi geçen e-kitapta كفر الانسان وهو لا يدري 'insan bilmeden küfür eder' şeklinde geçmiştir.

¹⁷ كونكركلني şeklinde yazılmıştır.

¹⁸ Metinde نفسني şeklinde yazılmıştır.

¹⁹ Derkenara gösterilmiştir.

2a: (1) üçün g̃azāt kılğanlar şevābı tutar. Yā °alī yalğan (2) sözlemegil egerçi saᅇga dünyede aslamı bolsa kim āh̃iret-(3)de köp ziyānı bar. Yā °alī toğrı sözlegil egerçi saᅇga (4) dünyede ziyānı bolsa āh̃iret-de köp aslamı bar. Yā °alī (5) tahāret birle bolğıl kim tahāret birle bolsang kökdeki (6) ferişte-ler seni taᅇgrı ta°ālā-dın yarlıkayu tileyürler. Yā (7) °alī şadaқа kim kizlü bering taᅇgrı ta°ālā-ning g̃azabını (8) kaytarur taқи ruzkungnı saᅇga açar ve eger şadaқа-nı (berseng) (9) taᅇ ertelik bergil kim belālār kökdin taᅇ erte ine-(10)r kim şadaқа belālārı kaytarur neteg kim peygāmb̃er °aleyhi-(11)'s-selām yarlıkar الصدفة ترد البلاء وتترك القضاء في الهوى. (12) Yā °alī mescidde olturğucu taᅇgrı ta°ālā-ning (13) koᅇşsı bolur ya°nı taᅇgrı ta°ālā amānında bo-(14)lur çıkınça. Yā °alī edğülük kılğıl egerçi ol kişi sefile (15) bolsa emīru'l-mu'minīn °alī razıya' llahu °anh aydı sefile kim

2b: (1) turur yā resūlu'llāh, resūl °aleyhi's-selām aydı sefile ol bolur (2) kim öğütleseng öğüt almasa ve eger (a)nı²⁰ yaman-lasa °ā-(3)rlamasa ve eşlemese. Yā °alī h̃icāmet-din saklangıl (4) ay-ning evvelinde on bēşine tegin kim her bir künde bir (5) türlüğ °illet peydā bolğay velikin²¹ on altı kündin (6) song h̃icāmet kılğıl kim her bir küninde bir türlüğ (7) şifā ve bereket bar. Yā °alī h̃icāmet kılmaqlık barça °illet-(8)ka şifā turur illā ölüm-ge şifā ermes. Yā °alī şenbe kün (9) yā taқи çahārşenbe kün taқи her bir ay-da yēti kün h̃icā-(10)met almağıl üçünç, bēşinç, (on) üçünç, on altınç, yigir-(11)mi törtünç, yigirmi bēşinç kim nehis turur neteg taᅇgrı (12) ta°ālā yarlıkar في ايام نجسات لنزيهم عذاب الخزي في الحياة (13) الدنيا (14)sindin kim taᅇgrı ta°ālā her bir kav(m)din²² kim °āşī (15) boldılar anlarını āh̃ir çahārşenbe kün-de helāk

3a: (1) kıldılar. Yā °alī taᅇgrı ta°ālā her bir kün-de bir nē (2) ērseni yarattı köklerni taқи yerlerni yekşenbe kün yarattı (3) eger sēn binā kılmaқ-ka tileseng yekşenbe kün binā kılğıl (4) ve eger yolğa ya seferğa çıkmaқ-ka tileseng duşenbe kün (5) çıkğıl kim peygāmb̃erler duşenbe kün seferğa bardılar ve e-(6)ger h̃icāmet-ka tamur²⁴ açturmaқ tileseng sişenbe kün aldur-(7)ğıl kim havvā anamız sişenbe kün hayz kördi ve k̃ā-(8)bıl h̃abıl-ni sişenbe kün öldürdi çahārşenbe kün (9) hiç nē ērsege yaramas meger dārū içmek-ge bolur ve eger (10) h̃acet tileseng pençsenbe kün tilegil kim h̃aceting²⁵ (11) revā bolğay kim mūsā peygāmb̃er °aleyhi's-selām pençsenbe (12) kün fir°avn-dın h̃acet tiledi, h̃aceti revā boldı (13) ve eger nikāh kılmaқka tileseng āđine kün nikāh kılğıl (14) kim barça peygāmb̃erler °aleyhimu's-selām āđine kün (15) nikāh kıldı-lar eger ovğa barmaқ tileseng

3b: (1) şenbe kün ovlağıl kim ovğa yaᅇşsı bolur neteg kim peyğa-(2)mber °aleyhi's-selām yarlıkadı اللهم بارك لامتي في سبتها (3) وخميسها واجعل ذلك في بكورها ma°nī-si andağ tēmek (4) bolur kim ay bār h̃udāvendā bereket-liğ mēnim ummetim-ge şenbe-(5)lerni, pençsenbelerni. Yā °alī çahārşenbe tūni ya-(6)lingaç turmağıl kim her kim çahārşenbe

²⁰ Metinde نى şeklinde yazılmıştır.

²¹ Metinde ولكن şeklinde kaydedilmiştir.

²² Fussilet Sûresi 16.

²³ Metinde قودين şeklinde yazılmıştır.

²⁴ Derkanara yazılmıştır.

²⁵ Metinde حاجتتكم şeklinde yazılmıştır.

tüni ya-(7)lîngaç tursa şeytân anı urğay ve sayrağ²⁶ ve (8) taşak²⁷ ve öngün zahmetler andan fâyide bulğay. (9) Yâ °alî bês nê êrse şeytân-dın turur evvel (10) köp êsnemek êkinç ağızın-dın suv aq-(11)mağ üçünçî vakt-sız burnı kanamak törtinç (12) töşek-ge köp osurmak bêşinç mescidde (13) gıybet kılamak. Yâ °alî aḥşâm-dın song (14) yassı-gâ teği taḡı taṅ atarda taḡı kün toğar-(15)da taḡı êkindi-din song uyumağıl taḡı

4a: (1) bosağda olturmağıl bosağda yastanmağıl tır-(2)nak-ıng birle tişing arıtmağıl taḡı tabaḡ arka-(3)sında êlek arkasında ötmek yemegil ötmek (4) yêseng tüvkürmegil hâcethânede tüvkür-(5)megil süzmegil sünggük birle tizek birle (6) toğar²⁸ yêgen ot birle taḡı sağ êlig birle i-(7)stincâ kıлмаğıl öz °avratınga taḡı baḡmağıl taḡı o (8) nê êrse kim hâcethânede sêndin ²⁹اوريار anğa (9) baḡmağıl taḡı ol yêrde kim bevl kılursanğ ğusul (10) kıлмаğıl. Yâ °alî bu ayğanlarım-dın saḡlanğıl (11) kim dervîş-lik dile ve °illet peydâ bolğay. Yâ °alî (12) mu'eddin manğlağanda iç kâmet bêrgende taḡı şada-(13)ka namâz kılgandın song du°a kılgıl kim du°anğ (14) tîz mustecâb bolğay. Yâ °alî oğrularnıng kim (15) yamanraḡı ve necisraḡı ol turur kim özindin

4b: (1) oğrulağay, °alî aydı yâ resül'u-llâh özindin oğru-(2)lamaḡ nêteg bolur resül têp aydı °aleyhi's-selâm namazı-(3)nıng rukû°ini ve sucüdını tamâm kılmasa ol öz şevâbındın (4) oğrulamış bolur. Ol namazı ba°z imâm-lar ḡavlince (5) revâ bolsa ve dîni dürüst ermes anıng üçün kim eger sünnetni (6) osal kılsanğ namâznıng yaman bolur ve eger farîza-ka o-(7)sallıḡ kılsanğ dîning dürüst êrmes. Yâ °alî taṅrı (8) ta°âlânıng dostları³⁰ üç nê êrse birle uçtmaḡka (9) kiretler evvel mâl-larını taṅrı ta°âlâ rızası üçü(n) (10) fidâ kılamak birle üçünçî dünyeni ḡor tutmaḡ birle. Yâ (11) °alî cuvânmerd fâsıḡ kongşı yaḡşı-raḡ turur baḡıl-(12)din. Yâ °alî³¹ cuvânmerd bolğıl kim cuvânmerd taṅrı ta°âlâ (13) raḡmetine yavuk-raḡ turur, °ad(a)bındın yıraḡ-raḡ turur. (14) baḡıl-din saḡlanğıl baḡıl taṅrı ta°âlâ-nıng raḡmetin-(15)din irâḡ-raḡ turur ve °adâbına yavukraḡ turur.

5a: (1) Yâ °alî cuvânmerd bir ağaç turur uçtmaḡ içinde butaḡları (2) bu dünyed(e) kim kim ol butaḡğa êlig³² ursa ol butaḡ (3) anı uçtmaḡ-ka kıvürür ve baḡıllıḡ bir ağaç turur tamuğ-da (4) anıng³³ butaḡları bu dünyed(e) kim kim ol butaḡğa êlig (5) ursa ol butaḡ anı tamuğka³⁴ kıvürür. Yâ °alî mi°râc (6) tüninde³⁵ kördüm uçtmaḡ ḡapuğında bitilmiş êrdi kim (7) uçtmaḡ ḡarâm turur baḡıl-larḡa ve êki yüzlülerge ve özler-(8)ini körgüzçî-lerge atasın anasın azâr kılguçı-larke. (9) Yâ °alî ḡaçan kim taṅrı tebâreke ve ta°âlâ aydı yâ uçtma(h) (10) aydı yâ rab mênî kim-lernüng üçün yaratting taṅrı (11) ta°âlâ aydı yâ uçtmaḡ sêni cuvânmerdler üçün (12) taḡı ol kişi-ler kim dînlerini

²⁶ İsim şekline rastlanmamıştır. sayra- 'hezeyan etmek; sersemleşmek' fiilinden türetilmiştir. Bk. *Clouston, An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, s. 859.

²⁷ İsim şekline rastlanmamıştır. *taşka-* 'tokatlamak' fiilinden türetilmiştir. Bu fiil tarihi eserlerde sadece DLT'de *tasga-* şeklinde geçmiştir (Ercilasun – Akkoyunlu, 2015, s. 860).

²⁸ 'toğar' şeklindeki geçmiş olan bu sözcük hatalı (> توغار tovar) yazılmış olabilir, ancak Anadolu ağızlarında, *doğar* 'koyun ve keçi, davar' (*Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, C. 4, 1993, s. 1536) örneğine rastlandığından tamir edilmemiştir.

²⁹ Anlamından emin olunamadığından Arap harfleriyle gösterilmiştir. Eserin Arapça versiyonunda 'senden çıka' anlamında bir ifade kullanılmıştır.

³⁰ Metinde دینلاری şeklinde yazılmıştır.

³¹ Derkenara yazılmıştır.

³² Metinde ایلینگ şeklinde yazılmıştır.

³³ Metinde اول اول انی نینگ şeklinde yazılmıştır. Hatalı olduğu düşünüldüğü *anınğ* şeklinde okunmuştur.

³⁴ M'tinde توغاقا şeklinde geçmiştir.

³⁵ 'tüninde' şeklinde yazılmıştır.

dürüst ve hürmet-lığ (13) tuttu-lar taķı dünyede mēndin qorğuglu boldılar, (14) uçtmağ aydı yā rab rāzī boldum. Yā °alī tamuğ (15) kapağında kördüm bitilmiş ērdi; her kim dünyeye

5b (1) songınça nē ērse³⁶ ya°nī anğar uysa anıng orni tamuğ-(2)da turur, ve her kim dünyeye muhālefet-lık kılsa anıng orni (3) uçtmağ turur. Yā °alī kaçan kim taņgrı tebāreke ve ta°ālā (4) tamuğnı yarattı ērse tamuğ aydur yā rab mēni kimler üçün yarat-(5)tıng taņgrı ta°ālā aydı³⁷ yā rab rāzī boldum. Yā °alī (6) cuvānmerdlerning du°asın saķ(1)anğıl kim cuvānmerdlər (7) ve qur°an oķığanlarıning du°asını taņgrı ta°ālā hazretinde mustecāb turur red kılınmas³⁸. (8) Yā °alī ata ananıning rızāsını saķlanğıl kim (9) peygāberning rızāsı ata ana rızāsı içinde turur (10) taņgrı ta°ālā-nıng ğazabı ata ana ğazabı içinde. Yā °alī (11) koņğşını ağırlağıl konuknı ağırlağıl³⁹ egerçi kāfir bolsalar ataņ ananğ-(12)nı sevgül ve ağırlağıl egerçi kāfir bolsalar ve sā°il-ni (13) maħrūm kaytarmağıl egerçi kāfir bolsa. Yā °alī öz rüz-(14)kındın⁴⁰ oğru(lamağıl kim oğurularıng yamanraqı (15) ve şōm-raqı ol bolur emirü°l-mu°minin °alī aydı yā resülü°llāh

6a: (1) ol nēteg bolur peygāber °aleyhi°s-selām aydı her kim terāzū-(2)da ya ölçe-mekde ēksük bērse anıng rızķısı ēksük (3) bolur. Yā °alī her kim hārām seferge barsa eger yazak⁴¹ ērse (4) şeytān anıng koldaşı turur ve eger atlu ērse şeytān anıng (5) birle menğeşü turur ve her kim ērse helāl birle sohbət kılğa-(6)nda taņgrı ta°ālā atını aymasa şeytān anıng oğlı ve kıızı (7) birle o(r)taķ bolur nēteg kim taņgrı ta°ālā qur°an-ı mecdid ve kelā(m)-(8)-ı kādīm içinde yarlıkār (9) واجلب عليهم بخيلك ورجلك و اجلب علىهم بخيلك ورجلك⁴² Yā °alī her kim helāl yēse dīni (11) sāfi bolur ve köngli yaruķ bolur közi yaşığ bolur taņgrı (12) qorğ(ı)ındın ve du°ası taņgrı ta°ālā hazretinde mustecā(b) bolur (13) ve her kim şubheli nē ērse yēse dīni tonuķ bolur ve köngli (14) qara bolur kim kim hārām yēse köngülü öler dīni ēksük bolur (15) اعنادست bolur ve ducāsı taņgrı ta°ālā hazretinde

6b: (1) mustecāb bolmas ve °ibādeti az bolur ve yazuķlamak üze hārîş (2) bolur. Yā °alī kaçan kim hārām yēyüçi du°ā kılsa taņgrı (3) ta°ālā ferişte-lerge buyurur kim has kılunğ hācetini (4) revā kılğıl ve tilekini bering⁴³ kim anıng ünini işitmege-(5)y mēn ve her kim-ge kim taņgrı ta°ālā ğazab kılsa ol (6) kılğa hārām-dın māl rüzî kılur şeytān-nı anğ mu°ekk-(7)il kılur ve anğar sıhhat bērür ve dünyega⁴⁴ (8) meşğül kılur

³⁶ Anlam açısından problemlidir. Müstensih hatası olabilir. Söz konusu hadis, Nesefi°nin eserindeki من خالف هوا كانت الجنة مأواه ، ومن اتبع هوا كانت النار مأواه ‘nefsine muhalefet edenin yeri cennettedir, nefsinin peşinden gidenin yeri cehennemdedir’ (<https://ar.lib.eshia.ir/27477/1/23/%D9%85%D9%83%D8%AA%D9%88%D8%A8>) hadisinin çevirisi olsa gerek. Hadisteki *dünye* sözcüğü *dünye(ge)* olarak tamir edilirse ve ‘nē ērse’ yok sayılırsa cümle; *dünye(ge) sünğinçe ya°nī anğar uysa anıng orni tamuğda turur* ‘dünyaya eğilince (dünya hayatını tercih ederse) yani ona uysa onun yeri cehennemdedir’ şeklinde okunabilir.

³⁷ Bu cümlede eksiklik tespit edilmiştir. Bir önceki öğütün akışına göre cümle ‘seni bahiller için...’ şeklinde devam etmeli ve ‘yā rab rağı boldum’ cümlesinden önce de ‘tamuğ aydı’ ibaresi olması gerekir diye düşünülmüştür. Yazar veya müstensih satır atladığı için bu hata meydana gelmiş olmalıdır.

³⁸ Derkenara yazılmıştır.

³⁹ Derkenara yazılmıştır.

⁴⁰ Metinde روزقیندين şeklinde yazılmıştır.

⁴¹ Sözcüğün *yazak* şekli ilk kez bu metinde tespit edilmiştir. Tarihi Türk lehçeleri metinlerinde *yağaq, yayağ, yayaķ, yaya* biçimlerine rastlanmıştır. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, s. 887; Boeschoten, *Dictionary of Early Middle Turkic* s. 386-387; Ünlü, *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*, s. 1243; Ünlü, *Harezmi Alınordu Türkçesi Sözlüğü*, s. 650; Toparlı vd., *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, s. 305.

⁴² İsrā Süresi 64.

⁴³ Metinde بيزينك şeklinde yazılmıştır.

⁴⁴ Metinde دنياعام şeklinde yazılmıştır.

rağ fâzıl-rağ turur yüz direm (14) hārām-dın. Yā °alî bir direm şadağa kim sên tirig-
liginde (15) öz êlig birle bērseng faẓlı artuğ-rağ turur

8b: (1) yüz direm kim sēndin songra-sınga bērsele(r). Yā °alî kaçan kim (2) sēni yüzüğe karşı ögseler bu du°ānı okıgıl kim sên mutekebbir (3) bolmay sên kim (taᅅgrı) ta°ālā mutekebbirlerni dūşman tutar. Du°ā bu turur اللهم اجعلني خيرا مما يظنون ولا
kaçan kim bu du°ānı okısaᅅ (6) sên mutekebbir bolmas. Yā °alî raᅅīm birle ulaşgıl raᅅīm tēdi-(7)gümiz ol bolur kim uruğ kıyaş birle ulaşmak bolur kim (8) kim uruğ kıyaşı birle ulaşıp dostluğ kılsa dīni (9) dūrüst ve °omruᅅ uzun bolğay kim kim uruᅅnı kıya-(10)şındın ağrılısa anlar birle ulaşıp dostluğ (11) kılmasa ferişte-ler aᅅgar mel°ūn atanurlar taᅅgrı kelāmında (12) yarlıkar kıvluhu ta°ālā لعنهم الله فاصمهم واعمى (13) ولتقطعوا ارحامكم اولئك الذين (14) takı raᅅīm aytur (14) yā rab sên raᅅmetiᅅni ol birle ulaşturğıl kim mēnim (15) birle ulaşur sên raᅅmetiᅅni ol kıldan kesgil kim mēndin

9a: (1) kesilür. Yā °alî dünyede sevünü küvenü şādimānlık birle bolma-(2)gıl kim taᅅgrı ta°ālā şādimān sevünü ve küvenü yörügen kı-(3)lla(r)nı sevmes kağğılı bolğıl kim taᅅgrı ta°ālā kağğ-(4)ulu köᅅgöl-leri sever. Yā °alî her kim ērse her kışı-ge bir nē (5) ērse bağışlasa anı yana kıyta alsa andağ bolur kim kı-(6)şkanı kıyra yutmuş tēg meger kim oᅅᅅᅅa nē ērse (7) bērse kıyra alu bilür. Yā °alî gül ağacı birle takı kıamış (8) birle takı saman birle tişᅅni kırdamağıl kim hīr birinde (9) her türlü āfāt bar. Yā °alî misvāk kılgıl kim misvāk (10) kılmaklık içinde yigirmi dört⁵⁰ tü(r)lüᅅ eđᅅü haşlet (11) bar hem dīn içinde ve dünya içinde. Yā °alî süçüᅅ (12) sözlüᅅ aчуқ yüzlüᅅ bolğıl kim taᅅgrı ta°ālā sü-(13)çüᅅ sözlüᅅ aчуқ yüzlüᅅ kıul-lar sever aчуқ sö-(14)zlüᅅ ve turş yüzlüᅅ bolmağıl kim taᅅgrı ta°ālā aчуқ (15) sözlüᅅ turş yüzlüᅅ-leri dūşman tutar egerçi zā-

9b: (1) hid ve °ābid bolsa. Yā °alî hiç kim ērseni yamanlap ğıybet (2) kıılmağıl kim ādem oᅅü °aybsız ve °özürsiz⁵¹ bolma-(3)s. Yā °alî eger nē ērse bērseng tenᅅri-lik üçün (4) bērgil kim (bēr)mekligiᅅ ve bērmelikiᅅ tenᅅri-lik üçün (5) bolmasa halk ü(çü)n bolsa ol kıçik küfür bolur nēteg kim (6) taᅅgrı tebāreke ve ta°ālā kıur°ānda yarlıkar kıvluhu ta°ālā كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا (8) Yā °alî her kün kim taᅅgrı ērte ol kün hāl (9) tili birlen aytur ay ādem oᅅlanı-ları mēn siziᅅ (10) küniᅅiz turur mēn ve siz üze tanuğ turur mēn (11) kıyāmet küni صدقنا وصدقنا taᅅgrı ta°ālā haᅅre-(12)tinde ve çün keçe bolsa tün mundağ aytur kim (13) kim keçe kündüz yaᅅşı-lık işleseng yama-(14)nlık işlemeseng ve keçe ve kündüz sēniᅅ tanu-(15)k-lariᅅ tururlar. Yā °alî taᅅgrı ta°ālā ve keremi bir-

10a: (1)le kılını °azizlep ikrām kılsa aᅅga dört haşlet buyu-(2)rur evvel süçüᅅ sözlüᅅ kıılır ēkinç emānet-lık kılı-(3)r üçinç cuvānmerdlik kıılır dörtinç kıarnını hārām-(4)dın saqlar. Yā °alî helāl istegiᅅ kim helāl iste-(5)mek barça⁵² musulmānlarğa farīza turur. Yā °alî ölüᅅler (6) birle soᅅbet kıılmağıl anlardın saqlanğıl °alî aydı (7) yā resūlu'llah ölüᅅler kim-ler turur, resūl aydı °aleyhi°-(8)s-selām ölüᅅler..... ol bay-lar turur kim (9) zekāt bērmeseler taᅅgrı ta°ālā-nın farīzala-(10)rın takşırılık kıılurlar ve

⁴⁹ Muhammed Süresi 21-22.

⁵⁰ يا علي ، و عليك بالسواك ففيه أربع . وعشرون فضيلة فيالدين والبدن

⁵¹ وعشرون فيالدين والبدن عرسيز

⁵² Metinde بيرجا şekline yazılmıştır.

(8) turur zekât bérmegeñlerni köklerde ferîşte-ler tañgrı-ning (9) düşman(1) atayurlar ribâ içkülerge selâm bérmeñ kim (10) anlar tañgrı ta°alâ birle uruşğanlar tég turur nêteg kim (11) tañgrı ta°alâ Qur°an-da yarlıkar kavluhu ta°alâ ⁵⁶ فان لم تفعلوا (12) فاذنوا (13) her kim ramazân ay rûze tutsa tağı altı kün şavv(â)-(14) ayında rûze tutsa eyle bolğay kim bir yıl tamâm (15) rûze tutmış tég. Yâ °alî kaçan kim du°a kılsañ

12b: (1) el-lering kök-sünge karşı kötürgül uyal-mağıl kim (2) mi°rac tüninde ferîşte-lerni mundağ kördüm. Yâ °alî kaçan namâz (3) vaqtı bolsa terhâl yarağın kılıp ravân namâz kılgıl kim (4) şeytân seni özge işge meşğül kılmason ve eger hayr kılamak-(5)ka tileseng terhâl kılgıl kim şeytân seni evürmesün. (6) Yâ °alî her kim yalçı tutsa ve anğa iş buyursa ve yalını (7) bérmeñ anğın ħasımı kıyâmet kün آمنًا وصدقنا (8) tañgrı turur. Yâ °alî cebrâ°il °aleyhi°s-selâm mañga aydı (9) yâ muhammed eger men âdemî bolsa êrdim yêti ħaşlet birle meşğül-(10) bolğay êrdim evvel beş namâzı camâ°at birle kılgay (11) êrdim êkinç °âlimler birle olturğay êrdim üçünç (12) sökel-ler sorğay êrdim⁵⁷ törtünç musulmânlarıning cenâ-(13)ze-si üze namâz kılgay êrdim beşinç musulmân-lar-(14)ğa sefkat kılgay êrdim altınç musulmân-lar arasında (15) şulħ kılgay êrdim yêtinç öksüzlerge in°am kılgay

13a: (1) êrdim. Yâ °alî öksüzlerni yığlatmağıl kim kaçan bir öksüz (2) yığlasa °arş titrer tañgrı aytur yâ cebrâ°il tamuğ-nı (3) king kılgıl ol kişi üze kim öksüz yığlatur. Yâ °alî (4) âdem oğlı-ning katında hiç nê erse tildin yahşı-rağ (5) yok turur eger saklasa saklamak birle uçtma-(ħ)ka kirür (6) til boşluğu birle tamuğ-ğa kirer tilingni saklağıl kim (7) til boşluğu kabanğa it-ge oğşar. Yâ °alî kim kim (8) her bir ay-da üç kün oruç tutsa on üçünç on tör-(9)tünç on beşinç tañgrı ta°(âlâ) ol kulını kıyâmet küni (10) آمنًا وصدقنا yüzini ağ kılgay tağı yıl rûze-sini (11) tutğan-lar şevâbını bergey. Yâ °alî her kim her kün aysa (12) استغفر الله لي ولوالدي والجميع المؤمنين والمؤمنات (13) ت والمسلمين الاحياء منهم والاموات tañgrı (14) ta°(âlâ) buyurğay dostlarım-ning divânında bitigey-ler. Yâ (15) °alî her kim künde yüz yolu aysa لا اله الا الله قبل كل احد ولا

13b: (1) الله بعد كل احد ولا اله الا الله يبقی ربنا ويعني كل احد (2)deki ferîşte-ler her birisi ming kere ming aning üçün istiğfâr (3) kılgay-lar ya°nî tañgrı ta°(âlâ)-din yarlıkayı tilegey-ler. Yâ °alî (4) her kim her kün yigirmi bir yolu bu du°anı aysa اللهم الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله (5) وقىما بعد الموت tañgrı ta°(âlâ) ol kulunğ ħesâbını kıyâmet (6) küni tañgrı ta°(âlâ) ol kulğa yüz °âbid tağı yüz (10) gâzi şevâbı bergey. Yâ °alî her kim her kün on aysa الحمد لله على كل حال (11) الحمد لله بعد كل احد والحمد لله على كل حال (12)ning⁵⁸ yazuqı-nı yarlıkar eger yazuqları kumlar ve kök-deki yuldu-(13)zlar sanıça bolsa. Yâ °alî her kim her kün keçe ve kündüz yüz (14) yolu mañga şalavât aysa menim şafa°atim-ni tapğay egerçi kebire (15) yazuq kılganlarda bolsa. Yâ °alî rûzî king bolmağ ve

14a: (1) tañgrı ta°(âlâ)-ğa tã°at ve °ibâdet az bolmağ-lıq tañgrı ta°(âlâ)-(2)ning ħazâbın-dın⁵⁹ turur, rûzî çaklı bolup ve tañgrı ta°(âlâ)-(3)ka tã°at ve °ibâdet köp

⁵⁶ Bakara Süresi 279.

⁵⁷ سورة غاي şeklinde yazılmıştır.

⁵⁸ Metinde قولونينك şeklinde yazılmıştır.

⁵⁹ Metinde غضبي دين şeklinde yazılmıştır.

bolmak taṅrı ta°(ālā)-nınḡ hoşnūd-(4)luḡı-dın turur. Yā °alî tünle namāz ḡılḡıl eger bir ḡoy saḡa⁶⁰ (5) ḡadarınḡa bolsa kim tünle namāz ḡılḡuḡı-nınḡ kündüz yüzi (6) nürli bolur ve ēki rak°at namāz tünle ḡılmaḡ-lıḡ fāzılı-raḡ turur (7) miḡ rak°at kündüz ḡılmaḡdın. Yā °alî her kim her kün tevbe ḡılḡıl (8) ve istiḡfār köp ḡılḡıl kim mēn her kün yetmiş kez tevbe (9) ḡılır mēn ve her kim istiḡfār köp aysa ol istiḡfār (a)ning⁶¹ (10) birle tamuḡ arasında ḡalḡan bolḡay. Yā °alî her kim taṅrı (11) ta°(ālā)-nınḡ bērgen ni°metiḡe ḡur ḡılsa ve eger aḡa ḡatıḡ-lıḡ muḡıbet (12) ḡılsa ve eger andın yamanlık kelse terḡāl tevbe ḡılsa ve i-(13)stiḡfār ḡılsa taṅrı ta°(ālā) anı yarlıḡaḡay uḡmaḡ-nınḡ (14) ḡapıḡındın tilese uḡmaḡ-ḡa kirgey. Yā °alî köp (15) uyumaḡıl ve köp külmegil ve köp yazuḡ ḡılmaḡıl

14b: (1) kim köp uyumaḡ köḡḡülni öldürür unutmalık keltürür ve köp (2) külmek köḡḡülni öltürür ve ḡiḡini körsüz ḡılır ve köp (3) yazuḡ ḡılmaḡıl kim yazuḡ ḡılmaḡ köḡḡülni öltürür (4) ve ökünḡ ve ḡasret ve nedāmet keltürür. Yā °alî her kim muḡlımānlarḡa (5) ya ḡayvān-larḡa la°net ḡılsa ol la°net la°net ḡılḡuḡı-ḡa ḡa-(6)yra ḡaytur. Yā °alî eger ḡācēt tileseḡ körkḡüḡ yüzlüḡ uya-(7)tlu ḡiḡilerdin tilegil kim anlarınḡ köḡḡülleri aḡ turur ḡā-(8)cetiḡ tiz revā bolḡay. Yā °alî kim kim dūnyeni ḡor tutsa ḡıyāmet (9) küni وصدقنا امانا ḡırat üze andaḡ keḡgey kim yaḡın yaḡna-(10)r tēḡ ve taṅrı ta°(ālā) andın rāzi bolḡay ve her kim dūnyeni ḡarām (11) birle köp istese ḡıyāmet küni وصدقنا امانا ve taṅrı ta°(ālā) (12) andın (rāzi) bolmaḡay. Yā °alî her kim muḡlımānḡa toyuru(r) ta°ām bērse (13) taṅrı ta°ālā ol ḡulḡa miḡ kez miḡ ḡesenāt anıḡ dīvānında (14) bitige y ve miḡ kez miḡ ḡesenāt anıḡ dīvānında buyurḡay. Yā °alî (15) her kim taṅrı ta°(ālā) bērgeniḡe rāzi bolup ḡur ḡılsa taṅrı ta°(ālā) ḡıyāmet

Sonuç

ḡalıḡmanın konusu olan bu metin, dinî eser niteliḡinde olup Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye verdiḡi 98 öḡütten teḡekkül etmektedir. Bu öḡütler hadis niteliḡindedir ve her öḡüt "Yā Ali" ibaresiyle baḡlamaktadır. Eserin dili Türkḡe olmakla birlikte eserde geḡen ayetler ve bazı hadisler Arapḡa verilmiştir. Bir mecmuada yer alan bu eserin adı, yazarı, müstensihî, istinsah tarihi hakkındaki bilgiler eksiktir. Ancak hadislerin neredeyse bütünü Arapḡa ḡarḡılıḡı Nesefî'ye ait olduḡu iddia edilen *Vasiyyetu'n-Nebî (S.) li-°Alî bin Ebî Ṭālib (°A.)* adlı eserde bulunmuştur; bu nedenle elimizdeki eserin *Vasiyyetu'n-Nebî (S.) li-°Alî bin Ebî Ṭālib (°A.)*'in Türkḡe versiyonu olduḡunu söylemek mümkündür. Eser, genel olarak okunaklı olsa da bazı yerlerinde siliklikler mevcuttur. Buna ek olarak yanlış yazılan sözcüklere, az da olsa bazı sayfalarda kopuk cümlelere ve yazar veya müstensih tarafından silindiḡi düşünülen kısımlara rastlanması eserin titiz bir şekilde hazırlanmadıḡını göstermektedir. Ayrıca Türkḡenin söz dizimine uymayan cümleler tespit edilmiştir; bu tür cümlelerin Arapḡa veya Farsḡadan tercüme edildiḡine iḡaret etmektedir.

Eserde madde başı olarak gösterilebilen 727 sözcük (tamir edilemeyip metinde Arap harfleriyle gösterilen sözcükler bu sayıların dışındadır) vardır; bu sözcüklerin

⁶⁰ Saḡ- fiilinden türetilmiştir. *bir ḡoy saḡa ḡadarınḡa* 'bir koyun saḡımlık süre kadar' anlamında kullanılmıştır.

⁶¹ Metinde استغفار نيك şeklinde yazılmıştır.

498'i isim ve 229'u fiil niteliğindedir. Bu sözcüklerin çoğu Karahanlı ve Harezmi Türkçesinin dil özelliklerini yansıtırken bazıları daha geç dönemlerdeki şekillerle karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Karahanlı dönemi eserlerinde görülmeye başlayan /d/ > /d/ ˁ ses olayı bazı sözcüklerde *q*'li şeklini korumuştur; ancak bazı sözcüklerde *y*'ye dönüşmüştür. Bununla birlikte *z*'li örnekler de tespit edilmiştir. Ayrılma durumu eki Harezmi Türkçesi eserlerinde olduğu gibi genel olarak *+dIn* biçimindedir. Ancak iki örnekte *+dAn* ve bir örnekte *+dA* şeklinde kaydedilmiştir. Durum eklerinden önce genel olarak zamir *n*'si kullanılmıştır. Sadece iki örnekte kullanılmadığı tespit edilmiştir. İlgili durumu ekinin ünlüsü yuvarlak ünlülü tabanlarda ve bazen düz ünlülü tabanlarda yuvarlak olarak kaydedildiği görülmüştür. Aynı durum *-Up* zarf-fiil ve bazı yapım eklerinde de gerçekleşmiştir. Çağatay Türkçesi eserlerinde görülmeyen (yiber- <) *ıda bër-* 'göndermek' fiilinin eserde geçtiği saptanmıştır. Metinde *-(y)u*, zarf-fiil ekinin kullanıldığı tespit edilmiştir. Sıra sayı eki daha çok *-nç*'dir. Metinde bazı sözcüklerin iki biçimde geçtiği dikkat çekmiştir: *koy-ar* قویار ~ *koy-up* قوزوب; *kağgu+larınġm* قذغولارینکی ~ *kayġu* قایغو; *tile-di* تلادی ~ *dile* دیلا; *yırak* یراق ~ *ırak* ایراق; *türlüg* تورلوق ~ *türlü* تورلو; *taġı* تاقی ~ *daġı* داقی (13b/08); *tengrilik* تنگری لیک ~ *tangrılık* تنگری لیک; *elġg* الیک ~ *el+lering* اللارینگ. *sayrak* 'sêrsem', *taskak* 'sêrsem, tokatlanmış' gibi sözcükler isim olarak ilk kez bu metinde tespit edilmiştir. Tarihî eserlerde sadece fiil olarak geçmiştir. Tarihî metinlerde genel olarak *yadaġ*, *yayaġ*, *yayaġ*, *yaya* 'yayan, yürüyerek giden' şekilleriyle karşımıza çıkan sözcük bu metinde *yazaġ* یزاق 'yaya' biçimindedir. /v/ sesinin etkisiyle yuvarlakşan /a/ ünlüsü *ov* اوف 'av' sözcüğünde görülmüştür. Sözcüğün bu şekli ilk kez (çağdaş Türk lehçeleri hariç) bu metinde görülmüştür. Bununla birlikte Harezmi Türkçesi eserlerinde nadir olarak görülen (*-GInçA* >) *-InçA* zarf-fiil eki, *-ü* belirtme durumu eki, *G*'si düşmüş (sözcük sonu ve ek başı) sözcükler, *t* > *d* gibi Oğuzca unsurlar (az sayıda) bu metinde de vardır. Metnin dil özelliklerine genel olarak bakılırsa hem Karahanlı döneminin hem de Çağatay döneminin dil özelliklerini taşıdığı ve bir geçiş dönemi (Harezmi Türkçesi) eseri olduğu görülmektedir; böylelikle Harezmi Türkçesi eserlerinin listesine yeni bir eser eklenmiş olacaktır. Son olarak eserde geçen bazı sözcüklerin okumalarından veya anlamlarından emin olamadık; bu sözcükler için teklif ettiğimiz okuma veya anlam soru işaretiyle birlikte gösterilmiştir. Okuyamadığımız sözcükler ise (metinde) Arap harfleriyle gösterilmiştir.

Dizin

âbdest kııl- 'abdest' a. kıılmaġdın 10b/12.

âbid 'ibadet eden; dindar' 13b/09.

âbid bol- 'ibadet eden olmak; dindar olmak' ˁa. bolsa 9b/01.

aç- 'açmak' a.ar 2a/08.

açıġ sözlüg 'acı sözlü' 9a/13, 9a/14.

açtur- 'açma işini yaptırmak' hecâmet a.maġ 3a/06.

açuk yüzlüg 'masum, temiz' 9a/12, 9a/13.

âdem 'insan, insanoġlu, kişi' ˁ. oġlı 8a/09, 9b/02, 13a/04; ˁ. oġlanları 9b/09.

âdemî bol- 'insan, insana mensup olmak' a. bolsa 12b/09.

adım 'adım' a.mġa 11b/07.

ˁađâb 'ceza; azap' ˁa.ındın 4b/13, 7a/12; ˁa.ına 4b/15; ˁa. bolsa 7a/12; ˁa. kıılmaġay 11a/11.

âğine 'cuma günü' 12a/01, 3a/13, 3a/14.

Bk. cumˁa

adrl- 'ayrılmak' a.sa 8b/10.

âfât ‘afetler; hastalıkların dokularda yaptığı bozukluklar’ 9a/09.

ağaç ‘ağaç’ 5a/01, 5a/03; a.ı 9a/07.

ağır kıl- ‘ağır hâle getirmek, ağırlaştırmak’ a. kılğay 12a/04.

ağırla- ‘hürmet göstermek’ a.ğil 5b/11, 5b/12, 5b/kenar.

ağız ‘ağız, yüzdeki organ’ a.ındın 3b/10

âhîr ‘son’ 2b/13, 2b/15, 6b/11.

âhîret ‘ahiret, öteki dünya’ â.de 2a/02, 2a/04.

ağşam ‘akşam vakti’ 11b/13; a.dın 3b/13.

ağ ‘ak, beyaz’ a.ı 8a/11; a. kılğay 13a/10; a. turur 14b/07.

ağart- ‘beyazlatmak’ a.ur 1b/05.

ağmak ‘akmak, sıvı maddeler aşıya yönelmek’ 3b/10.

al- ‘almak’ a.ğay 8a/07; a.ğil 11a/03; a.mağil 2b/10; a.masa 2b/02; a.sa 9a/05; a.u bilür 9a/07.

aldur- ‘aldırmak’ a.ğil 3a/06.

‘aleyhi’s-selâm ‘selam olsun’ 10a/07, 11b/15, 12b/08, 2b/01, 3a/11, 4b/02, 6a/01, 3a/14, 3b/02, 2a/11.

‘aleyk(e) ‘sana da’ 8a/07.

‘alî ‘Hazreti Ali’ 14a/10, 14a/14, 10a/04, 10a/05, 10a/06, 10a/12, 10a/14, 10b/01, 10b/02, 10b/05, 10b/09, 11a/02, 11a/08, 11a/12, 11a/15, 11b/06, 11b/12, 12a/01, 12a/04, 12a/06, 12a/12, 12a/15, 12b/02, 12b/06, 12b/08, 13a/01, 13a/03, 13a/07, 13a/11, 13a/15, 13b/03, 13b/06, 13b/10, 13b/13, 13b/15, 14a/04, 14a/07, 14b/04, 14b/06, 14b/08, 14b/12, 14b/14, 1a/03, 1a/06, 1a/07, 1a/09, 1a13, 1b/02, 1b/04, 1b/08, 1b/14, 2a/01, 2a/03, 2a/04, 2a/07, 2a/12, 2a/14, 2a/15, 2b/03, 2b/07, 2b/08, 3a/01, 3b/05, 3b/09, 3b/13, 4a/10, 4a/11, 4a/14, 4b/01, 4b/07, 4b/11, 5a/01, 5a/05, 5a/09, 5a/14, 5b/03, 5b/05, 5b/08, 5b/10, 5b/13, 5b/15, 6a/03, 6a/10, 6b/02, 6b/15, 7a/07, 7a/13, 7b/01, 7b/06, 7b/15, 8a/05, 8a/08, 8a/12, 8a/14, 8b/01, 8b/06, 9a/01,

9a/04, 9a/07, 9a/09,9a/11, 9b/01, 9b/03, 9b/08, 9b/15.

‘âlim ‘âlim, bilgin’ ‘â.ler 12b/11, 1a/15, 1b/03; ‘â.lerdin 10b/04, 10b/04.

allâh ‘Allah, tanrı’ 4b/01.

altı ‘altı sayısı’ 12a/13.

altınç ‘altıncı’ 12b/14.

amân ‘güven’ a.ında 2a/13.

ana ‘anne’ 10a/11, 5b/09, 5b/10; a.mız 3a/07; a.ning 5b/08; a.ngnı 5b/11; a.sın 5a/08.

andağ ‘öyle, öylece’ 14b/09, 3b/03, 9a/05.

anğ- ‘anmak, hatırlamak’ a.sa 11a/09.

ara ‘ara’ a.sında 12b/14, 14a/10.

arğ ‘temiz; günahsız’ 11b/09;; a.larını 10b/10; a. kılmağınça 7b/01.

arıt- ‘temizlemek’ a.mağil 4a/02.

arğa ‘arka, ön karşıtı’ a.sında 4a/02, 4a/03.

‘arla-?’ ‘ayıplamak?’ ‘a.masa 2b/02.

‘aşı bol- ‘asi olmak; günah işleyen olmak’ ‘a. boldılar 2b/14.

‘arş ‘arş’ 13a/02.

artuğrak ‘çok fazla, daha fazla’ 8a/15.

artur- ‘arttırmak’ a.ur 1b/03.

asığ ‘fayda’ 1a/01.

aslam ‘fayda, yarar’ a.ı 2a/02, 2a/04.

at ‘ad, isim’ a.ını 6a/06.

ata- ‘adlandırmak, ad vermek’ a.yurlar 12a/09.

ata ‘baba’ 10a/11, 5b/08, 5b/09, 5b/10; a.ng 5b/11; a.sın 5a/08.

atan- ‘adlandırmak’ a.urlar 8b/11.

atlu ‘atlı’ 6a/04.

‘avrat ‘avret, edep yeri’ ‘a.inga 4a/07.

ay ‘ay, 30 gün’ 12a/13, 3b/04; a.da 2b/09, 13a/08; a.ında 12a/14; a.ning 2b/04; a.ning 2b/13.

ay- ‘söylemek’ a.dı 10a/06, 10a/07, 10b/02, 12b/08, 2a/15, 2b/01, 4b/01, 4b/02, 5a/09, 5a/10, 5a/11, 5a/14, 5b/05, 5b/15, 6a/01; a.dur 5b/04; ayğan ‘söylenen’ a.larımdın 4a/10; a.ğaylar 7a/03; a.ğay 7a/04, 7a/05; a.ğil 11a/04,

11a/06; a.masa 6a/06; a.sa 13a/11, 13a/15, 13b/04, 13b/10, 14a/09.

ayak ‘ayak’ 8a/10.

‘aybsız ‘kusursuz’ 9b/02.

ayt- ‘söylemek’ a.ur 13a/02, 6b/10, 8b/13; a.urlar 7b/11.

az ‘az, çok karşıtı’ a. okımak 1a/15; a. bolur 6b/01; a. bolmaklık 14a/01.

azār kııl- ‘azar, takdir’ a. kıılğucu 5a/08.

‘azîzle- ‘üstün tutmak’ a.p 10a/01.

ba‘z ‘bazı, kimi’ 4b/04.

bağışla- ‘bağışlamak, karşılıksız olarak vermek’ b.sa 9a/05.

baḥîl ‘cimri’ 4b/14; b.dın 4b/11, 4b/14; b.larğa 5a/07

baḥîllik ‘cimrilik’ 5a/03.

baḫ- ‘bir yöne doğru bakmak’ b.ıp 11a/04, 11a/06; b.mağil 4a/07, 4a/09; b.mak 1b/03, 1b/03, 1b/04.

balğam ‘balgam’ 1b/06.

bar- ‘gitmek’ b.dılar 3a/05; b.sa 6a/03; barmak ‘gitmek’ 3a/15; bargan ‘giden’ 7b/15.

bar ‘var’ 2a/03, 2a/04, 2b/07, 3b/04, 9a/09, 9a/11.

barça ‘bütün’ 10a/05, 1b/kenar, 2b/07, 3a/14.

baş ‘baş, kafa’ b.ını 1b/01; b.ğa 8a/11.

başla- ‘yol göstermek’ b.sa 7a/11.

bat- ‘batmak (güneş), gözden kaybolmak’ b.masdın 11a/10; b.ğandın 11b/13.

bay ‘zengin’ 10a/15; b.lar 10a/08.

belā ‘bela, içinden çıkılması güç, sakıncalı durum’ b.lar 1a/07, 2a/09, 2a/10.

belî ‘evet’ 6b/13.

bêr- ‘vermek’ b.gey 11a/15, 11b/08, 13a/11, 13b/10; b.gil 2a/09, 7b/06, 8a/12, 9b/04, 10b/14; b.seng 8a/12, 9b/03; b.sele(r) 8b/01; b.ing 2a/07; b.ining 6b/04; b.mese 12b/07; b.meseler 10a/09; b.ür 1b/10, 6b/07; b.seng 8a/15; b.gening 14b/15; b.gende ‘verdiğinde’ 4a/12; b.mek 8a/13; b.melik 12a/09; bêrgen ‘veren’ 7b/08, 14a/11; b.mekling 9b/04;

b.meliking 9b/04; b.medi 11b/05; b.meseng 7b/14; b.se 14b/12, 6a/02, 9a/07; b.megenlerni 12a/08.

bereket ‘bereket, bolluk’ 2b/07.

bereketliĝ ‘bereketli’ 3b/04.

bêş ‘beş sayısı’ 1a/04, 1a/09, 1a13, 1b/02, 1b/04, 3b/09, 12b/10.

bêşinç ‘beşinci’ 1a/06, 1a/12, 1b/01, 1b/07, 2b/04, 2b/10, 2b/11, 3b/12, 12b/13.

bevl kııl- ‘işemek’ 4a/09.

bil- ‘bilmek’ b.megenni ‘bilmediklerini’ 10b/04; alu bil- 9a/07.

binā kııl- ‘yapmak, kurmak’ 1b/13; 3a/03; 3a/03.

bir ‘bir sayısı’ 2b/04, 2b/06, 2b/09, 2b/13, 2b/14, 3a/01, 3a/01, 5a/01, 5a/03, 7a/07, 7a/10, 8a/01, 8a/05, 8a/12, 8a/14, 9a/04, 10b/12; 10b/15; 11a/03; 11b/07; 12a/02, 12a/14, 13a/01, 13a/08, 13b/04, 14a/04.

biri ‘herhangi biri’ 10a/15.

biribiri ‘birbiri’ b.nde 9a/08; b.ndin 8a/10.

birisi ‘herhangi biri’ 13b/02.

birle ‘ile’ 10a/06, 10a/10, 10a/11, 10b/09, 11b/07, 11b/08, 11b/11, 12a/03, 12a/10, 12b/09, 12b/10, 12b/11, 13a/05, 13a/06, 14a/10, 14b/11, 1a/15, 2a/05, 2a/05, 4a/02, 4a/05, 4a/05, 4a/06, 4a/06, 4b/08, 4b/10, 4b/10, 6a/05, 6a/05, 6a/07, 6b/09, 7a/01, 7a/14, 7a/14, 7b/04, 7b/10, 7b/13, 8a/15, 8b/06, 8b/07, 8b/08, 8b/10, 8b/14, 8b/15, 9a/01, 9a/07, 9a/08, 9a/08, 9b/15. Bk. birlen.

birlen ‘ile’ 9b/09. Bk. birle.

bit ‘bit böceği’ b.ni 1a/12.

bit- ‘sona ermek’ b.mezdin 13b/08.

biti- ‘yazmak’ b.gey 11a/02, 14b/14; b.geyler 13a/14.

bitil- ‘yazılmak’ b.miş 5a/06; 5a/15.

biz ‘biz zamiri’ b.im 7b/11; b.ni 7b/13.

boğun ‘eklem’ b.ları 8a/09.

bol- ‘olmak’ b.sa 1a/02, 2a/02, 2a04, 8a/01, 9b/05, 11b/01, 12b/03, 13b/13, 13b/15, 14a/05; b.masa 9b/05; b.sang 2a/05, 11b/01; b.ur 2a/13, 2b/01, 3a/09,

3b/04, 4b/02, 5b/15, 6a/01, 7a/12, 8b/07, 9a/05; b.ğay 7b/03, 7b/06, 12a/14; b.ğıl 2a/05, 9a/07; b.mağıl 9a/01, 9a/14.

borç ‘borç’ 1b/05.

bosag ‘eşik’ b.da 4a/01.

boyun ‘boyun’ b.ungğa 11a/03

boyun sun- ‘itaat etmek’ b. sunup 6b/14.

bölek ‘kısm’ 8a/01.

bu ‘bu zamiri’ 11b/04, 12a/05, 13b/04, 4a/10, 5a/02, 5a/04, 7a/03, 7a/09, 8b/02, 8b/03, 8b/05; b.dur 12a/05; munlar ‘bunlar’ 8a/04 m.nı 8a/03.

buhür ‘tütsü’ 1b/08.

burun (I) ‘burun’ b.ı 3b/11.

burun (II) ‘önce’ 11a/10, 11a/11, 13b/07.

butak ‘ağaç dalı’ 5a/02, 5a/05; b.ğa 5a/02, 5a/04; b.ları 5a/01, 5a/04.

buyur- ‘buyurmak, emir vermek’ b.dı 11b/05; b.ğay 13a/14, 14b/14; b.sa 1b/09; b.ur 10a/01; 6b/03.

camā‘at ‘cemaat; topluluk’ 11b/07, 11b/08, 11b/10, 11b/11, 12b/10.

cebrā‘il ‘Cebrail, dört büyük melekten biri’ 11b/15, 12b/08, 13a/02.

cenāze ‘cenaze’ c.si 12b/12.

cum‘a ‘Cuma günü’ c.ğa 12a/02. Bk. āđine.

cuvānmerd ‘cömert’ 4b/11, 4b/12, 5a/01; c.ler 5a/11; 5b/06, c.lerning 5b/06; c. bolğıl 4b/12; c. bolğay 10a/15.

cuvānmerdlik kıl- ‘cömertlik etmek’ c. kıılır 10a/03.

çağır ‘şarap, içki, alkollü içecek’ 12a/06.

çahārşenbe ‘Çarşamba günü’ 2b/09, 2b/15, 3a/08, 3b/05, 3b/06, ç.sindin 2b/13.

çaklı bol- ‘ölçülü, dar olmak’ ç. bolup 14a/02.

çık- ‘çıkmaq; yola çıkmak’ ç.ğıl 3a/05; ç.inça 2a/14; ç.mağğa 3a/04.

çü ‘hele’ 7b/14.

çün ‘ne zamanki’ 9b/12, 10b/12.

dağı ‘ve, dahi’ 13b/08. Bk. tağı.

dārū ‘ilaç’ 3a/09.

defilhk kıl- ‘kılavuz olmak’ d. kıılsa 7a/08.

derviş ‘değiş, fakir’ 1a/14, 10b/01.

dervişlik ‘dervişlik, fakirlik’ 1a/06, d. dile 4a/11.

dile- ‘dilemek, istemek’ 4a/11. Bk tile-.

din ‘din’ 9a/11; d.i 4b/05, 6a/10, 6a/13, 6a/14, 8b/08; d.ing 4b/07; d.lerini 5a/12.

direm ‘dirhem, para birimi’ 11a/14, 8a/12, 8a/13, 8a/14, 8b/01.

dīvān ‘defter, günah ve sevapların işlendiği defter’ d.nda 13a/14, 14b/13, 14b/14, 8a/06, 8a/08; d.ingda 11a/02.

dost ‘dost, arkadaş’ d.dın 1a/01, 10b/05; d.ı 11b/09; d.lar 4b/08; d.larımning 13a/14; d. tutar 7a/02.

dostluk kıl- ‘dostluk, arkadaşlık etmek’ d. kıılsa 8b/08; d. kıılmasa 8b/10; d. kıılmağıl 12a/07.

du‘ā ‘dua’ 7a/06, 8b/03, 12a/05; d.nı 12a/05, 13b/04, 8b/02, 8b/05; d.ng 4a/13; d.sı 6a/12; d.sı 6a/15; d.sın 5b/06; d.sını 5b/07, 7a/02, 7a/04; d. kıılğıl 4a/13; d. kıılsa 6b/02; d. kıılsa ng 12a/15.

duşenbe ‘pazartesi günü’ 3a/04, 3a/05.

dünye ‘dünya, yeryüzü’ 10a/10, 5a/15, 6b/07, 9a/11; d.da 5a/02, 5a/04, 11b/03, 2a/02, 2a/04, 5a/13, 8a/04, 9a/01; d.ge 5b/02; d.ğa 6b/07; d.nı 14b/0814b/10, 4b/10.

dünyelik ‘dünyevi’ 1a/06, 6b/08.

dürüst ‘dürüst, doğru’ 4b/05, 4b/07, 5a/12, 8b/09; d. bolmas 7a/13.

düşman ‘düşman’ d.dur 12a/07; d.ı 10a/13, 12a/09; d.ları 1b/11; d. tutar 8b/03, 9a/15.

edgü ‘iyi’ 9a/10.

edgülik kıl- ‘iyilik yapmak’ 2a/14.

eger ‘eğer, şayet’ 10b/06, 10b/11, 11b/01, 12b/04, 12b/09, 13a/05, 13b/12, 14a/04, 14a/11, 14a/12, 14b/06, 2a/08, 2b/02, 3a/03, 3a/04, 3a/05, 3a/09, 3a/13, 3a/15, 4b/05, 4b/06, 6a/03, 6a/04, 8a/12, 9b/03.

egerçi ‘her ne kadar’ 13b/14, 2a/02, 2a/03, 2a/14, 5b/11, 5b/12, 5b/13, 9a/15.

eki ‘iki sayısı’ 14a/06, 1b/12.

eki yüzlü ‘ikiyüzlü, riyakâr’ i.lerge 5a/07.
eki yüzlülük ‘ikiyüzlülük’ i.ni 1b/12.
ekinç ‘ikinci’ 10a/02, 10b/01, 11b/11, 12b/11, 1a/04, 1a/11, 1a/15, 1b/03, 1b/05, 3b/10.
ekindi ‘ikinci vakti’ i.din 3b/15.
eksil- ‘azalmak’ e.mes 7a/10, 7a/13.
eksük bër- ‘eksik vermek’ è. bërse 6a/02.
eksük bol- ‘eksik olmak’ è. bolur 6a/02, 6a/14.
el ‘el, kolun bilekten parmak uçlarına kadar olan bölümü’ e.lerîng 12b/01. Bk. êlig.
êl ‘şehir, il’ i. de 11b/01.
êlek ‘elek’ 4a/03.
êlig ‘el, kolun bilekten parmak uçlarına kadar olan bölümü’ 4a/06, 8a/15. Bk. el.
êlig ur- ‘değdirmek’ è. ursa 5a/02, 5a/05.
ellig ‘elli sayısı’ 11a/01.
emânetlık kıl- ‘güvenilir birisi olmasını sağlamak’ e. kılur 10a/02.
emîru'l-mu'minîn ‘müminlerin emiri, halifesi’ 2a/15, 5b/15.
ên- ‘inmek’ i.er 2a/09.
êr- ‘olmak; imek (cevher fiil)’ e.dim 12b/10, 12b/09, 12b/11, 12b/11, 12b/13, 12b/14, 12b/15, 13a/01; e.di 11b/03, 5a/06, 5a/15; e.mes 2b/08, 4b/05, 4b/07; e.se 5b/04, 6a/03, 6a/04; kim êrse ‘kimse’ 6a/05, 9a/04, e.seni 9b/01.
êrte ‘erken’ 9b/08, 11a/12.
ervâh ‘ruhlar, canlar’ a.larına 7b/08.
esen kıl- ‘sağlıklı etmek’ e. kılğay 13b/06.
esenlik ‘selamet’ 8a/10.
êsle- ‘dinlemek’ è.mese 2b/03; è.meseng 9b/14.
êslegüç bol- ‘dinleyen olmak’ è. bolğil 10b/02.
êsnemek ‘esnemek, ağzı genişçe açarak soluk alıp vermek’ 3b/10.
êşit- ‘işitmek, duymak’ i.megey mên 6b/04.
êvür- ‘çevirmek, döndermek’ e.mesün 12b/05.

evvel ‘önce’ 10a/02, 12b/10, 1a/04, 1a/10, 1a/14, 1b/03, 1b/05, 3b/09, 4b/09; e.inde 2b/04.
ey ‘bir seslenme sözü’ 7a/05, 9b/09.
eyle ‘öyle’ e. bolğay 12a/14.
fârîg bol- ‘boşlamak, vazgeçmiş olmak’ 10b/12.
farîza ‘farz, gerekli’ 10a/05; f.ka 4b/06; f.ların 10a/09.
fâsık ‘günah işleyen kimse, fasık’ 4b/11.
fâyide bul- ‘fayda, yarar bulmak’ f. bulğay 3b/08.
fâyide kıl- ‘fayda etmek’ f. kılmas 6b/12.
fâzılrağ ‘daha faziletli, çok faziletli’ 14a/06, 8a/13.
fazl ‘fazilet, erdem’ f.ı 7a/01, 8a/15.
ferişte ‘melek’ 7b/07; f.ler 7a/03, 11b/11, 12a/08, 13b/02, 2a/06, 7b/02, 7b/05, 8b/11; f.lerim 7a/05; f.lerge 6b/03; f.lerni 12b/02.
fermân ‘ferman, emir’ f.ına 6b/14.
fidâ kıl- ‘feda etmek’ 4b/10.
fîr'avn ‘firavun, Eski Mısır hükümdarlarına verilen unvan’ dın 3a/12.
ğafür ‘çok bağışlayıcı (tanrı)’ 6b/10, 6b/13.
ğazab ‘gazap, kızgınlık’ ğ.ını 2a/07; ğ.ı 5b/10, 5b/10; ğ.nıdın 14a/02; ğ. kılsa 6b/05.
ğazat kıl- ‘gazaya çıkmak’ ğ. kılğanlar 2a/01.
ğâzi ‘gazi, Müslümanlıkta düşmanla savaşan veya savaş yapmış kimse’ 13b/10.
ğıybet kıl- ‘ğıybet’ 1a/07, 1a/08, 3b/13, 9b/01.
gür ‘mezar’ g.ları 7b/10; g.ung 12a/03.
ğusul kıl- ‘yıkınmak’ 4a/09, 12a/01.
gül ‘çiçek’ 9a/07.
habersiz bol- ‘habersiz olmak’ h. bolur 6b/11.
hâbil ‘Hz. Adem’in oğlu’ h.ni 3a/08.
hac ‘hac’ 11a/14, 11b/08.

h̄acet ‘hacet, lüzum, şey’ h.i 3a/12; h.ini 6b/03; h.ining 3a/10; h.ing 10b/15, 14b/07; h. tiledi 3a/10; h. tileseng 3a/12, 14b/06.

h̄acethāne ‘abdesthane, tuvalet’ **h.de** 4a/04, 4a/08.

h̄aḡ ‘Allah, tanrı’ h.dan 8a/03.

h̄āl ‘hal, durum’ 9b/08.

h̄alāyık ‘yaratık’ 10b/06; h.larnı 1b/08.

h̄alk ‘halk’ 9b/05; h.mı 8a/01.

h̄arām ‘haram, günah’ 14b/10, 5a/07, 6a/03, 6b/02; h.dın 6b/06, 7b/01, 8a/14, 10a/03; h. yemek ‘haram yemek’ 1a/06; h̄arām yēse 6a/14; h̄arām yēyüçi ‘haram yiyen’ 6b/02.

h̄arīṣ bol- ‘hırslı olmak’ h. bolur 6b/01.

h̄as ‘has, özel’ 6b/03.

h̄aslet ‘özellik’ 9a/10, 10a/01, 12b/09; h.ı 11b/15.

h̄asm ‘hasım, düşman’ h.ı 12b/07.

h̄asret ‘hasret’ 7b/15, 14b/04.

h̄atun ‘kadın; eş’ h.dın 10b/08; h.lar 1b/06.

h̄avvā ana ‘Hz. Havva’ 3a/07.

h̄ayr ‘hayır, iyi, iyilik’ 7a/08; h. kılğan 7a/08; h. kılmaḡka 12b/04,.

h̄ayvān ‘hayvan’ h.larḡa 14b/05.

h̄ayz ‘aybaşı, adet’ 3a/07.

h̄azret ‘huzur, makam’ h.inde 5b/kenar, 6a/12, 6a/15, 6b/09, 9b/11.

helāk kıl- ‘öldürmek’ 2b/15.

h̄elāl ‘helal’, 10a/04, 10a/04, 6a/05; h̄elāl yēse 6a/10; h.din 8a/12, 7a/15, 8a/13.

hem ‘hem, açıklayıcı nitelikte olan ikinci cümleyi birinciye bağlayan bir söz’ 9a/11.

her ‘her’ 10b/15, 11b/07, 12a/13, 12b/06, 3a/08, 13a/11, 13a/11, 13a/15, 13b/02, 13b/04, 13b/04, 13b/06, 13b/10, 13b/10, 13b/13, 13b/13, 14a/07, 14a/07, 14a/08, 14a/09, 14a/10, 14b/04, 14b/10, 14b/12, 14b/15, 2b/04, 2b/06, 2b/09, 2b/13, 2b/14, 3a/01, 3b/06, 5a/15, 5b/02, 6a/01, 6a/03, 6a/05, 6a/10, 6a/13, 6b/05, 7a/01, 8a/05, 8a/07, 9a/04, 9a/04, 9a/09, 9b/08.

hesāb ‘karşılık’ h.mı 13b/05.

hesenāt ‘hasenat, iyi güzel işler’ 12a/03, 14b/13, 14b/14.

hesene ‘hasenat, iyi güzel işler’ 8a/06, 8a/08.

h̄ıṣım kıl-? ‘öfkelenmek?’ 1a/08.

h̄icāmet ‘hacamat’ h.din 2b/03; h.ka 3a/06; h. kılḡıl; 2b/06; h. kılmaḡkılḡ 2b/07; h. almaḡıl 2b/09.

hiç ‘hiçbir, hiç’ 3a/09, 7a/10, 7a/13, 9b/01, 11b/05, 13a/04.

h̄ir ‘her’ 9a/08. Bk. her.

hor tut- ‘önemsiz saymak’ h. tutmaḡ 4b/10; h. tutsa 14b/08.

hoş ‘hoş, iyi’ 1b/14.

hoşnūdluḡ ‘hoşnutluk’ h.ıdın 14a/03.

h̄ū ‘huy’ hoş h̄ūlu ‘güzel huylu’ 1b/14.

hudāvendā ‘tanrım, Allah’ım’ 3b/04.

h̄urmethḡ tut- ‘hürmetli görmek’ 5a/12.

ıḡa b̄er- ‘göndermek’ ı. b̄ermedi 11b/05.

ırak ‘uzak’ 11b/10; ı. bolur 6b/09. Bk. yırak.

ırakraḡ ‘daha uzak, çok uzak’ 4b/15. Bk. yırakraḡ.

ı̄bādet ‘ibadet’ 14a/01, 14a/03; ı̄.i 6b/01; ı̄.i.ning 11a/01.

ı̄bret ‘ibret’ 1b/04.

ı̄ç ‘ıç, içeri’ i.i 12a/03; i.de 10b/06, 5a/01, 5b/09, 5b/10, 6a/08, 9a/10, 9a/11, 9a/11.

ı̄ç kām̄et ‘kamet, farz olan namazdan önce okunan ıç ezan’ 4a/12.

ı̄çkü ‘ıçki’ i.ler 12a/06; i.lerge 12a/09.

ı̄çmek ‘ıçmek’ i.ge 3a/09.

ı̄krām kıl- ‘ıkram etmek’ i. kıl̄sa 10a/01.

ı̄lāh̄i ‘Allahım’ 7b/11.

ı̄let- ‘iletmek, ulaştırmak’ i.ürler 7b/09.

ı̄llā ‘ancak, yalnızca; illaki, illa’ 2b/08, 7a/14, 7a/14, 7a/15, 11b/09.

ı̄illet ‘hastalık, dert’ 2b/05, 4a/11; ı̄.i.ka 2b/07.

ı̄mām ‘imam’ i.lar 4b/04.

ı̄nām kıl- ‘ıkram etmek’ i. kılḡay 12b/15.

ı̄nnā enzelnā ‘sure adı’ 10b/13.

ı̄ste- ‘istemek, talep etmek’ i.gil 10a/04; istemek ‘istamek’ 10a/04; i.se 14b/11.

istiğfâr ‘Tanrı’dan suçlarının bağışlanmasını dileme’ 14a/08, 14a/09, 14a/13, 1b/02;; i. kılğay 13b/02; i. kılsa 14a/09

istincâ kııl- ‘taharet almak’ 4a/07.

iş ‘iş, görev’ 7a/08; i.de 1b/kenar; i.din 1b/10; i.ge 12b/04; i.ge 1b/08, 7a/11; i.lerini 6b/08; iş buyursa 12b/06.

işetmek ‘işetmek, işemesini sağlamak’ 1a/12.

işle- ‘işlemek, yapmak’ i.gen 7a/11.

it ‘köpek’ i.ge 13a/07.

ķaban ‘yaban domuzu’ ķ.ġa 13a/07.

ķābīl ‘Hz. Adem’in oġlu’ 3a/07.

ķabūl bol- ‘kabul olmak, bir Őeyeye isteyerek veya istemeyerek razı etmek’ ķ. bolmas 7a/15.

ķabūl kııl- ‘kabul, ir Őeyeye isteyerek veya istemeyerek razı etmek’ ķ. kıılmakka 7a/02; ķ. kılgıl 7a/04,

ķa‘be ‘Kabe’ k.ge 1b/03.

ķaçan ‘ne zman, ne zaman ki’ 1a/09, 5a/09, 5b/03, 6b/02, 7b/09, 8a/01, 8a/09, 8b/01, 8b/05, 11b/01, 10b/09, 11a/07, 12a/15, 12b/02, 13a/01.

ķadar ‘kadar, büyüklüğünde’ ķ.inça 14a/05.

ķadġu ‘kaygı, üzüntü’ ķ.larınġmı 10b/14.

ķadġulu bol- ‘kaygılı, üzgün, üzüntülü olmak’ ķ. bolġıl 9a/03.

ķadġulu ‘üzgün, üzüntülü’ 9a/03.

ķadġur- ‘üzmek, kaygılamak’ ķ.urla(r) 7b/14.

ķadīm ‘eski’ 1a/02, 6a/08.

ķāfir bol- ‘kafir’ k. bolsalar 5b/11, 5b/12; k. bolsa 5b/13.

ķalġan bol- ‘koruyucu olmak’ ķ. bolġay 14a/10.

ķamıŝ ‘kamıŝ bitkisi’ 9a/07.

ķanamaķ ‘kanamak’ 3b/11.

ķapuġ ‘kapı’ ķ.ina 8a/02; ķ.ında 5a/06; ķ.ında 5a/15; ķ.ındın 14a/14.

ķara ‘kara, siyah; kötü’ ķ.sınġa 8a/11; ķ. kıılur 1a/09; ķ. bolsa 1a/10; ķ. bolur 6a/14.

ķarabaŝ ‘cariye’ ķ.dın 10b/07.

ķaralıķ ‘karalık; kötülük’ ķ.ındın 6b/11.

ķarın ‘karın’ ķ.inı 7b/01, 10a/03.

ķarŝu ‘karşı, mukabil’ 8b/02, 12b/01.

ķat (I) ‘kat, tabaka’ 11b/11.

ķat (II) ‘yan, huzur’ ķ.ında 7b/04, 7b/06, 13a/04.

ķatıġlıķ ‘güçlük, sıkıntı’ 14a/11

ķaτρα ‘damla’ 10b/15.

ķav(m)? ‘kavim’ ķ.din 2b/14.

ķavlince ‘kavlince, sözüne göre’ 4b/04.

ķavluhu ‘dediġi, söylediġi’ 12a/11, 8b/12, 9b/06.

ķayaŝ ‘akraba’ 8b/07; ķ.ı 8b/08; ķ.ındın 8b/09.

ķayda ‘nerede’ 11b/02.

ķayġu ‘üzüntü’ 1a/06, 1b/05.

ķayġu yemek ‘kaygılanmak, gamlanmak’ 1b/06.

ķayra ‘tekrar, yeniden’ 9a/06, 9a/07, 14b/05.

ķayt- ‘geri dönmek’ ķ.ur 14b/06.

ķayta ‘tekrar, yeniden’ 9a/05.

ķaytar- ‘geri dönmek; geri vermek’ ķ.inġ 8a/04; ķ.maġıl 5b/13; ķ.ur 2a/08, 2a/10.

ķebīre ‘büyük günah’ 13b/14.

ķeç- ‘geçmek’ ķ.gey 14b/09

ķeçe ‘gece’ 9b/13, 9b/14, 10a/10, 13b/13; k. bolsa 9b/12.

ķel- ‘gelmek’ ķ.gey 8a/03; ķ.se 14a/12.

ķelām ‘kelam, söz’ 1a/02, 6a/07; ķ.ında 8b/11.

ķeltür- ‘getirmek’ ķ.ür 1a/07, 14b/04, 14b/01; ķ.geyle(r) 8a/02.

ķerān ‘kenar ölüş ķ.ında 8a/09.

ķere ‘kere, kez’ 13b/02. Bk. kez.

ķerem ‘kerem, lütuf’ k.i 7a/01, 9b/15.

ķerīm ‘kerim, cömert, Allah’ın sıfatlarından’ 6b/10, 6b/13.

ķes- ‘kesmek, son vermek’ ķ.gil 8b/15.

ķesil- ‘kesilmek, sona ermek’ ķ.ür 9a/01.

ķeter- ‘gidermek’ ķ.gey 10b/14.

ķez ‘kez, kere’ 14a/08, 14b/13, 14b/14. Bk. kere.

ķıġur- ‘seslenmek, aġırmak’ ķ.ġay
11b/02.

ķıġurı ‘aġıran, seslenen’ 11b/02.

ķıl- ‘kılmak, etmek, yapmak’ ‘kılmak,
etmek, yapmak’ ķ.ur 10a/02; ķ.salar
10b/07; ķ.ıp 12b/03; ķ.gıl 12b/05.

ķılın- ‘yapılmak, edilmek’ ķ.mas
5b/kenar.

ķılmaķ. ‘yapmak, etmek’ 1a/11, 1b/02,
4b/10, 11b/11, 14b/03; ķ.dın 10b/12; ķ.ķa
12b/04, 3a/03, 3a/13, 7a/01, 7a/02.

ķırķ ‘kırk sayısı’ 8a/08.

ķıyāmet ‘kıyamet, hesap gūnū’ 10a/14,
11b/01, 12b/07, 13a/09, 13b/05, 14b/08,
14b/11, 14b/15, 8a/01, 9b/11.

ķız ‘kız’ 10a/11; ķ.ı 6a/06.

ķiik ‘kūuk’ 9b/05; ķ.in 11a/08.

ķim (I) ‘ki (edat)’ 1a/02, 1a/08, 1b/08,
1b/10, 1b/12, 1b/kenar, 2a/02, 2a/05,
2a/07, 2a/09, 2a/10, 2b/02, 2b/04, 2b/06,
2b/11, 2b/14, 2b/14, 3a/05, 3a/07, 3a/10,
3a/11, 3a/14, 3b/01, 3b/04, 3b/06, 4a/11,
4a/13, 4a/14, 4a/15, 4b/05, 4b/12, 5a/02,
5a/04, 5a/06, 5a/09, 5a/12, 5b/03, 5b/06,
5b/08, 5b/14, 6a/07, 6a/14, 6b/02, 6b/03,
6b/04, 6b/14, 7a/01, 7a/05, 7a/07, 7a/09,
7a/12, 7b/01, 7b/07, 7b/09, 7b/13, 8a/01,
8a/03, 8a/04, 8a/12, 8a/14, 8b/02, 8b/03,
8b/07, 8b/08, 8b/09, 8b/14, 8b/15, 9a/02,
9a/03, 9a/05, 9a/06, 9a/08, 9a/09, 9a/12,
9a/14, 9b/02, 9b/04, 9b/05, 9b/08, 10a/04,
10a/08, 10a/12, 10a/15, 10b/03, 10b/07,
10b/08, 10b/10, 10b/15, 11a/08, 11a/12,
11b/01, 11b/02, 11b/06, 11b/07, 11b/14,
12a/01, 12a/02, 12a/07, 12a/09, 12a/10,
12a/14, 12a/15, 12b/01, 12b/03, 12b/05,
13a/01, 13a/03, 13a/06, 13a/07, 14a/05,
14a/08, 14b/01, 14b/03, 14b/07, 14b/08,
14b/09.

ķim (II) ‘kim, kimse’ 1a/08, 1b/08, 1b/10,
1b/12, 2a/15, 3b/06, 4a/08, 4a/09, 5a/02,
5a/04, 5a/15, 5b/02, 6a/01, 6a/03, 6a/05,
6a/10, 6a/13, 6a/14, 6b/05, 6b/12, 7a/07,
7a/10, 7b/01, 7b/04, 8a/05, 8a/07, 8a/09,

8b/01, 8b/05, 8b/07, 8b/09, 9a/04, 9b/01,
9b/13, 10b/09, 11a/08, 11a/12, 12a/04,
12a/13, 12b/06, 13a/07, 13a/11, 13a/15,
13b/04, 13b/06, 13b/10, 13b/13, 14a/07,
14a/09, 14a/10, 14b/04, 14b/08, 14b/10,
14b/12, 14b/15; ķ.ge 6b/05; ķ.ler 10a/07,
5b/04; ķ.lernūng 5a/10.

ķing bol- ‘bollaşmak, ok olmak’ ķ.
bolmak 13a/03,

ķing ķıl- ‘genişletmek’ ķ. ķılġl 13b/15.

ķir- ‘girmek’ ķ.er 13a/06; ķ.erler 4b/09;
ķ.gey 14a/14; ķ.sūnler 11b/04; ķ.ūr
13a/05.

ķiři ‘ķiři, şahıs’ 1b/14, 2a/14, 13a/03; ķ.ge
10a/15, 7a/09, 7a/09, 7a/11, 7a/12, 9a/04;
ķ.ler 11b/02, 5a/12; ķ.lerdin 14b/07;
ķ.lerge 6b/14; ķ.ni 14b/02

ķivūr- ‘girdirmek, sokmak’ ķ.ūr 5a/03,
5a/05.

ķizlū ‘gizli’ 2a/07.

ķol ‘kol (organ)’ ķ.ġa 8a/11.

ķoldař ‘arkadaş, dost’ ķ.ı 6a/04.

ķongři ‘komşu’ 4b/11; ķ.nı 5b/11; ķ.sı
2a/13.

ķonuk ‘konuki misafir’ ķ.nı 5b/kenar.

ķorġı(ġ) ‘korku’ ķ.ndın 6a/12.

ķorġuġlu bol- ‘korkan’ ķ. boldılar 5a/13.

ķork- ‘korkmak’ ķ.up 6b/15.

ķoy- ‘bırakmak’ ķoyar olsa 1b/12. Bk.
ķoz-.

ķoy ‘koyun’ 14a/04.

ķoz- ‘koymak, bırakmak’ ķ.up 7b/08,
7b/14. Bk. ķoy-

ķōk ‘gōk’ ķ.deki 11b/11, 13b/01, 13b/12,
2a/05; ķ.din 2a/09; ķ.ge 1b/03, 11a/03;
ķ.lerde 12a/08; ķ.lerni 3a/02.

ķōkūs ‘gōġūs’ ķ.ūngē 12b/01.

ķōngūl ‘gōnūl’ 1a/09; ķ.li 6a/11, 6a/13,
6b/11, 6a/14; ķ.ini 1a/09, 14b/01, 14b/02,
14b/03; ķ.leri 14b/07; ķ.lerini 7b/12,
9a/04; ķ.ū 1a/04; ķ.lni 1a13.

ķōp ‘ok’ 1a/06, 1b/05, 2a/03, 2a/04,
14a/15, 14b/02; ķ. uyumaķ 1a/04, 14a/14,
14b/01; ķ. sōzlemek 1a/05; ķ. kūlmek

1a/05, 14b/01; k. külmegil 14a/15; k. kılsa 1a/08; k. kılamak 1b/02; k. kılığil 14a/08; k. okımak ‘çok okumak’ 1a/15, k. sürtmek 1b/07; k. esnemek 3b/10; k. osurmak 3b/12; k. tökmegil 10b/11; k. bolsa 11a/12, 14a/03; k. aysa 14a/09; k. istese 14b/11.

köplük ‘çokluk’ 1b/05; k.i 1b/06.

kör- ‘görmek’ k.di 3a/07; k.düm 5a/06, 5a/15, 12b/02; k.seler 8a/03, 10b/06.

körgüzçi ‘gösteren’ özlerini körküçilerge ‘kendilerini beğenmiş olanlar’ 5a/08.

körklüg yüzlüg ‘güzel suratlı’ 14b/06.

körksüz kııl- ‘çirkinleştişirmek’ 14b/02.

köşk ‘köşk, kasır’ 1b/13.

kötür- ‘götürmek’ k.gül 12b/01

köz (II) ‘göz’ k.i 6a/11; k.ining 1b/02; k.ünğünğ 8a/11.

köz ? (I) ‘ateş, köz’ k.ge 1a/10.

kul ‘kul’ 10b/07; k.nı 7a/01, 7a/02, 12a/04, 13a/09; k.mı 10a/01; k.ğa 6b/06, 11a/11, 11a/14, 13b/09, 14b/13; k.dan 8b/15; k.lar 9a/13; k.la(r)nı 9a/02; k.nunıng 13b/11; k.um 7a/06; k.umnuñg 7a/05; k.nunğ 6b/03; k.unğ 13b/05; k.unğunğ 7a/03.

kum ‘kum’ k.lar 13b/12.

kur’an ‘Kur’an’ 5b/07; k.da 12a/11, 9b/06; k.i mecid 1a/02, 6a/07.

kurda- ‘karıştırmak’ k.mağıl 9a/08.

kurtulmaqlık ‘kurtulmak’ 10a/14.

kusқан ‘kusmuk, kusuntu’ k.nı 9a/05.

kuşluk ‘kuşluk vakti’ 11a/15, 11b/03, 11b/06.

kuvvat bër- ‘güçlendirmek, kuvvet vermek’ k. bërür 1b/10.

küçlendür- ‘güçlendirmek’ k.ür 1b/10.

küçsiz kııl- ‘güçsüzleştirme’ 1b/12.

küfür bol- ‘Tanrı’nın varlığı ve birliği gibi dinin temellerinden sayılan inançları inkâr etmek’ k. bolur 9b/05.

kül- ‘gülmek’ k.megil 14a/15, 8a/05.

külmek ‘gülmek’ 1a/05, 14b/02.

kün (I) ‘gün, 24 saatlik süre; zaman’ 2b/08, 2b/09, 2b/09, 3a/02, 3a/03, 3a/04, 3a/05, 3a/06, 3a/07, 3a/08, 3a/10, 3a/12, 3a/13, 3a/14, 3b/01, 8a/01, 9b/08, 11b/04, 12a/01, 12a/13, 12b/07, 13a/08, 13a/11, 13b/04, 13b/10, 13b/13, 14a/07, 14a/08; k.de 2b/04, 13a/15, 2b/15, 3a/01; k.din 2b/05; k.i 9b/11, 10a/14, 11b/01, 13a/09, 13b/06, 14b/09, 14b/11; k.inde 2b/06; k.inğiz 9b/10.

kün (II) ‘güneş’ 3b/14, 11a/10, 11a/13, 11b/13, 13b/08,

kündüz ‘gündüz’ 9b/13, 9b/14, 10a/10, 13b/13, 14a/05, 14a/07.

küven- ‘güvenmek; kibirlenmek’ k.ü 9a/01, 9a/02; k.ürler 7b/11.

la’net ‘lanet’ 14b/05; l. kılsa 14b/05; l. kılguçı 14b/05.

ma’lüm ‘malum, bilinen’ 12a/07.

ma’nı ‘mana, anlam’ m.si 3b/03

mahrüm ‘mahrum, yoksun’ 5b/13.

māl ‘para, servet, mülk’ 6b/06; m.ları 7b/15; m.larını 4b/09

mañla- ‘ezan okumak’ m.ğanda 4a/12.

maşaralıq kııl- ‘alay etmek’ m. kılip 8a/04.

meger ‘meğer’ 1a/01, 3a/09, 9a/06, 10a/15.

mel’ün ‘melun, lanetli’ 8b/11.

mên ‘ben zamiri’ 7a/05, 7a/06, 9b/09, 9b/10, 14a/08, 12b/09; mañga 10b/13, 11b/15, 12b/08, 13b/14; m.din 5a/13, 8b/15; m.i 5a/10, 5b/04; m.im 3b/04, 8b/14, 13b/14.

mêngeş- ‘terkisine veya arkasına binmek’ m.ü 6a/05.

mescid ‘cami, mescit’ m.de 2a/12, 3b/12.

meşgül ‘meşgul, bir şeyle uğraşan’ 10a/11; m. kılır 6b/08, m. kılasun 12b/04; m. bolğay 12b/09.

mi’râc ‘miraç, göğe çıkma’ 5a/05, 12b/02.

müñg ‘bin sayısı’ 11a/14, 13b/02, 13b/02, 14a/07, 14b/13, 14b/14.

misvāk kı́l- ‘misvak kullanmak’ m. kılgıl, m. kılmaklık 9a/09.

mu’ekkil kı́l- ‘sorumlu’ m. kıılır 6b/06.

mu’mın ‘mümin, imanlı’ 7a/03, 11b/09.

mueddin ‘müezzin’ 4a/12.

muḥālefetlik kı́l- ‘muhafelet, bir duruma karşı çıkmak’ m. k.sa 5b/02.

muḥammed ‘Hz. Muhammed’ 12b/09.

munāfik ‘münafık, dinî kurallara inanmadığı hâlde inanmış gibi görünen’ 11b/10.

mundağ ‘böyle, bunun gibi’ 9b/12, 11a/07, 12b/02, 13b/08.

mūsā ‘Musa peygamber’ 3a/11.

muşbet kı́l- ‘başına kötü bir şey getirmek’ m. kılsa 14a/11.

mushmān ‘müslüman, islam dininden olan kimse’ m.ğā 8a/05, 14b/12; m.lar 12b/14; m.larğā 10a/05, 12b/13, 8a/04; m.larñıng 12b/12; m.nı 7a/07, 7a/10; m.nıng 8a/07; m.larğā 14b/04.

mustecāb ‘kabul olmuş’ 5b/kenar; m. bolğay 4a/14; m. bolmas 6b/01; m. bolur 6a/12.

mutekebbir ‘kibirli’ m.lerni 8b/03; m. bolmay 8b/02, m. bolmas 8b/06;

namāz ‘namaz’ 7a/14, 12b/02, 14a/06; n.ı 11b/12, 12b/10, 4b/04; n.ındın 11b/10; n.nı 11a/12, 11a/15, 11b/03, 11b/06, 11b/13; n.nıng 4b/02; n.lar 11b/10; n.nı 11b/12; n.nıng 4b/06. n. kı́l- ‘namaz kılamak’ 11b/07, 11b/08, 11b/11, 12b/03, 12b/13, 14a/04; n. kılgıı ‘namaz kılan’ 1b/14, 14a/05; n. kılgān ‘namaz kılan’ 4a/13;

nē ‘ne, soru sözü’ 7a/09, 7a/1110b/03.

nē ērse ‘şey, nesne’ 1a13, 1b/02, 4b/08, 5b/01, 6a/13, 7a/10, 9a/04, 9a/06, 9b/03, 13a/04, 13a/04. 1a/04, 1a/09, 1b/04, 3b/09, 4a/08, 7a/13; n.ge 3a/09; n.ni 1b/07, 3a/01..

necisraq ‘çok pis, daha necasetli’ n.ı 4a/15.

neçe ‘ne kadar, kaç’ 6b/12.

neçe me ‘ne kadar’ 11a/12.

nedāmet yē- ‘pişmanlık çekmek’ 14b/04; n. yēse 6b/12; n. yēler 7b/15.

nefes ‘nazar, göz değmesi’ n.ni 1b/06.

nehis ‘uğursuz’ 2b/11.

nēteg ‘nasıl’ 1a/02, 2a/10, 2b/11, 3b/01, 4b/02, 6a/01, 6a/07, 7b/13, 9b/05, 10a/11, 12a/10.

nīmet ‘nimet, yaşamak için gerekli her şey’ n.inge 14a/11.

nidā ‘ses; çağırma, seslenme’ 8a/03.

nikāh kı́l- ‘nikah, evlilik yapmak’ 3a/13, 3a/15.

niyyet ‘niyet, bir şeye karar verip başlama’ 7a/14

nūr ‘nur, ışık’ 7b/10; n.nı 1b/02; n. kılgay 12a/03

nūrlandır- ‘aydınlarmak’ n.ğil 7b/12

nūrlı bol- ‘ışıklı olmak’ n. bolur 14a/06.

o ‘o zamiri’ 4a/07. Bk. ol.

o(r)tağ bol- ‘ortak olmak’ o. bolur 6a/07.

oğlan ‘oğlan’ o.ıları 9b/09

oğru ‘hırsız’ o.larñıng 4a/14; oğrularıng 5b/14.

oğrula- ‘hırsızlık yapmak’ o.ğay 4b/01; o.mış 4b/04; o.mak 4b/01; o.mağıl 5b/14

oğul ‘oğul, oğlan’ 10a/11; o.ı 6a/06, 8a/09, 9b/02; o.nıng 13a/04; o.inga 9a/06

oğşa- ‘benzemek’ o.r 13a/07.

oķı- ‘okumak’ o.ğil 8b/02, 10b/13; o.sa 13b/09, 12a/05; o.sanğ 8b/05.

oķığan ‘okuyan’ o.larñıng 5b/07

oķımaq ‘okumak’ 1a/15

ol ‘o zamiri’ 10a/08, 10a/15, 10b/01, 10b/07, 10b/08, 11a/11, 11a/14, 11b/02, 12a/04, 13a/03, 13a/09, 13b/05, 13b/09, 13b/11, 14a/09, 14b/05, 14b/13, 2a/14, 2b/01, 4a/09, 4a/15, 4b/03, 4b/04, 5a/02, 5a/02, 5a/04, 5a/04, 5a/05, 5a/12, 5b/15, 6a/01, 6b/05, 6b/09, 6b/12, 6b/14, 7a/02, 7a/05, 7a/08, 7a/09, 7a/11, 7a/12, 7a/12, 7b/03, 7b/05, 7b/09, 7b/14, 8b/07, 8b/14, 8b/15, 9b/05, 9b/08; anı 2b/02, 7b/05; andın 3b/08, 11a/05, 14a/12, 14b/10,

14b/12, 6b/15, 14a/13, 1b/10, 3b/07, 5a/03, 5a/05, 7b/02, 9a/05; anınıᅡ 5a/04; anıᅡ 12b/07, 13b/02, 14b/13, 14b/14, 1b/11, 1b/kenar, 4b/05, 5b/01, 5b/02, 6a/02, 6a/04, 6a/04, 6a/06, 6b/04, 8a/06, 8a/08; anlar 12a/07, 12a/10, 7b/11, 7b/14, 8b/10; anlardın 10a/06; anlarᅡa 7b/10; anlarnı 2b/15; anlarnıᅡ 14b/07; anᅡa 10a/01, 11b/05, 12b/06, 14a/11, 1b/13, 4a/08, 6b/06; anᅡar 5b/01, 6b/07, 6b/08, 8b/11. Bk. o.

ol- ‘olmak’ o.a 1b/kenar; o.sa 1b/kenar, 1b/11, 1b/13. Bk. bol-.

oltur- ‘oturmak’ o.ᅡay 12b/11; o.sa 11a/13; o.maᅡıl 4a/01.

olturᅡuᅡı ‘oturan’ 2a/12.

olturmaᅡ ‘oturmak’ 1a/15.

‘omr ‘ömür, yaᅡ’ ‘ö.ünᅡ 8b/09.

on ‘on sayısı’ 10b/13, 13b/10.

on altı ‘on altı sayısı’ 2b/05.

on altınᅡ ‘on altıncı’ 2b/10.

on beᅡ ‘on beᅡ sayı’ o.ne 2b/04.

on beᅡinᅡ ‘on beᅡinci’ 13a/09.

on dörtünᅡ ‘on dördüncü’ 13a/08.

on üçünᅡ ‘on üçüncü’ 2b/10, 13a/08 .

onᅡay kıl- ‘kolaylaᅡtırmak’ o. kılur 6b/08.

oruᅡ tut- ‘oruᅡ tutmak’ o. tutsa 13a/08.

orun ‘yer’ o.ı 5b/01, 5b/02; o.ında 11a/13.

osal kıl- ‘ihmal etmek’ 4b/06.

osallık kıl- ‘ihmal etmek’ 4b/06.

osurmaᅡ ‘yellenmek, osurmak’ 3b/12.

ot ‘ot, küçük bitkiler’ 4a/06

oᅡ ‘av’ o.ᅡa 3a/15, 3b/01.

oᅡla- ‘avlamak’ o.ᅡıl 3b/01.

öᅡ- ‘övmek, methetmek’ ö.seler 8b/02

öᅡren- ‘öᅡrenmek’ ö.mes 10b/03.

öᅡret- ‘öᅡretmek’ ö.mes 10b/03

öᅡretᅡuᅡı bol- ‘öᅡretici, öᅡreten olmak’ ö. bolᅡıl 10b/01.

öᅡüt al- ‘öᅡüt, nasihat almak’ ö. almasa 2b/02.

öᅡütle- ‘nasihat vermek, öᅡüt vermek’ o.senᅡ 2b/02.

öksüz ‘öksüz, annesi ve babası ölen kimse’ 13a/01, 13a/03; ö.lerge 12b/15; ö.lerni 13a/01; ö.lernin 1b/01.

öᅡünᅡ ‘piᅡmanlık’ 6b/12, 14b/04.

öl- ‘ölmek’ ö.er 6a/14; ö.se 7b/02, 7b/04.

ölᅡemek ‘tartmak, ölᅡmek’ ö.de 6a/02.

öldür- ‘öldürmek’ ö.di 3a/08; ö.ür 14b/01.

Bk. öltür-, ölü-.

öltür- ‘öldürmek’ ö.ür 14b/02, 14b/03.

Bk. öldür-, ölü-.

ölüg ‘ölü’ ö.ler 7b/07, 10a/05, 10a/07, 10a/08; ö.lerge 7b/08; ö.lerninᅡ 7b/08

ölüm ‘ölüm’ ö.ge 2b/08. Bk. ölüᅡ.

öᅡür- ‘öldürmek’ ö.ür 1a/04. Bk. öldür-, öltür-.

ölüş ‘ölüm’ 8a/09. Bk. ölüm

öᅡ ‘önce’ ö.ünde 1a/07.

öᅡᅡün ‘baᅡka’ 3b/08.

ört- ‘kapatmak; saklamak’ e.meseler 10b/05.

ötmek ye- ‘ekmek; yemek’ ö. yemegil 4a/03; ; y.senᅡ 4a/04.

öz ‘kendi’ 4a/07, 4b/03, 5b/13; ö.indin 4a/15, 4b/01; ö.lerini 5a/07.

özge ‘baᅡka’ 12b/04.

‘özürsiz bol- ‘kusursuz’ ‘ö. bolmas 9b/02.

päre ‘parᅡa’ 11a/03

pencᅡenbe ‘Perᅡembe günü’ 3a/10, 3a/11; p.lerni 3b/05.

peydä bol- ‘belli, açık olmak’ p. bolᅡay 2b/05, 4a/11.

peyᅡamber ‘peyᅡamber’ 2a/10, 3a/11, 3b/01, 6a/01, 11b/05; p.ler 3a/05. 3a/14; p.le(r)ning 11b/14; p.nin 5b/09.

rab ‘tanrı, Allah’ 5a/10, 5a/14, 5b/04, 5b/05, 7a/03, 8b/14.

raᅡım (I) ‘acıyan, merhamet eden (tanrı)’ 6b/10, 6b/13.

raᅡım (II) ‘akraba’ 8b/06, 8b/13.

raᅡımraᅡ ‘çok merhametli’ 7a/07.

raᅡmet ‘rahmet, birinin suçunu baᅡıᅡlama, merhamet etme’ r.indin 4b/14; r.ine 4b/13; r.inᅡni 8b/14, 8b/15; r. kılᅡmakka 7a/01; r. kılᅡıl 7b/12

rak‘at ‘rekât’ 14a/06, 14a/07.

ramazân ‘ramazan ayı’ 12a/13.

ravân ‘giden, yürüyen, revan’ 12b/03.

râzî bol- ‘razı olmak’ r. bolğay 14b/10; r. bolup 14b/15; r. boldum 5a/14, 5b/05.

raziya’llahu ‘anh ‘Allah ondan razı olsun’ 2a/15.

red kııl- ‘geri çevirmek’ 5b/kenar.

resûl ‘peygamber’ 4b/02, 10a/07, 2b/01.

resûlu’llah ‘peygamber’ 2b/01, 4b/01, 5b/15, 10a/07, 10b/03.

revâ bol- ‘uygun olmak, layık olmak’ r. bolğay 3a/11, 10b/15, 14b/08; r. boldı 3a/12; r. bolsa 4b/05; r. bolmas 7a/14.

revâ kııl- ‘yerine getirmek’ r. kıılğıl 6b/04,

rızâ ‘rıza, kabul’ r.sı 1b/15, 4b/09, 5b/09, 5b/09; r.sını 5b/08.

rızık ‘rızik, doygı’ r.ısı 6a/02. Bk. rüzık.

ribâ ‘faiz’ 12a/09.

rukûc ‘rükû, namazda elleri dizlere dayayıp öne doğru eğilme’ r.ini 4b/03.

rûze ‘oruç’ 7a/13; r. tutmak 1b/01; r. tutğuçılar 1b/15; r. tutğanda 11b/14; r. tutsa 12a/13, 12a/14; r. tutmuş 12a/15; r.sini tutğanlar 13a/10.

rûzî ‘rızik’ 13b/15, 14a/02; r. kıılur 6b/06.

rüzık ‘rızik’ r.indin 5b/13; r.unğni 2a/08. Bk. rızık.

sâ’il ‘dilenci’ 5b/12.

şabürülkü bol- ‘sabırlı, katlanan olmak’ ş. bolğay 10b/01.

saç ‘saç, baş derisini kaplayan kıllar’ 1b/04.

şadağa ‘yoksullara verilen para vb., sadaka’ 2a/07, 2a/10, 4a/12, 7a/15, 8a/14, 11a/14; ş.nı 2a/08, 7b/08; ş.ning 7b/09; ş. bêrgil 7b/06; ş. bêrmeseng 7b/14; ş. bêrseng 8a/12; ş. bêrmek 8a/13.

şâfi bol- ‘saf, temiz, katışksız olmak’ ş. bolur 6a/11

sağ ‘sağ (yön)’ 4a/06.

sağa ‘bir sağimlık süt’ 14a/04.

sağal ‘sakal’ s.nı 1b/04.

sağışsız ‘sayısız’ 11b/04.

şâgîre ‘küçük günah’ 12a/02.

şakın- ‘sakinmak’ s.ğıl 5b/06

şakla- ‘saklamak, gizlemek; korumak’ s.ğıl 13a/06; s.r 10a/03; s.sa 13a/05.

şaklamak ‘saklamak, gizlemek’ 13a/05.

şaklan- ‘saklanmak, dikkat etmek’ s.ğıl 1a/07, 2b/03, 2b/13, 4a/10, 4b/14, 5b/08, 10a/06, 10a/12, 10b/05.

şalavât ay- ‘Hz. Muhammed’e saygı bildirmek için okunan dua söylemek’ ş. aysa 13b/14.

şalavât bêr- Hz. Muhammed’e saygı bildirmek için okunan dua söylemek’ ş. bêrgil 10b/13.

saman ‘saman’ 9a/08.

saniça ‘sayısı kadar’ 13b/13.

sanlık ‘makam, san’ 10b/07.

sargart- ‘sarartmak’ s.u? 11b/12.

sarı ‘taraf, yön, -e doğru’ 8a/03.

sayrag ‘sêrsem; deli’ 3b/07.

sebeb ‘sebeup’ 6b/09.

sebît kııl- ‘sabit etmek’ s. kıılğay 8a/06, 8a/08.

secde ‘secde’ s.de 12a/04.

sefer ‘yolculuk’ s.d(e) 11b/01; s.ğa 3a/04, 3a/05; s.ge 6a/03

sefile ‘alçak, bile bile en kötü, en ahlaksızca davranışlarda bulunan’ 2a/15, 2b/01; s. bolsa 2a/14.

sefkât kııl- ‘şefkat, sevecenlik etmek’ ş. kıılğay 12b/14.

seher ‘seher vakti’ 11b/14.

selâm ‘selam’ s.ına 8a/07; s. kılsa 8a/05; s. bêrmelik 12a/09.

sên ‘sen zamiri’ 3a/03, 7b/11, 8a/14, 8b/02, 8b/06, 8b/14; s.i 12b/04, 12b/05, 2a/06, 5a/11; s.ing 9b/14; sangâ 2a/02, 2a/03, 2a/08; s.din 4a/08, 8b/01, 10b/08, 11a/01; s.i 8b/02.

sev- ‘sevmek’ s.er 10b/10, 12a/04, 9a/04, 9a/13; s.er mên 7a/06; s.gül 5b/12; s.mes 9a/03.

sevâb ‘sevap’ 11a/14 ; ş.ı 13b/10, 2a/01, 7b/10; ş.mı 11a/15, 13a/11; ş.indin

4b/037a/10; ş.nı 11b/08; ş. bolsa 7a/09; ş. bolur 7a/09.

sevün- ‘sevinmek’ s.ü 9a/01, 9a/02; s.ürler 7b/11.

sevündür- ‘sevindirmek’ s.diler 7b/13; s.gil 7b/13.

şiddik ‘yalan söylemeyen, gerçek söyleyen’ ş.lardın 7b/06.

şihhat ‘sıhhat, sağlık’ 6b/07.

şılmaq ‘silme, okşamak’ 1b/01.

şırāt ‘sırat köprüsü’ 14b/09.

şişenbe ‘salı günü’ 3a/06, 3a/07, 3a/08.

şiyemek ‘işemek, çiş yapmak’ 1a/12.

şiz ‘siz zamiri’ 9b/10; s.(din) 7a/07; s.ing 9b/09.

şohbet kıl- ‘arkadaşlık etmek’ s. kılmağıl 10a/06; s. kılğanda 6a/05.

song ‘sonra; son’ 1a/11, 2b/06, 3b/13, 3b/15, 4a/13, 11a/03, 11a/13; s.gınça ? 5b/01.

Bk. songra

songra ‘sonra’ 11b/13; s.singa 8b/01. Bk. song.

sor- ‘sormak’ s.ğay 12b/12; s.mas 10b/04.

şoruğ ‘soru’ s.suz 11b/04.

şökel ‘hasta’ s.ler 12b/12.

şöz ‘şöz, kaviil’ s.i 1b/kenar.

şözle- ‘şöylemek’ s.gil 2a/03; s.megil 2a/02; s.se 7b/02, 7b/04

şözlemek ‘şöylemek’ 1a/05.

sucūd ‘secde’ s.mı 4b/03.

şüfi kıl- ‘temiz, arı etmek’ 1a/14.

şulh kıl- ‘barıştırmak’ ş. kılğay 12b/15

şüre ‘sure, Kur’an’ın yüz on dört bölümünden her biri’ s.sin 10b/13; s.sini 1a/14.

şuv ‘su’ 10b/15, 3b/10; s.nı 10b/11, 11a/03. Bk. suv.

suv ‘su’ s.a 1a/12. Bk. suv.

şüçüg sözlig ‘tatlı sözlü’ 10a/02. Bk. şüçüg sözlüg.

şüçüg sözlüg ‘tatlı sözlü’ 9a/11, 9a/12. Bk. şüçüg sözlüg.

şüngük ‘kemik’ 4a/05.

şünnet ‘şünnet, şünnet namazı’ s.i 4b/05.

şürt- ‘şürtmek’ s.gil 11a/03; şürtmek 1b/07.

şüz- ‘gözle inceleyerek bakmak’ s.megil 4a/05.

şādīmān ‘mutlu’ 9a/02.

şādīmānlık ‘mutluluk’ 9a/01.

şafā‘at ‘şefaaf’ ş.imni 13b/14.

şavvāl ‘Şevval ayı’ 12a/13.

şenbe ‘cumartesi günü’ 2b/08, 3b/01; ş.lerni 3b/04.

şeytān ‘şeytan’ 3b/07, 6a/04, 6a/04, 6a/06, 12b/05, 12b/04; ş.dın 3b/09; ş.nı 6b/06.

şifā ‘şifa, hastalıktan kurtulma’ 2b/07, 2b/08.

şömraq ‘çok uğursuz, daha uğursuz’ ş.i 5b/15.

şubheli ‘şüpheli, kuşku’ ş. nè erşe yese 6a/13.

şukr ‘şükür’ 14a/11, 14b/15.

tā ‘dek, değin, kadar’ 7b/01, 8a/11.

tabak ‘tabak, kap’ 4a/02.

ta‘ālā ‘taalla, tanrı adından sonra gelen ‘şanı yüze olsun’ anlamında bir söz’ 1a/02, 1a/08, 1b/09, 1b/09, 1b/13, 1b/15, 1b/kenar, 2a/13, 2b/12, 3a/01, 4b/09, 4b/12, 5a/09, 5a/11, 5b/03, 5b/05, 5b/10, 5b/kenar, 6a/06, 6a/07, 6a/12, 6a/15, 6b/03, 6b/05, 6b/09, 6b/10, 6b/13, 7a/04, 7b/03, 7b/05, 8a/06, 8a/08, 8b/03, 9a/14, 9b/06, 9b/06, 9b/11, 9b/15, 2b/14, 10b/10, 10b/14, 11a/01, 11a/07, 11a/11, 11a/14, 11b/05, 11b/07, 12a/01, 12a/03, 12a/04, 12a/10, 12a/11, 12a/11, 14b/13; t.din 2a/06; t.ni 11a/09; t.nin 10a/09; t.ning 11b/09, 2a/07, 2a/12, 4b/08, 4b/14; ta‘(ālā) 7b/07, 8b/12, 9a/02, 9a/03, 9a/12, 13a/09, 13a/14, 13b/05, 13b/09, 13b/11, 14a/13, 14b/10, 14b/11, 14b/15, 14b/15; t.ğā 14a/01; t.ka 14a/02; t.ning 14a/01, 14a/03, 14a/11; t.din 13b/03.

ta‘ām ‘yemek’ 14b/12.

tā‘at ‘itaaf, buyruğa uyma’ 14a/03, 14a/01; t. kılsalar 6b/15.

ṭahāret ‘temizlik’ 2a/05, 2a/05, 7a/14, 10b/09; ṭ.nı 11a/02; ṭ. kılsanġ 10b/11

taḳı ‘dahi, ve’ 1b/01, 1b/03, 1b/11, 1b/14, 1b/15, 2a/08, 2b/09, 2b/09, 3a/02, 3b/14, 3b/14, 3b/15, 3b/15, 4a/02, 4a/06, 4a/07, 4a/07, 4a/09, 4a/12, 5a/12, 5a/13, 7a/06, 7a/10, 8b/13, 9a/07, 9a/08, 10b/04, 10b/07, 10b/15, 11b/14, 12a/01, 12a/03, 12a/13, 13a/10, 13b/08, 13b/09. Bk. daḳı.

taḳṣırhıḳ kıl- ‘kusur etmek’ t. kılurlar 10a/10.

ṭalāḳ tile- ‘boşanmak’ ṭ. t.leşe 10b/08.

tam- ‘damlamak’ t.up 11a/01.

tamām ‘tamam, eksiksiz’ 12a/14; t. kılmasa 4b/03; t. kılgandın 11a/02.

tamuġ ‘cehennem’ 5a/14, 5b/04, 8a/03, 14a/10; t.aḳa 5a/05; t.da 5a/03, 5b/02; t.ġa 13a/06; t.nı 13a/02, 5b/04.

tamur ‘damar’ 3a/kenar.

tanġ ‘sabah vakti’ 9b/08, 11b/12; tanġ erte 2a/09; tanġ ertelik 2a/09.

tanġ at- ‘şafak sökmek’ t. atarda 3b/14 t. atmadın 11a/09.

tanġrı ‘tanrı, Allah’ 1a/02, 1a/08, 1b/09, 1b/11, 1b/13, 1b/15, 1b/kenar, 2a/06, 2a/07, 2a/12, 2a/13, 2b/11, 2b/14, 3a/01, 4b/07, 4b/09, 4b/12, 4b/14, 5a/09, 5a/10, 5b/03, 5b/05, 5b/10, 5b/kenar, 6a/06, 6a/07, 6a/11, 6a/12, 6a/15, 6b/02, 6b/05, 6b/09, 6b/10, 6b/13, 6b/14, 6b/15, 7a/04, 7b/03, 7b/05, 7b/07, 8a/06, 8a/07, 8b/11, 9a/02, 9a/03, 9a/12, 9a/14, 9b/06, 9b/11, 9b/15, 10a/09, 10b/10, 10b/14, 11a/01, 11a/07, 11a/08, 11a/11, 11a/14, 11b/05, 11b/07, 11b/09, 12a/01, 12a/02, 12a/04, 12a/10, 12a/11, 12b/08, 13a/02, 13a/09, 13a/13, 13b/03, 13b/05, 13b/09, 13b/11, 4a/01, 14a/01, 14a/02, 14a/03, 14a/10, 14a/13, 14b/10, 14b/11, 14b/13, 14b/15, 14b/15; t.nın 10a/13, 12a/06, 12a/08.

tanġrılıḳ ‘tanrı için’ 1a/01, 1b/11. Bk. tenġrılık.

tanuḳ ‘tanık, şahit’ 9b/10; t.larınġ 9b/14.

tap- ‘bulmak’ t.ġay 13b/14.

taşkaḳ ‘sêrsem; tokatlanmış’ 3b/08.

tażarru ‘yalvarma’ 7a/06.

tê- ‘demek’ t.geyler 7b/03, 7b/05; t.digümüz 8b/06; t.p 4b/02, 7a/04, 11b/06; t.se 13b/08.

te’hîr kıł- ‘geciktirmek’ t. kıılır 7a/02.

tebâreke ‘Allah adından sonra gelen ‘mübarek etsin’ anlamında bir söz’ 5a/09, 5b/03, 7b/07, 9b/06.

têġ ‘gibi’ 1b/08, 9a/06, 11b/12, 12a/10, 12a/15, 14b/10.

têġ- ‘deġmek, dokunmak; ulaşmak’ t.meġey 1a/01; t.se 7b/10.

têġı ‘kadar, deġin, dek’ 3b/14. Bk. têġrı, têġin.

têġin ‘deġin, kadar, dek’ 2b/04. Bk. têġı, têġrı.

têġrı ‘kadar, deġin, dek’ 6b/12, 8a/11, 12a/02. Bk. têġı, têġin.

têmek ‘demek’ 3b/03.

tenġrılık ‘tanrı için’ 9b/03, 9b/04. Bk. tanġrılıḳ.

terâzû ‘terazi, tartı’ t.da 6a/01; t.nġnı 12a/03.

terhâl ‘derhal, hemen’ 12b/03, 12b/05, 14a/12.

terk salmaḳ ‘serbest bırakmak; yere atmak’ 1a13.

tevbe ‘tövbe’ 7a/15; t. kılmay 7b/02; t. kılgıl 14a/07; t. kıılır 14a/08, t. kılsa 14a/12.

turnaḳ ‘turnak’ t.nġng 4a/01.

til ‘dil’ t.din 13a/04; t.i 9b/09; t.iġnı 13a/06.

til boşluḳı ‘gezevelik’ 13a/06, 13a/07.

tile- ‘dilemek, istemek’ t.di 3a/12; t.geyler 13b/03; t.gil 14b/07, 3a/10; t.se 14a/14, 7a/01; t.seler 10b/07; t.senġ 12b/05, 14b/06, 3a/03, 3a/04, 3a/06, 3a/10, 3a/13, 3a/15; t.yürler 2a/06.

tilek ‘dilek, istek’ t.ini 6b/04.

tileş- ‘karşılıklı istemek’ t.ip 8a/10.

tirig ‘diri, canlı’ t.lerimizge 7b/11.

tiriglig ‘dirilik, canlılık’ t.inde 8a/14.

tiş ‘diş’ t.ing 4a/02; t.ingni 9a/08.

titre- ‘titremek’ t.r 13a/02.

tîz ‘çabuk, tez’ 1b/05, 4a/14, 14b/08.

tizek ‘tezek’ 4a/05.

toğ- ‘doğmak (güneş)’ t.arda 3b/14; t.inça 11a/13; t.masdın 11a/10, 13b/06

toğar ‘davar’ 4a/06.

toğrı sözle- ‘doğru söylemek’ t. sözlese 2a/03. Bk. toğru sözle-.

toğru ol- ‘dürüst olmak’ t. olsa 1b/kenar.

toğru sözle- ‘doğru söylemek’ t. sözlese 7b/04; t. sözlügüçi 7b/05. Bk. toğrı sözle-.

toğruluk ‘doğruluk, dürüstlük’ 7b/04.

tol- ‘dolmak’ t.ar 7b/10.

tonuk bol- ‘donuk, canlılığını yitirmiş olmak’ t. bolur 6a/13.

toy- ‘doymak’ t.ğandin 1a/11.

toyur- ‘doyurmak’ t.u(r) 14b/12.

tök- ‘dökmek’ t.megil 10b/11.

tört ‘dört sayısı’ 9a/10, 10a/01.

törtinç ‘dördüncü’ 1a/05, 1a/12, 1b/01, 1b/06, 2b/1.1, 3b/11, 10a/03..

törtünç ‘dördüncü’ 10b/03, 12b/12; t. bolmağıl 10b/02.

töşek ‘döşek’ t.de 1a/12; t.ge 3b/12

tur- (I) ‘belli bir durumda olmak’ t.mağıl 3b/06; t.sa 3b/07.

tur- (II) ‘yardımcı fiil, bildirme’ t.ur 2b/01, 2b/08, 2b/11, 3b/09, 4a/15, 4b/11, 4b/13, 4b/15, 4b/15, 5a/01, 5a/03, 5a/07, 5b/03, 5b/09, 5b/kenar, 6a/04, 6a/05, 6b/10, 6b/13, 7b/08, 8a/13, 8a/15, 8b/03, 9b/10, 9b/10 10a/05, 10a/07, 10a/08, 10a/12, 10a/14, 10b/03, 10b/05, 11a/01, 11b/10, 11b/12, 11b/15, 12a/08, 12a/10, 12b/08, 13a/05, 14a/02, 14a/04, 14a/06, 14b/07; t.urlar 9b/15, 10a/11, 10a/13, 11b/02, 11b/03; t.turmên 7a/07.

turş yüzlüğ ‘somurtuk, asık suratlı’ 9a/14, t.lerni 9a/15.

tut- ‘tutmak, yanında bulundurmak’ t.ar 2a/01.

tün ‘gece’ 9b/12; t.i 3b/05, 3b/06; t.inde 12b/02.

tünle ‘yatsı’ 14a/04, 14a/05, 14a/06.

türlü ‘türlü, çeşitli’ 9a/09. Bk. türlüg.

türlüg ‘türlü, çeşitli’ 2b/05, 2b/06, 9a/10. Bk. türlü.

tüş- ‘düşmek, kötü bir sebeple istenmeden bir yerde veya bir durumda bulunmak’ t.se 8a/09.

tüvkür- ‘tükürmek; üfleme’ t.megil 4a/04.

uçtmağ ‘cennet’ 5a/01, 5a/06, 5a/07, 5a/09, 5a/11, 5a/14, 5b/03, 7b/13, 8a/02; u.ka 4b/08, 5a/03, 8a/02, 11b/04, 13a/05, 14a/14; u.da 1b/13; u.nı 8a/02; u.ning 14a/13.

ulaş- ‘yakınlık kurmak’ u.ğıl 8b/06; u.ıp 8b/08, 8b/10; u.mağ 8b/07; u.ursên 8b/15.

ulaştır- ‘ulaştırmak, iletme’ u.ğıl 8b/14.

uluğ ‘büyük’ u.in 11a/08.

ummet ‘ümme’ ü.inge 3b/04.

‘umre ‘umre, hac mevsimi dışında Kabe’yi ziyaret etme’ 11a/14, 11b/08.

unutmalık ‘unutkanlık’ 14b/01.

ur- ‘vurmak, çarpmak’ u.ğay 3b/07.

uruğ ‘nesil, soy’ 8b/07, 8b/08; u.nı 8b/09.

uruş- ‘kavgaya girmek’ u.ğanlar 12a/10.

uy- ‘uymak, izinden gitmek; kanmak’ u.sa 5b/01

uyal- ‘utanmak, çekinmek’ u.mağıl 12b/01.

uyatlı ‘edepli’ 14b/06.

uyu- ‘uyumak, uyku durumunda olmak’ u.mağıl 3b/15, 14a/15; u.mağ 1a/05, 14b/01.

uzun bol- ‘uzun olmak’ u. bolğay 8b/09.

üç ‘üç sayısı’ 13a/08, 4b/08.

üçinç ‘üçüncü’ 10a/03. Bk. üçinç, üçünç.

üçün ‘için’ 1a/01, 1a/06, 1b/04, 1b/09, 1b/11, 2a/01, 4b/05, 4b/09, 5a/10, 5a/11, 5b/04, 7b/07, 7b/15, 9b/03, 9b/04, 9b/05, 13b/02.

üçünç ‘üçüncü’ 1a/05, 2b/10. üçinç, üçünç

üçünç ‘üçüncü’ 1a/12, 1b/06, 3b/11, 4b/10, 12b/11. Bk. üçinç, üçünç.

ün ‘ses’ ü.ini 6b/04.

üstün ‘üstün, ntelik bakımından daha yüksek olan’ 1b/kenar.

üşekçilik ‘dedikodu’ u.dn 10a/12; ü. kılganlar 10a/13;.

üze ‘üzere’ 1a/10, 6b/01, 7a/07, 7a/08, 8a/15, 9b/10, 12b/13, 13a/03, 14b/09.

vakt ‘vakit, zaman’ v.da 6b/12; v.ı 12b/03; v.ınga 6b/11.

vaktsız ‘zamansız, vakitsiz’ 3b/11.

vaşiyet ‘nasihat’ v. kıldı ‘nasihat etmek’ 11b/15.

ve ‘ve, ile’ 1a/02, 1a/14, 1b/01, 1b/07, 2a/08, 2b/02, 2b/03, 2b/07, 3a/04, 3a/05, 3a/07, 3a/09, 3a/13, 3b/07, 3b/07, 3b/08, 4a/11, 4a/15, 4b/03, 4b/05, 4b/06, 4b/15, 5a/03, 5a/07, 5a/07, 5a/09, 5a/12, 5b/02, 5b/03, 5b/07, 5b/12, 5b/12, 5b/15, 5b/kenar, 6a/04, 6a/05, 6a/06, 6a/07, 6a/11, 6a/12, 6a/13, 6a/13, 6a/15, 6b/01, 6b/01, 6b/04, 6b/05, 6b/07, 6b/07, 6b/08, 6b/10, 6b/11, 6b/12, 6b/13, 6b/15, 7a/01, 7a/02, 7a/06, 7a/14, 7a/15, 7b/02, 7b/07, 7b/10, 7b/11, 7b/12, 7b/13, 7b/14, 7b/15, 8b/09, 9a/02, 9a/11, 9a/14, 9b/01, 9b/02, 9b/06, 9b/10, 9b/14, 9b/15, 10a/10, 10a/10, 10b/06, 10b/08, 10b/11, 10b/13, 10b/15, 11a/03, 11a/08, 11a/10, 11a/10, 11a/14, 11a/14, 11b/01, 11b/04, 11b/08, 11b/09, 11b/13, 11b/15, 12b/04, 12b/06, 12b/06, 13b/12, 13b/13, 13b/15, 14a/01, 14a/02, 14a/03, 14a/06, 14a/08, 14a/09, 14a/11, 14a/12, 14a/15, 14b/01, 14b/02, 14b/02, 14b/04, 14b/04, 14b/04, 14b/10, 14b/10, 14b/11, 14b/14.

vedâ^c kııl- ‘vedalaşmak’ v. kılırlar 8a/10.

velikin ‘ama, ancak’ 2b/05.

yâ ‘ey, hey anlamında bir seslenme sözü’ 1a/03, 1a/06, 1a/07, 1a/09, 1a/13, 1b/02, 1b/04, 1b/08, 1b/14, 2a/01, 2a/03, 2a/04, 2a/06, 2a/12, 2a/14, 2b/01, 2b/03, 2b/07, 2b/083a/01,3b/05, 3b/09, 3b/13, 4a/10, 4a/11, 4a/14, 4b/01, 4b/07, 4b/10, 4b/15, 5a/01, 5a/05, 5a/09, 5a/09, 5a/10, 5a/11,

5a/14, 5a/14, 5b/03, 5b/04, 5b/05, 5b/05, 5b/08, 5b/10, 5b/13, 5b/15, 6a/03, 6a/10, 6b/02, 6b/15, 7a/03, 7a/07, 7a/13, 7b/01, 7b/06, 7b/15, 8a/05, 8a/08, 8a/12, 8a/14, 8b/01, 8b/06, 8b/14, 9a/01, 9a/04, 9a/07, 9a/09, 9a/11, 9b/01, 9b/02, 9b/08, 9b/15, 10a/04, 10a/05, 10a/07, 10a/12, 10a/14, 10b/01, 10b/02, 10b/05, 10b/09, 11a/02, 11a/08, 11a/12, 11a/15, 11b/06, 11b/12, 12a/01, 12a/04, 12a/06, 12a/12, 12a/15, 12b/02, 12b/06, 12b/08, 12b/09, 13a/01, 13a/02, 13a/03, 13a/07, 13a/11, 13a/14, 13b/03, 13b/06, 13b/10, 13b/13, 13b/15, 14a/04, 14a/07, 14a/10, 14a/14, 14b/04, 14b/06, 14b/08, 14b/12, 14b/14.

ya ‘veya, ya da’ 2b/09, 3a/04, 6a/02, 10b/02, 14b/05.

ya^cnî ‘yani, demek oluyor ki anlamında bir söz’ 1b/10, 2a/13, 5b/01, 13b/03.

yaşşı ‘iyi’ 1b/08; y. bolur 3b/01.

yaşşılık işle- ‘iyilik yapmak’ y. işleseng 9b/13.

yaşşırak ‘daha iyi, çok iyi’ 4b/11, 8a/13, 13a/04.

yal ‘yevmiye, ücret’ y.nı 12b/06.

yalçı tut- ‘gündelikçi, yevmiyeci kiralamak’ 12b/06.

yalğan ‘yalan’ 2a/01, 7b/02.

yalğancı ‘yalancı’ 7b/03; y.lardın 7b/03.

yalıngaç tur- ‘çıplak durmak’ y. turmağıl 3b/05, y. tursa 3b/06.

yaman ‘kötü, yaman’ 1b/10; y. bolur 4b/06.

yamanla- ‘kötülük yapmak’ y.p 9b/01; y.sa? 2b/02.

yamanlık ‘kötülük’ 10b/06, 14a/12; y. işlemeseng 9b/13.

yamanrak ‘çok kötü, daha kötü’ y.ı 4a/15, 5b/14.

yana ‘yine’ 9a/05.

yarağ ‘hazırlık’ y.ın 12b/03.

yaramas ‘yaramaz, faydası olmayan’ 3a/09.

yarat- ‘yaratmak’ y.tı 3a/02, 3a/02, 5b/04; y.tıng 5a/10, 5b/04.

yarlıқа- (I) ‘emretmek’ y.dı 3b/02; y.ğay 11a/07, 12a/02; 14a/13; y.r 1a/03, 2a/11, 6a/08, 8b/12, 9b/06, 12a/11, 13b/12, 2b/12.

yarlıқа- (II) ‘esirgemek, bağışlamak’ y.yu 2a/06, 13b/03.

yaruқ bol- ‘parlak, ışıklı, nurlu’ y. bolur 6a/11.

yassı ‘yatsı’ y.ğa 3b/14.

yastan- ‘yaslanmak’ y.mağıl 4a/01.

yaşın ‘şimşek’ 14b/09.

yaşlıg bol- ‘yaşlı, yaşla dolmuş (göz) olmak’ y. bolur 6a/11.

yaşna- ‘şimşek çakmak’ y.r 14b/09.

yat- ‘yatmak, uyumak’ y.ğil 10b/10; y.sang 10b/09.

yavuқ bol- ‘yakın olmak’ y. bolur 1a/10.

yavuқraq ‘çok yakın, daha yakın’ 4b/13, 4b/15.

yaвuz ‘kötü’ 7a/11.

yazaқ ‘yayan, yürüyerek giden’ 6a/03.

yazuқ ‘günah’ 1a/10, 11a/12; y.ını 13b/12; y.ları 13b/12; y.larınıgını 11a/07, 12a/02; y. kılmak 1a/11, 14a/15, 14b/03; y. kılğanlarga 13b/15.

yazuқla- ‘günah işlemek’ y.maқ 6b/01.

yê- ‘yemek’ y.gen 4a/06.

yekşenbe ‘Pazar günü’ 3a/02, 3a/03.

yemek ‘yemek yeme’ 1a/04, 1a/11, 1a/15.

yêr ‘yer, mahal’ y.de 4a/09; y.ge 11a/06; y.lerni 3a/02.

yêt- ‘ulaşmak, erişmek’ y.seler 8a/02.

yêti ‘yedi sayısı’ 12b/09, 2b/09.

yêtinç ‘yedinci’ 12b/15.

yêtmış ‘yetmiş sayısı’ 14a/08.

yıgar ol- ‘engellemiş olmak’ y. olsa 1b/11.

yıgla- ‘ağlamak’ y.sa 13a/02.

yıglat- ‘ağlatmak’ y.mağıl 13a/01; y.ur 13a/03.

yıl ‘yıl, sene’ 12a/14, 13a/10.

yıllıқ ‘yıllık, senelik’ 11a/01.

yıpar ‘misk’ 1b/07.

yıraq ‘uzak, irak’ 10b/05. Bk. ırak.

yıraqraq ‘çok uzak, daha uzak’ 4b/13. Bk. ırakraq.

yızıgılıg ‘kokulu’ 1b/07.

yıgırmi ‘yirmi sayısı’ 2b/10, 2b/11, 8a/06, 9a/10, 13b/04.

yok ‘bulunmayan, mevcut olmayan (kimse, nesne vb.)’ 10a/14, 13a/05

yol ‘yol, yolculuk’ y.ğa 3a/04.

yoli ‘kez defa’ 10b/12, 10b/13, 13a/15, 13b/04, 13b/14.

yörü- ‘yürümek’ y.gen ‘yürüyen’ 9a/02.

yulduz ‘yıldız’ y.lar 13b/12.

yut- ‘yutmak’ y.mış 9a/06.

yüz (I) ‘yüz sayısı’ 8a/13, 8b/01, 13a/15, 13b/09, 13b/13.

yüz (II) ‘yüz, surat’ y.ine 1b/03; y.ini 13a/10; y.ünge 8b/02; y.i 14a/05.

zähid ‘zahit, dünyaya önem vermeyen kimse’ 9a/15.

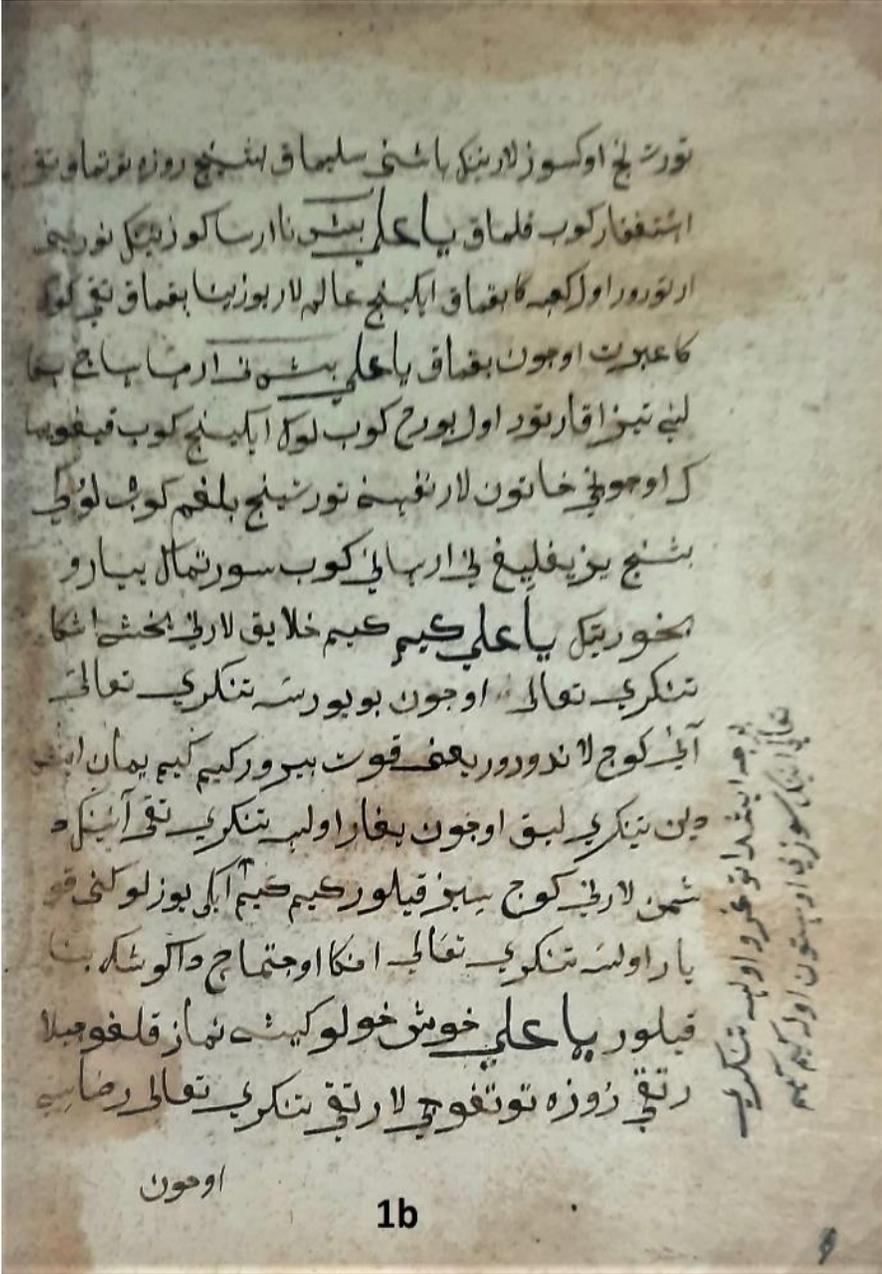
zahmet ‘zahmet, zorluk’ z.ler 3b/08.

zârî ‘ağlayıp sızlanma’ z.sini 7a/06.

zekât bêr- ‘zekat vermek’ z. bêrmeseler 10a/09; z. bêrmegenlerni 12a/08.

ziyân ‘ziyan, zarar’ z.ı 2a/03, 2a/0

Ekler/Tıpkıbasım:



دین اسغ نیکو کای معر اوله بیت دین کینم تنکری لباق او جو
 ن بولباشتاک کیم تنکری تعالی کلام قدیم و قرآن مجید ده
 اولغار فیما لنا من شافعیین ولا صدیق جسمم یا علی
 بشو یزار ساکونکولوا اولود و راول کویماک ایکنج کوب او
 یوماق او جو یچ کوب سولا ما که نور یچ کوب کولماک بشنج
 دنیایک او جون کوب قیفو یماک یا علی حوام یماک و ویش
 لیکه او نکلونده بلالار کلتور و ر یا علی غیت قلما مین بقلا
 بغیا حیم صیم غیت کوب قلب تنکری تعالی خشیج قلعر
 یا علی بشو یزار ساکونکولوا یچ قواقلور قجان کونکول
 قوا یول کوزکایغوق بولور نعوذ با الله اول یازوق اوزا
 یازوق قلماق ایکنج تو یغاندین سونک یماک ار حوجی
 سوا ییماک نور یچ نوسا کدا ایشتات ماکه بشنج بستی
 تولا سا لیاق یا علی بشو نارا ساکونکول کیدنی
 ویش و صوفی قیلور اول قل هو الله احد سور سنی
 کور ایماق ایکنج از یماک عالم لاریبولا اول سور سنی

نورور یار سول الله رسول علیه السلام ابدی سفله اول بولور
 کیم او کورت لاسانکی او کورت الماسا وارکی یامین لاساعا
 ولاما وایشلایا یاعلی حجات دین سفلا نغیل
 ای نیکی اولیندا اون بنی انبیا کیم هر بیر کوندا
 نور لوک علت پیدا بولغاب و لکین اون الی کوندا
 سونکی احجامت قلعیل کیم هر بیر کوندا بیر نور لوک
 شفا و برکت یار یا علی حجات قلما قلیق یار جامت
 قاشفا نورور الا اولوم که شفا ارمایه یا علی شنه کون
 یانقی چهارشنبه کون تقی هر بیر اید ای کون حجا
 مت الماغیلا او جویخ بنیخ او جویخ اون التیخ بکر
 سی نور توخ بکر می بنیخ کیم خمس نورور نسا کتک
 تعالی بر غار فی ایام حجات بندیم عدای الخریک فی حیوة
 الدنیا سفلا نغیل هر بیر ای نیکی آخر چهارشنبه
 سندن کیم تنکری نعا هر بیر قومین کیم احاصی
 بولدیلار انلاری آخر چهارشنبه کون دا هلاک

ملدی لار

2b

او چون غزاه قهلفانلار نوانلار توتار يا اعلي يلقان
 موزلاما ائله اكرجه سگناه نيام اسلامي اولسا كيم اخوت
 و الكوب زيان بار يا اعلي توغوردي سوزلا كيم اكرجه سگنا
 حيا داز يا ائولها اخوت و الكوب اسلامي بار يا اعلي
 طهارت بيولا بولغبل كيم طهارت بيولا بولسا نكل كوكلابك
 فرشته لار سخي نيكر ك تعالى دين يرلقايو تيللا بورلار يا
 اعلي صدقه كيم كيزلور بريك تنكري تعالى نيكل غضب
 قارتارور قى زوز قونكني سگنا اجار و اكر صدق قى
 ناكل ارتاكل بريك كيم بلالار كوكلدين تاكل ارتا ايندا
 ر كيم صدق بلالار قى قى تارور نكل كيم بيغام بريك
 بلام يرلقار الصدق ترو البلاء و نكل القضا في الهوى
 يا اعلي مسجد و اولتور غوي تنكري تعالى نيكل
 قونكني بيه بولور بيهي تنكري تعالى امانت دا بو
 لور جفنا يا اعلي اكو لوك قانقيل اكرجه اول كشه سغله
 و لك امبوله مزين على رضى عند ايدري سغله كيم

2a

شنبه کون او فلاغیل کیم او فغاخشه بولورنتال کیم بیفا
 میو علی السلام بولقادی اللهم بارک لامتی فی سبتها
 و خمیسها و اجعل ذکر فی بکورها معنی سه انداغ بیمال
 بولور کیم آی باخدا و ندا بوکت لیغ منیم امتیم کاشنب
 لاریف بنجشنبه لاریفی یا علی چهارشنبه توفی یا
 لیحاج تور ماغیل کیم هر کیم چهارشنبه توفی یا
 لیحاج تور سا شیطان آن اورغای و صبرغ و
 تبقاق و اونکون زحمت لاریفین فایده بولفا
 یا علی بیشتیک ارسا شیطان دین تور او اول
 کوب اپنا مک ایلکینج اعزین دین سواق
 مق او جو بی وقت بیز بورق قنماق تور بیج
 توشاک کاکوب او سور مق بیشتیک مسجد دا
 غیبت قلماق یا علی اختتام دین سونک
 یسه غایتکی تی تانک اثار داتی کون توغار
 داتی ایلندی دین سونک او بو ماغیل بیج
 بوسلغدا

قید بیلاری یا عالی تنکرتعالی هو بیرون ده بیرون
 ارسات براتی کو کلاری تو یولاری بکش کون یولاری
 اگر سونا قلماق قانیلا سانی بکشبه کون بنا قلفیل
 و اگر یولغا یا سفرغا جیفماق قانیلانل ویشبه کون
 جقفیل عیم بیغامبر لاره ویشبه کون سفرغا هر بیلاروا
 کر حجات قا اجتمعوناق تیلانل بکشبه کون الدور
 غیل عیم جو امیز به شنبه کون حیض کوردی و قا
 بیل هاییل نی به شنبه کون الدور دی چهار شنبه کون
 هیچ نی ارسا کایر مایسی مکر دار و انجمال کابولور و اگر
 حاجت تیلانل بکشبه کون تیلانل عیم حاجتیل
 روا بولغا عیم موسی بیغامبر علیه السلام بکشبه
 کون فرعون دین حاجت تلاوی حاجتی روا بولدی
 و اگر نکا قلماق قانیلانل اذینه کون نکاح قلفیل
 عیم برجا بیغامبر لاری علیهم السلام اذینه کون
 نکاح قلدی لارا کر او فغا برماق تیلانل

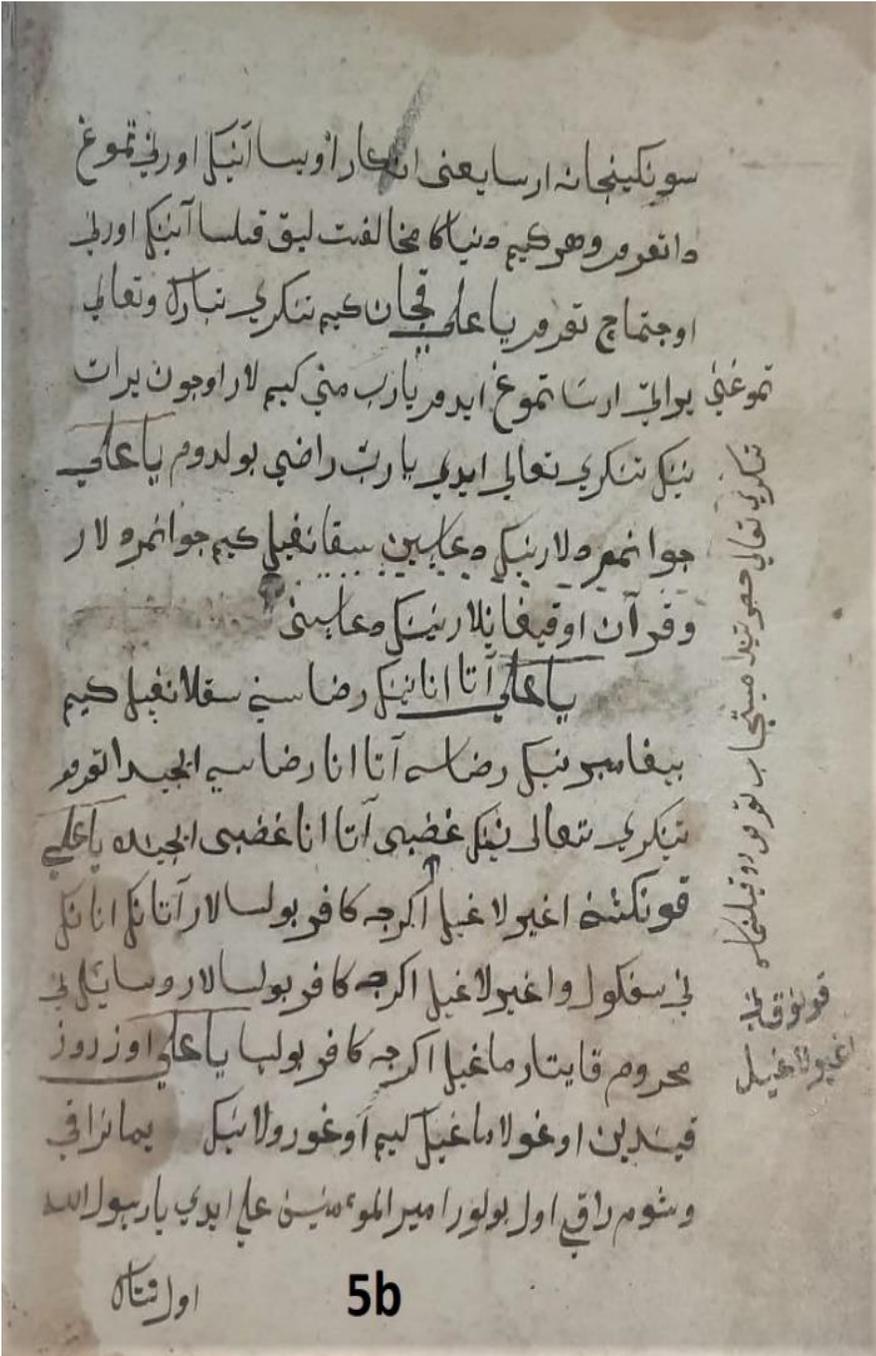
اوغرو ولاغاي علي ابدئي يار رسول الله اوليندن اولون اوغرو
 لامق نساك بولور رسول تيب ابدئي عليه السلام نماز
 نيك رکوعني و سحر و ديني تمام قلماس اولون اولون اولون
 اوغرو ولاغاي بولور اول نمازي بعض امام لار قولنجما
 روا بولما و ديني درست ارمله اينکل او جون کيم اکر بئته
 او پال قلسا نکل نماز نکل يمان بولور و اکر فر بصر قا او
 ساليق قلماس نکل ديني درست ارمله يا علي تنکري
 تعالي نکل ديتلاريد اوج نه ارسا بيرلا او جتماع قا
 عبرالار اول مال لارين تنکري تعالي رضا سبه او جو
 فد ا قيلماس بيرلا او جولين دنيا ني خور تو تماق بيرلا يا
 علي جوامره فابيق قونکشي تخشي راق نور خيل
 دين جوامره بولغيل کيم جوامره تنکري تعالي
 رحمتا يفوق راق نور عذبدين يراق راق نور
 خيل دين سقا نغيل خيل تنکري تعالي نکل رحمتين
 دين ايراق راق نور و عذابنا يفوق راق نور

يا علي

يا اعلى

بوساغدا اولتور ماغیلا بوساغدا بیتماغیل تیر
 ناک نیک بیلا تیشکی اریتماغیل تی طبیق ارقا
 پسندا ایلا ارقا پسندا اونمالک بماکیلا اونمالک
 سانک توفکورد ماکیلا چاجت خان دانوفکورد
 ماکیلا سوز ماکیلا سونک کولک بیلا تیراکه بیلا
 توغاریکان اوت بیلا تی سبغ الیک بیلا
 هینچا قیلماغیل اوز عورتیکان تی بقماغیل تی او
 فی ارسا کیم چاجت خان داسیندن اور یارانکا
 بقماغیل تی اول یورد کیم بول قلور سانک غیل
 قلماغیل یا علی بویغانلاریم دین سقلانغیل
 کیم دویشه لیل دیلا وعلت بیدا بولغا یا علی
 موذن مانکغاندا ایچ قامت بولکاندا تی صد
 قه نماز قیلغاندین سوزک معا قیلغیل کیم معانک
 نیز مینجاب بولغا یا علی اوغرو لار نیک کیم
 یمانراقی ونجیسی راقی اول نور کیم اوز بیدین
 بهانراقی ونجیسی راقی اول نور کیم اوز بیدین

عبا
 عشوره ک اون
 سنک ییل لکزه می
 بسا والد



یا حاکم جو افسردہ بیروا غماج نعر اور جمناج ایچیندہ ہونا قلا رہ
 بود نیاد کیہ کیہ اور ہونا قفا ایلین کد اور ہا اور ہونا ق
 ای اور جمناج ق کبفوردور و تخلیق بیروا غماج نور مرغ
 اور ای نیکل ہونا قلا رہ بود نیاد کیہ کیہ اور ہونا قفا ایل
 اور ہا اور ہونا ق ای طوغا ق کبفوردور یا علی معراج
 نوتبند کوردوم اور جمناج قبوغیندہ ایل ہمیشہ ار دیکر کیہ
 اور جمناج حرام نعر مرغ خیل لار قفا و ایلکی بیروا لار کا و اوزلار
 یینی کورد کوزجی لار کا آنا سہین آنا سہین ازار قیلغوجی لار کا
 یا حاکم ایچان کیہ شکری تبارہ و تعالیٰ ایدیک یا اور جمنا
 ایدیک یارب منی کیہ لر نونکل اور جوت براتیکل شکری
 تعالیٰ ایدیک یا اور جمناج سبجہ جوانمرد لار اور جوت
 تی اور کتہ لار کیہ دینلار بی در نیت و حرمت لیغ
 نوتی لار تی دنیادامندین قور غوغلو بولد بلار
 اور جمناج ایدیک یارب راضی بولدوم یا علی مرغ
 قبوغیندہ کوردوم بتلمیش ار دیکر کیہ دنیاد

5a

مستجاب بولسا وعبادت از بولور وپازوقلماق اوزاعربس
 بولور يا اعلي تجا كيم حرام بيوچ دعا قبلها تنكري
 تعالي فرشته لاركا بولور كيم خاص قولونوكل حاجتني
 روا قبلغا وتلاكي برينك كيم آنيك او نبي ايشتماه
 يدمن وهر كيم كاكيم تنكري تعالي غضب قلب اول
 قولغا حرام دين مال روزي قلور شيطان في آنكامو،
 كل قلور و انكار صحت برورود و نبا عام
 مشغول قلور و دنيا ليد ايشلارني انكار اونكاي قيلو
 ر اول سبب بئر لا تنكري تعالي حضرت ندا ايواق بوو
 ر ايتور تنكري تعالي كريم و غفور و رحيم نور مر
 وكونكاي قرا ليفيندن خبر سبز بولور آخر وقتيكا
 نحر و اول و فندا لجا كيم او كوچ و ندامت بسا فايده
 قلمسه باي تنكري تعالي كريم و غفور و رحيم نور مر
 اول كته لاركا كيم تنكري فرماينا بويون بو نوب
 واندن نور قوب بلعت قلب لار يا اعلي تنكري

هر قوتاي

6b

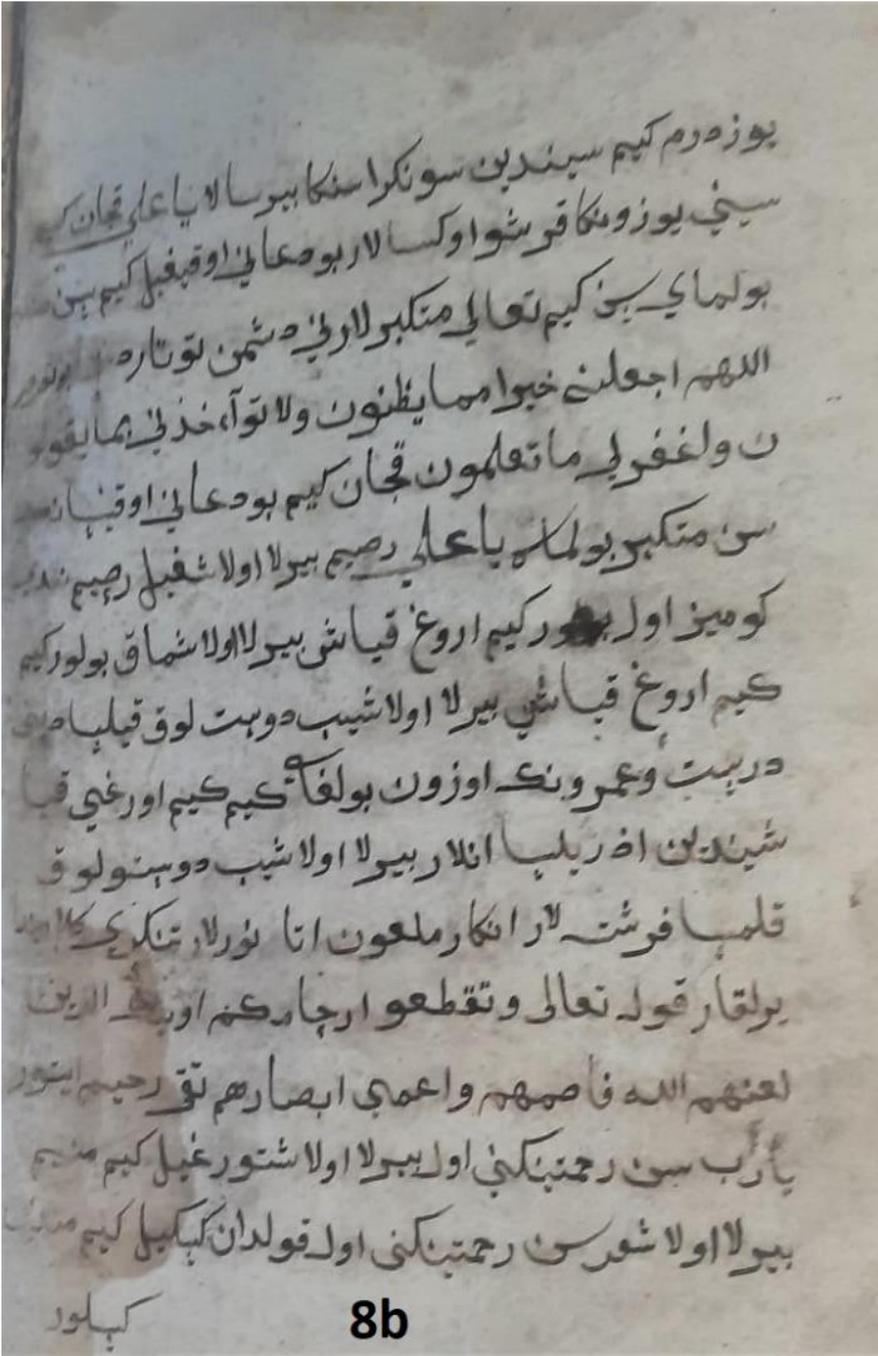
ورنه ناک بولور بیغامه زعله الیلام ایدر هر کیم ترازو
 دایا اوله محدا ایکیوک بیوسا آتیکل رزقی سه کیوک
 بولور یا علی هر کیم حرام سفرکا بارسا اگر بزاق ایرسا
 شیطان آتیکل قولدا شه غرور و اگر انلوارسا شیطان آتیکل
 بیولا منکاشو غرور و هر کیم ارسا جلالیبر لاصحبت قبلغا
 نداننکری تعالی آتیکل ایماسا شیطان آتیکل اوغلا و قیزی
 بیولا اوتاق بولور ناک کیم نکره تعالی قرآن مجید و کلا
 قدیم انجیلدایر الفار واجلب علیهم خلیف ورجلک
 و شارکهم فی الاموال و اولاد و عدوهم و ما بعدهم
 الشیطان الا غرورا یا علی هر کیم حلالیسا بیغ
 صافی بولور و کونکلی بروق بولور کوزی بیغ بولور نکره
 قورغیندن و معله نکره تعالی حضرتیدا مستجا بولور
 و هر کیم شهایی نه ارسا بیغی تونوق بولور و کونکلی
 قرابولور کیم حرام بیغ کونکلی اولار و بیغی آکوک بولور
 اعتنا دست بولور و و علی بیغ نکره تعالی حضرتیدا

تا فرنجی حوام دین اربع قلمای غینجای اعلی کیم
 بلفان سوزلا ساوتوقلمای اول سافرشت لارا ان
 یالغای تیکم لارا اول بلفاللی لار دین بولغا تنکری
 بی قنینه کیم توغرو سوزلا ساوتوغرو لوق بیرو
 لاسافرشت لاری توغرو سوزلا کوجی تیکایلار اول تنکری
 تعالی قنینه صدیق لار دین بولغا یا علی صدق بیرو
 صیل اولوکه لارا و چون کیم تنکریک تبارکه و تعالی فرشته
 فوزوب تعرف اولوکه لار صدق بیرو اولوکلار دین اول
 حج لار دین ایستورلار ^{تجان} کیم اول صدق
 قه نیکل ثواب انلار غایتیک و کورلاری نور بیرو لار
 انلار سفونورلار و کوفانورلار ایستورلار الهی سن بیرو
 بیکلار بیرو کاهمت قیلغیل و کونکولار بیرو نور لاندیر غیل
 واجتماع بیرو سفونور کیم بیرو سفونور
 دیلار و جو صدق بیرو ما بیک انلار قدغورور لارا اول قوزو
 بهارخان مال لاری و چون چسوت و ندامت بیرو لار یا علی

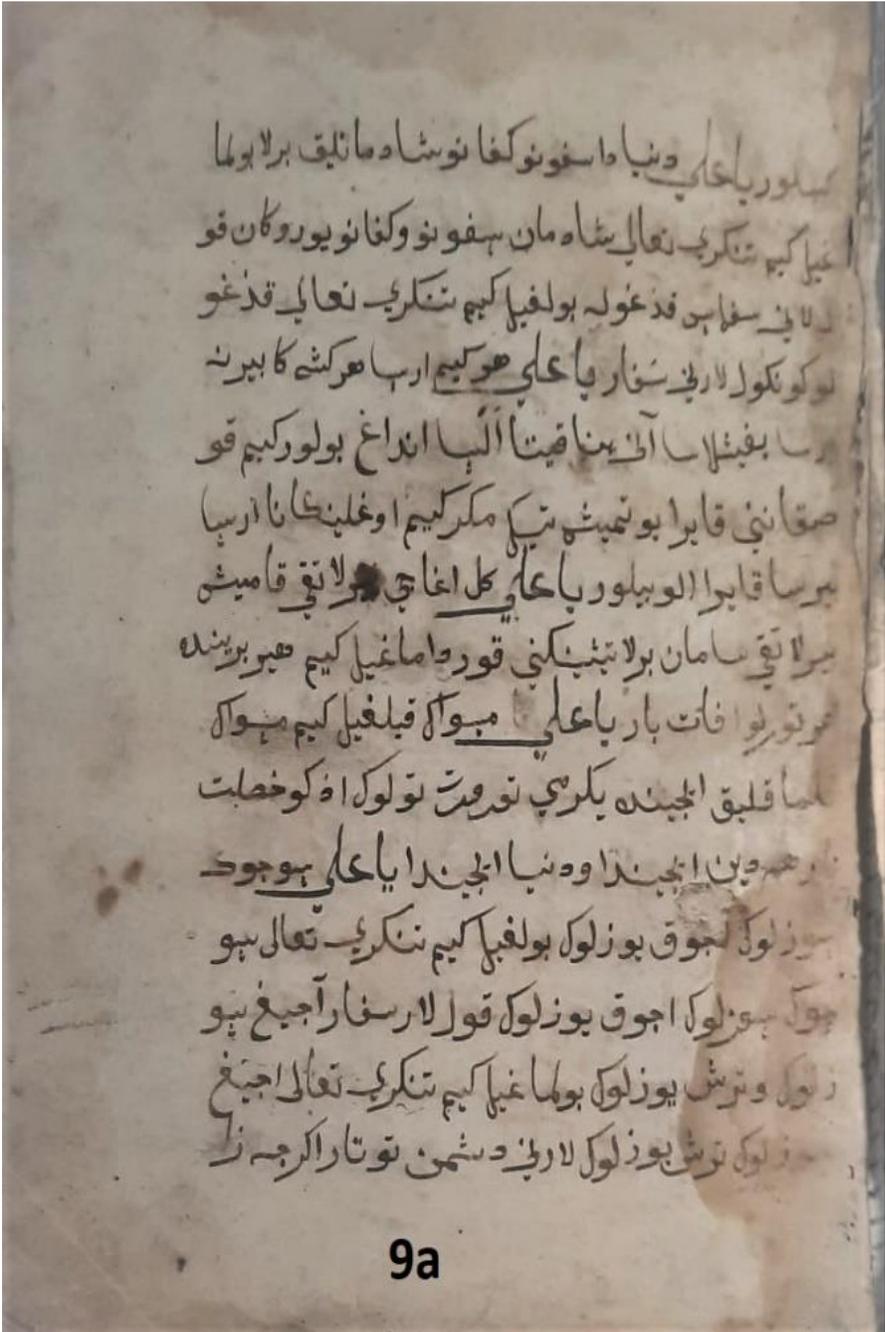
جای

7b

هر قولى كيم رحمت فلما ققائلا سافتملى و كرمى بىرلا
 اول قولنى دويبت نوتار و صعا سب قبول فيلما ققائلا،
 خير قيلور فرشت لار ابا غا⁴ يارت بومو، من قولو
 نك نوك دعا پنه قبول قيلغلا تيب ايغا تنكردنعا
 طي ايغا كيم اب فرشت لار بسم من اول قولوم نو
 نك دعا و نضوح و زاريسه سفار من تقى من قولوم
 اوزا بىز رصيم راق نغور من يا اعلى كيم بىر مسلمان
 ن بى خمر ايشى اوزا دليل لبوقبلسا اول خير قلغان
 كنى كا بى ثواب بولسا بو كنى كا اول ثواب بولور كيم
 ثوابين دين هج نارسا اكسيلماس تقى كيم بىر مهلمان
 ن بى بغوز ايشكا باشلاما اول ايشلا كان كنى كا بى
 عذا بولسا اول كنى كا اول بولور كيم عذا بىر دين
 هج نارسا اكسيلماس يا اعلى روزه درست بولسا
 سى الانيت بىرلا و نماز و ايوماز الاطهارت بىر
 لا و صدقه قبول بولسا الاحلامين و توبه قبول بولسا



جان کیم قیامت کون بولها آما و صدقنا بیرو بولا کخلق
 بوجتهاج فالکنور کایلا او جتهاج قیوغینا بیتا لارا و جتهاج
 کون لار مقدان ندا کالگا کیم مونلار بک قوغ ساریب
 یستارینک کیم مونلار دنیا داسلیمان لارغا مسخر لیم
 یی کولما کیم یا علی هر کیم بیو مسلمانغا سلام قبلها
 تنکریب تعالی بکریب حسنه اننیک دیوانیندا ثبت قلفا
 هر کیم بیو مسلمان نیک سلامنا علیک الفات تنکریب
 عالی قوق حسنه اننیک دیوانیندا ثبت قلفا یا علی
 جان کیم آدم اوغلی اولوشکوانیندا توش سا بوغونلار
 برب بریندن اسانلیک نیلا شیب و داع قیلورلار ایاق
 قولغا باشغاتا کوزونک نونک اقی قرا اینغا تنکریب
 یا علی کیم صدق بیو بیارک جلالین بر کیم بیو درم
 جلالین صدق برمک لخشه راق فاضل راق نورور بوز درم
 درام دین یلکلی بیو درم صدق کیم سن تریک یکلندا
 اوزا بلیک بیولا برسانک فضلی ارتوق راق نورور



لا فولى عزيزلاب اكرام قلبها انكا نورت خملت هيو
 دور اول سو جوك سوز ليا قلو در اكننج امانت ليق قلو
 ر اوجينج جوانمرد ليا قلو ر تعرننج فرننج حرام
 مدين بقلار يا اعلي جلال ايست اكيل كيم جلال ايست
 ماسو جاماسم انلا خافريضة نورور يا اعلي اولوكلار
 صحت قلم اغيا انلار دين سفلانعل علي ايرك
 سوز الله اولوكلار كيم لار نورور رسول ايردي عليه
 م اولوكلار اول باب لار نورور كيم
 قهرمات لار و شكر ي تعالى شك فريضة لا
 نصبر ليق قلو لار و كجا و لوندوز دنيا بير لا
 مشقور نورور لار نساك آنا انا و غول قير بير لامشغو
 لار نورور يا اعلي سفلانغيا اوشا كج بليق دين كيم
 اوشا كج بليق قيلغا نلار شكر ي نينا دشمني نورور
 لار يا اعلي نور تو لماق ليق يوق نورور قيامت كويك
 مكر اكي كينكا بوي اول باب كيم جوانمرد بولغا

10a

اگر سفره و ایلدا بولسا نیکیم قجا قیامت کوچه بولسا انا
 و صدقنا قیفوجی قیفور غای کیم قیدانورورلار اولکته
 لار کیم دنیا اقولشوق نمازینی قلب تورورلار اریج
 بو کون سورغ سوز و ساغیش بیزا و جتماق کیم بو
 ن لار هیچ بیغامیر ایذا بر ماوی تنکری تعالی انکابو
 یوردی کیم قوشلوق نمازنی قیلغیل تیپ یا علی
 جماعت بیولا نماز قیفیل کیم تنکری تعالی هر بیجا
 یمینکاج و عمر شوایی برکای جماعت بیولا نماز قیلما
 غای الا اریغ مو، من تنکری تعالی نیک دو پستی و
 جماعت نمازیندن ایراق تورور نمازلار منافق
 جماعت بیولا نماز قیلماق ایکنج قت کولداکی فرشته
 لار نمازی تیک تورور یا علی تانک نمازی سارغار
 تو قیلغیل و اختام نمازینی کون یا تغاندین بو
 نکر اقلغیل تی روزه تو تغاند ایچی یکیل کیم بیغا
 لاینک خصلت توروجی ایل علیه الهام منکا وصیت
 قلب

11b

سبدين تاموب نور منكره تعالى اليك يا ربنا
 نيا ديوانه كذا بتعالى يا اعلي طهارت في تمام قلفاندين
 سونك بهر باره سونك الغيا وب نونك فاسورت كميل وكو
 كما باقيب ايفيل هي انت اللهم وبحمد اشهدان لا اله الا
 انت وحدك لا شريك لك استغفر الله و اتوب اليك ايها الرب
 سونك بركه باقيب ايفيل و اشهدان محمد اعبدك و ربه و كره
 فجان موداع قلسانك تنكريه تعالى برلوعا غاي يازوقلار
 رينكني اولوغين و كجيكين يا اعلي يا اعلي كيم كيم تنكريه
 تعالى في انكسار ~~تعالى~~ تا انك اتما
 دين بورون وكون توغما سدين بورون وكون تما
 سدين بورون تنكريه تعالى اول قولغا عذاب قلمغا
 نجا ما يازوق كوب بولپ يا اعلي كيم كيم ايرتا نماز يني قلفا
 دين سونك اور بنندا اولتور سبكون كون توغيني
 تنكريه تعالى اول قولغا چ و عمره و مبك ثواب و ربه صد
 قه ثوابي بهر كاي يا اعلي قوشلوق نماز يني قبلغلي

11a

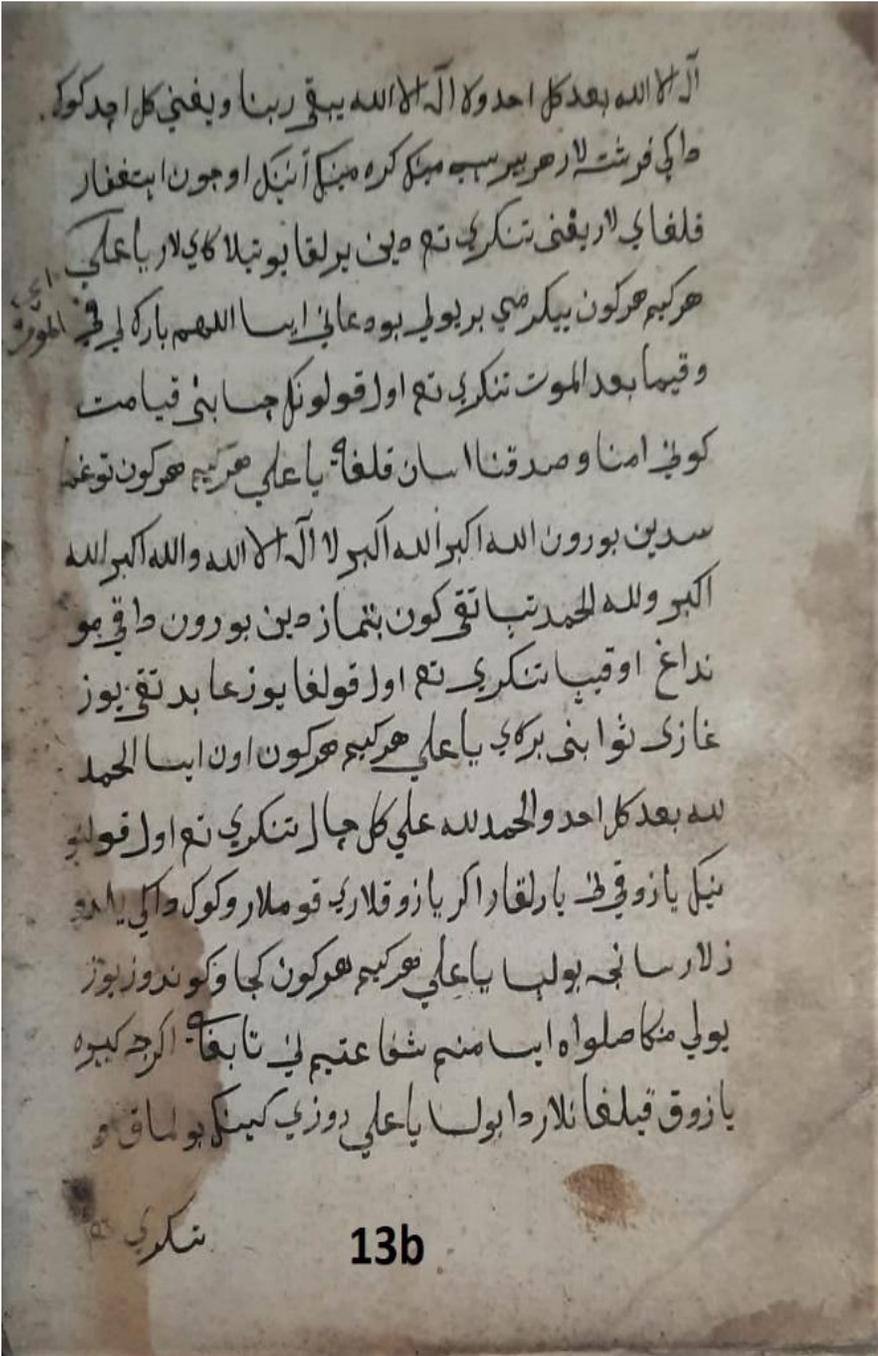
ال لارینکل یه کوه پونکا قوشوا کو نور کول او یار ماغیل کیم
 معواج توتید افرشته لاریه موداغ کورده یاعلی قحان نماز
 وقتی بول تورجا لیراغین قیلیب روان نماز قیلدیل کیم
 شیطان سنی اوزکا ایشکا مشغول قیلما یون و اگر خیر قلمق
 قانیلا سا نکل تورجا ل قلیقل کیم شیطان سنی افور ما یون
 یاعلی هر کیم یار جی توتبا وانکا ایشی بو یور پا و بالی
 بر ما سا آتینکل خصمی قیامت کون آما و صدقنا
 تنکری تورور یاعلی جبر ایل علیه السلام منکا ایدی
 یا محمد اگر من آدمی بولسا ارمیم بیتی خصلت بر لامشغو
 ر بولغای ارمیم اولر بیه نمازی جماعت بیرو قیلغای
 ارمیم ابکینج عالم لاری بیر لاول نورغای ارمیم اوجو بی
 سوکالار سورغای دوم تور تونج مهلمها نلارینکل جا
 زه سه اوزا نماز قلغای ارمیم بشینج مسلمان لار
 غاشفت قلغای ارمیم التینج مسلمان لار ارمیم
 صلح قلغای ارمیم بیتینج او کپوز لارکا انعام قلغای

ارمیم

12b

قلدرب يلعلي اذبت كون غيب قيلغيل كيم تنكري تعالي تو
 برجمعه خانكرو صغيره يازو فلا رينيل ييرلغاغا كيم تنكري
 تعالي كودونك ايو نوقيلغا تو ترزو نكني حسنا تينولا
 غبر قيلغا يا اعلي تنكري تعالي اول قولني سغار كيم سجده
 ابودعالي اقباء دعا بود قدرب قد ظلمت نبي فاعفر
 لي فانه لا يغفر الذنوب الا انت يا اعلي جفيرا انجكولار تنكري
 نيك دو من در دوهت لوق قلماق غيل كيم انلار معلوم
 نورو زكوه بوما كانلار يكوكلار وافرشته لار تنكري نيك
 دو شمن اتا يورلار ربا انجكولار كا بسلام بر ماليك كيم
 انلار تنكري تعالي بولا اوروشغانلار نيك نورور شالكه
 تنكري تعالي قران دايرلغار قوله تعالي فان لم تفعلوا
 ما ذنوا بحرب من من الله ورسوله الات يا اعلي
 هر كيم رمضان آي دوزه نوتبا تو التي كون شو
 را اينداروزه نوتبا ايلابولغا ي كيم بيوييل تمام
 دوزه نوتميشه نيك يا اعلي فيان كيم دعا قلها نك

12a



ار صبح با علی او کوز لاری بغلاما غیل کیم تجان بیر او کوز
 بغلاما عرشه تترار تنکری اینور با جبر ایل تموغ بی
 کینک قبلغیل اور کتیه اورا کیم او کوز بغلاما تور با علی
 آدم او غلی بیل قنبدلا هیچ نه ارسا نیلدن تختی راق
 یوق تور اکر بغلاما سغلاما ق بیرولا او جتما ق کبور
 تیل بو شوق بیرولا تموغ غا کر ار نسلینکی بغلاما غیل کیم
 تیل بو شوق قبا با نغایت که او خشار یا علی بی کیم
 هر ساری دا اوج کون اور وچ توتبا اون او نچ اون نور
 تو نچ اون بشیخ تنکری نه اور قولی قیامت کوی
 آما و صدقنا بوزینی او قیلغا نغی بیلا روزه بیینی
 نوتغان لار نوابی بیرو که یا علی هر کیم هر کون ابا
 استغفر الله بی ولوالدک و الجمیع المؤمنین و المؤمنات
 و المسلمین و المسلمات الا جمیع منهم و الاموات تنکری
 تم بو بور غای و دستلاریم نیکه دیوانیندا بی کای لاریا
 علی هر کیم هر کوندا بوز یولی ابا الاله الا الله قبل کل اجد ولا

جاری ده بر ایون
 اینش بو طریق
 استغفای بر ایون
 بو یولده بر ایون

کیم و کب او بوماق کونکولنی اولدورور او نونسا بق کلتورور و کوب
 کولماک کونکولنی اولنورور و کونک کور کسوز قیلورور و کوب
 یازوق قلمغا غیل کیم یازوق قلماق کونکولنی التورور
 و اکونج و جیبرت و ینلامت کلتورور یا عالی هر کیم سلما لارغا
 یا حیوان لارغا لعنت قلمنا اول لعنت لعنت قیلغو چی غاقا
 بو اقا بنور یا عالی اگر حاجت تبلا سا نل کور کلولا یوز لولا اویا
 نلو کیم تار دین تبلا غیل کیم انلا رینیل کونکولار اریاق تورور چا
 حتی که تیزدو بولغا یا عالی کیم کیم دنیا فخور توپ قیامت
 کوز امانا و صدقنا صراط اوزا انداغ کجکله کیم پلشن بئنا
 رینل و تنکرده نه اندین راضی بولغا و هر کیم دنیا فحرام
 بیولا کوب ایپنا قیامت کوز امانا و صدقنا و تنکرده
 اندین بولغا یا عالی هر کیم هر مسلمانغا تویر و طعام بیر
 تنکرده تعالی اول قولغا مینل کز مینل حسات اشبل دیواندا
 بیتکاید و مینل کز مینل سب انیل دیوانیندا یو بورغای چیلک
 هر کیم تنکرده نه هر کاینکار راضی بولب شکر قیلد تنکرده قیامت

مت

14b

Transkripsiyon İşaretleri

آ: ā, a	ر: r	ف: f, v
ا: ā, a, e	ز: z	ق: k
ب: b, p	س: s	ك: k, g
ت: t	ش: ş	نگ: ng
ث: s	ص: ş	ل: l
ج: c, ç, ħ	ض: ž	م: m
ح: ħ	ط: t	ن: n
خ: ħ	ظ: z	ه: h
د: d.	ع: c	و: v, ū, u, ü
ذ: d	غ: ğ	ي: y, i, ı, ê

Kısaltmalar

//: Fonem parantezi	C.: Cilt	S.: Sayı
-: Gramerde fiil işareti	°A: Aleyhi'-selam	vb.: Ve benzeri
? : Sorunlu sözcük işareti (dizin bölümünde)	H.: Hicri takvim	vd.: Ve diğerleri
+ : Gramerde isim işareti	HZ. Hazret	Yay.: Yayınları
> : Bu şekle gider	S.: Sallallahu Aleyhi ve Sellem	
Bk.: Bakınız	s.: Sayfa	

Kaynaklar

- Aslantürk, A. Hümeýra (2006). 'NESEFÎ, Necmeddin', İslam Ansiklopedisi, 32. Cilt, s. 571-573, İstanbul.
- Ata, Aysu (1997). Nâşirü'd-dîn bin Burhânü'd-din Rabğüz'î Kıyasü'l-Enbiyâ (Peygamberler Kıssaları) II Dizin, TDK yay., Ankara.
- Ata, Aysu (2014). Çağatay Türkçesinin İlk Devresi Harezmi-Altın Ordu Türkçesi, Ankara Üniversitesi yay., Ankara.
- Boeschoten, Hendrik (2022). A Dictionary of Early Middle Turkic, (Vol. 169). Brill.
- Boltabayev, Saidbek (2021). 'Harezmi Türkçesiyle Yazılmış Yeni Bir Eser: Tenzilü's-Sâlihîn', IX. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bilge Tonyukuk Anısına, C.1, s. 507-515, TDK yay., Ankara.
- Borovkov, A. K. (2002). Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı (XII. – XIII. Yüzyıllar), Çev. Halil İbrahim Usta, Ebülfez Amanolu, TDK yay., Ankara.
- Caferoğlu, Ahmet (1993). Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, Enderun Kitabevi, İstanbul.
- Clauson, Sır Gerard (1972). An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, Oxford: At the Clarendon Press.

- Eckmann, Janos (1988). ‘İslamî Orta Asya Türk Edebi Dilinin Özellikleri’, Türk Dünyası Araştırmaları, 2, 1-9.
- Eckmann, Janos (2003). Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar, yayıma hazırlayan: O. F. Sertkaya, TDK yay., Ankara.
- Ercilasun, Ahmet B. - Akkoyunlu Ziyat (2015). Kâşgarlı Mahmud Dîvânü Lugati't-Türk, TDK yay., Ankara.
- Ercilasun, Ahmet B. (2011). Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi, Akçağ yayımları, Ankara.
- Ercilasun, Ahmet B. (2019). ‘Arap harfli Türkçe Tarihî Metinlerde Zaman ve Yer Tespiti - Metinler Nasıl Okunmalı?’, Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi, 12 (2), 1-9.
- Hacıeminoğlu, Necmettin (1997). Harezmi Türkçesi ve Grameri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Kurtulmuş, Fatih (2020). Tansukname-İ İlhânî (Giriş -Metin -Notlar -Sözlük), Basılmamış Doktora Tezi, Ardahan.
- Muhammed, Ragıp (2021). Memlûk Türkçesinde Ekler ve İşlevleri, TDK yay., Ankara.
- Onur, Samet (2023). Harezmi Türkçesi Fal Kitabı: Yıldızname - Divname - Kur'an Falı - Kura Falı - Tılsımlar, Akçağ yay., Ankara.
- Şahin, F. Yelda (2017). “‘Üç Noktalı Fe’ Harfinin Ses Karşılığı Oğuzların w/ Karahanlıların v/ Ünsüzü Kullanımı’, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, C. 65, S. 2, 351-413.
- Toparlı, Recep (1992). İrşâdü'l-Mülûk ve's-Selâfîn, TDK yay., Ankara.
- Toparlı Recep - Vural, Hanifi - Karaatlı, Recep (2014). Kıpçak Türkçesi Sözlüğü, TDK yay., Ankara.
- Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü (1993). C. IV, TDK yay., Ankara.
- Ünlü Suat (2013). Çağatay Türkçesi Sözlüğü, Eğitim yayınevi, Konya.
- Ünlü Suat (2012). Harezmi-Altınordu Türkçesi Sözlüğü, Eğitim Yayınevi, Konya.
- Yüce, Nuri (1993). Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd bin cOmar bin Muḥammed bin Aḥmed Ez-Zamaḥşarî El- Ḥvârizmî Mukaddimetü'l-Edeb Ḥavârizm Türkçesi ile Tercümeli Şuṣter Nüshası, Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks, TDK yay., 1993.
- <https://ar.lib.eshia.ir/>

Extended Abstract

Religious texts make up a part of the Turkic texts in Arabic letters. Some of these works, which deal with various subjects and were prepared to teach the Turks the sharia regarding the Islamic religion, have been translated from Arabic or Persian. In the past months, we have received a manuscript whose name, author, copyist and date of copying are unknown. The manuscript is in the private collection of Tunjay SAKALLIOGLU, a researcher from Kastamonu-Türkiye, and consists of several texts related to each other in terms of their subjects. It has come to our attention that the last part of the manuscript was written earlier. As a result of our research, it was estimated that this part had been written in Khwarezmian Turkic. This part consists of the hadiths conveyed by the Prophet Muhammad to Caliph Ali. This manuscript contains 98 hadiths starting with the phrase 'يا علي', which is in the form of advice the Prophet

gave to Muslims through Ali. Almost all of the hadiths mentioned in the text were found in Arabic in the electronic book titled “*Wasiyyetu'n-Nebî li-°Alî bin Ebî Tâlib*”, which is available on the internet address “<https://ar.lib.eshia.ir/>”. It can be said that this book is the Turkic translation of *Wasiyyetu'n-Nebî li-Ali bin Ebî Tâlib*. This study aims to introduce the work to the Turkologist and add a new work to the list of books in Khwarezmian Turkic. The study consists of three main parts: features of the book, text and index, in addition to the introduction and conclusion. In the features section of the book, the main language features identified are examined after the description of writing. In the text section, the work was transcribed and then an indexed dictionary of the work is provided. A facsimile of the manuscript is added at the end of the study.

The description of the manuscript in question is as follows; The first two texts of the six-text collection in question are in Arabic; the first is a verse text, and the second is a book called ‘جواهر الاسلام’. The third text of the collection is ‘رساله قاضی زاده افندی’ and the fourth text is ‘درستان اعتقاد اهل سنت’. These two texts were written in Ottoman Turkic. Since the first and last pages of the fifth and sixth texts are missing, information such as the names of the works, their authors, copyists and copying dates are not available. Although the writing styles of these two texts (the fifth and sixth) are similar, the fifth text is entirely short vowels (fatha, damma, kasra etc.), while the sixth text is generally without short vowels. They are also different from each other in terms of language features. The sixth text, which is the subject of our study, consists of fourteen leaves and each leaf of the text is 19x14.5 cm in size. Each leaf consists of two pages, front and back, and each page has 15 lines. The text is written in the Naskh style. Although the work is generally readable, it contains some fadings and misspelled words. However, there are also some disconnected sentences and parts thought to have been deleted by the author or the copyist on some pages of the work, although a few. In this work, the first and last pages of which are missing, there are 98 hadiths of advice starting with the phrase “Yâ °Alî”; the verses in the advice are given in Arabic. In this work, which we think was translated from Arabic to Turkish, sentences such as “ëki rak°at namâz tünle kılmaklık fâzılraç turur ming rak°at kündüz kılmadın”, “ma°nisi andağ têmek bolur kim ay bâr hüdâvendâ bereketlig menim ummetimge şenbelerni, pencşenbelerni.” which do not conform to the syntax of Turkic were encountered. The pages of the work are unnumbered; although there are corrections in the margins.

Some language features of the manuscript; the sound event $k > h$, as in the works of the Karakhanid Period, has been seen in the words *yahşı* یخشى ‘good’, *ohşar* اوخشار ‘to resemble’. It has been determined that there are examples with both q [adrl-sa اذریلسا ‘to leave’, *edgü* ادگو ‘good’] and y [uyu-mak اویوماق ‘to sleep’, *toy-gandin* تویغاندن ‘to be full’, *ayak* ایاق ‘foot’]. It has been determined that the same word has forms with $/d/$ and $/y/$ [kadgu-larîngni قاذغولارینکنی ‘anxiety’ ~ *kağgu*]. However, there are also examples with $/z/$ [yazak یزاق ‘pedestrian’] and it has been determined that the same word has forms with $/z/$ and $/y/$ [koy-ar قویار ‘to put’ ~ *koz-up* قوزوب]. Although the $/g/$ sound within the word is preserved, it has become $/v/$ in some words: [kiwürür کیفورور]. In Chagatai Turkic works, the verb *ıda bër-* merges and turns into *yiber-*. It has been determined that the verb appears in the text as *ıda bër-*: [ıda bër-medi ایذا بیرمادی ‘to send’] etc.

GÖNÜLSÜZ ÇOCUKSUZLUK VE İNANÇ RİTÜELLERİ ÜZERİNE BİR ANLATI ARAŞTIRMASI: ESKİŞEHİR ŞÜCAEDDİN VELİ TÜRBESİ ÖRNEĞİ

A NARRATIVE STUDY ON INVOLUNTARY CHILDLESSNESS AND
FAITH RITUALS: THE CASE OF THE TOMB OF ŞÜCAEDDİN-I VELİ IN
ESKİSEHIR

NUR MANOLYA ŞEN ÇATALKAYA*

Sorumlu Yazar

Öz

Tarih boyunca toplumlar doğurganlığa ilişkin sorunları farklı şekillerde ele almıştır. Kısırlık/infertilite olarak da bilinen gönülsüz çocuksuzluğun psikolojik, sosyal, ekonomik ve kültürel olmak üzere birçok boyutu olmasına karşın 20. yüzyılın son çeyreğinde tıbbi alanda yaşanan gelişmelerin sonuç vermesiyle biyolojik yönü öne çıkmıştır. Ancak bununla beraber son yıllarda biyo-psikososyal anlayışa yaslanan bütüncül yaklaşımlar gelişmiş, değer ve inançlar tedavi süreçlerinin bir parçası olmaya başlamıştır. Buna bağlı olarak gönülsüz çocuksuzluğa ilişkin literatürde tıbbi boyutun yanında psikolojik, sosyal ve kültürel boyuta da dikkat çeken çalışmaların arttığı görülmektedir. Bu çalışmada ise gönülsüz çocuksuzluk inanç ve maneviyat çerçevesinde değerlendirilmektedir. Dünyada ve Türkiye’de çocuk istemiyle ilişkili farklı inanç pratiklerinin olduğu görülmektedir. Bu pratiklerin sosyal olarak nasıl inşa edildiği tarihsel döneme, bölgeye, dine veya inanışlara göre değişebilmektedir. Bu sebeple ele alınan ritüelin özgünlüğünün korunarak yansıtılması önem taşımaktadır. Bu çalışmada gönülsüz çocuksuz çiftlerle uygulanan bir ritüel örneği olarak Eskişehir Şücaeddin Veli Türbesi’nde gerçekleştirilen inanç ritüeli ele alınacaktır. Şücaeddin Veli Alevi-Bektaşî inancında önemli bir yere sahiptir. Şücaeddin Veli Ocağı da Batı Anadolu Aleviliğinin önemli bir merkezidir. Uzun yıllar çocuk sahibi olma isteğiyle gelen birçok çiftin olması ve her ritüelde çiftlerin yanı sıra ritüelin uygulayıcıları olarak *Dede* ile *Ana Bacı'nın* bulunması onların yoğun bir deneyim birikimine sahip olmalarını sağlamıştır. Gönülsüz çocuksuzluğun sosyal inşası ile inanç ritüeli arasındaki ilişkiyi anlamak ve ortaya koyabilmek için bu deneyimler önem taşımaktadır. Bu sebeple çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan anlatı araştırmasında faydalanılmıştır. Ritüelin yürütücüsü Dede ve Ana ile derinlemesine görüşme yapılmıştır. Araştırmanın bulguları; ritüelin uygulanması, uygulamaların anlamı, inanç ile ilişkisi, kültürel ve psiko-sosyal çıktılar çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şücaeddin Veli Türbesi, Alevilik, Gönülsüz Çocuksuzluk, İnfertilite, Ritüel.

Abstract

Throughout history, societies have addressed fertility issues in different ways. Although involuntary childlessness, also known as barrenness/infertility, touches upon various dimensions including psychological, social, economic and cultural, its biological aspect has

Araştırma Makalesi / Künye: ŞEN ÇATALKAYA, Nur Manolya. “Gönülsüz Çocuksuzluk Ve İnanç Ritüelleri Üzerine Bir Anlatı Araştırması: Eskişehir Şücaeddin Veli Türbesi Örneği”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s. 237-262 <https://doi.org/10.60163/tkheba.1490787>

* Arş. Gör., Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Eskişehir/Türkiye, E-mail: nurmanolyasen@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3932-8495.

gained prominence in the last quarter of the 20th century with the advancements in medicine. Meanwhile, holistic approaches grounded in bio-psychosocial understanding have emerged recently, and values and beliefs have begun to be part of treatment process. Accordingly, a growing literature on involuntary childlessness, emphasizing its psychological, social and cultural dimensions as well as its medical dimension has been observed. In this study, involuntary childlessness is addressed within the context of faith and spirituality. Different belief practices related to the desire of a child are observed both globally and in Türkiye. The social construction of these practices may vary based on historical era, region, religion or set of beliefs. Therefore, it is crucial to depict the ritual in a way that preserves its originality. In this study, the belief ritual performed at the tomb/shrine of Şücaeddin Veli in Eskisehir will be examined as an example of a ritual practiced with childless couples. Şücaeddin Veli holds an important place in Alevi-Bektashi faith. The Şücaeddin Veli Ocağı is also a significant center of Western Anatolian Alevism. Over the years, many couples have come here with the desire of having a baby and the presence of both *Dede* and *Ana* in each ritual as the practitioners of the ritual in addition to the couples, has enabled them to have a rich accumulation of experience. These experiences are important to understand and elucidate the relationship between the social construction of involuntary childlessness and the ritual of belief. In this study narrative analysis, one of the qualitative research methods, was used. In-depth interviews were conducted with the ritual practitioners, Dede and Ana. The findings of the research are evaluated within the framework of the practices related to the performance of the ritual, the meaning of the practices, its relation with faith, cultural and the psychosocial outcomes.

Key Words: Tomb of Şücaeddin Veli, Alevism, Involuntary Childlessness, Infertility, Ritual.

Giriş

Tarih boyunca toplumların sosyo-kültürel yapıları belirli inanış biçimlerinin ve gündelik hayat pratiklerinin çerçevesini çizirken aynı zamanda gebelik ve doğum gibi üremeye ilişkili pratikler üzerinde de etkili olmuştur. Doğumun toplumsal anlamı, doğum yapan kadının yaşadığı toplum tarafından şekillendirilmektedir (Liamputtong, 2005). Belirli tarihsel dönemlerde ve toplumlarda gebelik ve doğum, mucizevi süreçler içerdiğine yönelik inançlar sebebiyle ruhani olaylar olarak algılanmış ve bu inanışlarla bağlantılı pratikler geliştirilmiştir (Linhares, 2015'ten akt. Moloney, 2007; Hynie ve Burns, 2009). 21. yüzyılda tıbbın artan etkisine karşın üreme ile ilgili konularda sosyo-kültürel inanç ve pratiklerin önemini koruduğu görülmektedir (Adongo ve Bazzano, 2008). Tıbbi alanda gelişen farklı yaklaşımlarla birlikte indirgemeci, mekanik, pozitivist yaklaşımın dışladığı değer ve inançlar zamanla tedavi sürecinin önemli bir parçası haline gelmiştir (Prokopy, 2008; Behruzi vd., 2013). Bu uygulamalardan faydalı olanların sürdürülmesi ve zararlı olanlardan vazgeçilmesine yönelik önerilerin de olduğu görülmektedir (Saaka ve Iddrisu, 2014).

Gönülsüz çocuksuzlukla¹ ilgili literatüre bakıldığında, 1970'li yıllarda üreme

1 Çocuk sahibi olmayı isteme, ancak fiziksel, psikolojik, yaşam tarzı veya mevcut şartlar sebebiyle çocuk sahibi olamama durumu literatürde farklı kavramlarla ifade edilmektedir. En çok kullanılan kavramlar arasında; (1) gönülsüz/istemisiz çocuksuzluk (*involuntary childlessness*), (2) infertilite (*infertility*) ve (3) kısırılık (*barrenness, sterility*) bulunmaktadır. Infertilite, ele alındığı alana, sebeplerine, çeşitlerine, değerlendirildiği duruma veya yürütülen tartışmanın bağlamına göre birincil veya ikincil infertilite, sosyal infertilite, laktasyon infertilitesi gibi farklı kavramsallaştırmalarla karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramlar arasında literatürde yoğun olarak kullanılan kavram "infertilite"dir (bkz. Gouni vd., 2022). Bu yoğun kullanım konu üzerinde tıbbi bilgi ve söylemin hâkim olmasıyla ilişkili bir durum olabileceği gibi konunun daha çok tıbbi yönünün vurgulanmasıyla ilgili de olabilir. Nitekim bazı yazarlar (Balen, 2008) konunun sosyal yönünü ifade etmek için çocuksuzluk kavramını tercih etmektedir. Diğer taraftan kısırılık/kısır, kişinin üzüntü duymasına, utanmasına veya yetersiz hissetmesine sebep olabilecek kültürel etiketlemeleri içerebilmekte, kullanışsız ve faydasız olduğuna dair negatif anlamları çağırıştırabilmektedir. Çocuksuz veya çocuksuzluk kavramının bu durumu daha nötralize ettiği ve kısır kavramının taşıdığı olası kültürel yaftalara mesafeli bir şekilde konuyu ele alma imkânı sunarak soruna işaret ettiği düşünülmektedir. Bu çalışmada çocuk sahibi olmak isteyen fakat fizyolojik sebeplerle olamayan bireylerin bu durumu bağlama göre gönülsüz çocuksuzluk ve infertilite kavramlarıyla karşılanacaktır.

teknolojilerinde yaşanan gelişmelerle infertilite ve tedavisi hakkında yapılan çalışmaların hızla arttığı, ancak gönülsüz çocuksuzluğun sosyo-kültürel, psikolojik ve ekonomik boyutlarının göz ardı edildiği görülmektedir (Matthews ve Matthews, 1986, s. 642). Son yıllarda, infertilitenin tıbbi tanımla sınırlandırılmayacağına dair iddialar ile biyo-psikosozyal modeli temel alan holistik/bütünsel yaklaşımlar önem kazanmaya başlamış (Bresnick, 1981; Johnson vd., 2018; Mete, Fata ve Tokat, 2019; Armah vd., 2021), farklı alanlardan araştırmacılar ve perspektifler ile olgunun kültürel, ekonomik ve psikolojik boyutlarının son derece önemli olduğu kompleks yapısı vurgulanmıştır. Yapılan çalışmalarda tıbbi, geleneksel, psikolojik, sosyal ve kültürel araştırmalar önemli bölümü oluşturmakla birlikte, dini ve manevi uygulamalara çok dikkat edilmediği ve literatürde bu boyutun eksik kaldığı çeşitli araştırmacılar (Blyth ve Landau, 2009; Roudsari, Allan ve Smith, 2009a) tarafından ifade edilmiştir. Din ve gönülsüz çocuksuzluk üzerine yapılan bazı çalışmalar göstermektedir ki; manevi yollarla aranan şifalar, tıbbi tedavi ve tavsiyelere eşlik etmekte ve süreç boyunca oldukça önemli bir destek aracı olmaktadır (Hynie ve Burns, 2009, s.74). İnfertilitenin inanç ve manevi değerler açısından değerlendirilmesi bütünsel yaklaşımları da besleyecektir. Bu çalışmada öncelikle gönülsüz çocuksuzluğun farklı boyutlarına ve gönülsüz çocuksuzlukla ilgili Türkiye’de uygulanan ritüellere kısaca değinildikten sonra çocuk sahibi olmak amacıyla gerçekleştirilen inanç pratiklerinin bir örneği olarak Eskişehir Şücaeddin Veli Külliyesi’nde gerçekleştirilen inanç ritüeli, ritüeli gerçekleştiren Dede ve Ana ile yapılan görüşmeler çerçevesinde ele alınacaktır.²

Dünya Sağlık Örgütü³, infertiliteyi 12 ay veya daha uzun süre düzenli korunmasız cinsel ilişki sonrası erkek veya kadın üreme sistemine bağlı gebelik sürecine geçilememesi olarak tanımlamaktadır. 2023 yılında DSÖ’nün yayımladığı rapora göre her altı kişiden birinin infertil olduğu ve bu oranın farklı sosyo-ekonomik gruptaki ülkelere göre yakın olduğu ifade edilmektedir.⁴ Türkiye’de bu oranın %8,1 olduğu (Saraç ve Koç, 2017) ifade edilmektedir.

Çocuk sahibi olmaya ilişkin karar ve tutumların anlamı dine, akrabalık/aile değerlerine, sağlık ve hastalığa dair inanışlara ve toplumsal cinsiyet rollerine göre değişkenlik gösterebilir. Kültürün çeşitli bileşenlerini oluşturan bu etkenler bireylerin ve grupların gönülsüz çocuksuzluğu nasıl deneyimlediğini ve yorumladığını etkilemektedir (Hynie ve Burns, 2009, s. 61). Çocuk isteminin ardında bu kültürel etkenlerle ilişkili olarak soyun devamlılığını sağlama, sosyal güvence isteği, ekonomik ve kültürel değerlere uyum (Sewall ve Hammer-Burns, 2006) gibi farklı motivasyonlar olabilir. Diğer taraftan gönülsüz çocuksuz bireylerin doğurganlığını etkileyen faktörler de çeşitlidir. Bunlar arasında tespit edilen veya edilemeyen biyolojik faktörler, psikolojik, sosyo-ekonomik veya bölgesel faktörler sayılmaktadır⁵ (Datta vd., 2016; Kazemijalish vd., 2015; Hart, 2016; Hruska vd., 2000). Bu faktörler de farklılaşan motivasyonlar gibi gönülsüz çocuksuzluğun deneyimlenme biçimini etkileyebilir.

Gönülsüz çocuksuzluğu şekillendiren unsurların anlaşılabilmesinin bir yolu, farklı deneyimler üzerine derinlemesine anlayış geliştirebilecek çalışmalar yürütmektir. Gönülsüz çocuksuzluk, sosyal hayatta ve bireysel deneyimlerde “gizli damga” ve

2 Ritüelle ilgili sorularımızı yanıtlarak deneyimlerini bizimle paylaşan Şücaeddin Veli Postnişini Mehmet Demirtaş’a (Dede) ve eşi hanımefendi Zehra Demirtaş’a (Ana) teşekkürlerimizi sunarız.

3 Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ/WHO) <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/infertility> (Erişim Tarihi: 08.09.2023)

4 <https://www.who.int/news/item/04-04-2023-1-in-6-people-globally-affected-by-infertility> (Erişim Tarihi: 08.09.2023)

5 DSÖ https://www.who.int/health-topics/infertility#tab=tab_2 (Erişim Tarihi: 08.10.2023)

“görünmez” malullük olarak yer edindiği için (Greil, 1991; Papreen vd., 2000) oldukça hassas bir konu olduğu ifade edilebilir. Bu sebeple gönülsüz çocuksuzluğun nasıl bir etki oluşturduğunun yanı sıra bu etkinin açıkça, görünmez veya doğallaşmış bir baskıya dayanıp dayanmadığı gibi soruların aydınlatılması var olan içirme-dışlama süreçlerini veya hiyerarşik ilişkileri ortaya koyabilmek için önem taşımaktadır. Bu kapsamda bir sonraki bölümde gönülsüz çocuksuzluğun sosyal inşası kısaca değerlendirilecektir. Daha sonra gönülsüz çocuksuzluğa dair inanç ve ritüeller üzerinde durularak bir örnek olarak Eskişehir Şücaeddin Veli Türbesi’nde gerçekleştirilen inanç pratiği ele alınacaktır.

1. Gönülsüz Çocuksuzluğun Sosyal İnşası

Gönülsüz çocuksuzluğun inşası üzerinde tarihsel seyir içinde farklı söylemler etkili olmuştur. Günümüzde tıbbi söylemin etkisinin yoğun olduğu görülmektedir (Becker & Nachtigall, 1992; Inhorn & Balen, 2002; Jennings, 2010). Örneğin Dünya Sağlık Örgütü infertiliteyi ‘hastalık’ olarak tanımlamaktadır.⁶ Diğer taraftan tıbbi söylem içinde de infertilitenin hastalık ve/veya semptom olup olmadığına dair tartışmalar kavramın net bir tanımlamasını yapmayı da zorlaştırmaktadır (Maung, 2019). Daha geniş bağlamda düşünüldüğünde hastalık ve sağlık, tarihsel bağlamından kopuk, değişmeyen nesnel kategoriler değildir; sosyal olarak inşa edilmektedirler (Greil, McQuillan ve Slauson-Blevins, 2011, s. 736). Gönülsüz çocuksuzluğun söylemle ilişkili boyutuna bakmak, bedensel patolojileri, semptomları ya da bireylerin infertilite sebebiyle çektiği acıları reddetmek değildir, ancak daha çok kültürel değişimin “barometreleri” ve kültürel normların “aynaları” olarak infertiliteyi ele almak anlamına gelmektedir (Sandelowski ve Lacey, 2002, s. 36; Johnson, 1987; s. 351).

Conrad ve Schneider (1980) belirli bir olgunun sağlık ve hastalık ekseninde tıbbi kurumların önderliğinde tanımlanması durumunu ‘medikalizasyon/tıbbileştirme’ olarak tanımlamaktadır. Tıbbileştirme, “modern öncesi dönemlerde insanın yaşam döngüsü içerisinde herhangi bir tıbbi nitelik taşımayan ve doğal bir süreç olarak görülen fakat modern tıpla birlikte tıbbin konuları arasına dahil edilerek hastalık ya da rahatsızlık olarak tanımlanan doğum, çocukluk, yaşlılık, menopoz, şişmanlık, beslenme gibi süreçleri de tıbbin alanına dahil etmiştir (Can, 2019, s. 89).” Benzer şekilde, bazı çalışmalarda (Whiteford ve Gonzales, 1995, s. 29; Sandelowski ve Lacey, 2002) infertilitenin 1950’lere kadar duygu veya inanç merkezinde değerlendirildiği, zamanla teknoloji ve ilaçla tedavi alanında yaşanan gelişmelerin sağladığı imkanlar sonucu üreme süreçlerine yapılan müdahalelerin etkisini göstermesiyle tıbbileştirme sürecine dahil olduğu belirtilmektedir. Kavramın kullanım seyrine bakıldığında, kısırılık (*barrenness*) kavramından infertilite (*infertility*) kavramına geçiş, ilahi bir lanet veya geri döndürülemez bir fiziksel durum olduğuna yönelik inançtan infertil olan kişilerin üreme yetersizliği ile üreme kapasitesi arasında gidip geldiği tıbbi ve sosyal bir eşik anlayışına geçişi temsil ediyor görünmektedir (Sandelowski ve Lacey, 2002, s. 35). Sosyal yönü son derece önemli olan gönülsüz çocuksuzluğun büyük oranda tıbbi bir sorun olarak görülmesi ve sosyal bilim literatüründe de gönülsüz çocuksuzluk yerine infertilite kavramının kullanımının giderek artması biyotıbbin bu alan üzerindeki hakimiyetini yansıtmaktadır (Becker ve Nachtigall, 1992, s. 457).

İnfertilitenin sosyal inşasını değerlendirirken toplumsal cinsiyet, sınıf, yaş,

6 <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/infertility> (Erişim Tarihi: 10.10.2023)

ebeveynlik gibi farklı faktörlere karşı duyarlı olmak gerekmektedir. Örneğin toplumsal cinsiyet açısından değerlendirildiğinde, tıp alanında yaşanan gelişmeler sonucunda bilhassa kadınların yaşamları tıbbileştirilirken, infertilite de eşlere ait özel bir sorun olmaktan çıkarak öncelikli olarak kadınlara odaklanılan tıbbi bir durum olmaya doğru kaymıştır (Greil ve McQuillan, 2010). Vakaların neredeyse yarısını erkeklerin oluşturmasına rağmen kadınların bedenlerinin ve hayatlarının erkeklere göre daha fazla bu sürece dahil edildiği ve/veya bu süreçten etkilendiği görülmektedir (Rosenblatt vd., 1973; Whiteford ve Gonzales, 1995; Inhorn ve Balen, 2002; Greil, McQuillan ve Slauson-Blevins, 2011; Topdemir-Koçyiğit, 2012; Inhorn ve Patrizio, 2015). Gerekli teknolojilerin eksikliğinden dolayı infertilitenin sebebinin kiminle ilgili olduğunun tespit edilemediği durumlarda ve/veya kültürel, sosyal ve ataerkil kodların etkisiyle farklı erkeklikler ve kadınlıklar inşa edilmekte ve kadınlara yönelik baskı daha fazla öne çıkabilmektedir (Hollos ve Larsen, 2008; Beyeza-Kashesya vd., 2010; Türkdoğan, 2015; Elçi, 2020; Eren, 2020).

Gönülsüz çocuksuzluğun toplumsal hayatta nasıl inşa edildiğini ve algılandığını değerlendirmek için bir taraftan tarihsel ve toplumsal bağlama duyarlılık, diğer taraftan tıbbi ilgiyi aşan, biyo-psikososyal yaklaşımlar gerekmektedir (Daniels, 1993; Gerrity, 2001; Roudsari, Allan ve Smith, 2009b). Tıbbi süreç dışında infertil bireylerin farklı deneyimlerine yer açmak, bu yaklaşımların zenginleşmesini sağlayacaktır. Literatürde gönülsüz çocuksuzluk ile dini ve manevi değerler arasındaki ilişkiye dair çalışmaların az olduğu görülmektedir (Blyth ve Landau, 2009; Roudsari, Allan ve Smith, 2009a). Din, inanç ve manevi değerler gönülsüz çocuksuzluk deneyimini etkilemektedir. İnanç ritüelleri de bu unsurlar bağlamında şekillenen toplumsal ilişkilerin ve deneyimlerin belirli boyutlarını yansıtmaktadır. Bu sebeple inanç ritüelleri infertil eşlerin gönülsüz çocuksuzluk deneyimlerini anlamak için önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. Dini İnançların Gönülsüz Çocuksuzluk Üzerindeki Etkisi ve İnanç Ritüelleri

İnanışlar ve manevi değerler insan sağlığı, davranışları ve tercihleri üzerinde önemli etkilere sahiptir. Bu etki, gündelik pratiklerin ve ilişkilerin şekillenmesinden karşılaşılan problemlerle nasıl başa çıkılacağına dair düşünce ve pratiklere kadar geniş bir alanı kapsayabilir. Sağlıkla ilgili konularda da dini ve manevi yaklaşımlara talep olduğu görülmektedir (Miller ve Thoresen, 2003). Dini ve manevi değerler ile sağlık arasındaki ilişkiye tıp alanı açısından bakıldığında, yaşanan önemli değişimlerden birisi, farmakolojik tedavilere veya bedene müdahaleye odaklanan, inançlara ve manevi değerlere daha az değer veren biyomedikal/medikal modelden bütünsel (*holistic*) modele geçiştir. Bütünsel model, sadece hastalığın kendisi veya bedenin hastalıklı bölümü ile ilgilenmek yerine, kişiyi çevresiyle, sosyo-ekonomik, fiziksel, zihinsel ve duygusal esenliğiyle, yaşam biçimiyle ve değerleriyle birlikte ele almaktadır. Bütünsel yaklaşımda insan sadece beden boyutuyla değerlendirilmemektedir. Yaklaşım, bedenin, aklın ve ruhun karmaşık ilişkiler içinde bulunduğu kabulüyle sosyal ve çevresel bağlamı da dikkate alarak biyo-psikososyal bir temele yaslanmaktadır⁷ (Culliford, 2002; Açıkgöz, 2021, s. 62-64). Bütünsel yaklaşım çerçevesinde kişinin dini ve manevi değerlerinin sağlığı üzerindeki etkisi gittikçe daha çok önemsenmiştir.

Dini ritüeller bir taraftan kişinin toplumun diğer üyeleriyle temasını sağlayarak kişisel inançları, değerleri, düşünceleri ve sorunları geniş bir dini geleneğe ve toplumsal

7 WHO (2015), "WHO global strategy on people-centred and integrated health services", Cenevre

ilişkilere bağlamaktadır. Diğer taraftan istikrarı teşvik ederek duygusal kontrol, sosyal destek ve topluluk uyumu gibi psikososyal çıktılar sağlamaktadır (George ve Park, 2013, s. 1649). Dinin gönülsüz çocuksuzluğun inşasında ve nasıl yaşandığı üzerinde etkili olan olgulardan birisi olduğu (Roudsari ve Allan, 2011) düşünüldüğünde, gönülsüz çocuksuzlukla ilgili inanç ritüellerinin işlevlerini ve bireyler üzerindeki etkisini ortaya koymak önemli hale gelmektedir. Yapılan çalışmalara göre din ile ilişkilendirilen düşünce ve pratikler, çeşitli başa çıkma yöntemlerinin geliştirilmesinde bir motivasyon kaynağı olabileceği gibi (Roudsari, Allan ve Smith, 2009a; Grinstein-Cohen, Katz ve Sarid, 2017), negatif etkilere de yol açabilmektedir (McQuillan, vd., 2010). Dini inançlar infertiliteden etkilenen eşlerin birbirleriyle (örneğin boşanma gibi) veya sosyal çevreleriyle (izolasyon gibi) olan ilişkilerini düzenleyici kararların alınmasında araç olarak kullanılabilir (Sundby, 1997). Diğer taraftan dini inançlar tedavi seçeneklerine yönelik kabul edilebilirlik kadar sınırlamaları da içerir (Hynie ve Burns, 2009, s. 63; McQuillan & vd., 2010) ve infertilitenin sebebinin kişinin kendisinde aramasına yönelik suçlamalarla sonuçlanabilir (Dutney, 2007; Hynie ve Burns, 2009, s. 75; Roudsari, Allan ve Smith, 2007).

Din aşkın olanla/yaratıcıyla ilişkilendirilen inançları, pratikleri ve ritüelleri kapsayan bir kavram olarak değerlendirildiğinde (Koenig ve Shohaib, 2014, s. 111), birçok dini inancın ve alt dallarının olması, ayrıca kişilerin dine bağlılık dereceleri; inanışları, pratikleri, ritüelleri ve bunların sağlık üzerindeki etkilerini çeşitlendirmektedir (Rabin ve Koenig, 2002, s. 213). Doğumla ve infertiliteyle ilişkili farklı anlayışlar, inançlar veya ritüeller olsa da genel olarak monoteist inanç sistemlerinde doğum olgusuna önem atfedildiği ve doğurganlığın teşvik edildiği görülmektedir (Blyth ve Landau, 2009). Bazı inanç sistemleri infertil eşleri meşru tedaviler için cesaretlendirmekte veya nihayetinde infertilitenin yaratıcının bir lütfu olarak görülmesi gerektiğini belirtmektedir (Roudsari, Allan ve Smith, 2009b). Bazı inanç sistemleri ise infertilitenin daha önce yapılmış hataların bir cezası olarak görülmesine yol açabilir (Sewpaul, 1999; Dutney, 2007). Politeist inançlar veya karma inancı da önceki yaşamda çocuklara kötü davranma veya kürtaj yaptırma gibi kötü pratiklerin sonucu olarak bu dünyada çocuk sahibi olamama anlayışını oluşturabilir (Dutney, 2007, s. 173). Diğer başka inançlar, çocuğu olmayanların ölümden sonraki yaşamda yer edinmeyeceği veya değer görmeyeceği gibi inanışları barındırır ve neticesinde sağlığı olumsuz etkileyen ritüellere ve cinsel uygulamalara sebep olabilmektedir (Tabong ve Adongo, 2013). İnançlara dayalı kararlar çeşitli tıbbi tedavi yöntemleriyle uyumlu olabileceği ya da birbirini destekleyebileceği gibi farklı diğer kararlarla çatışabilir (Schenker, 2005; Işıkoğlu vd., 2005; Koenig, 2008). Dinler arası yaklaşımlar farklılaştığı gibi mezheplere göre de farklılıklar olabilir. Neticede infertil bireylerin inanca dayalı çözüm arayışlarının sebep ve sonuçları bakımından oldukça geniş bir konu olduğu ifade edilebilir.

Çocuk isteği ile inanç arasında bağ kurulması manevi uygulamalara zemin hazırlayarak çeşitli ritüellerin oluşumuna katkıda bulunmaktadır. Dini yorumlarla da bağlantılı olabilen bu özel pratikler, geleneklerle, farklı kültürlerle ve alternatif tıbbi yöntemlerle iç içe geçmiş olabilir. Örneğin infertil Yahudi çiftler İbranice duaları, Yidiş aforizmaları, İngilizce argoyu, numerolojiyi ve biyomedikal terminolojiyi harmanlandıkları farklı uygulamalara sahiptir (Kahn, 2006).

Türkiye’de Müslüman infertil eşler dini inançla ilişkili olarak, dua etmek, Kur’an’dan belirli bölümleri okumak veya hatmetmek, muska taşımak, dua almak, zekât vermek, okunmuş su içmek, kurban kesmek, adak adamak, türbe, tekke, yatır ve benzeri kutsiyet atfedilen yerleri ziyaret etmek, Tıbb-ı Nebevi düşüncesine dayanan

uygulamaları icra etmek gibi birçok farklı yolu denemektedir (Edirne vd., 2010; Akbulut, 2021; Yapıcı vd., 2021). Uygulamalar mezheplere veya kişisel inanışlara göre şekillenebildiği gibi bölgelere, geleneklere, adetlere göre de değişebilir. Örneğin türbe ziyaretleri esnasında dua etmek, namaz kılmak, örtüye yüz sürmek gibi uygulamalar yaygınken, Akbulut (2022, s. 108), Mardin’de infertil kadınların başvurdukları geleneksel şifacılık pratikleri üzerine gerçekleştirdiği etnografik çalışmada türbenin toprağında yıkanmanın o bölgede yaygın olduğunu belirtmektedir.

Türbe ziyaretleri, çocuk isteyen infertil eşlerin en çok başvurduğu uygulamalardan biridir. Türbe ziyaretleri sonrası doğan çocuklara bu mekanlarla ilişkili isimlerin verildiği bir kültürden bahsedilebilir. 8. ve 9. yüzyıllarda Arap-Bizans mücadelelerine dayandırılan ünü ile Feth (Fet) Ahmet Baba’nın türbesine (Elâzığ) yapılan ziyaret sonrası doğan çocuğa “Fethi, Fet Ahmet” veya “Fethiye” gibi belirli isimler verilmesi, bu kültürün bir örneğidir (Oymak, 2009, s. 45, 46). Elâzığ’da bu isimlerin yaygın olduğu görülmektedir. Farklı bölgelerde de benzer uygulamalara rastlanmaktadır. Dolayısıyla inanca ilişkin değerlerin, şükür, vefa veya adak gibi sebeplerle doğan çocuğa belirli isimler vermek suretiyle aktarıldığı görülmektedir.

İslamiyet’in etkisinin görüldüğü uygulamaların yanı sıra İslamiyet öncesi döneme dair inançların da gönülsüz çocuksuzlukla ilişkili güncel ritüeller üzerinde etkisi olduğu görülmektedir. Örneğin İslamiyet öncesi dönemde Türk inanış ve düşünüş kalıpları içerisinde şekillenen kültürler arasında (bilhassa büyük, heybetli) ağaç kültü bulunmaktadır (Roux, 1994; Koç, 2008). Küçük (2018, s.70) bu kültürün çerçevesini şu şekilde ifade etmektedir:

“Türkler, Tanrı’nın yaşadığı yukarı alem, insanlarla hayvanların yaşadıkları orta alem ve metafizik varlıkların yaşadığı aşağı alem olmak üzere üç katmanı olan bir evren algısına sahiptirler. Ağaç, kökleri aşağı alemde, gövdesi orta alemde, dalları yukarı alemde olması itibarıyla bahsi geçen üç alem arasında bağlantıyı sağlayan bir unsur olarak değerlendirilmiştir.”

Giresun’da Bulancak’ın Eriklik köyünde Dokuzoğul efsanesi olarak da bilinen anlatı, çocuğu olmayan birinin köydeki büyük meşe ağacının altında yıllarca ettiği dualar sonucu dokuz oğlunun olması ve sonrasında ak sakallı bir ihtiyarın odunları taşımaya rica etmesi fakat babalarının çocukları göndermemesi üzerine dokuz oğlunun tümünü bir hastalık neticesinde yitirmesi ile ilgilidir.⁸ Diğer bir rivayete göre çocuğu olmayan bir adam dokuz oğlu olan Ocak Dede’den oğullarından birini istemesi fakat bu teklifinin reddedilmesi üzerine beddua alarak oğullarını yitirmesini anlatmaktadır (Küçük, 2018, s. 72). Küçük (2018) burada bulunan meşe ağacının kutsal kabul edilen nitelikleri taşıdığını ve günümüzde de çocuk sahibi olmak da dahil çeşitli amaçlarla ritüellerin gerçekleştirildiğini ifade etmektedir. Çocuk sahibi olmak amacıyla yapılan ritüeller arasında infertil kadının ağacın altında uyuması veya ağacın altına elma bırakılması gibi farklı uygulamalar da vardır.

Ritüellerin genellikle kadınlar üzerinde gerçekleştirildiği görülmektedir. Daha önce de bahsedildiği üzere birçok araştırma, infertilitenin toplumsal hayatta erkeklerden ziyade kadınlar üzerinde olumsuz bir etkiye sahip olduğunu göstermiştir. Tıbbi uygulamalar gibi alternatif tıp teknikleri ve inanç ritüelleri de çocuk sahibi olmaya ilişkin sosyal baskıya karşın özellikle kadınlar açısından bir umut olarak algılanmaktadır (Ayaz ve Efe, 2010).

Gönülsüz çocuksuzlukla ilgili ritüeller bilhassa kadınlarla ilişkili olmakla birlikte

⁸ T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Giresun Efsaneleri. <https://giresun.ktb.gov.tr/TR-217049/giresun-efsaneleri.html> (Erişim Tarihi: 11.10.2023)

eşlerin birlikte dahil olduğu ziyaret, dua, adak gibi yolların da olduğu görülmektedir (Abdurazzak ve Kalafat, 2018). Eşlerin birlikte katıldığı ritüellerden birisi de Şücaeddin Veli Türbesi'nde gerçekleştirilen inanç ritüelidir. Burada gerçekleştirilen ritüel Alevilik inancı ile ilişkili olduğu için bir sonraki bölümde araştırma kapsamında Alevilik inancı ele alındıktan sonra ritüel üzerine yürütülen araştırmanın bulguları ele alınacaktır.

3. Alevilik İnancı, Şücaeddin Veli Külliyesi ve Çocuk İsteği Ritüeli

Ritüel kavramı, ritüellerin özellikleri ve işlevleri konusunda farklı görüşler mevcuttur (Whitehouse, 2023). Ritüellerin ortaya çıktığı, uygulandığı ve aktarıldığı tarihsel, toplumsal ve manevi bağlamlar ile sosyal inşaların zenginliği düşünüldüğünde, farklı görüşlerin olması bu çeşitliliğin bir yansıması olarak okunabilir. Bu çalışmada inanç ritüellerinin gönülsüz çocuksuzluk ile sınırlandırılan belirli bir boyutu tartışılırken de anlamı, uygulanması ve işlevi bakımından çeşitliliğin olduğu görülmüştür. Ritüellerin, geleneksel toplumlarda toplumsal kurgunun birer şeması olarak dini ve kültürel kodların, birikimlerin ve kolektif bilginin muhafaza edilmesi ve aktarılması gibi sosyal işlevleri olduğu vurgulanmaktadır (Yıldırım, 2018). Rutinlerin veya alışkanlıkların aksine ritüellerin kurallara dayalı normatif bir özelliğe sahip olması (Staal, 1989) sebebiyle modern toplumlarda da ritüellerin benzer işlevlerinin devam ettiği, dolayısıyla ilgili çalışmalarda bu işlevlere dikkat etmek gerektiği ifade edilebilir. Bu bölüm ile birlikte gönülsüz çocuksuzluğa ilişkin bir inanç ritüel olarak Şücaeddin Veli Türbesi'nde gerçekleştirilen ritüel ele alınacaktır. Şeyh Şücaeddin Veli Türbesi'nde gerçekleştirilen ritüel Alevilik inancı ile çerçevelenmiş olduğu için öncelikle ritüelin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak ilgili kavramlara kısaca değinmek gerekir.

Şeyh Şücaeddin Veli Külliyesi ve Türbesi, Eskişehir Seyitgazi ilçe merkezine 7 km uzaklıkta bulunan Aslanbeyli köyündedir.⁹ 15. yüzyılda yaşadığı ifade edilen¹⁰ (Ocak, 2000) Şeyh Şücaeddin Veli Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması sürecinde önemli bir rol üstlenmiş (Say, 2006), Şücaeddin Veli Ocağı Batı Anadolu ve Balkan Aleviliğinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır (Ersal, 2012; Koç, 2013; Şahin, 2018). Günümüzde de inanç turizmi açısından önemli yerlerden birisi olarak anma etkinliklerinden bireysel ziyaretlere kadar birçok ziyaretçiye ev sahipliği yapmaktadır.

Alevilik inancında tüm erenlere, evliyalara saygı gösterilmektedir. Onların yatac veya türbelerini ziyaret etmek, buralarda kurban kesmek, dileklerde bulunmak Alevilik geleneğinin bir parçasını oluşturmaktadır (Aytaş, 2020, s. 113). Bu çalışmada ele alınan Şücaeddin Veli Türbesi'nde gerçekleştirilen ritüel de Alevilik inancına ilişkin değerler ve anlamlar taşımaktadır. Hatırlamak gerekir ki Türkiye'de Alevilik inancı içinde de farklılaşmalar vardır; diğer bir deyişle, homojen bir Aleviliğin olmadığı ifade edilmelidir (Türk & Çapar, 2011). Bu farklılıklar ritüellere ilişkin uygulamalarda da görülmektedir. Hem Alevilik inancının hem de Aleviliğe ilişkin ritüellerin oldukça geniş bir konu oluşturması sebebiyle burada araştırmanın konusu olan ritüeli çevreleyen anlam zemini, görüşme esnasında bahsedilen hususlarla sınırlandırılarak ele alınacaktır. Bu kapsamda Dede ile Ana Bacı'nın konumu, soyun etkisi, musahiplik, ikrar ve teslimiyet konularına değinilecektir.

9 <https://eskisehir.ktb.gov.tr/TR-156923/seyh-sucaeddin-i-veli-kulliyesi-ve-turbesi-seyitgazi.html> (Erişim Tarihi: 20.07.2023)

10 <https://islamansiklopedisi.org.tr/sucauddin-veli> (Erişim Tarihi: 20.07.2023)

Öncelikle ritüelin uygulayıcılarının konumu açısından konuyu ele almak gerekir. Dede ve Ana, çocuk istemiyle gelen eşlerle birlikte her ritüelde mümkün olduğunca birlikte yer almaktadır. Dede ve Ana, Alevi inancı içerisinde önemli bir konuma sahip olduğu gibi ritüelde de bu konumu korumaktadırlar. Dede, Alevi toplumunda en üst otorite olarak kabul edilmektedir, dini önderdir ve büyük saygınlığa sahiptir (Sambur, 2011). Dedelik kurumunda soy takip edilir (Yıldız, 2004, s. 322, 323) ve Dedenin Ehl-i Beyt soyundan olması gerekir (Sambur, 2011, s.98). Ocakzâde dedeler de peygamber soyundan geldikleri için “Seyyid” olarak anılmaktadırlar (Eröz, 1990, s.105; Demirtaş, 2018, s.113). Aleviler de Peygamber soyundan geldiklerine inandıkları ocaklara bağlıdırlar (Dalkıran, 2002, s. 99).

Dedenin eşi, Ana ise hem Hz. Fatıma’dan dolayı (Yüner, 2020) hem de Anadolu Aleviliğinin kadın algısının tarihi Türk gelenek ve inançlarıyla iç içe geçmesi (Özcan, 2007) sebebiyle önemli bir konuma sahiptir. “Dedelik” makamında kadının da bulunduğu örnekler vardır, yani Alevi gruplar içerisinde dini önder olarak kadının posta oturması mümkündür (Bahadır, 2004). Dolayısıyla Dede gibi Ana da Alevi inancında ve ritüellerde önemli bir yere sahiptir.

Dedeler, Alevi inanç ve kültürünün aktarılmasında önemli bir rol üstlenirler. Ritüellerde de dede konumu ve bu geleneğin taşıyıcısı olması sebebiyle önemlidir. Bilhassa Aleviliğin tarih boyunca büyük oranda sözlü/şifahî bir aktarıma sahip olmasının da etkisiyle Aleviliğin yorumu ve törenleri dedelerin bireysel yeteneklerine bırakılmıştır (Yıldız, 2004, s. 330). Dedeler ritüel ve törenleri yönetirler. İnanç önderi olmaları, soylarının Peygamber’e dayanması gibi sebeplerle dedelerin duaları ayrı bir önem taşır. “Dinî açıdan temsil gücü olan inanç önderleri, “ağzı dualı” kimselerdir ve doğru sözleri söylemek suretiyle sağaltım gerçekleştirebileceklerine de inanılır” (Arslan ve Erdem Kük, 2021, s. 122). Dua etme biçiminde, ritüele ilişkin sözlü gelenekte ve dedelerin yorumlarında farklılıklar olması sebebiyle benzer konularda yapılacak çalışmalarda özgünlüğün yansıtılması son derece önemlidir. Alevilikte dilek/dua ve şefaahat konusunun geniş bir konu olması ve yorum ile uygulama açısından farklılıklar içermesi (Üçer, 2004, s. 281) sebebiyle buradaki tartışmayı saha ile sınırlandıracağız. Bulgularda ele alınacağı üzere Mehmet Demirtaş Dede, dedelerin Ehl-i Beyt soyundan geliyor olmaları sebebiyle, Allah’ın dilemesi takdirinde, onların şefaati ve duasının kabul olacağına inanıldığını ifade etmiştir. Bu konuyu vurgularken Maide Suresi 35. Ayeti işaret etmiştir: “*Ey iman edenler! Allah’tan korkun, O’na yaklaşıma vesile arayın ve O’nun yolunda çaba harcayın ki kurtuluşa eresiniz.*”¹¹ ‘Vesile kılmak’ ile Ehl-i Beyt ve onun soyundan gelen pirlere, ululara, dedelere vesile kılmayı kast etmektedir. Soy önemlidir ancak dua etme usulüne ve/veya duanın kabulüne ilişkin inanç çerçevesinin soy ile sınırlı olmadığını belirtmek gerekir. Duanın nasıl yapıldığına da önem atfedilir. Bu önem, dua etme biçimine ilişkin menkıbelerden ileri gelmektedir. Bulgularda ele alınacağı üzere Dede, dua etme şeklini Hz. Adem’in dua etme şekliyle ilişkilendirmiştir. Buna göre dualarda Peygamber’in, Ehl-i Beyt’in, erenlerin ve evliyaların isimleri anılarak şefaahat dileğinde bulunmaktadır.

Demirtaş Dede, dua ve dilek esnasında ‘birlik’ten bahsetmiştir. Bu hususu musahipliğin ardındaki birlik anlayışıyla ilişkilendirerek ifade etmektedir. Musahiplik, evli bir çiftin diğer bir evli çiftle ‘kardeşlikten öte’ bağ kurması, iki ailenin ‘Ahiret Kardeşliği’ bağı kurması olarak özetlenebilir (Eröz, 1990, s. 111; İpek, 2004, s. 45; Dönmez, Balcı ve Çelik, 2019). Bu ailelerin çocukları birbirleriyle evlenemezler. Ailelerden birisi bir sorun yaşadığında musahibi olan diğer ailenin destek olması

11 <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/M%C3%A2ide-suresi/704/35-37-ayet-tefsiri> (Erişim Tarihi:20.11.2023)

gerekir. Musahipliğin önemi “birbirleriyle hiçbir kan bağı ya da menfaat ilişkisi olmayan insanların, kardeşlik ve dayanışma duygularını pekiştirmektedir” (İpek, 2004, s. 46). “Gadir Hum’da Hz. Ali ile Hz. Muhammed’in bir gömlekten iki baş göstererek bir olduklarını ortaya koymaları” (Yıldırım, 2018, s. 248), diğer bir deyişle öz itibariyle birliği temsil ettikleri inancı, musahiplikte de iki kişinin birliğinin sağlanmasının önemini vurgulamaktadır.¹² Demirtaş Dede çocuk sahibi olmak amacıyla edilen duanın gerçekleşmesi için musahipliğin kökenindeki bu birlik anlayışının eşler arasında olmasının önemli bir etken olabileceğini ifade etmiştir.

Birliğe ilişkin anlatıda ikrardan da bahsedilmektedir. “İkrar vermek” tarikatın kurallarına uymayı, bağlılığı ifade etmektedir (Doğan, 2001). İkrar cemi olarak da bilinen özel bir tören ile talip ikrarını vererek tarikata girmektedir (Can & Cengiz, 2022). Ancak belirtmek gerekir ki ikrar, söz vermenin yanı sıra gönülden bir bağlılık ve teslimiyeti ifade etmektedir (Özdemir, 2022). Gönülsüz çocuksuzluğa ilişkin ritüel bağlamında da ritüele ve ritüelde yapılan dualara bağlılığı ve teslimiyeti işaret ettiği görülmektedir.

Ritüele ilişkin anlatıda teslimiyetten bahsedilmektedir. Dua için önemli olduğu ifade edilen teslimiyet (Kaptan, 2019, s. 33), ‘turâb olma’ (toprak olma) ifadesiyle ilişkilendirilebilir. Alçakgönüllülük olarak da ifade edilen turâb olma (Demircioğlu, 2020, s. 29) Kaygusuz Âbdâl’in “*Toprak ol toprak gibi teslim vücûd / Cümle alem toprağa kıldı sücûd*” (Güzel, 1989, s. 381) dizelerinde de yer aldığı üzere teslimiyeti de ifade edebilir. Saha çalışmasında Dede ile Ana teslimiyet üzerinde dururken istekte bulunduktan sonra verilene rıza göstermek, yetinmek anlamında kullanmışlardır.

Başlangıçta da belirttiği üzere tarihsel ve toplumsal bağlamlara göre farklılıklar gösterdiği için bir ritüeli ele alırken bağlama açıklık getirmek gerekmektedir. Bu bölümde, araştırma kapsamında ele alınan ritüele dair anlam çerçevesi ve uygulamalar Alevilik inancına ilişkin değerler ve kavramlarla birlikte ele alınmıştır. Bu şekilde ritüeli ve bağlamı daha iyi anlamak ve açıklamak hedeflenmiştir. Ancak ifade etmek gerekir ki ritüel Alevilik inancının bir parçası olsa da Demirtaş Dede, ritüel için gelenler arasında Alevilerin yanı sıra Sünnilerin de olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla ritüel farklı toplumsal kesimlerin katılımına açık bir şekilde Dede ve Ana ile birlikte gerçekleştirilebilir.

4. Araştırmanın Metodolojisi

Bu araştırmanın amacı; çocuk sahibi olmak isteyen ancak biyolojik infertilite sebebiyle çocuğu olmayan çiftlerin çocuk istemiyle Şücaeddin Veli Külliyesi’ne yaptıkları ziyaretlerin, ritüelin uygulayıcıları olan Dede ve Ana Bacı’nın anlatılarından yola çıkarak bir değerlendirmesini yapmak ve bir inanç ritüeli olarak hangi açılardan farklı sosyal olgularla temas ettiğini anlamaktır. Ritüelin orijinalliğini koruyarak yansıtmaya hassasiyet gösterilerek ritüele ilişkin pratikler, anlam dünyası ve deneyimler araştırmanın merkezine alınmıştır. Bu pratiğin deneyim ve inanç boyutunun yanı sıra toplumsal cinsiyete, ziyaretçilerin tutum ve yargılarına ve sembolik anlamlara göre değişen yönleri de açıklanmaya çalışılmıştır. Araştırma sahası Şücaeddin Veli Külliyesi ile sınırlandırılmıştır. Araştırma kapsamında derinlemesine görüşme yapılmış, uzun yıllar ritüelin yürütücüsü olan, çocuk istemiyle gelen ziyaretçilerin kendisiyle iletişime geçtiği Dede ve eşi Ana ile görüşülmüştür. Katılımcıların Dede ve Ana ile sınırlı tutulmasının sebebi ele alınan konunun kapsamını ritüelin uygulayıcıları

¹² Gadir Hum Menkıbesine ilişkin anlatıların detaylarında farklılıklar olsa da kolektif bir menkıbe olduğunu (Yıldırım, 2018, s. 139) burada da ifade etmek gerekir.

ile sınırlandırma çabasıdır. Dede ve Ana, ritüelin yürütücüleri olarak ritüelin ardındaki inanç çerçevesine ve menkıbelere hâkim oldukları kadar yıllar içerisinde çok sayıda deneyim edinmiş kişilerdir. Araştırmanın amacı ve sınırlılıkları çerçevesinde ziyaretlere dair deneyimleri derinlemesine ele alabilmek, bu deneyimleri sosyal, kültürel ve inanca ilişkin anlam inşaları ve anlatılar üzerinden değerlendirebilmek için nitel araştırma desenlerinden anlatı analizi (*narrative analysis*) tercih edilmiştir.

Çeşitli yaklaşımlara göre farklılık gösterse de kısaca anlatı araştırması; belirli bir fenomenle ilgili olabileceği gibi yaşam öyküsünü de konu alabilen, katılımcının veya katılımcıların konuya dair anlatısını toplayan, bu esnada araştırmacının da katılımcı ile etkileşim içinde bulunduğunu göz önüne alarak anlatının bu etkileşimden doğduğunu vurgulayan nitel araştırma desenlerinden biridir (Creswell, 2015, s. 70, 71). Mankowski ve Rappaport (2000) manevi temelli toplulukların anlatıları üzerine yapılacak araştırmalarının bilhassa baskın kültürel anlatıların yeterince temsil etmediği farklı deneyimleri temsil etmekte önemli bir kaynak olduğunu belirtmektedir. Birçok disiplinin bu yöntemi farklı açılardan değerlendirmesi sebebiyle anlatı araştırması içerisinde farklı yaklaşımlar ve türler bulunmaktadır. Bu çalışmada ritüele dair deneyim aktarımında farklı sosyal olgularla ritüele dair inanç ve pratiklerin keşifine odaklanılacağı için tematik analiz uygun görülmüştür. Tematik anlatı analizi hikâyenin “nasıl” söylendiğinden çok hikâyede “ne” söylenildiğine odaklanan, anlatıyı temalar çerçevesinde ele alan anlatı analizi yaklaşımıdır (Riessman, 2005).

Araştırma çerçevesinde Şeyh Şücaeddin Veli Külliyesi ve Türbesi ziyaret edilmiş, ritüelin nasıl uygulandığına dair yerinde bilgi edinilmiştir. Şücaeddin Veli postnişini Mehmet Demirtaş Dede ve eşi Zehra Demirtaş Ana ile birkaç kez derinlemesine görüşme yapılmıştır.¹³ Görüşmeden elde edilen veriler çerçevesinde ritüelin nasıl ve kim tarafından gerçekleştirildiği, ritüeli gerçekleştirenlerin konumu, ritüel ile inancın farklı boyutları arasındaki ilişki, ritüele dahil olan tarafların yüklediği anlamlar, gönülsüz çocuksuz eşlerin ziyaret seyirleri, bu ziyaretlerin eşler üzerindeki etkileri ve ritüelin aktarımı temaları değerlendirilecektir.

5. Şeyh Şücaeddin Veli Külliyesi ve Türbesi’nde Gönülsüz Çocuksuz Eşlerin Çocuk Sahibi Olmak Amacıyla Gerçekleştirdikleri Ritüel

Aslanbeyli Köyü’nde yaşayan, çocuk sahibi olmak için gerçekleştirilen ritüele dair birikimi kültürel aktarım yoluyla edinen ve uygulayan dolayısıyla ziyaretçilerle ilgili uzun dönemli gözlemleri olan Seyyid Sultan Şücaeddin Veli Dergâhı Postnişini Mehmet Demirtaş hem ziyaretçilerin hem de ziyaret amaçlarının çok çeşitli olduğunu ifade etmiştir. Bölgenin ve Şeyh Şücaeddin Veli’nin Alevi-Bektaşî kültüründeki önemi sebebiyle külliye ve türbe Aleviler, Bektaşîler, Rufailer, Mevleviler ve Kadiriler tarafından sıkça ziyaret edilse de çocuk sahibi olmak, hastalıklara şifa bulmak, sıkıntılıların çözülmesi gibi diğer sebeplerle de birçok toplumsal kesim ve farklı inanç mensupları tarafından ziyaret edilmektedir. Dolayısıyla çocuk sahibi olmak için uygulanan ritüel bölgeyi bilen veya sıkça ziyaret eden gruplar arasında daha fazla bilinir olsa da önceki bölümde de bahsedildiği gibi, Türkiye’de türbelerin çocuk sahibi olma amacıyla çokça ziyaret edilmesi, diğer taraftan böyle bir uygulamanın olduğunu öğrenen veya uygulayan ziyaretçilerin sosyal ağlarıyla bildiklerini paylaşması yoluyla

13 Bu çalışmayı yürüten araştırmacı bilimsel araştırmalarda gözetilen etik kurallar gereği katılımcıların gizli tutulması ve katılımcıların kimliğine dair bilgilerin yer almaması gerekliliğinin farkındadır. Ancak bu çalışmada Şücaeddin Veli Türbesi’ne yapılan ziyaretlere dair tarihsel bir analizin gerekliliği ve bu mekânda gerçekleştirilen ritüelin uygulayıcılarının dede ve ana olması sebebiyle sayın Mehmet Demirtaş’tan ve sayın Zehra Demirtaş’tan alınan onam doğrultusunda isimleri paylaşılmıştır. Katılımcıların deneyimlerini aktarırken bahsettiği diğer tüm isimler değiştirilmiştir.

ritüelden haberdar olunmaktadır. Çocuk sahibi olmak isteyenler arasında türbeye sadece dua etmek amacıyla gelenler de bulunmaktadır. Benzer ziyaretler yakınlarda bulunan türbelere de yapılmaktadır. Dergâhın Dedesi Mehmet Demirtaş, çocuk sahibi olma isteğiyle kendisinden dua isteyen herkesin kabul edildiğini, istekte buldukları takdirde geri çevrilmediklerini ifade edilmektedir.

Duanın Dedenen istenmesinin sebebi, daha önce de bahsedildiği gibi, Alevilik inancıyla birlikte değerlendirildiğinde anlaşılabilir. Dede Demirtaş, beş kişinin şefaah edebileceğini, bunlar arasında Ehlibeyt soyundan gelenlerin yer aldığını ifade etmiştir. Ahzâb Suresi 33. ayetin Ehlibeytin temiz olduğuna ve onları da sevenlerin temiz olması gerektiğine işaret ettiğini, bu sebeple Ehlibeytin soyundan gelenlerden şefaah istenebileceğini belirtmiştir. Dede, çok uzaklarda yaşayan insanların farklı sebeplerle kendisinden dua istemeye geldiklerini söylemiştir. Çocuk isteği de bu dualardan biridir. Dileyen çiftler dua ile birlikte ritüeli de gerçekleştirebilmektedir.

Ritüel Şeyh Şücaeddin Veli'nin Türbesi etrafında yapılmaktadır. Türbenin içindeki Şücaeddin Veli sandukasının sağ tarafındaki duvarda yer alan nişte küçük bir mezar bulunmaktadır. Burada Şücaeddin Veli'nin torununun mezarı bulunmaktadır. Şücaeddin Veli sandukası etrafında gerçekleştirilen ritüelin yanı sıra küçük yaşta vefat eden torunun mezar taşında bulunan küçük bir delik ile ilgili ritüel kapsamında ayrıca bir uygulama bulunmakta, isteğe bağlı olarak çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar bu ritüeli de gerçekleştirebilmektedir. Burada bebek mezarının olması, çocuk istemiyle yapılan ziyaretleri önemli hale getirmiştir. Dede Demirtaş bebek mezarına şu şekilde değinmiştir:

“Türbenin hemen yan tarafında bir bebek mezarı var. Bu bebek mezarı Şücaeddin-i Veli'nin torunu. O mezar (Şücaeddin-i Veli'nin mezarını kast ediyor) yapılırken Şücaeddin Veli'nin torunu da vefat ediyor daha doğmadan veya henüz yeni doğmuşken ve o torunu oraya defnediyorlar. Defnedilince de insanlar oradan medet umar oldu.”

Genellikle ülkemizde türbelerin çocuk sahibi olmak isteyenlerce ziyaret edilmesine karşın bir bebek mezarının varlığının ve çocuğun ait olduğu soy itibarıyla ona atfedilen kutsiyetin, çocuk sahibi olmak isteyenleri ayrıca çektiği ima edilmektedir.

Ritüel için öncelikle çocuk sahibi olmak isteyen çift dedenin yanına giderek istekte bulunur. Dede, Ana ve talepte bulunan çift Şücaeddin Veli Türbesi'ne giderler ve çift niyetlenir. Türbede dua edilir, adak adanır. Dede Mehmet Demirtaş bu aşamaları şu şekilde ifade etmektedir:

“Şimdi çocuğu olmayanlar mesela, bizim köydeki dergahımıza gelir, adak adarlar. Derler ki, “Ey Allah'ım! Eğer hizmet ettiğimiz, gelip ziyaret ettiğimiz Şücaeddin Veli yüzü suyu hürmetine bize bir çocuk verirsen bir tane kurban getireceğiz” derler. Orada bir dilekte bulunur. Ondan sonra bize gelir, der ki, “dede, bir dua edin de bizim bir çocuğumuz olsun.” Olur deriz. Biz şimdi, Zehra Ana ile beraber gideriz. Türbeye gideriz, türbenin içinde dua ederiz... Önce biz dua ederiz, dua yaptıktan sonra Zehra Ana kızın eşarbinı boynuna takar, orada satar. “Satmak” kelimesi, yani çocuğu olsun diye dilekte bulunur. Şücaeddin-i Veli'nin etrafında üç kez dolanır ve 12 imamlar okur. Ehlibeyti söyler, 12 imamları okur. Nadi Ali duası okur. Ondan sonra bize gelir otururlar önümüze, duamızı yaparız. Sonrasında da Allah da verir.”

Ritüelin sonraki aşamasında cinsiyete göre farklılaşan uygulamalar vardır. Zehra Ana eşlerden kadının boynuna yazma takar. Şücaeddin Veli'nin sandukasının baş bölümüne geçmeden “U” şekli çizerek Zehra Ana ve kadın talip üç kere dolaşırlar. O esnada Zehra Ana Nadi Ali, 12 imamlar ve ehlibeyti okuyarak dua eder. Eşler

tarafından adak adanır. Kadının boynuna takılan yazma türbenin üzerine örtülür ya da bağlanır. Ritüel esnasında dilekte bulunma “satmak” terimiyle tabir edilmektedir. Zehra Ana bu kısmı ifade ederken “*ben de dua ederek onu sattım diye söylüyorum*” demiştir. Dolayısıyla burada ritüelin birlikte yürütüldüğü kadın ile satı işlemi/ritüeli gerçekleştirilir. Satı işleminin yakın yerlerdeki türbelerde de yapıldığı ifade edilmiştir. ‘Satma/satı’ kullanımına başka yerlerde de rastlanmaktadır.¹⁴ Örneğin yine çocuk sahibi olma amacıyla Abdülvahâb Gazi Türbesi’nde (Elâzığ) uygulanan benzer bir ritüelde yapılan uygulama ‘kadının kendini ziyarete satması’ olarak ifade edilmektedir (Görkem, 1987’den akt. Abdurazzak ve Kalafat, 2018, s. 18, 19). Farklı kaynaklarda da (Mollaibrahimoğlu, 2014) satma veya satı olarak ifade edilen pratiğinin genellikle kadımla veya çocukla ilişkilendirildiği görülmektedir. Kadımla ilişkilendirilmesinin sebebi gebeliğin ve doğumun kadın bedeninde vuku bulması, dolayısıyla gebeliğe veya sağlıklı bir doğuma engel olan etkenin kadın ile uygulanan satı işlemiyle ortadan kaldırılacağı inancı olabilir.

Ritüel sonrası doğan çocuklara, ritüelin gerçekleştirildiği bölge veya türbeye göre isim verildiğinden bahsedilmiştir. Benzer bir duruma bu çalışmada da ulaşılmıştır. Hem Şücaeddin Veli Türbesi’nde hem de çocuk sahibi olmak için ziyaret edilen benzeri kutsal yerlerde (Örnek, 1977, s. 151, 158), ritüel sonrası doğan çocuklara erkek ise Satılmış, kız ise Satı adının koyulduğu görülmektedir. Düzgün ve Yeşildal (2023, s.24) bu isimlerin verilmesinin sebebini, ziyaret sonrası dünyaya gelen çocuğun gerçek ailesine değil yatıra ait olduğuna, dolayısıyla da hayatı boyunca onun tarafından doğaüstü güçlerle korunacağına inanıldığına dayandırmaktadır. Dede, bu isimler haricinde Şücaeddin, Battal, Veli, Sultan, Seyyid gibi bölgedeki kutsallara özgü isimlerin de verildiğini belirtmiştir.

Satı ritüeli bu çalışmada kadınlara özgü bir durum olarak karşımıza çıkarken, erkekler için “bel bağı” verilir. Züriyetin erkekten gelmesi sebebiyle erkeğe bel bağı bağlandığı ifade edilmiştir. Bel bağını Dede yapmaktadır. Bir tülbente yedi kere dua ederek yedi yerden düğüm atılır. Yedi kere olmasının sebebi, yedinin kırk ile çarpımının 280 ettiği, bu sayının da yaklaşık gebelik süresi olan 9 ay 10 gün ile, yani bir çocuğun doğuşuyla ilişkilendirilmesidir. Diğer taraftan kırk ile çarpılmasının sebebi, yedi yerden bağlanan tülbentin Kırklar Cemindeki oluşumla irtibatlandırılmasıdır. Son olarak bel bağı erkeğin beline bağlanarak çocuğunun olması dileğinde bulunulur.

İbadetlerde olduğu kadar ritüel için de dua oldukça önemli bir yerdedir. Genellikle ritüel ile dua iç içe bir yapıda sürdürülmektedir. Dua, istemenin bir yoludur. Ancak nasıl isteneceği önemlidir. O yüzden ritüel esnasında belirli dualar okunur. Belirli dualar okunurken de belirli pratikler eşliğinde ritüel gerçekleştirilir. Dede, dua kadar duanın edilme şeklinin önemli olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Âdem cennetten kovuluyor. Yalvarıyor, “Allah’ım! Ne olur benim duamı kabul eyle” dediğinde duası kabul olmuyor. Bazı kitapların yazdığına göre, diyor ki 300 yıl ağladı, gözleri kör oluncaya, ağırlaşınca kadar ağladı. Kabul olmadı yine de. Cebrail (a.s.) geliyor, “Ey Âdem” diyor, “Ahir zaman peygamberi Hz. Muhammed’in ve ehlibeytin ismini anarsan senin ondan sonra duan kabul olur” diyor. “Çünkü Allah dedi ki, ben eğer Muhammed’i yaratmayacak olsaydım, dünyayı yaratmayacaktım” diyor. O zaman Âdem ahir zaman peygamberine ve ehlibeyte dua ediyor. Allah soruyor, “ey Âdem” diyor, “o ismini zikredip duasında ismini verdiği Muhammed’i ve Ehl-i Beytini

14 “Çocuk satma/satı” olarak ifade edilen benzer bir kullanım daha vardır. Türkiye’de ve Orta Asya’da devam eden, genelde çocuğu yaşamayan eşler bir sonraki veya mevcut çocukları yaşasın diye çocuklarını farazi olarak satar, bir süre sonra çocuk kendi babasına verilir, böylece ölümüne engel olunacağına inanılır (Eröz, 1977, s. 209; Günay, 2003; Yaşar, 2008, s. 137; Kalafat, 2011).

tanıyor musun?” İşte o da diyor ki o zaman, “arşın direklerinin yanında senin isminin yanında onun ismini de gördüm” diyor. “Cennet kapısının üzerinde de ehlibeytin ismini gördüm” diyor. Yani bunları sevmeyen ne cennete gitmiş olabilir ne de ibadet etmiş olabilir. Bizler onun için, onları çok sevdiğimiz için onlara atıfta bulunuruz ve onlardan dilekte bulunuruz, onların yüzü suyu hürmetine dualarımızın kabul olmasını isteriz.”

Diğer ibadetlerde gösterilen ihtimam ritüelde de gösterilmektedir. Çünkü en temelde ortak payda duadır ve duanın belirli şekilde edildiği takdirde kabul olacağına dair inançtır:

“Yani biz onların şefaatkâr olduğuna inanırız, Şücaeddin-i Veli'nin. Ehl-i Beyt soyundan geliyor. Hz. Peygamber vardı, Hz. Peygamber'den sonra kim var? Ehl-i Beyt var. Ondan sonra kim var? 12 İmam var, ondan sonra da ocak pirleri var. Diyoruz yani Hacı Bektaş Veli, Şücaeddin-i Veli erenler evlialar. Biz onlara inanırız ve onların o soydan geldiği için şefaata dağıttığını düşünürüz... Cemlerimizde de aynıdır. Cemlerimizin başından sonuna kadar hep onları anlatırız, hep onlarla iştirak ederiz, onlarsız sanki dualarımızın kabul olmayacağını düşünürüz.”

Ritüel için bir diğer önemli unsur niyette birlik veya diğer bir deyişle eşlerin ikisinin de istekli olmasıdır. Çocuk sahibi olmak isteyen eşlerin ikisi de bu isteği içinde taşımalıdır. Genelde çocuk sahibi olmak için ilk talep kadınlardan gelse de ritüel için erkeğin de istemesi son derece önemli olduğundan her ikisi de uygulamalara ve duaya katılmalıdır. Dede bu işin “bir sinerji alışverişi” olduğunu ve eşlerin birlikte istemesiyle “birliğin” tamamlandığını vurgulamaktadır:

“Bizde musahiplik¹⁵ vardır, musahipliğinle gönül birlemen gerekir. Gönül birlemeden dilek de olmaz... Gönül birlemek, yani insanların ikiyi bir etmesi demek Allah'ın aralarında zuhur etmesi, yani aşk, biliyorsun ki vuslattan gelir, eğer ikisi bu sevgiyle birliği oluşturabildilerse ikiyi bir etmiş olurlar. Bu Alevilikte ikrar vermekle musahiplik ile olur. O gönül birliği gerekiyor, Allah temizleyin içinizi, diyor, mü'min olun, saf olun, kâmil insan olun diyor. Eğer onları sen yaparsan ben sana veririm diyor.”

Musahiplik Alevilikte inanç mensuplarının dahil olduğu özel bir törenin parçası olarak ifade edilmesine karşın burada ele aldığımız ritüel çerçevesinde musahipliğin temel unsurlarından olan birliğe yapılan vurgu söz konusudur. Bu birlik, Allah'ın belirlediği helal daire içinde eş olmuş, birbirlerini seven ve niyetinde bir olan eşlerin birlikte istemelerini ifade etmektedir.

Niyette birliğin yanı sıra niyetin iyi olması da önem taşır. Alevilikte ikrar verilirken vurgulanan “eline, diline, beline sahip olmak” gerekliliği (Aytaş, 2010; Özdemir, 2022), ritüel kapsamında herhangi bir niyetle gelen herhangi bir toplumsal kesim mensubunun niyetinde iyi olması, gönlü temiz, dimağı temiz olması ve aklında kötülük olmaması gerekliliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla birliğin yanı sıra niyetin iyi olması beklenmektedir.

Ritüelin uygulanması için Dede'nin eşlerin gönülsüz çocuksuzluk seyirlerine dair bilgi edinmesi ve bu konuda neler yaptıklarını anlatmaları önem taşır. Bu bilgi yalnızca Dede'de kalır, kimseyle paylaşmaz. Bu anlamda Dede, dedelerin “sır küpü” olduğunu ifade etmiştir. Çocuk sahibi olmak için gelenlerin infertilite seyirlerine dair bilgi edinme sebebini Dede nikah üzerinden hem doğrudan ilgi kurarak hem de

15 “Musahip” kelime anlamı olarak “sohbet, arkadaşlık eden kimse” olarak belirtilmektedir (<https://sozluk.gov.tr/>). “Anadolu Aleviliğinde inanç mensubu, ikrar vermiş, evli iki kişinin eşleri ile birlikte ahirete kadar kardeş kalacaklarına, birlik ve beraberlik içerisinde yaşayacaklarına, toplum ve Dede'nin huzurunda söz vermeleri şeklinde gerçekleşen önemli bir kurumu ifade etmektedir” (Dönmez, Balcı, & Çelik, 2019).

benzetme yaparak açıklamaktadır:

“Biz mesela imam nikahı yaparız. Ben önce bir evlenme cüzdanını görürüm. Evlenme cüzdanını görmeden ben imam nikahı dahi yapmam. Bizde öyledir. Her şey garanti. Çünkü seni vesile olarak kullanabilirler, seni aracı olarak kullanabilirler. Alet olmak istemem hiçbir zaman. Onun için çok önemlidir bu.”

Nikah ritüel kapsamında önemle üzerinde durulan konulardan birisidir. Çünkü çocuk sahibi olmak için gelenlerden helal sınırlar içinde birliktelik kurmuş olmaları, resmi evlilik yapmış eşler olmaları beklenmektedir. Diğer taraftan çocuk sahibi olmak için hangi yolların denendiğine dair bilgi sahibi olmak, hem eşlerin imkanlarının yettiği ölçüde diğer yolları deneyip denenmediklerini bilmek hem de olası istenmeyen veya beklenmeyen bir durum söz konusuysa bunu öğrenmek açısından önem taşır. Bilgi edinmek aynı zamanda niyetinde sahil ve ritüelin gerekliliklerine uygun biçimde olmanın denetlendiği bir süreçtir.

Niyette eşlerin birliğinin ve hem kişisel özellikler hem de niyet açısından doğru olmanın yanında bir diğer önemli husus teslimiyettir. Teslimiyet, ritüelde yapılan pratiklere içtenlikle uymak ve duanın gerçekleşeceğine dair Allah’a dayanmakla ilgilidir. Zehra Ana teslimiyeti şu şekilde ifade etmiştir:

“Ben Nadire annemin söylediği bir şeye şahit oldum. Nadire annem, kayınvalidem, öyle birisini sattı. O zaman markatın (sandukanın baş kısmı) yanında şöyle bir (eliyle daire şekli çizerek) çukur vardı. Toprak yalatalıyordu (bu çukurdan alınan belirli bir toprak kast ediliyor). Gitti o kişi. Nadire Annem dedi arkasından, “bunun çocuğu olmaz” dedi. Neden dedim. “Oradan nasibine ne gelirse yalayacak. Onu kabullenmesi gerekiyordu, içinden tiksinti geldi” dedi. Onu kabullenmesi gerekiyor, kişiye bağlı.”

Teslimiyet Alevilikte önemli bir yere sahiptir. Örneğin yolun getirdikleri karşısında teslim olmayı ifade eden ve belirli bir ritüel eşliğinde dâr meydanında verilen söz (Demircioğlu, 2020; Erdem, 2021), diğer adıyla ikrar verme, teslimiyetin altını çizer. Zamanla farklı etkenlerden dolayı inanca yönelik tutumun değiştiğini ve bazı değerlerin zayıfladığını vurgulayan Zehra Ana’yı Dede şu sözleriyle onaylamıştır:

“İkrar zor geliyor. İkrar vermek, yani Allah’a teslimiyet. Yani bir daha kötü yapmayacağım. İkrar vermek değil, ikrarda durmak önemli. Herkes verebilir ikrarını ama ikrarda durmak önemlidir. İnsanlar ne yapacak, verdiğe ikrarını, o kötülükten elini eteğini çekecek. Eline, beline, diline sahip olmayı tam anlamıyla yapacak. Yoksa ikrar vermenin hiçbir anlamı yok.”

Kısacası teslimiyeti de kapsayan ikrarın sürekliliği düşünüldüğünde, ritüelle ilgili uygulamalar esnasında ve sonrasında teslimiyetin öneminin vurgulandığı anlaşılır.

Yeni kuşağın inanca yaklaşımının yanı sıra ritüelde de değişiklik olduğu göze çarpmaktadır. Zehra Ana eskiden belirli bir alanda bulunan topraktan yalattığını, ancak bu uygulamanın artık yapılmadığını ifade etmiştir. Şücaeddin Veli Külliyesi ve Türbesi çevresinde 2015 yılında Türk Dünyası Kültür Vakfı tarafından restorasyon çalışmaları yapılmıştır.¹⁶ Restorasyon çalışmaları sonrası toprağın bulunduğu alan kapatılmıştır. Dede, alanın kapatılmasının burada sürdürülen ananın/kültürün kültürün aktarılmasını etkileyeceğini belirtmiştir. Restorasyondan sonra isteyenlere Türbe’nin önünde bulunan yerden toprak verilmektedir. Dede, burada bulunan toprağın insanlar tarafından alındığını, götürdükleri yerlerde ibadet amaçlı kullanıldığını ve zamanla Şücaeddin Veli toprağı olarak çevresinde çerağı uyarmak gibi ritüeller yapıldığını, farklı makamlar oluştuğunu ve buralarda kültürün aktarıldığını ifade

16 Ayrıntılı bilgi için bakınız. <https://www.turkdunyasivakfi.org.tr/eserlerimiz/30/seyyid-sultan-sucaaddin-veli-kulliyesi-sosyal-tesisleri> (Erişim tarihi: 28.11.2023)

etmiştir.

Çocuk sahibi olmak isteyen çiftin, bilhassa kadının isteği doğrultusunda ritüele dahil olan bir diğer uygulama Şücaeddin Veli'nin torununa ait olan mezar taşıyla ilgilidir. Mezar taşının baş bölümüne doğru 3-4 cm çapında bir delik bulunmaktadır. Kişinin isteğine bağlı olan bu uygulama gönüllü olduğu takdirde satı ritüeli sonrası Zehra Ana eşliğinde uygulanmaktadır. Dede, ritüel için gelenlerin genelde bu uygulamadan haberdar olduğunu ve bilhassa bu ritüeli uygulamak istediklerini belirtmiştir. Ritüel için Zehra Ana ile talepte bulunan kadın, taşın yanına gider. Kadın göğsünü taştaki delik bölgeye yaklaştırır. Bu aşamada eğer bir çekim hissederse çiftin çocuğu olacağına inanılır. Burada emzirmeye gönderme yapılarak anne olmakla ilgili çok temel bir pratiğe öyküldüğü anlaşılmaktadır. Uygulamanın ilk olarak nasıl başladığına dair kesin bir bilgiye rastlanmamakla birlikte “annelerin sütü nazarı, kargışı keser” (Kalafat, 2010) sözü ile vurgulanan geleneksel inanç emzirme pratiğiyle ilişkilendirilebilir. Bu ritüel ile çiftin üzerindeki talihsizliğin kalkması arasında kurulan arkaik bir bağın varlığından söz edilebilir.

Bölgede delikli taşlarla ilgili farklı uygulamaların varlığına da dikkat çekmek gerekir. Şücaeddin Veli Türbesi'nin bahçesinde içinde oyuk bulunan büyük bir delikli taşta daha rastlanmaktadır. Delikli taşların tüm dünyada çok yaygın olduğunu ifade eden ve Türkiye'nin farklı bölgelerindeki delikli taşlarla ilgili anlatıları değerlendiren Koç (2022, s. 103), Türbe bahçesindeki delikli taşın günahın olup olmamasını öğrenmek veya dilekte bulunmak üzere çeşitli uygulamalarda kullanıldığını ifade etmektedir. Delikli taşların bu dünyadan diğer dünyaya açılma anlamını taşımasının yanı sıra biyolojik olarak doğurganlıkla ilişkilendirilmesi (Koç, 2022, s. 91) çocuk sahibi olmakla ilgili ritüellere zemin hazırlamaktadır. Dede, seyrek de olsa çocuk sahibi olma dileğiyle de delikli taştan geçmek isteyenlerin olduğunu söylemiştir. Bu da ritüelin içeriğine ve seyrine ilişkin esnekliği göstermektedir.

Ritüeli takip eden süreçte çift çocuk sahibi olursa adağı yerine getirir. Bu adak genellikle kurban kesilmesi olarak ifa edilir. Kurban örneğin Şücaeddin Veli'ye adandıysa Türbe'nin yakınlarında kesilir ve ihtiyaç sahiplerine dağıtılır. Eğer yer belirtilmediyse kesim yeri fark etmeksizin adak yerine getirilebilir. Adak büyükbaş hayvan olabileceği gibi tavuk gibi kümes hayvanları da olabilir. Kurban adağı yerine kurbanın piyasa değeri kadar sadaka verilebilir. Bir diğer husus adayın kişinin kurbanın etinden yemesinin sınırlandırılmasıdır. Dede, adak olması sebebiyle adayın kesilen hayvanın etinden ancak yedikleri miktarın piyasa değeri kadar birine ödeme yaptıklarında ziyebileceklarını ifade etmiştir.

Ritüelin çıktıları değerlendirilecek olursa, ilk olarak ritüel sonrası çocuk sahibi olanların ikinci çocuk amacıyla yeniden ritüeli uygulamaya gelmelerinden bahsedilebilir. Dede, bu amaçla gelenlerin de fazla olduğunu ifade etmektedir.

Bir diğer etkisi, ilkiyle de ilişkili olarak, ritüel sonrası çocuk sahibi olanlarda inanca yönelik tutum değişikliğidir. Dede konuyla ilgili babasının yaşadığı bir örneği vermektedir:

“Ben isim de vereyim, A şirketinin¹⁷ müdürü. Geldi. “Ben” dedi, “inanmıyorum, Allah’a da inanmıyorum, Şücaeddin-i Veli’ye de inanmıyorum” dedi. Hanımı da çok inançlı. “Dede” dedi “o inanmıyorsa da ben inanıyorum” dedi. “Bize dua verir misiniz?” dedi. Biz de duasını verdik. Çocuğu oldu, kız çocuğu oldu. Dedi ki, bir dana keseceğim ben. Çocuğu oldu, Şücaeddin-i Veli’ye adadı. Bir tane dana kesti... Neyse, aradan zaman geçti, çocuk artık okula gidecek çağa

17 Şirket ismi, bahsedilen kişinin gizliliğini korumak amacıyla değiştirilmiştir.

geldi. “Dede” dedi, “bizim çocuğumuz olmuyor, benim inancım değişmeye başladı, inanmaya başladım. O’nun varlığını birliğini kabul ediyorum” dedi. “Eğer Şücaeddin-i Veli’den bir de erkek olursa bir dana daha getireceğim” dedi.”

Dedenin ifade ettiği üzere ritüel, kişinin inancını etkilemiş, inancı değişen kişi ikinci çocuk isteğiyle ritüeli tekrar talep etmiştir.

Ritüelin uygulanması ile aktarımı arasında da bir ilişki mevcuttur. Ritüele dair bilgi ve deneyim birikimini aile büyüklerinden öğrenen Dede, ritüelin uygulanmasının kültürün aktarımı için bir fırsat olduğunu gösteren bir örnek vermektedir:

“Yine bir kızımız geldi kocasıyla beraber. “Dede” dediler “bize bir dua edersen çocuğumuz olsa memnun olacağız, olmuyor çocuğumuz” dediler. Biz de dua ettik, oldu çocuğu. Sevil koydular adına. Ondan sonra aradan 3 – 4 sene geçti, artık çocuk konuşmaya başladı, yürümeye başladı, gene geldiler. “Dede” dedi, “bir çocuğumuz daha olursa” dedi, eee... Kız (Sevil’i kastediyor), bu sefer yanıma geldi, “dede” dedi “ben dua edebilir miyim?” dedi. Bu sefer de Mürvet Ali Paşa’nın Türbesi’ndeki Mihrap var ya, oraya geldi. Ben dedi, “burada duam kabul olursa ben isteklerimi söyleyeceğim” dedi. Orada duasını yaptı. Kız küçük daha, yeni bire gidiyordur, gitmiyorsa da o yaşlardadır. Açtı ellerini, Allah’a duasını yaptı. Arkasından “Sevil, gel kızım yanıma, ne dua ettin içeride?” dedim. “Olmaz, dualar söylenmez” dedi. “Ama sen kimin huzurunda dua ettin? Şücaeddin-i Veli’nin ve Mürvet Ali Paşa’nın. Biz bunların kutup olduğunu düşünürüz. Yani Şücaeddin-i Veli ile Mürvet Ali Paşa kutup deriz. Nasıl bir pilin artısı vardır, eksisi vardır, ikisini birbirine deşdirmemiş muddetçe elektrik vermez. Ama ikisini birbirine deşdirdiğinde ampul yanar, ikisinin arasında dua ettin, ben senin duanı bilmek isterim” dedim. “Ben onların soyundan geliyorum, bana söyleyebilirsin” dedim. Geldi, “dede” dedi, “bir kardeşim olsun istiyorum” dedi. O zaman annene babana söyleyeceksin, dedim. Yine dualarını verdik. O da iki sene sonra, baktım ellerinden tutmuşlar bir çocuk, geldiler.”

Ritüel sonrası dünyaya gelen ve yaşı küçük olan Sevil, Türbe’de dua edileceğine dair bir bilince sahip olmakla birlikte, Dede’nin kendisini bilgilendirmesiyle inancın farklı veçhelerini edinmektedir. Bu durum, buradaki kültürü geleceğe taşıyan yollardan birisi olarak değerlendirilebilir.

Ritüel sonrası dünyaya gelen çocuğun özel olduğuna dair bir inancın olduğu söylenebilir. Ritüel esnasında dualarda anılan inanç önderlerinin vesilesiyle Allah’tan istenen ve dünyaya gelen çocuğun taşıdığı özelliklere dair Dede şu örneği vermiştir:

“...Sonra çocukları oldu, Veli isimli...Ben de ona saz öğrettim, ama süper zekâ! Tahtaya yazıyoruz şimdi, notaları yazıyoruz. Ben notaları yazıyorum okuyorum, çocuk hiç deftere yazmadan onu ezberliyor ve hemen çalıyor. O kadar kabiliyetli... Bana diyor ki “ben” diyor, “sana Osmanlı tarihini anlatayım mı?” diyor. Tabi bizim önce bir öğrenciyi kendini sevdireceksin, yoksa öğrenci o dersi öğrenmez. Başarılı olmaz. Hadi anlat diyoruz. Bir başlıyor, inanır mısın, o ansiklopedinin hepsini satır atlamaksızın anlatıyor. Bunun gibi Allah’ın verdiği, Şücaeddin-i Veli’nin şefaatiyle olan çocuk başarılı da oldu yani.”

Dede’nin verdiği bir örnekten yola çıkarak ritüelle ilişkilendirilebilecek diğer husus, ritüelin her zaman sonuç vermese de teselli olabileceğine dair umuttur. Bu bağlamda Dede, Sünni bir kanser hastasının hastalığı için dua istediğini, dua ile birlikte Külliyyede bulunan sudan düzenli olarak temin edip içmesi ile eşinin ifadesiyle, hastanın iyileşemese de ziyaretten sonra acı çekmeden vefat ettiğini söylemiştir. Dede duaya dair “ben o zaman anladım ki bazı yerlerde tedaviye ilaç olmasa da teselli

oluyor” demiştir. Gönülsüz çocuksuz çiftler için de benzer bir yorum yapılabilir. Ancak ritüelin bu boyutu hakkında daha fazla bilgi edinmek için gönülsüz çocuksuz çiftlerle görüşmek gerekmektedir.

Kıscası ritüelin; ikinci çocuk istemiyle ritüele yeniden yönelme, inancı güçlendirme, kültür aktarımını sağlama, ritüel sonrası doğan çocuğun birtakım özelliklerle ilişkilendirilerek değerlendirilmesi gibi çıktıları olduğu görülmektedir.

Çalışma kapsamında gönülsüz çocuksuz eşlerin ritüeli uygulaması üzerine yoğunlaşmakla beraber çocuk sahibi olan bazı eşlerin erkek çocuk sahibi olmak için geldiğini de eklemek gerekir. Dede, altı kız çocuğu olan Kadir Bey ile ilgili örneği vermiştir:

“Gene ben bir olay anlatayım. Bu hani göçebe deriz. Romen deriz... Onlardan bir aile geldi. İsmi Kadir. “Dede, benim bir çocuğum olsun, dua ediver bana” dedi. Neyse ben de tabi öyle deyince, evde misafir var Zehra Ana’yı götüremiyorum. Hadi dedim, ben gideyim de dua edivereyim, inşallah Allah verir dedim. Şimdi biz türbeye girdik, yanında da altı tane çocuk var. “Otur bakayım şuraya Kadir Efendi” dedim. Bak dedim, “şimdi benim elimden tutacaksın, ben sana dua edeceğim. İnşallah Allah Şücaeddin-i Veli yüzü suyu hürmetine çocuk verecektir” dedim. Neyse ben duamı ettim. Güzel normal bir 12 İmamları okudum, Nadi Ali okudum, istek duası verdim. Ondan sonra, ben verdikten sonra çocuklardan birisi dedi ki, “baba” dedi, “biz oturulum mı daha” dedi. Bir baktım altı tane çocuk, altısı da kız. “Kadir Efendi, bunlar senin mi?” dedim. “Benim dede” dedi. “E sen şimdi dua istedin” dedim, “yok, erkek istedim ben” dedi (Gülüşmeler). Bak dedim, “çocuğun erkeği kızı olmaz. Sen bunlardan, Allah vermiş artık, isyan etmek olmaz. Bunları iyi yetiştirmeye çalış. Sana yine dua ettik, inşallah Allah bir tane verir ama” dedim, “bence sen önce olanları yetiştirmeye bir bak bakalım” dedim.”

Burada Zehra Ana’nın vaktinin olmaması sebebiyle Dede’nin tek başına dua ettiğinin de altını çizmek gerekir. Dolayısıyla ritüelde en temel unsurun dua olduğu düşünülebilir. Zehra Ana eskiden erkek çocuk isteğiyle gelenlerin çok olmasına rağmen günümüzde azaldığını belirtmiştir. Bu durum cinsiyete yönelik yaklaşımın değişmesinin bir çıktısı olabileceği gibi, Dede’ye göre ritüeli uygulayanların oransal olarak eskiye göre azalmasıyla da ilgili olabilir.

Son olarak Dede diğer ritüellerde de olduğu gibi bu ritüelde de uygulamaların “kalpte olgunlaştırılması” gerektiğini ifade etmiştir. İnançtan yalıtılmış ritüelin sadece yapılması gereken hareketler olarak algılanması isteğin olgunlaşmamış olması anlamına gelmektedir. Uygulayıcılar için, ritüelin yalnızca belirli hareketlerin performe edilmesi olarak algılanması kişiyi daha iyi bir hale getirmediği için, bu yaklaşımın ritüelin ardında bulunan inanç geleneğiyle uyuşmadığı ifade edilmektedir. Bu bağlamda gönülsüz çocuksuzluk, ritüel aracılığıyla inancın ve inançla ilişkili beklentilerin yeniden üretildiği bir olgu olmaktadır.

Sonuç

Gönülsüz çocuksuzluğun psikolojik, sosyal, ekonomik ve tıbbi başta olmak üzere birçok boyutu vardır. Bu sebeple gönülsüz çocuksuzluk farklı açılardan ele alınması gereken olgulardan birisi olarak karşımıza çıkar. Tıptaki gelişmelerle birlikte gönülsüz çocuksuzluk üzerinde tıbbi söylemin güç kazanmasıyla tıbbi boyutu öne çıksa da gönülsüz çocuksuz çiftler çeşitli sebeplerle farklı çözüm arayışlarıyla ilgilenmeye devam etmişlerdir. Çocuk sahibi olma isteğiyle başvuru yolları belirleyen temel unsurlardan birisinin inanç olduğu görülmektedir. Eşler, manevi

değerleri ve inançlarıyla bağlantılı olarak kutsal mekanları ziyaret etmekte ve/veya çeşitli ritüeller gerçekleştirmektedir. Bu çalışmada, toplumsal ilişkilerin bir yansıması olarak görülebilecek inanç ritüelleri ile gönülsüz çocuksuzluk arasındaki ilişki üzerinde durulmuştur. Bu kapsamda Şücaeddin Veli Türbesi'nde gerçekleştirilen ritüel değerlendirilmiştir. Ritüellerin tarihsel ve toplumsal bağlama göre farklılaşması sebebiyle çalışma boyunca araştırma kapsamına alınan ritüelin özgün niteliklerini yansıtmayı amaçlayan bir yaklaşım benimsenmiştir. Özgünlüğü koruyarak yansıtabilmek ve çocuk istemi gibi özel bir amaçla gerçekleştirilen inanç ritüelini ve işlevini değerlendirebilmek için nitel araştırma yöntemlerinden anlatı araştırması tercih edilmiştir. Anlatı araştırması kullanılarak gönülsüz çocuksuzluk olgusu ve ritüel ilişkisi deneyimlere, menkıbelere, inanca ve anlatıcıların yorumlarına dayanarak ele alınmıştır. Ritüelin yürütücüleri Dede ve Ana ile derinlemesine görüşmeler yürütülmüştür. Ritüelin nasıl yürütüldüğü, inanç ve maneviyatla kesiştiği noktalar, toplumsal cinsiyete göre farklılaşan anlam inşaları ve uygulamalar, psiko-sosyal çıktıları ve bir kültür olarak nasıl aktarıldığı üzerinde durulmuştur. Ritüeli ele alırken Alevilik inancına ilişkin bağlamın aktarılması önemli olduğu için ritüel, inanç ve manevi değerler arasında kurulan bağ açıklanmaya çalışılmıştır. Gönülsüz çocuksuz çiftlerin bu durumla baş etme süreçlerinin bir parçası olarak ritüele yönelmeleri, basitçe birtakım pratikleri gerçekleştirme ve dileklerini ifade etmenin ötesinde önemli bir toplumsal konumda olan Dede ile Ana'yla temas kurma, derdini paylaşma, inancın güçlenmesi veya inanca dair anlam dünyasının etkilenmesi ve inanca ilişkin değerler ile gönülsüz çocuksuzluğun karşılıklı etkileşimiyle deneyimin farklılaşması gibi önemli çıktılarıyla birlikte düşünülmelidir.

Şücaeddin Veli Türbesi'nde bir bebek mezarının varlığının gönülsüz çocuksuz çiftlerin ziyaretleri üzerinde bir belirleyici olduğundan bahsedilebilir. Yakın yerlerdeki türbelere de benzer amaçla ziyaretler gerçekleştirilmekle birlikte Dede, buradaki bebek mezarının çocuk isteyenlerin ziyaretlerini arttırdığını ifade etmiştir. Ritüelde yer alan uygulamalar arasında kadına ve erkeğe göre farklılaşan uygulamalar bulunmaktadır. Erkeğe bel bağı verme zürriyetin devamıyla ilişkilendirilirken Ana ve kadının birlikte gerçekleştirdiği satı işlemi çocuk dileğiyle ve kadının göğsünü bebek mezarındaki deliğe vermesi anneliğe öykünmeyle ilişkilendirilebilir.

Hem genel anlamda Alevilik inancında hem de ritüelde duanın hangi sebeple yapıldığı kadar nasıl yapıldığı da önem taşımaktadır. Kur'an ayetlerine ilişkin yorumlar ve Alevilik inancındaki menkıbeler duaların nasıl yapılacağını belirten kaynaklardır. Dua ederken belirli isimleri anarak şefaath dileme, niyetin doğru ve iyi olması, birliğin olması ve teslimiyet hususlarının önemli olduğu ifade edilmiştir. Bu hususlar ile Aleviliğe ilişkin değerler arasında güçlü bağlar bulunmaktadır. Birliğin musahiplikle, teslimiyetin ikrarla ilişkilendirilmesi bu bağın birer örneğidir. Dolayısıyla ritüel aynı zamanda inanca ilişkin değerlerin aktarılması işlevini de üstlenmektedir. En somut çıktısı olarak doğan çocuklara belirli isimler verilmesi örnek gösterilebilir. Diğer taraftan ritüel sonrası doğan çocuğa bakış da değişebilmekte, edilen dualarla ilişkilendirilerek bu çocukların kabiliyetine, anlayışına veya karakterine dair olumlu değerlendirmeler yapılabilmektedir.

Çocuğun olmadığı durumlarda ise teslimiyet vurgusu öne çıkmaktadır. Diğer taraftan duaların çare olmasa da teselli olduğuna dair olumlu bir yaklaşım da söz konusudur. Dolayısıyla ritüelin ve duaların gönülsüz çocuksuz çiftlerin psikolojik esenliğinde olumlu bir etkisi olduğu ifade edilebilir. Çiftlerin infertiliteye ilişkin seyirlerini önemli bir toplumsal konumda olan Dede ve Ana ile paylaşması, ritüelin Dede ve Ana ile birlikte türbede gerçekleştiriliyor oluşu, inanca ilişkin değerlerin

çocuksuzluk durumunu yeniden ve farklı açılardan değerlendirmeye yol açması gibi sebeplerin bu olumlu etkiyi oluşturduğu söylenebilir.

Son olarak ifade etmek gerekirse ritüeller toplumsal ilişkilerin bir yansıması olarak ele alındığında ve gönülsüz çocuksuzluğa ilişkin burada ele alınan inanç ritüeli de bu bağlamda değerlendirildiğinde eşlerin inanç önderiyle ve kutsal olan unsurlarla temasa geçmeleri içinde buldukları durumu farklı açılardan değerlendirmelerine imkân tanıyarak düşüncelerinde ve günlük yaşamlarında anlamlı değişikliklere yol açabilir. Bu durum eşlerin taşıdığı stresi azaltabilir. Ancak gönülsüz çocuksuz çiftler üzerinde ritüelin etkisini daha kapsamlı bir şekilde değerlendirebilmek için çiftlerle yapılacak çalışmalara ihtiyaç vardır. Özetle, çocuk sahibi olma isteğiyle gerçekleştirilen inanç ritüeli, gönülsüz çocuksuzluğun nasıl algılandığı üzerinde etkili olduğu için anlam üretme işlevine sahiptir. Ritüel, gönülsüz çocuksuzluk bağlamında inanca ilişkin değerleri yeniden üretmekte, zenginleştirmekte ve güçlendirmektedir. Bu sebeple ritüel, toplumsal değişmeye ve tıbbın artan etkisine rağmen inanca ve kültüre ilişkin değerlerin nasıl süreklilik kazandığını göstermesi açısından da önemlidir.

Kaynaklar

- Abdurazzak, A. O., & Kalafat, Y. (2018). Halk Kültüründe “Satmak-Satıp Almak” İncancının Mitojik Boyutu. 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi: Gelenek Görenek ve İnançlar (s. 15-24). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü.
- Açıkgöz, R. (2021). *Hastalık, Sağlık ve Toplum*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
- Adongo, P., & Bazzano, A. N. (2008). Beyond symptom recognition: Care seeking for ill newborns in rural Ghana. *Tropical Medicine & International Health*, 13(1), 123-128. doi:https://doi.org/10.1111/j.1365-3156.2007.01981.x
- Akbulut, N. (2021). Mezopotamya’da Tıbbı Nebevi. *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 6(2), 109-117.
- Akbulut, N. (2022). *Mardin’de şifacılık: Doğuramayan kadınlık ve “kusur” anlatıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü.
- Armah, D., & vd. (2021). Holistic management of female infertility: a systematic review. *African journal of reproductive health*, 25(2), 150-161.
- Arslan, M., & Erdem-Kük, D. G. (2021). Alkıştan Gülbanga Türk Kültüründe Dua Verme Geleneği. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*(24), 114-140.
- Ayaz, S., & Efe, S. Y. (2010). Traditional practices used by infertile women in Turkey. *International Nursing Review*, 1-5.
- Aytaş, G. (2010). Alevilik Kavramı Etrafında Bazı Tespit ve Değerlendirmeler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 56, 17-28.
- Aytaş, G. (2020). *Alevi- Bektaşi Dünyası*. Ankara: Akçağ Basım Yayın.
- Bahadır, İ. (2004). Alevi-Bektaşî İncancına Göre Kadın. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(32), 13-28.
- Balen, F. V. (2008). Involuntary Childlessness: a neglected problem in poor-resources areas. *ESHRE Monographs*, 1, 25-28. doi:https://doi.org/10.1093/humrep/den141
- Becker, G., & Nachtigall, R. D. (1992). Eager for medicalisation: the social production of infertility as a disease. *Sociology of health & illness*, 14(4), 456-471.
- Behrzi, R., & vd. (2013). Understanding childbirth practices as an organizational cultural phenomenon: a conceptual framework. *Pregnancy and childbirth*, 13(205), 1-10.
- Beyeza-Kashesya, J., & vd. (2010). “Not a boy, not a child”: A Qualitative study on young people’s views on childbearing in Uganda. *African Journal of Reproductive Health*, 14(1), 71-82.
- Blyth, E., & Landau, R. (Dü). (2009). *Faith and Fertility: Attitudes towards reproductive practices in different religions from ancient and modern times*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Bresnick, E. R. (1981). A Holistic approach to the treatment of the crisis of infertility. *Journal*

- of marital and family therapy, 7(2), 181-188.
- Can, H. E., & Cengiz, R. (2022). Alevi-Bektaşilik üzerine; üç kavram (Sosyolojik bir analiz). *International Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences*, 8(51), 486-493. doi:<http://dx.doi.org/10.29228/JOSH.AS.61790>
- Can, İ. (2019). *Sağlık Olsun: Sağlıkın toplumsal görünüşleri*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Conrad, P., & Schneider, J. W. (1980). *Deviance and medicalization: from badness to sickness*. St. Louis: Mosby.
- Creswell, J. W. (2015). *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni* (2. b.). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Culliford, L. (2002). Spirituality and clinical care. *British Medical Journal*(325), 1434-1435.
- Dalkıran, S. (2002). Alevi Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme. *EKEV Akademi Dergisi*, 6(10), 95-117.
- Daniels, K. (1993). Infertility counselling: the need for a psychosocial perspective. *The British Journal of Social Work*, 23(5), 501-515.
- Datta, J., & vd. (2016). Prevalence of infertility and help seeking among 15000 women and men. *Human Reproduction*, 31(9), 2108-2118. doi: doi:10.1093/humrep/dew123
- Demircioğlu, A. (2020). Alevi ve Bektaşî Sözlü Kültüründeki Değer Kavramları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(94), 11-35.
- Demirtaş, M. (2018). *Horosan'dan Balkanlara Seyyid Şücaaddin Veli Ocağı ve Erkanı*. İstanbul: Kalender Yayınevi.
- Doğan, S. (2001). Abdal Musa'da ikrar nedir? *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, VII(18), 251-267.
- Dönmez, M., Balcı, S., & Çelik, H. (2019). Alevilikte Musahiplik Erkanı ve Bu Erkanın Uygulanmasındaki Yaş ile İlgili Genel Değerlendirmeler. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 255-263.
- Dutney, A. (2007). Religion, infertility and assisted reproductive technology. *Best Practice & Research Clinical Obstetrics and Gynaecology*, 21(1), 169-180. doi:10.1016/j.bpobgyn.2006.09.007
- Düzgün, F., & Yeşildal, Ü. Y. (2023). Türk ve Slav Halk İnançları Bağlamında Bir Ritüel Olarak "Çocuk Satma" Geleneği. *Folklor/edebiyat*, 29(1), 15-30. doi:10.22559/folklor.2363
- Edirne, T., & vd. (2010). Use of complementary and alternative medicines by a sample of Turkish women for infertility enhancement: a descriptive study. *BMC Complementary & Alternative Medicine*, 10(1), 1-7.
- Elçi, D. Ö. (2020). *Anneliğin Toplumsal İnşası ve Anne Ol(a)mayan Kadınlar*. Mersin: Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü.
- Erdem, D. G. (2021). Alevi İnanç Sisteminde Bir Mikro Merkez Olarak "Dâr" Kavramının Etrafında Oluşan Anlam Alanı ve Ritüel Evreni. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(97), 165-176.
- Eren, G. T. (2020). Sosyo-kültürel özellikler bakımından çok eşlilik: "Kuma" filminin değerlendirilmesi. *Toplum ve kültür araştırmaları dergisi*(6), 81-110. doi:10.48131/jscs.816391
- Eröz, M. (1977). *Türk Kültürü Araştırmaları*. Ankara: Kutluğ Yayınları.
- Eröz, M. (1990). *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ersal, M. (2012). Şücaeddin Veli Ocağı: Balkan Aleviliğindeki Yeri, Rolü ve Önemi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 63.
- George, L. S., & Park, C. L. (2013). Religious ritual. J. R. Turner, & M. D. Gellman (Dü) içinde, *Encyclopedia of Behavioral Medicine* (s. 1648-1650). New York: Springer. doi:https://doi.org/10.1007/978-1-4419-1005-9_1592
- Gerrity, D. A. (2001). A biopsychosocial theory of infertility. *The Family Journal*, 9(2), 151-158.
- Gouni, O., & vd. (2022). Childlessness: concept analysis. *International journal of environmental research and public health*, 19(3), 1464-1509. doi:10.3390/ijerph19031464
- Görgülü, B. (2007). *Interpreting IVF From Foucauldian Perspective*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi.
- Greil, A. L. (1991). A Secret Stigma: The analogy between infertility and chronic illness and

- disability. *Advances in medical sociology*, 2, 17-38.
- Greil, A. L., & McQuillan, J. (2010). "Trying" Times: Medicalization, intent, and ambiguity in the definition of infertility. *Medical Anthropology Quarterly*, 24(2), 137-156. doi:10.1111/j.1548-1387.2010.01094.x
- Greil, A., McQuillan, J., & Slauson-Blevins, K. (2011). The Social Construction of Infertility. *Sociology Compass*, 5(8), 736-746.
- Grinstein-Cohen, O., Katz, A., & Sarid, O. (2017). Religiosity: Its impact on coping styles among women undergoing fertility treatment. *J Relig Health*, 56, 1032-1041.
- Günay, Ü. (2003). Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(15), 5-36.
- Güzel, A. (1989). Tekke Şiiri. *Türk Dili Dergisi- Türk Şiiri Özel Sayısı III*, 445-450.
- Hart, R. J. (2016). Physiological aspects of female fertility: role of the environment, modern lifestyle, and genetics. *Physiological Review*, 96, 873-909. doi:10.1152/physrev.00023.2015
- Hollos, M., & Larsen, U. (2008). Motherhood in sub-Saharan Africa: The social consequences of infertility in an urban population northern Tanzania. *Culture, health andd sexuality*, 10(2), 159-173.
- Hruska, K. S., & vd. (2000). Environmental factors in infertility. *Clinical obstetrics and gynecology*, 43(4), 821-829.
- Hynie, M., & Burns, L. H. (2009). Cross-Cultural Issues in Infertility Counseling. M. Hynie, & L. H. Burns (Dü) içinde, *Infertility Counseling* (s. 61-82). Cambridge University Press.
- Inhorn, M. C., & Patrizio, P. (2015). Infertility around the globe: new thinking on gender, reproductive technologies and global movements in the 21st century. *Human Reproduction Update*, 21(4), 411-426.
- Inhorn, M., & Balen, F. v. (2002). Introduction. Interpreting infertility: a view from social sciences. M. Inhorn, & F. v. Balen (Dü) içinde, *Gender, and reproductive technologies*. London: University of California Press.
- İpek, Y. (2004). Tahtacılarla Alevi Terminolojisinden Kimi Örnekler. İ. Engin, & H. Engin (Dü) içinde, *Alevilik* (s. 43-52). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- İşikoğlu, M., & vd. (2005). Public opinion regarding oocyte donation in Turkey: first data from a secular population among the Islamic world. *Human Reproduction*, 21(1), 318-323.
- Jennings, P. K. (2010). "God Had Something Else in Mind": Family, Religion, and Infertility. *Journal of Contemporary Ethnography*, 39(2), 215-237. doi:10.1177/0891241609342432
- Johnson, K. M., & vd. (2018). Fertility and infertility: toward an integrative research agenda. *Population research and policy review*, 1-34.
- Johnson, T. M. (1987). Premenstrual syndrome as a Western culture-specific disorder. *Culture, medicine and psychiatry*, 11, 337-356.
- Kahn, S. M. (2006). Making technology familiar: Orthodox Jews and infertility support, advice, and inspiration. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 30(4), 467-480.
- Kalafat, Y. (2010). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kalafat, Y. (2011). Samsun Çevresinde Yaşayan Halk İnançları ile Türklerde Ad Bir Tabu mu İdi? *Kültür Evreni*(9), 83-95.
- Kaptan, R. (2019). *Sorularla Alevilik* (2. b.). Stuttgart: ATAG.
- Kazemijalish, H., & vd. (2015). The Prevalence and Causes of Primary Infertility in Iran: A Population-Based Study. *Global Journal of Health Science*, 7(6), 226-232. doi:10.5539/gjhs.v7n6p226
- Koç, A. (2008). Kütahya Soğukçeşme (Avdan) Köyü'nde Kurban Ritüeli. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(20), 21-34.
- Koç, A. (2013). Eskişehir Türkmen Alevilerinde Su ile İlgili İnanç ve Uygulamalar. *Halk Kültüründe Su Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (s. 482-498). Tekirdağ: Motif Vakfı Yayınları.
- Koç, A. (2022). Kutsal Mekanlarda Delikli Taştan Geçme Ritüeline Arketipsel Bir Yaklaşım. *Bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 87-110.
- Koenig, H. G. (2008). *Medicine Religion and Health: Where Science and Spirituality Meet*. West Conshohocken: Templeton Foundation Press.
- Koenig, H. G., & Shohaib, S. A. (2014). *Health and Well-Being in Islamic Societies*. Cham:

- Springer.
- Küçük, A. (2018). Türk ağaç kültürü etrafında teşekkür eden dokuz oğul efsanesi ve toplumsal işlevleri. *Motif Akademi Halkbilim Dergisi*, 11(22), 69-76. doi:<http://dx.doi.org/10.12981/motif.458>
- Liamputtong, P. (2005). Birth and social class: Northern Thai women's lived experiences of caesarean and vaginal birth. *Sociology of Health & Illness*, 27(2), 243-270.
- Linhares, C. (2015). Spirituality in midwifery and childbirth. *27th International Confederation of Midwives Triennial Conference*. Brisbane, Australia.
- Matthews, R., & Matthews, A. M. (1986). Infertility and involuntary childlessness: the transition to nonparenthood. *Journal of marriage and the family*, 48, 641-649.
- Maung, H. H. (2019). Is infertility a disease and does it matter? *Bioethics*, 33(1), 43-53.
- McQuillan, J., & vd. (2010). Specifying the Effects of Religion on Medical Helpseeking: The Case of Infertility. *Soc Sci Med*, 71(4), 734-742.
- Metek, S., Fata, S., & Tokat, M. A. (2019). Feelings, opinions and experiences of Turkish women with infertility: a qualitative study. *Health Informatics Journal*, 1-11.
- Miller, W. R., & Thoresen, C. E. (2003). Spirituality, religion, and health. *American Psychologist*, 58(1), 24-35. doi:10.1037/0003-066X.58.1.24
- Mollaibrahimoğlu, Ç. (2014). Anadolu Kadın Merkezli Ziyaret Yerlerinin Sağaltma İşlevi Üzerine Bir İnceleme. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*(7), 101-128.
- Moloney, S. (2007). Dancing with the Wind: A Methodological Approach to Researching Women's Spirituality around Menstruation and Birth. *International Journal of Qualitative Methods*, 6(1), 114-125.
- Ocak, A. Y. (2000). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Oymak, İ. (2009). Elazığ merkez ve çevresinde ziyaret yerleri ile ilgili inanç ve uygulamalar. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(2), 29-61.
- Örnek, S. V. (1977). *Türk Halkbilimi* (1. b.). Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Özcan, H. (2007). Anadolu Alevi Kültüründe Kadına Bakışın Temelleri. *Uluslararası Asya ve Afrika Çalışmaları Kongresi* (s. 2331-2342). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu Yayınları.
- Özdemir, A. R. (2022). Alevi-Bektaşî Yolunda İkrar Kavramının Kurumsal Çerçevesi. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 12, 174-200.
- Papreen, N., & vd. (2000). Living with infertility: experiences among urban slum populations in Bangladesh. *Reproductive Health Matters*, 8(15), 33-44.
- Prokopy, J. J.-A. (2008). The Interface of Medicine, Spirituality, and Ethics: A Case Study of the McGill Programs in Whole Person Care. Montreal: McGill University, Faculty of Religious Studies.
- Rabin, B. S., & Koenig, H. G. (2002). Immune, Neuroendocrine, and Religious Measures. H. G. Koenig, & H. J. Cohen (Dü) içinde, *The Link between Religion and Health: Psychoneuroimmunology and the Faith Factor*. Oxford University Press.
- Riessman, C. K. (2005). Narrative Analysis. *Narrative, Memory & Everyday Life* (s. 1-7). içinde Huddersfield: University of Huddersfield. <https://eprints.hud.ac.uk/id/eprint/4920/> adresinden alındı
- Rosenblatt, P. C., & vd. (1973). A Cross-cultural study of responses to childlessness. *Behavior science notes*, 8(3), 221-231.
- Roudsari, R. L., & Allan, H. T. (2011). Women's experiences and preferences in relation to infertility counselling: a multifaith dialogue. *International journal of fertility & sterility*, 5(3), 158-167.
- Roudsari, R. L., Allan, H. T., & Smith, P. A. (2007). Looking at infertility through the lens of religion and spirituality: a review of the literature. *Human Fertility*, 10(3), 141-149. doi:<https://doi.org/10.1080/14647270601182677>
- Roudsari, R. L., Allan, H. T., & Smith, P. A. (2009a). Discovering a stronger sense of self: the influence of religion and spirituality on emotional well-being of infertile women. M. T. Evans, & E. D. Walker (Dü) içinde, *Religion and Psychology* (s. 171-205). New York: Nova Science Publishers.

- Roudsari, R. L., Allan, H. T., & Smith, P. A. (2009b). Navigating the spiritual journey of infertility: Muslim and Christian infertile women's experiences. M. T. Evans, & E. D. Walker (Dü) içinde, *Religion and Psychology* (s. 207-241). New York: Nova Science Publishers.
- Roux, J.-P. (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. (P. D. Kazancıgil, Çev.) İstanbul: İşaret Yayınları.
- Saaka, M., & Iddrisu, M. (2014). Patterns and determinants of essential newborn care practices in rural areas of Northern Ghana. *International Journal of Population Research*, 1-10. doi:https://doi.org/10.1155/2014/404387
- Sambur, B. (2011). Cemevleri-Dedelerin Statüsü ve AB Ülkelerindeki Uygulamalar. *Liberal Düşünce*, 16(61-62), 97-110.
- Sandelowski, M., & Lacey, S. d. (2002). The uses of a "disease": infertility as rhetorical vehicle. M. C. Inhorn, & F. V. Balen (Dü) içinde, *Infertility Around the Globe* (s. 33-51). California: University of California Press.
- Saraç, M., & Koç, İ. (2017). Prevalence and risk factors of infertility in Turkey: Evidence from demographic and health surveys, 1993-2013. *Journal of Biosocial Science*, 50(4), 472-490.
- Say, Y. (2006). Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Önemli Bir Kültür Kimlik: Şücaaddin Veli (Sultan Varlığı). *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(37), 99-133.
- Schenker, J. G. (2005). Assisted reproductive practice: religious perspectives. *Reproductive BioMedicine Online*, 10(3), 310-319.
- Sewall, G., & Hammer-Burns, L. (2006). Involuntary Childlessness. S. N. Covington, & L. Hammer-Burns (Dü) içinde, *Infertility Counseling* (2. b., s. 411-427). Cambridge: Cambridge University Press. doi:https://doi.org/10.1017/CBO9780511547263
- Sewpaul, V. (1999). Culture religion and infertility: a South African Perspective. *The British Journal of Social Work*, 29(5), 741-754. doi:https://doi.org/10.1093/bjsw/29.5.741
- Staal, F. (1989). *Rules without meaning: ritual, mantras, and the human sciences*. New York: Peter Lang.
- Sundby, J. (1997). Infertility in the Gambia: traditional and modern health care. *Patient education and counseling*, 31, 29-37.
- Şahin, H. (2018). *Dervişler ve Sufi Çevreler* (3. b.). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Tabong, P. T.-N., & Adongo, P. B. (2013). Infertility and childlessness: a qualitative study of the experiences of infertile couples in Northern Ghana. *BMC Pregnancy and Childbirth*, 13(72), 1471-2393.
- Topdemir-Koçyiğit, O. (2012). İnfertilite ve sosyo-kültürel etkileri. *İnsanbilim Dergisi*, 1(1), 27-38.
- Türk, H., & Çapar, M. (2011). Alevilikte Yola Giriş Geleneklerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(60), 17-42.
- Türkdoğan, Ö. (2015). *Kusursuz Çevreye Uyum Bozan Kadın: İnfertil Kadın*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Üçer, C. (2004). Geleneksel Alevilikte Ehl-i Beyt Anlayışı: Tokat Yöresi Örneği. *Marife*, 4(3), 269-285.
- Whiteford, L. M., & Gonzales, L. (1995). Stigma: The Hidden Burden of Infertility. *Social Science and Medicine*, 40(1), 27-36.
- Whitehouse, H. (2023). Rethinking ritual: how rituals made our world and how they could save it. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 30(1), 115-132. doi:https://doi.org/10.1111/1467-9655.14048
- Yapıcı, G., & vd. (2021). Bir hastane örneğinde gebe kadınların bildikleri ve uyguladıkları geleneksel yöntemler. *Milli Folklor*(131), 5-23.
- Yaşar, H. (2008). *Balıkesir ve Yöresinde Çocuk Folkloru Ürünleri Üzerine Derlemeler ve İncelemeler*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldırım, R. (2018). *Geleneksel Alevilik* (2. b.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldız, H. (2004). Alevilerde Dedelik Kurumu. İ. Engin, & H. Engin (Dü) içinde, *Alevilik* (s. 321-338). İstanbul: Kitap yayınevi.
- Yüner, R. (2020). Anadolu Alevilerinin Toplumsal ve Dini Yaşamlarında Kadının Yeri. *Turkish*

İnternet Kaynakları

www.diyaret.gov.tr
 www.eskisehir.ktb.gov.tr
 www.giresun.ktb.gov.tr
 www.islamansiklopedisi.gov.tr
 www.sozluk.gov.tr
 www.turkdunyasivakfi.org.tr
 www.who.int

Extended Abstract

Involuntary childlessness occurs when individuals wish to become a parent but are unable to do so for various reasons. Involuntary childlessness, also known as infertility, often has a profound negative impact on many couples' lives. In their efforts to have a child and cope with the emotional challenges of infertility, couples try a range of methods. Today, while medical care is the primary method of choice, alternative treatments and faith-based spiritual rituals continue to be explored. This study focuses specifically on belief-related rituals performed in the context of involuntary childlessness.

There are various practices related to religious beliefs that couples wishing to have children may follow. Among the most prevalent practices are visits to holy sites and performance of specific rituals there. Rituals can have multiple functions and yield different outcomes at the individual level, such as sharing of personal struggles, interpreting the issue in different ways, acceptance of the situation, and connection with the sacred. Moreover, the values and belief systems embedded in these rituals continue to be transmitted through these rituals. Therefore, rituals serve as important instruments in preserving and continuity of social memory, culture and value systems. Given the diverse values associated with belief rituals within the scope of involuntary childlessness, it is essential to accurately capture the context and values in field studies.

In Türkiye, infertile couples, among many other practices, visit shrines and other holy places in their quest for a child. Some of these visits are accompanied by specific rituals. While there are commonalities between rituals, there are also distinctive practices that vary by region or belief. This study examines a specific belief ritual performed at the Şücaeddin Veli Complex in Eskisehir. The ritual performed in the Şücaeddin Veli Shrine reflects the values of the Alevism. This study aims to portray these values while preserving the authenticity of the ritual.

The research aims to evaluate the ritual within the context of involuntary childlessness and to explore how it intersects with different social phenomena. Since it is beyond the scope of this study to address the experiences of all parties to the ritual, this research relies solely on the narratives provided by the ritual's conductors. Narrative method was used, involving in-depth interviews with *Dede Mehmet Demirtas* and his wife *Zehra Demirtas*. Participants shared their knowledge and experiences related to the ritual. Data analysis highlighted several key aspects such as the performance of the ritual, the visits, the roles of those performing the ritual, the meanings attributed to the ritual, the relationship between the ritual and various dimensions of belief, the ritual's impact on couples, and its role in cultural transmission.

The ritual takes place at Şücaeddin Veli Shrine, where practices related to a coffin and a small baby grave in the shrine are performed. The ritual practices carry belief-related values and may differ for men and women. There is a hole on the baby grave. Women seeking to conceive place their nipple into the hole on the stone of baby grave, with the belief that if they feel a pulling sensation, it will lead to conception. This practice symbolizes the concept of motherhood. For men, a cloth is tied around the waist, and the ritual performed with this cloth is associated with the *Kırklar Cemi* (The Assembly of the Forties), a communal worship important in Alevism. Throughout the ritual, specific prayers are recited. Infertile couples are expected to have the same sincere intentions and pure hearts. These expectations are deeply

intertwined with the values related to Alevism. Finally, optionally, an offering (*adak*) is made, for the sake of having a child.

Following the ritual, if a child is born, they are given names of holy figures with graves in the region, such as Şücaeddin, Battal or Seyyid. These sites are visited with the child and their family, which helps in preserving and passing on both the local and faith-based cultural traditions. If conception does not occur, the ritual at least helps to alleviate the emotional impact of the issue or provides consolation. It enables individuals to reframe their experience of involuntary childlessness, offering them a new perspective through a sacred lens.

MEDIA COVERAGE OF NOWRUZ RITUALS AND REFLECTIONS: SIMILARITIES AND DIFFERENCES ACROSS THE TURKIC WORLD*

NEVRUZ TÖRENLERİNİN MEDYA KAPSAMI VE
YANSIMALARI: TÜRK DÜNYASI GENELİNDE BENZERLİKLER
VE FARKLILIKLAR

MİKAİL BATU**

MUSTAFA OZ***

Sorumlu Yazar

ONUR TOS****

VEFA KURBAN*****

Abstract

Culture is the collective value of societies, encompassing the skills of people to live and produce together. In this sense, culture is the expression of values such as language, traditions, customs, and practices passed down from generation to generation within a society. One of the most significant of these transmissions is festivals. For the independent Turkic states, one of the most important festival-like events celebrated is Nowruz. Nowruz carries different meanings for the Independent Turkic States and is celebrated each year around March 21 with special rituals. These rituals include egg tapping, jumping over fire, symbolic iron forging, and making visits. For the Turkic States, Nowruz generally symbolizes abundance, prosperity, unity, rejuvenation, and new life. This research looks at the celebration of Nowruz, a holiday that represents plenty, growth, togetherness, revival, and new beginnings, in seven Independent Turkish States. Nowruz happens on March 21 and the days around it. Nowruz has special traditions like egg tapping, fire jumping, and iron shaping, showing both similar and different cultural customs among these states. Though there are differences, the fundamental essence of Nowruz, based on a shared historical culture, shows the enduring link between past and future traditions. Using content analysis with Maxqda 2020, this study examined news reports from 2015-2020 in three newspapers from each of Turkey, the Turkish Republic of Northern Cyprus, Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Uzbekistan, and Turkmenistan. Results show a focus on events rather than rituals, with usual practices like fire jumping and egg tapping next to special local traditions and games, showing the cultural importance of Nowruz as a cherished and ongoing celebration.

Araştırma Makalesi / Künye: BATU, Mikail, OZ, Mustafa, TOS, Onur, KURBAN, Vefa. "Media Coverage of Nowruz Rituals and Reflections: Similarities and Differences Across the Turkic World". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s. 263-284 <https://doi.org/10.60163/tkhebvva.1470705>

* Bu çalışma, 2021 yılında Mikail Batu'nun yürütücülüğünü yaptığı SGA-2020-21-587 numaralı Ege Üniversitesi Bilimsel Araştırma Koordinasyon Birimi tarafından kabul edilmiş ve bitmiş projeden geliştirilerek üretilmiştir.

This study was developed from a project that was accepted and completed by the Ege University Scientific Research Coordination Unit, under the direction of Mikail Batu, with project number SGA-2020-21-587 in the year 2021.

** Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Faculty of Social and Human Sciences, Department of Public Relations and Advertising, Konya/Türkiye, E-mail: mikailbatu@erbakan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6791-0098.

*** Dr., Mustafa Oz, Assistant Professor, School of Journalism and Media, Knoxville, Tennessee, United States. E-mail: moz@utk.edu, ORCID: 0000-0001-5340-0516.

**** Dr., Tarsus University, Vocational School, Department of Marketing and Advertising, Tarsus/Türkiye, E-mail: onurtos@tarsus.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4992-9315.

***** Prof. Dr., Ege University, Turkic World Research Institute, Department of Social Economic and Political Relations, Izmir/Türkiye, E-mail: vefa.kurban@ege.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8178-1544.

Key Words: Culture, Nowruz, Nowruz Rituals, Independent Turkic States, Online News Analysis.

Öz

Kültür, toplumların ortak değeri, insanların birlikte yaşama ve üretme becerilerinin bir bütünüdür. Kültür; dil, gelenek, görenek, adet gibi bir toplumun geçmişten günümüze aktardığı değerlerin ifadesidir. Bu aktarımların en önemlilerden bir tanesi bayramlardır. Bağımsız olarak yaşayan Türk Devletlerinin, bayram niteliğinde kutladığı en önemli etkinliklerden birisi Nevruz'dur. Nevruz, Bağımsız Türk Devletleri için farklı anlamlar taşıyan, her yıl 21 Mart ve haftasında özel ritüellerle kutlanan bir bayramdır. Yumurta tokuşturma, ateşten atlama, sembolik demir dövme, ziyaretlerde bulunmak bu ritüellerden bazılarıdır. Türk Devletleri için Nevruz genel anlamda bolluk, bereket, birliktelik, canlanma ve yeni yaşam anlamına gelmektedir. Bu araştırma, bereket, büyüme, birlik, yenilenme ve yeni başlangıçları temsil eden Nevruz bayramının yedi Bağımsız Türk Devleti'nde kutlanmasını incelemektedir. Nevruz, 21 Mart ve çevresindeki günlerde gerçekleşir. Yumurta tıkladma, ateşten atlama ve demir şekillendirme gibi özel gelenekler Nevruz'u, bu devletler arasında hem benzer hem de farklı kültürel adetleri gösteren bir hale getirmektedir. Farklılıklar olmasına rağmen, paylaşılan tarihi bir kültüre dayanan Nevruz'un temel özü, geçmiş ve gelecek gelenekler arasındaki süregelen bağı göstermektedir. Maxqda 2020 ile içerik analizi kullanılarak, Türkiye, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan'ın her birinden üç gazetede 2015-2020 yılları arasındaki haber raporları incelenmiştir. Sonuçlar, ritüellerden ziyade olaylara odaklanıldığını, ateşten atlama ve yumurta tıkladma gibi alışılmış uygulamaların yanı sıra özel yerel gelenekler ve oyunlarla Nevruz'un kültürel önemini ve sürekli kutlanan sevilen bir bayram olarak devamını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Nevruz, Nevruz Ritüelleri, Bağımsız Türk Devletleri, Çevrimiçi Haber Analizi.

Introduction

There is no clear definition of culture that different experts or scholars agree on in the literature. The reasons for this are that the concept of culture contains many intertwined concepts, can qualify material and spiritual elements at the same time, can present a different perspective to an event from a visible situation to an invisible one, and considers open or closed, concrete or abstract features from different angles (Hofstede, 2001; Giddens, 2005). Culture stems from the Latin term '*colore*'. It is a concept that helps people to make sense of their thoughts, ideas and perspectives towards social life, and the lives that take place in their near and far surroundings (Akyol and Kızıltan, 2019, p. 938). Culture is a presentation of people's perceptions, ways of thinking and ways of living (Oğuz, 2011, p. 130). The concept of culture consists of material and spiritual elements. These elements interact within themselves. In addition, culture has a quality that can be learned as a concept and transferred to the next generations through language (Akpınar and Genç, 2017, p. 251). In this respect, it can be said that the concept of culture has ethnographic, social and symbolic aspects. There are some elements that make up the concept of culture. These elements are explained as follows:

Value: The concept of value, which is used in the expression of the distinction between good and bad in people's social lives, can be expressed as a concept that reveals general judgments, tastes, reasons for preference, the expression of people's interaction levels with their environment and their ideas (Veugelers and Kat, 2003). Value is handled at the micro level on the basis of people's behavior and evaluated as internalization standards for their wishes in social life. At the macro level, it focuses

on symbols that provide integration in social life and the meanings shared among people as a cultural life indicator (Parashar et al., 2004). In addition, the way values are handled and lived according to countries, cities and subcultures varies from society to society (Batu and Tos, 2017). This situation affects the way people deal with values and can lead to the experience of what is popular in the cultural perspective. (Batu, Batu and Tos).

Language: It is an important tool used in shaping people's perceptions, reflecting their thoughts, speaking styles, expressing their interests and exhibiting their cultural life (Topkaya, 2016). Language is the indicator of communication in people and social life, the presentation of the social structure of nations, oral and written forms of expression and culture transmitter (Zeyrek, 2020, p. 166).

Tradition: Traditions are cultural elements and they can maintain their functions as long as a culture continues to exist. It can change over time and disappear in the process of change. In addition, the benefits of the processes can also enable the merging and integration of traditions with other traditions (Çevik, 2014, p. 113; Yenişehirlioğlu, 2014; İlhan, 2015). Traditions in social life refer to certain days and events, although they differ from region to region, they can have similar characteristics in the realization process of a ritual (Aydın, 2018). In addition, developments in social life cause cultural change (Batu and Tos, 2022). This situation may lead to changes in the perception of traditions and their functioning in the social structure.

Belief: Belief is a phenomenon that is fed by the society in which people live and can be seen in different forms in social life by being influenced by phenomena such as cultural values and traditions in the process (Topoğlu and Gökdeniz, 2019). Belief is a concept that is effective in creating and spreading cultural wealth belonging to societies (İbret et al., 2015).

Festivals have an important function in keeping the cultural elements alive, continuing their development and transferring them between generations. Nowruz is one of the festivals that carries this function from past to present with rituals and is celebrated according to different traditions, customs and habits in Turkish societies. According to Aras (2021, p. 346), Nowruz is a festival that has spiritual value belonging to Turkish societies, is lived with national consciousness, and is shaped by aesthetic and social ideas as well as philosophical transfers. Reflecting the honour, greatness, content and richness of Turkish culture, Nowruz is a tradition of the consciousness of being a nation. Today, when the nation-culture phenomenon is especially emphasized, Nowruz Festival, which is also described as Ergenekon Festival, is named with names such as new day, noruz, novruz, navruz and nevrüz in Turkish States and is kept alive with various customs (Demirel and Çelik, 2021). Depending on the traditions in many parts of Anatolia and the Balkans, meals are prepared, manis are sung, and cultural events are held in the Nowruz Festival in the early hours of the morning (Söylemez, 2020).

When the literature is examined, there are different ideas and opinions about the historical background of Nowruz celebrations. When the Turkish Calendar with Twelve Animals is examined, it is seen that Nowruz is a festival tradition belonging to the Turks and has been kept alive since ancient times. Turks spread the celebrations of Nowruz Festival to Arabs, especially Iranians, and to Turkish communities living in Europe (Avcı, 2021, p. 500). Another name related to Nowruz Festival is expressed as Hidirellez. Hidirellez also symbolizes agricultural activities and traditions connected to the land as a reflection of Turkish culture that emphasizes nomadism and animals

(Özkan, 2020). Although it is known by various names in different societies, it is possible to see the cultural effects and creativity indicators of Nowruz in many different areas from literature to theatre, music and dance to miniature, painting to sculpture, food ritual to belief (Cengiz, 2021). Nowruz Festival is a holiday celebrated with different rituals in geographies where Turkish nations live, especially in Eurasian nations (Şahin, 2020) where the characteristics of the four seasons are experienced (Kıldıroğlu, 2020). Nowruz is celebrated in Turkish nations from past to present as follows:

- In the Seljuk State, festivities were organized, the tables were decorated with food, and gifts were presented on the Nowruz Feast (Sengul, 2008, p. 63).
- In the Ottoman Empire, Nowruz Festival celebrations were celebrated in the palace, different state rituals were also included, ceremonies were held, gifts were distributed, the empire's magnificence was reflected, and these were recorded in the ceremonial book (Aydin, 2021, p. 108).
- In Türkiye, Nowruz Festivals are celebrated with entertainments, feasts are given during the festival, mausoleum visits are made, eggs are painted in terms of visual richness, pastries are made, Turkmens go to the highlands, donuts and bites are distributed (Türkan and Atlı, 2019, p. 522).
- Nowruz celebrations in Kyrgyzstan are considered as the harbinger of the new era and spring, and are described as a symbol of togetherness (*İpek*, 2012, p. 35). The *sümölük* is cooked and distributed among the people and celebrations are continued with prayers (Yıldız, 2004).
- In Turkmenistan, Nowruz Festival is celebrated with shaman od rituals. People coming together at feasts light fires. Nowruz Festival is described as the belief of purification from evils and avoiding troubles (Şahin, 2013, p. 187).
- Nowruz Festival, which has a unique content in terms of national value and cultural diversity in Azerbaijan, is evaluated with the big and small ordeal and grizzly moon calendars, water, air, fire and earth elements are emphasized, and fire-making and jumping activities are carried out in Nowruz. Nowruz is called cleansing from bad situations and purification from spirits (Rzayeva, 2021). At the same time, in the Nowruz traditions of Azerbaijan, egg cracking is performed, and nuts such as almonds, hazelnuts and walnuts are on the table during the feast (Sadıǵlı, 2022).
- Religious rituals come to the fore in Nowruz celebrations in Kazakhstan. There is a belief that the prayers and good deeds done in Nowruz, which is defined as the first day or the beginning of the new period (year), will be accepted (Kınacı, 2017, p. 153).
- Nowruz is celebrated as an official holiday in Uzbekistan. All actions that will revive negative connotations are terminated, quarrels and resentments are ended, and communication is established for the development of friendly relations. Nowruz Festival is integrated with the concept of sustenance in Uzbekistan and hosts banquets with meals (Pirverdioğlu, 2002).
- In the TRNC, Nowruz Festival is celebrated with rituals that dominate the spiritual aspect and sheep shearing traditions are fulfilled (Öznur, 2013).

In this study, Nowruz celebrations are handled within the framework of Independent Turkic World Countries and Nowruz rituals are examined with an analysis for the press.

1. Methodology

1.1. Aim and Questions

Nowruz Festival is celebrated with events that have become traditional in Independent Turkic World Countries*. Nowruz, which is a cultural heritage, includes activities prepared within the framework of different ideas depending on the customs and traditions of the countries and supported by various visual elements. In this study, it is primarily aimed to deal with the rituals of a festival that has become traditional in the Turkic world and which is celebrated every year, and to reveal the similar and different aspects of these rituals. In addition, by examining the reflections of the celebrations held in connection with the Nowruz events in terms of the Turkic World Countries in the press, presenting a communicative perspective on the basis of culture regarding the celebrations constitutes the other aim. The realization of the study will reveal the cultural interaction and expression codes between countries and will provide the description of basic values.

The subject of the study is to deal with the press reflections of the Nowruz Festival celebrations, which have become traditional for the Independent Turkic World, on the basis of cultural codes and within the framework of event communication. In this direction, three national newspapers selected from each country (with the method of content analysis) were considered in order to deal with the abstract and concrete cultural reflections of the Nowruz Festival celebrations in terms of countries. In line with the subject of the study, the research questions for which answers are sought in the newspapers of the countries are listed below:

- Which codes stand out in the news headlines about Nowruz Festival?
- Which of the Nowruz rituals were used frequently?
- Which metaphors are used for Nowruz?
- Which bureaucratic circles participate in Nowruz celebrations outside the public?
- Which news are mentioned together with Nowruz in the news discussed?
- What are the similar and different codes in the news published in Türkiye and other countries?

1.2. Data Collection Tool

The newspapers, which were examined in order to obtain information about Nowruz Festival activities from the countries determined within the scope of the research, are examined with a case study pattern, taking into account the ethnographic codes. In this framework, detailed data about the situation, concept or event are obtained, the factors are put forward and the relations between the factors are tried to be described. Determining the factors in the case study is possible by answering the questions “what, why and how” (Coşkun et al., 2020, p. 73). The data collection technique to be used for Nowruz Festival celebrations is document analysis. Document analysis is a technique used in the collection and analysis of visual, audio or written documents related to the event, situation or activity that is the subject of the research, within the basic principles. In this framework, it is desired to increase the validity of the research with the documents and unattended observation data collected on the basis of the research (Sığrı, 2021, p. 248). In this direction, 21 newspapers from seven countries were considered to be used in terms of data analysis and 15 newspapers whose data were accessed were analyzed. The analyzes are for the past six years, including the 2020 Nowruz related to Nowruz Celebrations activities, in other words,

it covers the years 2015-2020. The analysis of the relevant data of the newspapers in question was made with content analysis. According to Corbin and Strauss (2014), the main purpose of content analysis is to establish relationships between concepts, to provide the expression of thought systems and to explain their relations with other phenomena. In addition, content analysis reveals a portfolio of relationships related to the concepts that are the subject of the research, by providing data from the study group analyzed (Yıldırım and Şimşek, 2018). In this framework, it is aimed to scan the contents of the news about the content analysis method and to reveal the themes in the focus of Nowruz celebrations. The news of Nowruz celebrations in each newspaper were analysed separately by making content analysis.

1.3. Data Collection Process

Within the scope of the study, three newspapers from the Turkish Republic of Northern Cyprus, Türkiye, Azerbaijan, Kyrgyzstan, Kazakhstan, Turkmenistan and Uzbekistan were selected and examined.

- First of all, the data were collected from the relevant newspapers,
- The collected data was coded,
- Linguistic integrity was ensured,
- Codes and tables were created from documents,
- The findings were reached,
- Reports were prepared from the findings and evaluations were made.

The newspapers evaluated are listed below:

- *Türkiye*: Sabah, Sözcü, Hürriyet
- *Turkish Republic of Northern Cyprus*: Kıbrıs Gazetesi, Halkın Sesi, Yeni Düzen Gazetesi
- *Azerbaijan*: Xalq Qezeti, Azərbaycan Qezeti, Respublika Gazetesi.
- *Kazakhstan*: Karavan, Kazakhstanskaya Pravda, Egemen Kazakistan,
- *Kyrgyzstan*: Akipress, Kyrgyz Tuusu, Kabar
- *Uzbekistan*: Xs, Darakchi, Kun
- *Turkmenistan*: Turkmenistan, Rzuw News, Turkmenistan Today

Factors such as circulation numbers, being listed in international newspapers, having interfaces in foreign languages and written in the languages of their countries were involved in the selection of the above newspapers.

1.4. Data Analysis and Evaluation Method

The data were evaluated by first coding by the researchers in Maxqda 2020, a qualitative analysis program in the computer environment, and then revealing the links between these codes. In this program, 201 news were analyzed by making 1615 codes within the scope of 8 themes. All targeted newspapers in Türkiye, Turkish Republic of Northern Cyprus, Azerbaijan and Kazakhstan were reached. However, only one newspaper was reached from Turkmenistan, Uzbekistan and Kyrgyzstan. Due to the lack of a search link on the page in the newspapers that could not be reached, a search could not be made for the related news. The list of the reviewed newspapers is given below.

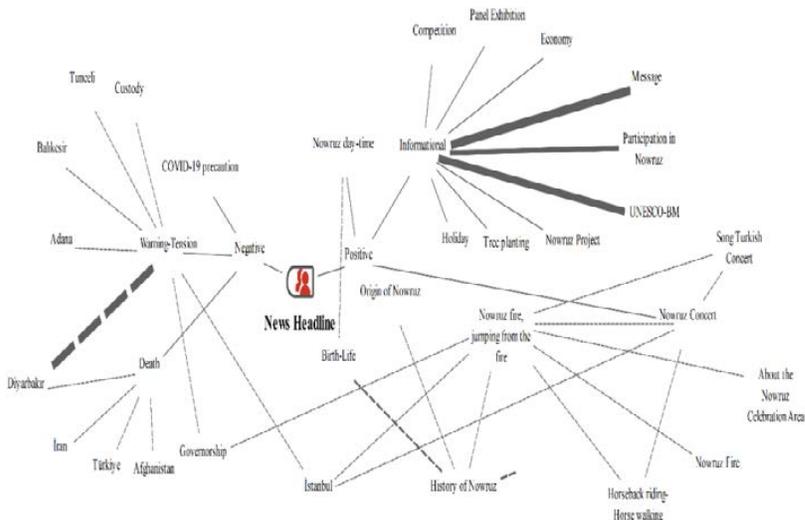
Table 1. Covered Newspaper

Country	Newspaper	Reaching Status
Türkiye	Hürriyet	+
	Sabah	+
	Sözcü	+
Turkish Republic of Northern Cyprus	Kıbrıs Gazetesi	+
	Halkın Sesi	+
	Yeni Düzen	+
Azerbaijan	Azərbaycan Gazetesi	+
	Respublika Gazetesi	+
	Qalk Gazetesi	+
Kazakhstan	Kazakhıstanskaya	+
	Pravda	
	Karavan	+
	Egemen Kazakistan	+
Turkmenistan	Türkmenistan	+
	Rzuw News	-
	Turkmenistan Today	-
Uzbekistan	XC	-
	Kuhn	-
	Darakchi	+
Kyrgyzstan	Kabar	+
	Acıpress	-
	Kırgız Tuusu	-

2. Findings and Discussion

Information on 8 themes created with the data obtained is given below in detail.

2.1. News Headline: In the study, the News headline theme was classified in two categories as positive and negative. Positive headlines; Nowruz rituals are gathered in different codes such as the source of Nowruz, the flag, the Nowruz concert, the Nowruz day/time, the Nowruz fire, celebration/festival and information content (competition, panel/exhibition, economy, message, UNESCO/UN, holiday, tree planting, Nowruz project, participation in Nowruz). The headings in the negative category are gathered under the codes of death, COVID-19 and its precaution, warning/tension. Positive titles (173) are more than six times as many as negative titles (28).

**Figure 1.** News headline

When examined in terms of links to news headlines related to Nowruz, it is seen that the highest density is in informational codes, messages and UNESCO-UN and Nowruz participation codes. It is noteworthy that the warning-tension code has an intense connection with the Diyarbakır subcode. In the warning-tension code, besides the city of Diyarbakır, the cities of Istanbul, Adana, Balıkesir and Tunceli are also mentioned as subcodes. In addition, sub-codes of governorship and detention were also found in the same code. It is noteworthy that the names of Turkey, Afghanistan and Iran are mentioned in the death code in the negative category. Nowruz fire is an important ritual in terms of Nowruz Festival. It is noteworthy that this ritual is connected with the sub-codes of Istanbul, the history of Nowruz, horse riding-horse walk, Nowruz celebration area, Nowruz concert, song/folk song/concert.

2.2. Nowruz Rituals: Considering the Nowruz rituals, it is emphasized that rituals such as buying new clothes, wearing traditional clothes, fighting cocks, fortune telling, making peace, preparing 7 kinds of food, greening the semen, bathing, applying henna, planting saplings, getting-giving gifts, forging iron, cleaning-repairing the house, visiting neighbour, relatives or cemeteries, riding a horse, celebrating the 4th and Ilahir Wednesday, playing kosa and keçel games, making special desserts for Nowruz, preparing honça, spending time with the family, jumping from the fire are performed. It was also stated that a special table was set up and there were symbols such as mirror, fire/candle, semen, and painted eggs on this table. It has been emphasized that one of the important rituals is food. Ahi halva, sıkma, semen, Nowruz Lokma, Semolina Halva, Nowruz Köcü, Mahi waJelabi, SabziChalaw, Sümölök/Sümelek, Nowruz roast, Bursak, Nauryz-Kozhe and Pilaf/pilaf with meat are mentioned as Nowruz dishes. As for drinks, sherbet and ayran are mentioned.

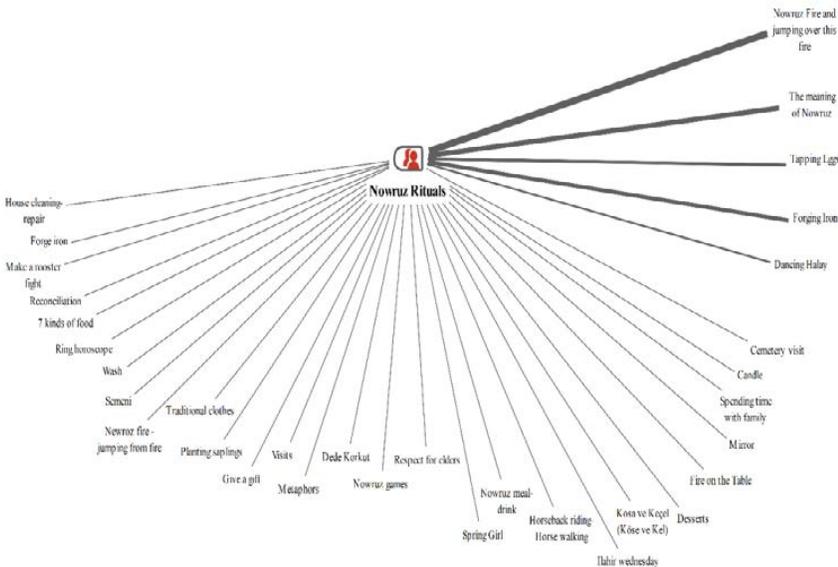


Figure 2. Nowruz rituals

In the theme of Nowruz rituals, Nowruz Fire and jumping over this fire, tapping eggs, forging iron and dancing halay are the most prominent.

2.3. Mentioned Country/Region: This theme consists of 6 categories: Historical State, Continent of Africa, Continent of Europe, Caucasus, Middle East, and Asia.

As a Historical State; Huns, Gokturks, Uyghurs, Seljuks and Ottoman Empire are mentioned. Of the African countries, only Egypt is mentioned. From the Caucasus region, the Balkan Republic of Kabarda, Azerbaijan, Georgia and Armenia are mentioned. Israel, Iran and Iraq are mentioned in the Middle East category. Among the Asian countries, the names of the Altai Republic, Kazan, Bashkortostan, Tatarstan, Russia, China, India, Afghanistan, Pakistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Uzbekistan, Turkmenistan and Kazakhstan are indicated.

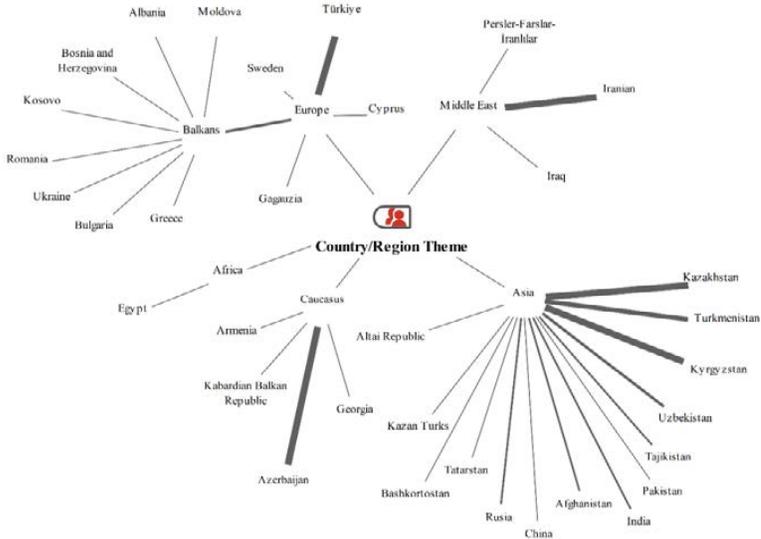


Figure 3. Mentioned Country/Region

In the mentioned country/region theme, the names of Azerbaijan in the Caucasus, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Turkmenistan, Uzbekistan and Afghanistan in Asia come to the fore. The name of Türkiye in Europe and Iran in the Middle East was emphasized more. The fact that only the State of Egypt is stated in Africa can be explained by its close geography with the Middle East Countries. Becoming prominent of Azerbaijan in the Caucasus can be explained by the fact that the rituals of this festival are kept alive throughout the country, as well as the fact that the newspapers of this country are included in the research data and the frequency of their coverage in the Turkic media. Iran's prominence in the Middle East can be explained by the history of this country regarding Nowruz. Türkiye's prominence in Europe can be explained by the fact that European countries celebrate with the name Easter or Paskalya instead of Nowruz. The prominence of Turkic Countries in Asia can be explained by the fact that the Nowruz tradition takes place in Turkish history and is an important tradition that is kept alive.

2.4. Mentioned Nation: Mentioned nations consist of Uyghurs, Turkmens, Karapapaks, Mongols, Babylonians, Crimeans, Karakalpaks, Kazakhs, Kyrgyz, Uzbeks, Georgians, Albanians, Afghans, Azerbaijani Turks, Turks, Gokturks, Kurds, Persians/Iranians, Zoroastrians, Baha'is, Hami-Samis, Akkadians, Hebrews, Arameans-Assyrians and Syrians.

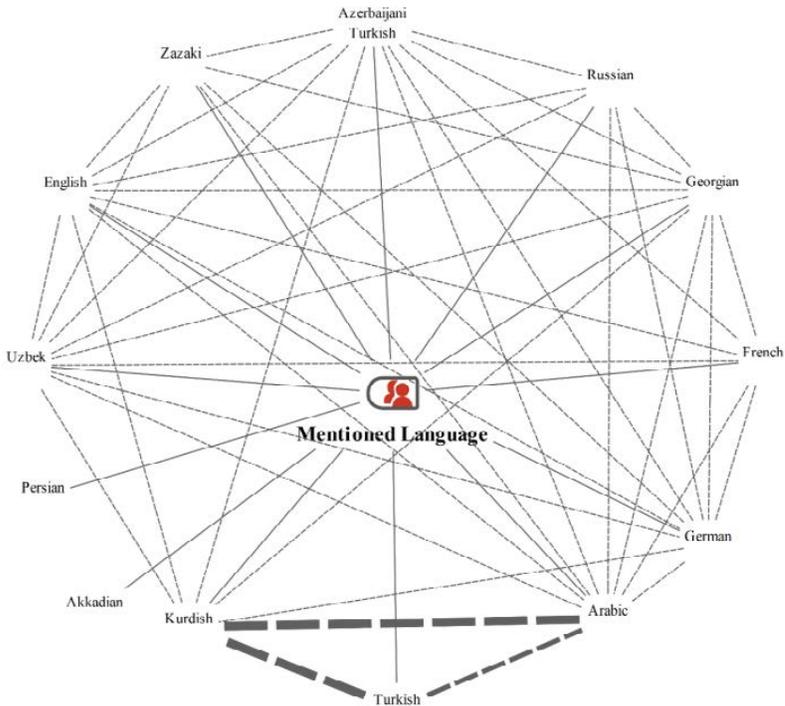


Figure 5. Mentioned Language

When the sub-codes of the mentioned language theme are examined, it is seen that there is a very intense relationship between Turkish and Kurdish and an intense relationship between Turkish and Arabic. It has been determined that there is a very intense relationship between Arabic and Kurdish. Apart from this, it has been determined that there are sub-codes between Arabic and Uzbek, English, Zazaki, Russian, Azerbaijani Turkish, Georgian, German. In this case, there may be an effect of Islam. Among the languages, it is noteworthy that Turkish has a very few subcodes and Persian has no subcodes in any language. This can be explained by Iran's relatively closed country policy with other countries.

2.6. Related Metaphors: Metaphors of birth/life, death, egg, cleanliness, abundance and fertility are emphasized in the data obtained. The metaphor of birth has sub-links with the meaning of Nowruz, Passover, Nowruz day-time, the date of Nowruz. The Abundance and Blessings category has a connection with the meaning of Nowruz, the history of Nowruz, sports shows and races. It is noteworthy that the category of cleanliness has a connection with jumping from the Nowruz fire. The egg metaphor has a connection with the codes of Zoroastrians, Türkiye, Greece, Egypt, egg tapping, Sweden, Hebrews. The metaphor of death only has a connection with its opposite, the metaphor of birth-life.

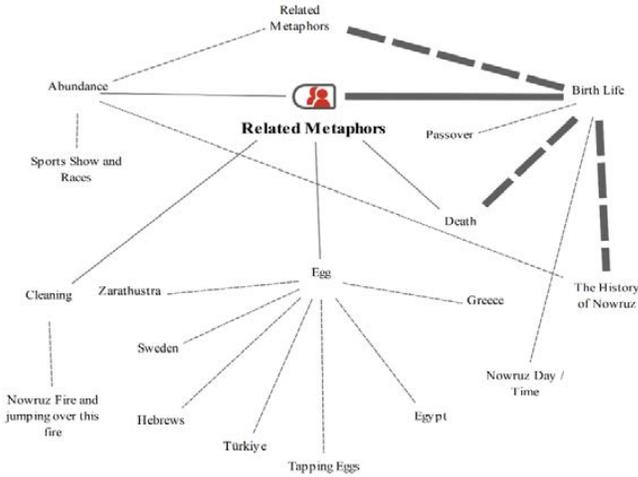


Figure 6. Related Metaphors

It is clearly seen that there is a concentration on the metaphor of birth and life in the metaphors related to the Nowruz Festival. It can be thought that this intensity stems from the connection of the meaning of Nowruz with expressions such as a new day, a new era, and the revival of nature. Considering the interaction intensities of the codes and subcodes, it is seen that the birth-life category is in an intense connection with death, the history of Nowruz and the meaning of Nowruz. In addition, the fact that the meaning and history of Nowruz creates a sub-code with abundance is another remarkable situation.

2.7. Participants: NGO representatives, political party representatives or deputies, Turkish Armed Forces officers, bureaucrats, Governor and Governor’s Office personnel, Mayor and Municipality Staff, District Governors, Academicians participated in the organizations.

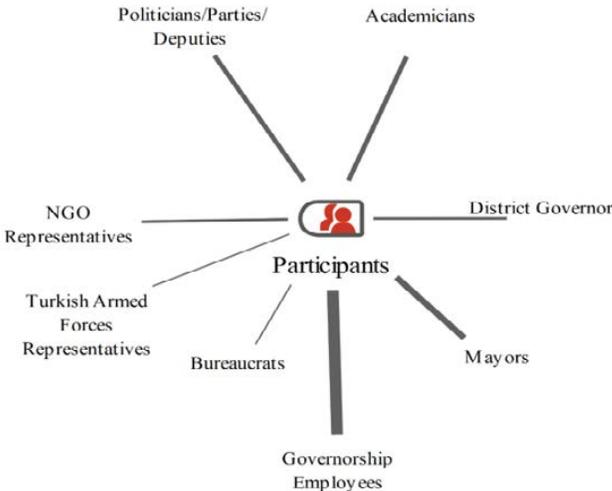


Figure 7. Participants

It is clearly seen that among the participants, Governor and Governorship employees, mayors, politicians/parties/deputies and academicians are concentrated.

2.8. Other Related Festivals: In the data obtained, it is seen that the names of Easter, Hıdırellez, Sham El-Nessim, Easter, Passover festivals are mentioned together with Nowruz or similarly.

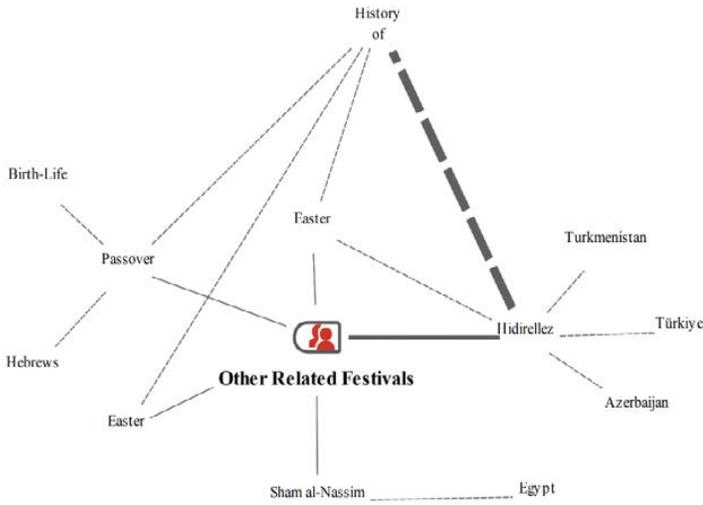


Figure 8. Other Related Festivals

Looking at the related festivals, it can be seen that the history of Nowruz and Hıdırellez are intensely connected. In addition, the connection between the date of Nowruz and Easter, and Passover festivals has been determined. In addition, the connection of Passover with the Hebrews and Hıdırellez with Türkiye, Azerbaijan, Turkmenistan Countries and Sham El-Nessim with the Egyptians has been seen.

2.9. Türkiye and Azerbaijan Newspapers

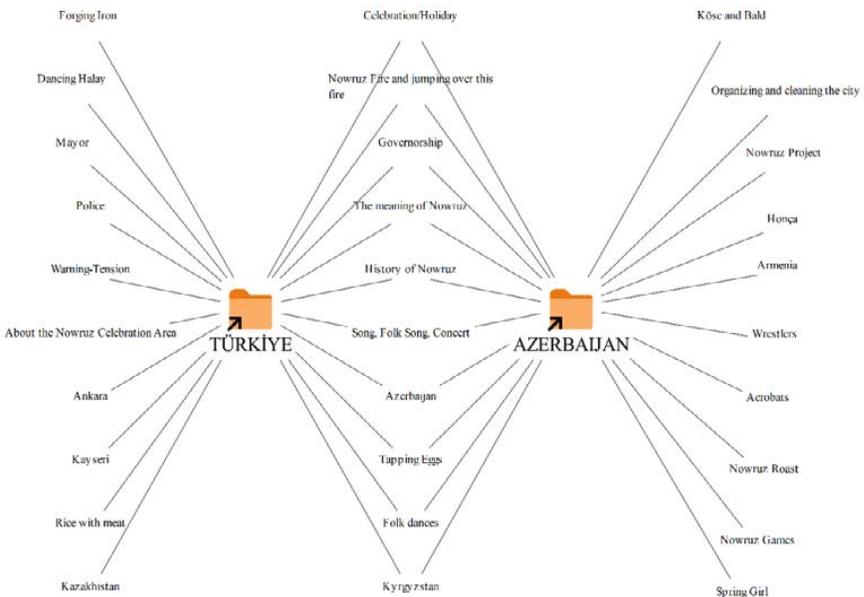


Figure 9. Two Case Models of Türkiye and Azerbaijan Newspapers

In the two case models obtained from the Türkiye and Azerbaijan newspapers, the common codes were determined as celebration/festival, jumping from the Nowruz fire, Governorship, the meaning of Nowruz, the history of Nowruz, song/folk song/concert, Azerbaijan, egg tapping, folk dances and Kyrgyzstan. In Azerbaijan newspapers, Kosa and Keçel, city order and cleanliness, Nowruz project, Honça, Armenia, Wrestlers, Balancers, Nowruz roast, Nowruz games, Bahar Kızı stand out. In Türkiye newspapers, on the other hand, the codes of forging, dancing halay, mayor, police, warning tension, Nowruz celebration area, Ankara, Kayseri, Pilaf, Kazakhstan were at the forefront. The fact that there are codes related to events that create tension in organizations in Türkiye shows that Nowruz Festival is celebrated within the framework of undesirable events. It has been determined that the common codes of Türkiye and Azerbaijan Newspapers are generally related to Nowruz rituals and activities.

2.10. Türkiye and Cyprus Newspapers

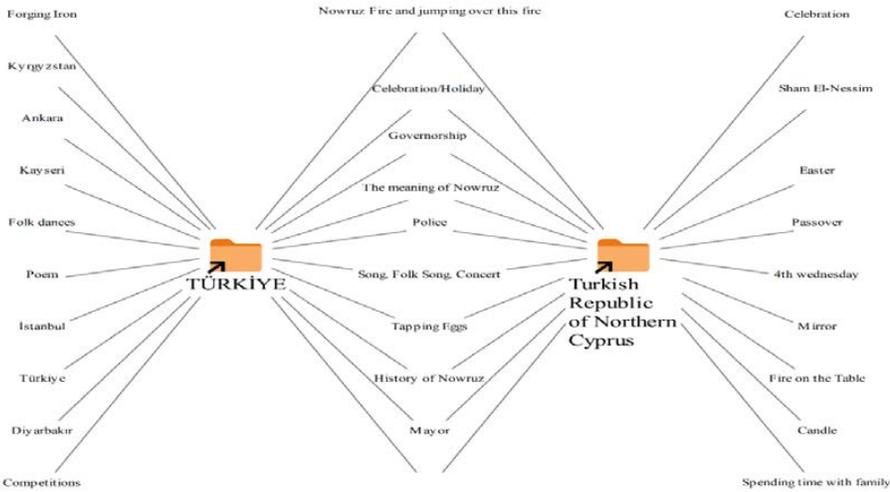


Figure 10. Two Case Models of Türkiye and Cyprus Newspapers

The common codes of Türkiye and Cyprus newspapers are listed as jumping from the Nowruz fire, celebration, governorship, the meaning of Nowruz, police, song/folk song/concert, egg tapping, the history of Nowruz, mayor and dancing halay. Forging iron, Kyrgyzstan, Ankara, Kayseri, Kazakhstan, poetry, Istanbul, Türkiye, Diyarbakır and competition codes stand out in Türkiye newspapers. On the other hand, the codes of celebration, Turit, Sham El-Nessim, Easter, Passover, 4th Wednesday, mirror, fire on the table, candles and spending time with family come to the fore in Cyprus newspapers. It has been seen that the common codes of Türkiye and Cyprus Newspapers are generally related to Nowruz rituals and organization.

2.11. Türkiye and Kyrgyzstan Newspapers

Nowruz Fire and jumping over this fire

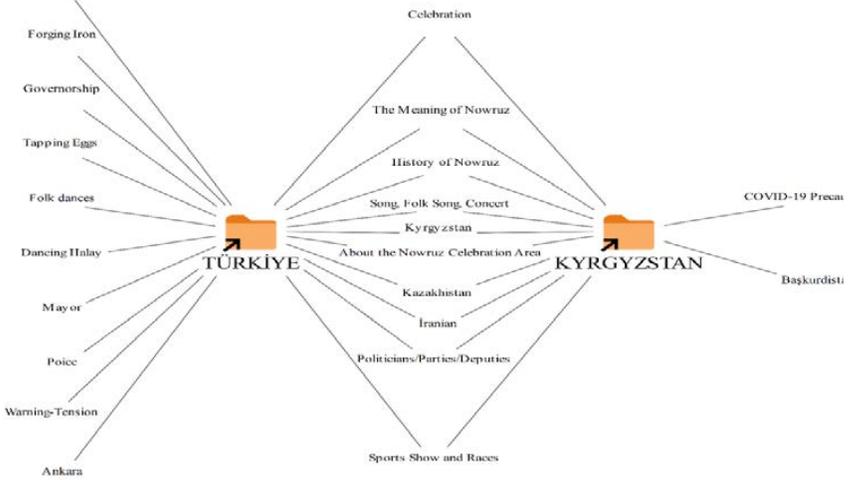


Figure 11. Two Case Models of Türkiye and Kyrgyzstan Newspapers

Common codes in Türkiye and Kyrgyzstan newspapers are celebration/festival, the meaning of Nowruz, the history of Nowruz, song/folk song/concert, Kyrgyzstan, Nowruz celebration area, Kazakhstan, Iran, politicians/parties/deputies, sports shows and races. In Türkiye Newspapers, jumping from the Nowruz fire, forging iron, governorship, tapping eggs, folk dances, dancing halay, mayor, police, warning-tension, and Ankara codes came to the fore. On the other hand, in the Kyrgyzstan Newspapers about Nowruz, the COVID-19 precaution, death and Bashkortostan were emphasized more. It has been determined that the common codes of Türkiye and Kyrgyzstan Newspapers are generally related to the celebration of Nowruz.

2.12. Türkiye and Uzbekistan Newspapers

Nowruz Fire and jumping over this fire



Figure 12. Two Case Models of Türkiye and Uzbekistan Newspapers

The highlighted codes about Nowruz in Türkiye and Uzbek newspapers are listed as celebration/festival, the meaning of Nowruz, song/folk song/concert, folk dances,

Nowruz celebration area, Kyrgyzstan, Azerbaijan, Kazakhstan, Iran and Uzbekistan. Jumping from the Nowruz fire, forging iron, the governorship, the history of Nowruz, tapping eggs, dancing halay, mayor, police, warning-tension and Ankara codes stand out in Türkiye Newspapers. In Uzbekistan Newspapers, city arrangement and cleaning, Turkmenistan, holiday, participation in Nowruz, COVID-19 precaution are emphasized more. It has been determined that the common codes of the newspapers of Türkiye and Uzbekistan are generally related to the countries of the Turkic World and the celebration activities of Nowruz.

2.13. Türkiye and Turkmenistan Newspapers

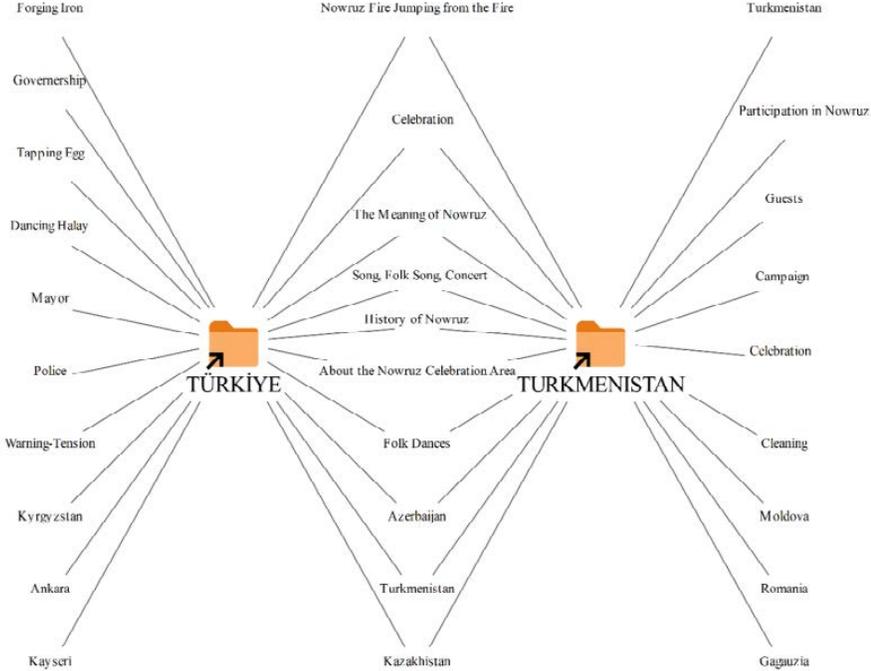


Figure 13. Two Case Models of Türkiye and Turkmenistan Newspapers

The common codes in the newspapers of Türkiye and Turkmenistan were determined as jumping from the Nowruz fire, celebration, festival, the meaning of Nowruz, song/ folk song/concert, the history of Nowruz, the Newroz celebration area, folk dances, Azerbaijan, Turkmenistan, Kazakhstan. While the codes of forging iron, governorship, tapping eggs, dancing halay, mayor, police, warning-tension, Kyrgyzstan, Ankara, and Kayseri were prominent in Türkiye Newspapers, Turkmenistan, participation in Nowruz, campaign, celebration, cleaning, Moldova, Romania and Gagauzia codes are more emphasized in Turkmenistan Newspapers. It is seen that the common codes of Türkiye and Turkmenistan are generally related to the history and celebration of Nowruz.

2.14. Türkiye and Kazakhstan Newspapers

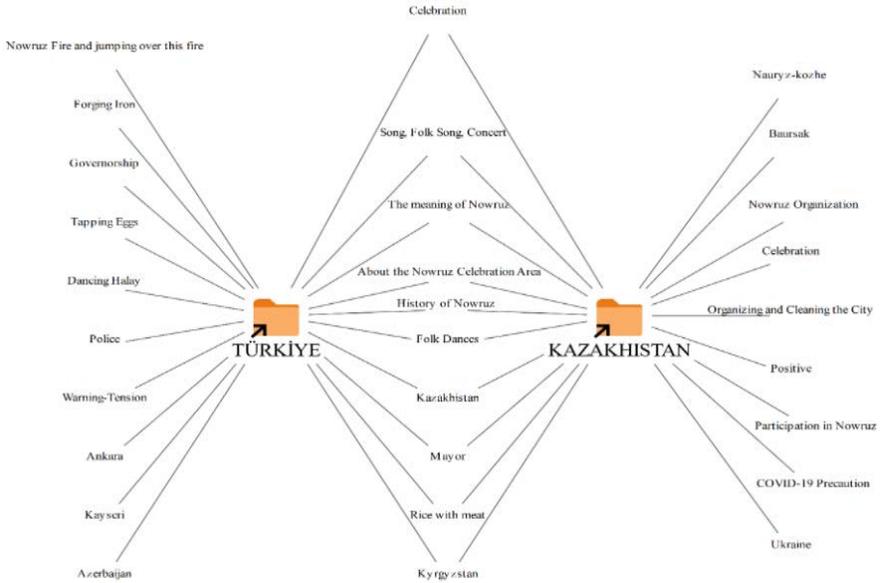


Figure 14. Two Case Models of Türkiye and Kazakhstan Newspapers

In Türkiye and Kazakhstan Newspapers, common codes about Nowruz are listed as celebration/festival, song/folk song/concert, the meaning of Nowruz, the place to celebrate Nowruz, the history of Nowruz, folk dances, Kazakhstan, mayor, pilaf, Kyrgyzstan. While in Türkiye newspapers, jumping from fire, forging iron, governorship, tapping eggs, dancing halay, police, warning-tension, Ankara, Kayseri and Azerbaijan came to the forefront, in Kazakhstan newspapers Nauryz-kozhe, Bairsak, Nowruz organization, celebration, city organization and cleaning, participation in Nowruz, COVID-19 precaution, Ukraine codes were emphasized more. It is seen that the common codes between Türkiye and Kazakhstan are generally related to Nowruz celebration events and history.

Discussion & Conclusion

Nowruz is the symbol of cultural diversity for the Turkic World, the symbol of intercultural communication, the transmitter of Asian Turkic culture, and the cultural heritage of today's Turkic World. Nowruz is an important element of intercultural communication, traditional festival celebration, entertainment, cultural value and ritual of the Turkic World. It is an indicator of mobility, togetherness, abundance, commitment and sincerity. Nowruz Festival can be the subject of Islamic traditions as well as being evaluated under the cult of fire. In the geographies of the independent Turkic World, these topics can be the subject of activities and are transferred from generation to generation as a part of intercultural interaction. Nowruz Festival, traditionally celebrated in the Turkic World geography with all its qualities, stands out as an event that has a wide coverage in the press. The newspapers of the countries in the Turkic World are conveyed with different contents and symbols.

In the research, it was determined that news headlines were classified on positive and negative basis, positive headlines were related to Nowruz activities, rituals and history, and negative headlines were related to political ideologies. The concentration of negative headlines only in Türkiye shows that there are different situations beyond

the cultural thought towards this festival. Although Nowruz dates back to ancient times and is mostly mentioned in the culture and history of the Turkic and Iranian States, it is not possible to attribute this history to only one nation.

There are certain practices for Nowruz rituals. Jumping from the fire, tapping eggs and preparing a special meal for Nowruz are the most popular rituals. These rituals can also be considered as cultural symbols. Looking at the countries that celebrate Nowruz, it has been seen that it is possible to talk about many countries from Asia to Europe and Africa. In this sense, it is possible to say that Nowruz is a part of the culture that lives in some geographies without changing or changing its name.

Nowruz, representing an intercontinental festival with celebration by the nations having dissimilar languages, religions, and cultures, it may be very rich to analyze and understand the subject of cultural convergence and divergence. This festival, therefore, pegged deeply into the metaphor of a “new day,” connotes meanings of renewal, revival, and the inception of new life. Thus, it retains significance across the majority of societies, predominantly in its original Persian nomenclature.

Such activities are various: they range from fire-making to egg-tapping, reading poetry, exhibitions, concert performances, and traditional dances that, though somehow having commonality, express in a completely different way in the various national contexts partaking of the festival. All of these underline the specificity and exactitude of the culture that marks the celebration of Nowruz. Hence, this festival shows great amenability, allowing diversity to be part of the interpretation of its symbolic content.

The analysis of Nowruz in the media of countries like Türkiye, Azerbaijan, Cyprus, Kyrgyzstan, Uzbekistan, Turkmenistan, and Kazakhstan is done in comparative terms. Most importantly, the coverage in Türkiye often draws a comparison between Nowruz and themes of terrorism, while the focus in Azerbaijan is to place the comparison of Nowruz with an emphasis on cultural routines. This difference underlines the different media narrative frames followed by the media in either country that shaped the perception of the public toward the festival.

The only difference is the varied example between Türkiye and general ritualistic mentions; for example, the unique ritual of forging iron in the Türkiye media landscape is generally absent in the reports coming from Kyrgyzstan and Uzbekistan. This justifies how the emphasis fluctuates with diverse ratios in favor of the cultural versus event-oriented focus of Nowruz across geographies. This analysis, rather, finds that media in Turkmenistan and Kazakhstan focus on the events of the festival and their respective cultural rituals, thus disclosing the gradient of the cultural reference points from the celebration of the rituals to more generic coverage of events (Kartaeva & Habijanova, 2017). In the newspapers in Cyprus and Azerbaijan, Nowruz is treated more like a form of entertainment or an official celebration that, for the most part, takes the deeper cultural rituals and structures that underpin the festival to the sidelines. On the other hand, the Kazakhstan media is outstanding in the detailed investigation of the cultural rituals of Nowruz and its reflection, especially with regard to the Central Asian region, and tends to reflect deeper recognition of traditional celebration.

This comparative media analysis reveals a rich tapestry of cultural expression in which Nowruz serves as a lens through which to observe the interfacing of tradition and modernity, and tension that is shown with regard to the cultural maintenance and adaptation. The contrasts in the media images painted between these countries not only indicated different levels of attachment toward the cultural heritage of Nowruz but they also, perhaps, indicated broader societal attitudes toward tradition and

cultural celebration.

In summary, the media representation and the celebration of Nowruz across different countries argue that the festival stands to portray cultural articulation, repetition of identity, and social coherence. While the core essence of Nowruz as a symbol of renovation remains quite firm, its modalities and meanings are as varied as the cultures that celebrate it. This fact provides, thus, a very interesting insight into the dynamics of cultural transmission and adaptations within a globalized world.

Suggestions:

- Nowruz Festival can be included in the education curricula of the countries of the Turkic World as a festival with its cultural significance and rituals.
- Informative columns can be written about Nowruz Festival in the Turkic World Countries.
- Nowruz Festival can be celebrated by gathering the countries of the Turkic World and choosing the capital of a country every year.
- A feature film supported by the Countries of the Turkic World covering the Nowruz Festival can be shot.
- Contents on the importance of Nowruz Festival for Turkic culture can be created and discussed in television programs.
- The International World Nowruz Congress may be held, in which each country in the Turkic World will take responsibility alternately.
- A page with informative content about Nowruz can be opened in the New Media environment.
- Nowruz coordinator ships can be established in the Ministries of Culture in the Turkic World Countries.
- It is necessary to develop a country policy in order to distinguish Nowruz Festival from terrorism in Türkiye.

Within the scope of the above-mentioned suggestions, a model proposal is presented below for a more detailed and interactive celebration of Nowruz in the Turkic World.

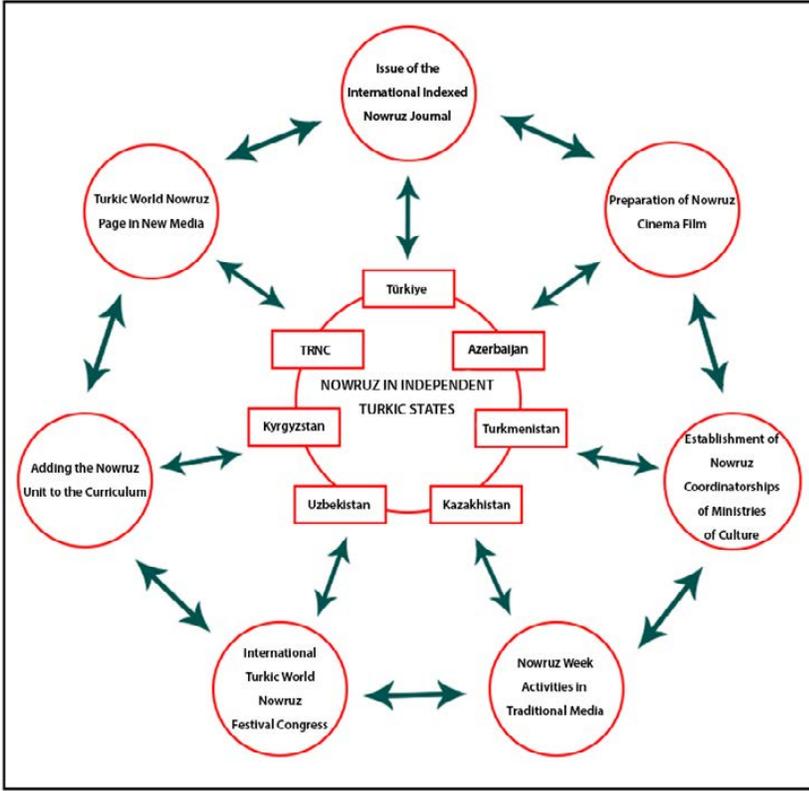


Figure 15. Nowruz model proposal for the Turkic World

Overall, the study has highlighted the multifaceted role of Nowruz: not only as a festivity but a profound symbol of the diversity of culture and intercultural communication in and around the Turkic World. Through a portrayal of the various representation and celebration of Nowruz in different countries, this paper will come out with information about the Nowruz as being a dynamic conduit for cultural transmission, identity reaffirmation, and social cohesion. Nowruz comes with its rituals and symbolism, proving how geography and culture get surpassed at this most universal symbolism: a feeling of renewal and cultural heritage. Thus, from the analysis above, an intrinsic meaning of the festival in many societies is brought into light, which underscores the importance of intercultural dialogue and appreciation of diversities in our globalized world. The result, therefore, is an implication to make the Nowruz part of curricula, media, and international cooperation to raise cultural awareness and celebrate this treasure of tradition and celebration. Thus, great effort is given to its preservation and promotion as an invaluable cultural heritage, so that its relevance and vibrancy are not lost for the future generations. This research affirms the fact that the power of Nowruz as a unifying force for humankind across these diverse cultural landscapes should be recognized and celebrated as a foundation of global cultural diversity.

References

- Akpınar, M., & Genç, İ. (2017). Opinions of social studies teacher candidates on the concept of culture. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 25/1, 249-268.
- Akyol, C., & Kızıltan, Ö. (2019). Pre-service teachers' metaphors about the concept of culture. *GEFAD GÜJGEF*, 39/2, 937-961.
- Aras, E. (2021). Nowruz festival in Turks. *Giresun Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 7/2, 345-370.
- Avcı, C. (2021). 30. Marteniçka: Migration of a Nowruz tradition from Bulgaria to Turkey. *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 22, 495-509.
- Aydın, A. (2021). Eid and Nevruz gifts in the Teşrifât in the Ottoman Palace and in the Teşrifât book numbered 950. *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 12, 20-31.
- Aydın, O. (2018). An evaluation on tradition, belief and culture in Anatolia according to Turkey's Sanitary-Social Geography. *BİLİG - Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 86, 89-11.
- Batu, Z., Batu., M., & Tos, O. (2022). Thinness as an ideal myth on the basis of popular culture identification: a semiotic analysis of slimming products. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 30, 41-58.
- Batu, M., & Tos, O. (2022). Parenting perception of generation x and z on the basis of cultural change: An analysis based on Zmet technique. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 38, 194-217.
- Batu, M., & Tos, O. (2017). Modernism and postmodernism in the focus of consumer culture comparison. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 5/2, 911-1023.
- Cengiz, D. (2021). Melopoetic aspects in Alevi-Bektashi Nevruz celebrations. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 99, 129-142.
- Corbin, J., & Strauss, A. (2014). *Basics of qualitative research - techniques and procedures for developing grounded theory*. USA San Jose State University: Sage Publishing.
- Coşkun, R., Altunışık, R., & Yıldırım, E. (2020). *Research methods in social sciences - SPSS Applied*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık.
- Çevik, M. (2014). Cultural change, tradition and Turkish folk tales. *Turkish Studies - International Periodical for The Languages Literature and History Turkish or Turkic* 9/12, 113-123.
- Demirel, M. A., & Çelik, E. (2021). The importance of Nevruz in Turkish culture in terms of recreational activities and Nevruz activities. *Journal of Recreation and Tourism Research / JRTR*, 8/3, 331-345.
- Giddens, A. (2005). *Sociology*. Bursa: Ayraç Yayınevi.
- Hofstede, G. (2001). *Culture's consequences: Comparing values behaviors institutions and organizations across nations*. Netherlands Tilburg University: Sage Publications.
- İbret, B. Ü., Aydınözü, D., & Uğurlu, M. (2015). Culture and faith tourism in Kastamonu. *Marmara Coğrafya Dergisi* 32, 239-269.
- İlhan, M. E. (2015). Narrative in folkloric context: Tradition, language and interpretation. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 4/2, 738-747.
- İpek, B. (2012). A Nowruz tradition in Kyrgyzstan: Sümölök. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2, 34-44.
- Kartaeva, T., & Habijanova, G. (2017). Kazak kültüründe nevrüz ve nevrüznâme bayramı ritüelleri, özellikleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82, 107-124.
- Kıldıroğlu, M. (2020). Nevruz in Turks from past to present. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25, 315-338.
- Kınacı, C. (2017). From the Kazakh courtyard to the celebration halls, a popular Kazakh tradition: "Tusavkeser toyu". *Milli Folklor* 29/115, 141-156.
- Oğuz, E. S. (2011). The concept of culture in social sciences. *Edebiyat Fakültesi Dergisi* 28/2, 123-139.
- Özkan, İ. (2020). Nevruz and Hıdırellez celebrations among Bulgarian Turks. *Balkanlarda Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 2/1, 1-24.
- Öznur, Ş. (2013). Nevruz and events related to Nowruz in Cyprus. *Motif Academy Journal of Folklore* 6/12, 69-77.

- Parashar, S., Dhar, S., & Dhar, U. (2004). Perception of values: A study of future professionals. *Journal of Human Values* 10/2, 143-152.
- Pirverdioğlu, A. (2002). *New year's eve and spring tradition in Turks, Turks (Volume III)*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Rzayeva, S. (2021). Mythological origins of Nowruz Wednesdays in Azerbaijan. *Folklor/ Edebiyat* 27/1, 229-244.
- Sadığlı, M. (2022). Nowruz beliefs in Azerbaijan. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 7, 93-100.
- Sığrı, Ü. (2021). *Qualitative research methods*. İstanbul: BETA Basım Yayım Dağıtım.
- Söylemez, M. (2020). Ritual music of Alevi-Bektashis in Greece "Ruşenler village Nevruziye and singing tradition". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/3, 2386-2411.
- Şahin, H. İ. (2013). Reflections of Shamanism/Kamlık tradition in Turkmenistan: «Shaman Od» and «Küşdepti». *TÜRÜK Uluslararası Dil Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 1/1, 183-197.
- Şahin, T. E. (2020). The past of Ateş, the origin of the relationship between Atei-human-dance and Nevruz. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30/1, 59-75.
- Şengül, A. (2008). Nevruz celebrations in Turkish culture and Nevruz in Anatolia. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 26, 61-73.
- Topkaya, R. (2016). Culture in the world of language: The relationship between language and culture in Humboldt's philosophy. *ViraVerita E-Dergi* 4, 59-71.
- Topoğlu, E., & Gökdeniz, İ. (2019). The effects of culture and belief differences on the basic marketing strategies of businesses. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7, 57-73.
- Türkan, H. K., & Atlı, H. F. (2019). Evaluation of Nevruz Festival in the Turkish world and the social and cultural characteristics of Nevruz Festival in Turkey. *Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Kongresi - JAVS Congress* (ss. 522-530). Elazığ: Asos Yayınevi.
- Veugelers, W., & Kat, E. d. (2003). Moral task of the teacher according to students parents and teachers. *Educational Research and Evaluation* 9/1, 75-91.
- Yenişehirlioğlu, F. (2014). Art history studies: Tradition, diversity and change in cultural identity. *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/10, 1-3.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2018). *Qualitative research methods in the social sciences*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldız, N. (2004). *Nevruz in Kyrgyzstan - Encyclopedia of Nevruz in the Turkish World*. Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Zeyrek, S. (2020). Foreign language teaching in line with the language-culture relationship. *International Journal of Teaching Turkish as a Foreign Language* 3/2, 165-186.

UNDERGROUND MOSQUES OF MANGISTAU: CONTINUITY OF SUFI PATH OF ISLAM*

MANGISTAV'IN YERALTI MESCİTLERİ: İSLAM'IN SUFİ
YOLUNUN DEVAMLILIĞI

ORHAN SÖYLEMEZ**

Sorumlu Yazar

BİBAİSHA NURDAULETOVA***

ÖMER FARUK ATEŞ****

Abstract

Mosques, as places of worship in Islam, are places where Muslims fulfill their religious duties and unite. Muslims coming together in a place of worship ensures that the theoretical principles of religion combine with folk culture and are reflected concretely in life. Dervish lodges, where the Sufi interpretation of Islam is kept alive, also integrate folklore and Islam. Throughout the historical process, Muslims have had to build underground mosques for various reasons. These mosques have functions similar to dergahs, inns and caravanserais, other elements of Islamic architecture. Mangistau, one of the regions where Sufi Islam is most vital in Kazakhstan, is rich in underground mosques and khanakas, which are the reflection of Sufi culture in architecture. This region is considered a unique cultural landscape, where the most significant part of the country's monuments and holy places is concentrated. The underground mosques in Mangistau and Ustirt are unique in terms of historical and spiritual value. Excavation of shelters, places of worship, or "mortal abodes" by digging caves out of the common ground or mountain gorges has been a practice since very early times. Some of their samples are kept in Spain, Turkey, Jordan, and Crimea. The article analyzes the similarities and peculiarities of underground mosques with Sufi khanakas in the Middle Ages and their history and current use.

Key Words: History of Sufism, Mangistau, underground mosques, khanaka, tekke.

Öz

Mescitler İslam'ın ibadethaneleri olarak Müslümanların dinî görevlerini yerine getirdikleri ve bir araya geldikleri yerlerdir. Müslümanların ibadethanelerde toplanması, dinin teorik ilkelerinin halk kültürüyle birleşerek somut olarak hayata yansımaları sağlar. İslam'ın tasavvufi yorumunun yaşatıldığı dergahların da folklor ve İslam'ı bütünleştirme gibi bir işlevi vardır. Tarihi süreç boyunca Müslümanlar çeşitli sebeplerle yeraltı mescitleri yapmak durumunda

Araştırma Makalesi / Künye: SÖYLEMEZ, Orhan, NURDAULETOVA, Bibaisha, ATEŞ, Ömer Faruk. "Underground Mosques of Mangistau: Continuity of Sufi Path of Islam". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s. 285-302 <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1495868>

* The article was written within the framework of the scientific project "AP19680234 Mangistau toponymic area: historical toponymy, topography and their interpretation" financed by the Ministry of Education and Culture of the Republic of Kazakhstan grant.

Makale, Kazakistan Cumhuriyeti Eğitim ve Kültür Bakanlığı'nın hibesiyle finanse edilen "AP19680234 Mangistau toponimi alanı: tarihi toponimi, topografya ve bunların yorumlanması" bilimsel projesi çerçevesinde yazılmıştır.

** Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi, E-mail: soylemezo@yahoo.com, ORCID: 0000-0001-8382-3173.

*** Prof. Dr., Yessenov University, E-mail: nurdauletova@mail.ru, ORCID: 0000-0002-6911-6509.

**** Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, E-mail: omerfarukates34@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6416-7924.

kalmıştır. Bu mescitler, işlev bakımından İslami mimarinin diğer unsurları olan dergahlar, hanlar ve kervansaraylarla benzer işlevler üstlenir. Kazakistan'da sufi İslam'ın en güçlü olduğu bölgelerden biri olan Mangıstav, tasavvufi kültürün mimarideki yansıması olan yeraltı mescitleri ve hanakalar açısından zengindir. Ülkedeki anıtların ve kutsal mekanların yoğunlaştığı bu bölge, eşsiz bir kültürel mirasa sahiptir. Mangıstav ve Ustyrt'teki yeraltı camileri hem tarihî açıdan hem de taşıdığı manevi değer açısından önemlidir. Ortak kullanılan alanlardan veya dağ geçitlerinden mağaralar kazarak barınakların, ibadet yerlerinin kazılması çok eski zamanlardan beri yapılagen bir uygulama olmuştur. Bu tarz yapı örnekleri İspanya, Türkiye, Ürdün ve Kırım'da vardır. Bu çalışmada, yeraltı camilerinin Sufi hanakaları ile benzerlikleri ve taşıdıkları özellikler, bu yapıların tarihçesi ve günümüzdeki kullanımları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf tarihi, Mangıstav, yeraltı mescitleri, hankah, tekke.

Introduction

Mosque - (Arabic: مسجد [ˈmæsdʒɪd] - masjīd “place of prostration”) is a Muslim house of worship (Қазақ мәдениеті, 2005). The mosque's structure includes a mihrab, a hollow place facing Mecca for prayer, a pulpit for reading the Koran or verses, one or more minarets for making the call to prayer, and a place for ablution. The architectural form and content of mosques, whose primary function is to be places of worship, in various Muslim countries have developed and been formed most comprehensively. They differ from tiny rural houses to steep mausoleum mosques (Әжіғали, 2014, 142). Some of their samples are kept in Spain, Jordan, Crimea and Türkiye.¹

Particular types of mosques are underground in Mangıstau and Ustirt, carved out of steep rocks or dug out of the ground in hard-to-reach places. Probably, the mosque is their conventional name. A mosque is a place of worship. Moreover, the underground mosques in Mangıstau were not only for worshiping or teaching children; their initial function was closely related to the spiritual mission of Mashayiks and Darvish, who spread the teachings of Sufism. If so, is there a reason to connect the underground mosques in Mangıstau, which performed their spiritual, sacred function until the beginning of the 20th century (before the Soviet persecution), with the places of worship of Sufis in the Middle Ages?

In theological studies, khanaka (ханака), tekiye² (тәкие, текке), and zabiā (зәбия) are mentioned as places of worship of Sufis in the Middle Ages. Although there are synonyms as terms (places for Sufis (сопыларға арналған жайлар), places of worship (құлшылық орындары)), each is a chronologically connected Sufi concept.

In his article on studying medieval architecture related to Sufism, T. Kh. Starodub says: “In written documents, there is information that Sufi khanakas began to be

1 Some historical structures that have survived to the present day in Türkiye, which hosted different beliefs and civilizations in the past, were later turned into mosques by Muslim Turks. Among these, there are also underground mosques. Located in Karaköy in Istanbul, the Underground Mosque is remarkable as it is an ancient building. The building, whose construction date is not precisely known, is the cellar of the large bastion located on the Golden Horn side of the Galata walls during the Byzantine period. One end of the large chain stretched to the Golden Horn by the Byzantine Empire to protect Istanbul from the attacks of other states was connected here. The tower to which the cellar, which is used as a masjid today, is connected is mentioned in historical sources with names such as Kastellion ton Galatou, Phourion, Tor de Galathas, Castrum Galathe, Castrum Sanctae Crucis. <https://islamansiklopedisi.org.tr/galata#2-galatada-turk-eserleri> (17.05.2024)

2 According to the information provided by the *TDV İslam Encyclopedia*, although the use of the word in Ottoman Turkish was «tekye», it changed to «tekke» in later periods. According to the information given by Mustafa Kara, there is no definitive information about the origin of the word. The word «tekâyâ», which is found in the plural form in Arabic, was not used in Persian and was used instead as «dergâh» and «hankâh». «Dervish lodges», which focus on the principles of spiritual and moral education of the people, have been widely used as «zawîya», «hankah» and «ribât» in different times and geographies. Mustafa Kara. “Tekke”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tekke#1> (17.05.2024).

built at the beginning of the 11th century and the end of the 12th century” (Стародуб, 1989, 268-279). Abd Rahman Jami (15th century) in his writings says that a person named al-Ghazali built khanakas for Sufis in the city of Tus, while the medieval Arab historians al-Tabbah (first half of the 11th century and the second half of the 12th century) and Ibn Shaddad (1217-1285) reports that Shams al-Hawas Lulu built the first khanakas in Aleppo. Moreover, Ibn Jubayr writes that during the rule of Nur ad-din Mahmud, two khanakas for men and one for women were built in Aleppo, and later Nur ad-din Mahmud’s subordinates built six more rabats (*рабат*). At the same time, he mentions the constructions similar to the rabats of the Maghreb: “In Syria, they are called khanqahs, they consist of grand palaces for Sufis, because Sufis are the kings of this country” (Стародуб, 1989, 268-279). During the rule of the Ayyubids (in Syria, 1183-1260), the terms khanaka and rabat were used simultaneously. According to Ibn Shaddad and other medieval authors, about 20 rabats and khanakas were built in Aleppo during this period, 4 of which were for women.

Sufi khanakas in Arabia, Egypt, Palestine, South Africa, and Central Asia have large halls, corridors, bedrooms, and dining rooms measuring 23.5x30.5 square meters, a small square-shaped stage with a small pool in the central courtyard and a window on the roof (for zikir- *зікір салуга арналган*) was in the form of a stately building. After the death of the owners or head teachers of the khanaka, their bodies were buried in one room of the khanaka (Стародуб, 1989, 268-279).

Researcher Starodub used the term “khanaka” in the 16th century. He says that it is gradually out of use. “Buildings of the 13th-14th centuries, in which the main architectural and planning principles of the Khanaka were formulated, must have undergone a long formation period since the 8th-9th centuries. In the XV-XVI centuries, khanaka architecture developed according to regional schools. For example, instead of a central hall, a khanaka in Anatolia had a covered courtyard opposite the entrance, with a courtyard in the middle. Since the 15th century, kanakas without housing appeared in Egypt – “homeless tasawwuf.” As can be seen from Central Asian monuments in the following centuries, the builders of the khanaka basically repeated the previous versions”. This process was also associated with a change in the function of khanakas. For example, the khanaka of Najmaddin Kurban in Old Urganish became a mausoleum after the death of the owner, and the khanaka of Shams ad-din al-Nakhhas in Damascus later became a mosque (Стародуб, 1989, 268-279). The last stage in the history of khanaka was marked by the fact that they became uninhabited places, only gathering places for worship during the day.

Thus, due to the development and formation of the religious traditions of Sufism in different territories and periods, the architectural structure, content, and function of places of worship have been expanded, and their names have also changed. For example, during the time of the Mamluks, the place of khanakas was replaced by zabias, which were smaller in size and function than them. According to the researchers, lectures were held during the day, and Sufis and monks gathered for dhikr at night. Especially in the 13th century, zabias became famous as a place where teachers and their students could pray in solitude. Compared to khanaka, the architectural type of zabia dates back several centuries, and local features and localization are visible.

Later, the places of worship of the Sufis in the period of the Ottoman Empire were transformed into solemn complexes called tekiye. According to Syrian researchers, *tekke* appeared during the Ottoman Empire. The famous *tekke* belonging to earlier periods is the famous *tekke* of Maulana Jalelledin Rumi in the Old City. It forms an architectural complex consisting of several closed buildings. According to Al-

Maqrizi, an Egyptian geographer of the 16th century, tekkes were intended for Sufis to pray in solitude. In the 19th century, 18 tekkes served as hotels for travelers from all over Cairo. In the structure of large tekkes was a residence of sheikhs, a unique prayer house, a dormitory for Sufis, a well, and a garden in the inner courtyard. In the Middle Ages, small zabias began to appear along with tekkes in Egypt, and their number increased in the 80s of the XIX century (Стародуб, 1989, 268).

Western researchers say about the places of worship of Sufis: “Religious centers of Sufis, mainly, served as a place where “professional Sufis (кәсіби сопылар)” stopped from worldly life and stayed for private worship. In tekkes and zabias, they did spiritual exercises, some of them starved (refusing to eat-ac ішуден бас тартып) for months in solitude in khilayats (қылуат), and learned to fight against their lust (нәпсімен күресу)” (Кириллина, 1989, 84), he explains. Regarding Sufi khanakas’s advantages over Christian monasteries, Polish researcher Anna Neumann says: “Darvishis (дәрүіштер) do not adopt a monastic lifestyle. This is because the Prophet (пайғамбар) denies that Christians invented monasteries and celibacy. They gather at khanakas at certain times to recite dhikr, and in the rest of the time they plant crops, trade, and do their own lives” (Кириллина, 1989, 84), he says.

English orientalist J. S. Trimmingham, in his work entitled “Formation of Sufi Orders in Islam” (translated from English to Russian by O.K. Akimushkin), tells about the role played by the khanaka institution in the formation of the Sufism order. Starting from the 11th century, zabiya and khanakas, which were temporary shelters for darvish sufis, became centers for spreading the new rules of piety and played an essential role in the Islamization of the bordering countries and non-Arab regions of Central Asia and North Africa. By the 12th century, during the Salahadin Ayyubid period in the Middle East, many khanakahs had become prosperous settlements. Ibn Jubair (Ибн Джубайр), who traveled from 1183 to 1185, wrote about Damascus: “There are many rabats for Sufis here; they are called khanaka. These are beautifully decorated mansions with pools. They offer a spectacular view that can only be dreamed of. The members of the Sufi group are the real kings of these lands. God has given them immeasurable blessings and freed them from the need to earn a living, so they devote their lives to serving God. They were placed in palaces that gave a taste of paradise. That is why these lucky people, selected from among the Sufis, will bless the present and the future world, thanks to the grace of God. They respectfully adhere to their vows and successfully establish their joint life. Their worship is extraordinary and miraculous, and their tradition is to gather together for passionate chanting (ән айту) (sama-sama). Sometimes, some of these wonderful people fall into such ecstasy that they no longer seem to belong to this world at all” (Тримингэм, 1989, 22). It can be seen from the scriptures that Sufism’s khanakas also became more luxurious as Sufism gained prestige. But the original meaning of khanaka was to get rid of the luxury of life, “to die without dying, (өлмей тұырып өлу)” “(to become soil (топырақ болу).”

According to Trimmingham, the rabats in the border areas became Islamic hotbeds among non-Muslims. Also, they played the role of observation and defense posts, and the garrison members were active promoters of Islam. Al-Id’qubi (Әл-Иәқуби) wrote in “Kitab al-buldan (Китаб әл-булдан)” in 891: “From Sfax to Bizerte is an eight-day journey. In each section, he writes that there are fortified points guarded by pious people and murabituns at a short distance.” (Тримингэм, 1989, 238).

The name rabat (fortress, garrisons for the propagation of Sufism) mentioned in J. S. Trimmingham’s work is preserved in the holy toponyms of Mangystau. There is also the following legend about the arrival of Sufi-shaikhs in Mangystau. The Arab

soldiers who wanted to establish the religion of Islam with the power of the white spear (*ақ найзаның күшімен*) (war) were defeated by the Turks. Turks do not let foreigners go to their ancestors. At that time, the Sufis came peacefully, placed their rabats on the borders of Mangystau, and began to perform their religious rituals. Turk's heroes came and asked, "Who will you be?", "What are you doing?" - says. The head of Darvish (shaikh-*шайх*): "We are spreading the religion of God. God is one; the Koran is true," he answers. "Our God is one, so your religion was not foreign to our knowledge. Furthermore, what can you do?" he asks. "If we fight, we will fall," says the Darvish. "Then, let us see your strength", said two people from both sides, and when they fought, they could not defeat each other. "Yes, your powers are equal; it is possible to talk with you", said the Turkish heroes, who dismounted from their horses, had a conversation with the Sufis, and soon confessed their religion. There is an assumption that these places, Kalyn Arbat (*Қалың арбат*) (Kalyn Rabat-*Қалың Рабат*), Kubrabat (*Кубрабат*), etc. in the modern Mangistau region must have been the residence of shaykhs who once propagated Sufi teachings.

The conclusion is that the original khanakhs were where the Sufis (tasawwuf-*тассаввуф*) conducted their main practical trials. They are, in particular, secluded from worldly life, face-to-face with God in solitude (*хилует*), remembrance of God and dhikr, fasting and struggle against lust (*jihad-джихад*), shelter for lost travelers, and a gathering of Sufis from all over the world. , holding a spiritual meeting (*хадарат*), the relationship between murshid and murids (interview, swearing, *ijaza*, *adab-сұхбат*, *ант беру*, *иджаза*, *адаб*), visiting the grave of the head teacher, etc.³

Later, the spread of Sufism expanded the mission of the Khanakas. Sufism has become a profession; fake Sufi organizations have proliferated. Under the Seljuks, Persian-style Sufi lodges became especially popular, and under the Ayyubids, their fame grew even more. Salahadin invited Sufis from Asia to Egypt. He and his followers founded and financed many khankas, rabats, and zabias (Тримингэм, 1989, 27).

The transformation of Sufis is reflected in their relationship. The Sufi groups in the early times were united by the desire to destroy their ego, purify their souls, and thus get closer to God, worship together, and acquire spiritual knowledge. They are a spiritual union with a familiar spirit and purpose rather than a formal organization. Over time, the Sufis turned from such a «pious community» into a «community of vowers (*ант берушілердің жасағатына*)» who obeyed one teacher, followed his path, and continued the baton to the next ones. They named their path after their teacher, and later, this path became a certain silsala (*силсала*) or religious order, sect or cult (*тарихат*) (Тримингэм, 1989).

Jürgen Paul, in his work *Sufism in Central Asia*, says that khanakas are an essential stage in the development of Muslim mysticism; however, building a khanaka, financing it, managing the vast amount of money coming from it, and even bequeathing a khanaka after the death of the owner of the khanaka required meddling in the affairs of the material world rather than spiritual service. Jürgen Paul, at the same time, the leader of the Sufi order, Abd al-Khalik ('Абд ал-Халық), did not support Sufis living together in khanakas. In his writings, which became a «spiritual commandment

3 According to the information provided by the *TDV Islam Encyclopedia*, in addition to Sufism education, courses such as tafsir, hadith, fiqh, akaid and Arabic were given in Khankahs. In addition, writing books and reproducing written books were among the duties of the dervishes residing in the khankahs. On the other hand, in addition to reading poetry and hymns, religious music was also given the necessary attention. Sema performance was one of the indispensable rituals. See: Süleyman Uludağ. "Hankah" (خانقاه), *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hankah#1> (17.05.2024).

(рухани өсиет),» he pointed out that building khanakas and living in them is not necessary. Another Sufi leader, Ali 'Azizan Ramitani ('Али 'Азизан Рамитани), said: «For us, khanaka is not important; the most important thing is worship and faith.» Devin Deewis, an American researcher who studied the history of Sufism in Central Asia, explains: «'Ali 'Azizan Ramitani not only objected to the Sufis living together in khanakas, but also to the fact that some political figures were engaged in building khanakas not to serve God or man, but to make themselves famous.» (Хисматуллин, 2001, 176). In our opinion, the leaders of the later Sufi order must not have liked the traditional way of swearing between murid and murshid (мүрид пен мүршид), the murid following the teacher's path, being faithful to his oath, always talking to his teacher and traveling together.

However, the further development of the Sufi organization was based on the teachers' experiences, who avoided the luxurious life of the kanakas, lived in seclusion in their private bias in big cities, and often went on wanderings with their students.

Researcher V. N. Nastich in his article «Shah Fazil: mausoleum or Sufi khanaka? (Шах-Фазил: мавзолей или суфийская ханака?)», he mentions the mausoleum of Khoja Ahmet Yasawi (Қожа Ахмет Ясауи), the founder of Sufism in Central Asia and Kazakhstan, in the city of Turkestan (Kazakhstan) as a vivid example of Central Asian khanakas. «The grave of the holy master, a mosque, a spacious hall for dhikr, a boiler room (*қазандық*) and other overflowing service rooms, a huge building consisting of many shrines, niches in the walls (*құжыралар*), in a word, one can imagine a hundred percent khanaka» (Настич, 1989, 280), he says. Of course, it is understandable that the Sufi khanaka, based on the concept of «dying before dying» of the great teacher of Sufism - Khoja Ahmet Yasawi, later became the mausoleum of the great teacher.

One feature common to all the places mentioned above of worship is seclusion from everyday life and dedication to worship. They are rejecting the pleasures of the world, choosing a medical path. Moreover, the original idea is to be alone with God, to fight against the ego through solitude and renunciation of earthly life. Its core is one of the main concepts of Sufi knowledge founded by Khoja Ahmet Yasawi - an example of perfect humanity (*kamil al-insan-кәмил әл-инсан*) - «to die before dying». The places of worship of the Sufis, which began as simple caves far from the eyes of the country, must have later turned into beautiful buildings built on the ground. In our opinion, the position of Sufism's concept of a perfect person «to die before dying» is more recognized in the underground mosques of Mangistau, the homeland of saints, than in solemn khanakas and tekkes.

Suppose the medieval, kanakas, takiye, and zabia in Egypt, Syria, and Central Asia are places of worship typical of the urban architecture of that era. In that case, the underground mosques of Mangystau are undoubtedly places of worship that have adapted to the field lifestyle.

The researchers point out that the reason why mosques were built «underground» or dug out of rocks is, firstly, for piety, seclusion from everyday life, worshipping in solitude, and secondly, for protection from hot and cold weather.

1. Views on The Emergence and Genesis of Mangistau Underground Mosques

The famous researcher S. E. Azhigali (С.Е. Әжіғали) divides the mosques in Mangistau and Ustirt into three types: rocky-underground (*жартасты-жерасты*), on the ground (*үстінде*) or «field (*далалық*)» (*simple-қарапайым*), with underground walls (*architectural-архитектуралық*). Rock-underground mosques exist only

in Mangystau and Ustirt in Central Asia and continue to perform their content and structural functions even after centuries have passed (Әжіғали, 2014, 148).

Religious scholar B. Abdirakhmanov connects the period of construction of underground buildings (temples or mosques-ғибадатхана немесе мешіттер) in Mangistau and Ustirt with the period of worship of the God of the Turkic peoples at the end of the 1st century and the beginning of the 2nd century of our era. According to the researcher's opinion, the Turkic tribes that reached Mangystau from Altai during the 1st and 2nd centuries, first built Beitini (Бәйтiнi) and later the underground mosques of Shopan Ata (Шопан Ата) and Shakpak Ata (Шақпақ Ата). A common feature of these places of worship is the presence of a cross symbol in the construction of the building. As some researchers have assumed, this is not a sign of Christianity but a sign of the worship of God by the ancient Turks. With the arrival of Islam, the shape of the cross in Shakpak Ata was changed; four pillars were built, decorated with beautiful patterns, verses were written on them, and the four pillars supporting the dome in the image of the universe were sent from God through angels to the four prophets (Moses, Jesus, David, Muhammad) refers to the four books (Әбдiрахманов, 2004, 89).

S. E. Azhigali identifies the emergence of underground mosques in Mangistau with the arrival of Islam to the Caspian coast in the 12th and 13th centuries (Әжіғали, 2014). Some opinions attribute the construction time of Mangistau underground mosques to the 16th-19th centuries (Көшбай, 2009, 13). M. Mendikulov (М.Мендікүлов) attributes the Shopan Ata underground mosque, considered the oldest, to the 13th-14th centuries and the Shakpak Ata underground mosque to the Kipchak-Nogay period of the 14th-16th centuries. It is said that the underground mosque, like Shakpak Ata, which has a very complex structure, was built with the direct support of Tuglik-Timur (Тұғлық-Тимур), the ruler of Khorezm (Хорезм), who supported Sufism (Мендикулов, 1987, 24).

Among the researchers, there is a tendency to connect the history of underground mosques in Mangistau with very ancient knowledge, even before Islam. During the Mangistau international complex scientific expedition organized between May and September 2018 (scientific leader - B.I. Nurdauletova-ғылыми жетекшісі – Б.И.Нұрдаұлетова), Azerbaijani scientists proposed considering underground mosques in Mangistau as phenomena that appeared before the Muslim period. According to their opinion, the cave of Shakpak Ata Mosque was excavated during the time of Zarathustra (*Заратуштра*). When Islam came to the region, such temples were turned towards the Qibla (құбыла) and into Muslim mosques (мұсылман мешіті). According to the belief of the early times, the body of a dead person was given to animals and birds and was buried in a cleaned bone jar or stone pits (таc ойықтар). Human bones are visible at the Shakpak Ata underground mosque's entrance and in the upper building crevices. Scientists say that the Shakpak Ata underground mosque may once have been a burial place for such a person. Archaeologists found flint tools and workshops of the first Neanderthal people (неандерталь адамдар) who lived in the Acheulean period (ашель дәуірі) 800 thousand years ago and concluded that this place is the oldest human habitation in the Kazakh country. A temple very similar to this one, located in Bothentau (Бөтенрай) in the Karakalpak region, was discovered by scientists attributed to the IV - III centuries in BC. (Еділхан, 2018).

B. Abdirakhmanov compares the layout of the rooms in the Shopan Ata mosque to the shape of a cross. Later, the rooms were adjusted in the direction of the Kaaba. Shopan Ata and Chakpak Ata underground mosques were created by renovating the

caves of divine knowledge according to the content of Islam, and the first mosque structure built by Sufis in Mangystau should be the Karaman Ata underground mosque. It is said that places for Sufi worship - prayer hall (намазхана), zikr house (зикрхана), shilhana (шилхана)⁴ - were included in the original form of the mosque construction; that is, no traces of reworking are visible (Әбдірахманов, 2004, 90).

However, M. Mendikulov, who studied the ancient architecture of Mangystau, looking at the complexity of the construction (requires special engineering knowledge) and the style of the Arabic graphic inscriptions on the walls, concluded that the construction of the Shakpak Ata underground mosque dates back to the first half of the 14th century. This date corresponds to the culturally and economically flourishing era of the Golden Horde state, and the Shopan Ata underground mosque must have been built at the time when the first Sufis set foot in Mangystau, that is, in the XII-XIII centuries (Мендикулов, 1987, 24).

2. “Big” and “Small” Underground Mosques

Shopan Ata, Shakpak Ata, Karaman Ata, Sultan Upi, Masat Ata, and Beket Ata are the founder of the underground mosques and great teachers who spread the Sufi teachings founded by Khoja Ahmet Yasawi and possessors of mystical virtues - as saints, people remember them with legends and stories—preserved forever. The beginning of the activity of large underground mosques as a spiritual center of Sufi teachings dates back to the 12th-14th and 18th centuries. These were the first teachers - «Grandfathers (Аталар),» saints (әулие-пірлер) - who harmonized the theory and practice of Sufism with the field nomadic culture, formed the rules and instructions, and distributed them to the Turkic people. Written data based on legends about them can be found in journals, final reports, and diaries of military expeditions organized by the Russian Empire in the 19th century.

“**Shopan Ata mosque**” is located more than 200 kilometers from Aktau city in the territory of Senek village. According to the legend, Shopan Ata is one of the disciples of Khoja Ahmet Yasavi, who was sent to Mangystau. Shopan Ata found the staff thrown by his teacher and built a mosque with eleven underground chambers on this place. Legend has it that a tree grew from a stick stuck in the ground, and it has been 800 years since it happened. According to legend, there is an idea that a person who turns around the tree three times will be cured of a severe illness. At present, the pilgrims of Beket Ata first visit Ata’s teacher - Shopan Ata, and then go to Beket Ata.

The Sultan-Upi underground mosque is between Ashchymuryн (Ащымұрын) and Oira (Ойра), near the Caspian coast, 57 km north-east of Fort Shevchenko. The underground mosque, carved out of the stone layer of the earth, consists of 11 rooms with several chambers connected, and stone pillars are installed inside the mosque. About the spiritual and religious character of the monument: «Sultan Upi underground mosque was built around the 12th-13th centuries. It was built as a khanaka-temple (ханака-ғибадатхана) for the Sufi community.» According to the legends preserved in the mouths of the people, Sultan is the son of the famous Süleyman Bakırgani (Сүлеймен Бақырғани).» The name of Sultan Upi (or Sultan Epe) was established in 1873. It is mentioned in the 7th edition of the book «Предания адаевцев о святых секты ханафие, живших и умерших на Мангышлаке//Сборник сведений о кавказских горцах» (Legends of the Adaevites about the saints of the Hanafi sect

4 It is also known as Childekhana (Шилдехана) which is a celebration the birth of a new baby.

who lived and died on Mangyshlak // Collection of information about the Caucasian highlanders) published in Tbilisi (Тифлис). According to the legends presented in this work, Hakim Ata (Süleyman Bakırgani) had three sons from his wife: Muhammad-khoja (Мұхаммед-қожа), Asker-khoja (Әскер-қожа), Kubbi-khoja (Құбби-қожа). Kazakhs say that Kubbi Khoja was called Sultan Uri (Предания адаевцев, 1873).

Shakpak Ata underground mosque is carved from the western side of the white rock (ақбор жартаc). It is located in the south of Shilikudyk (Шиликүдык) Valley, Sarytas (Сарытас) Bay. This underground mosque is a magnificent and prominent building compared to other underground mosques. The mosque consists of 4 rooms in the shape of a cross; the central room at the top is dome-shaped, and the walls are decorated with inscriptions written in Arabic letters and many pictures. A square building on the dome's upper surface is planted with white stone clay (Артықбаев). In 1969, the well-known research scientist Medoev described this remarkable building as follows:

The building is made with a dome based on the model of the architecture of the ancient East. The interior and the doors of the mosque are interesting to the viewer. According to folk legend, Shakpak-ata was a famous hero in the war with the Kalmyks. During the battle, the weapon of the possessor of this property emits fire like sparks from flint; that is why he was called Shakpak-ata. On the walls of the mosque rooms, windows for placing books are carved, and special handles for placing lamps are carved on them (Медоев, 1979).

A private room can be seen at the top of Shakpak Ata cave mosque. According to the members of the expedition (I. Jemenei-И.Жеменей, S. Ashurov-С.Ашуров), it may be a «fire place (отхана)» built by ancient «fire worshipers (отқа табынушылар).» There are also graves where corpses are buried in the caves located on the two front sides. The surface of those graves is covered with stone slabs, and even the bones of the corpse are clearly visible. Among the ancient people, there was a custom of throwing the bodies of dead people on the ground instead of burying them. The corpse is left open until insects-ants (күрт-кұмырсқа), birds and animals (аң-құстар) eat it completely, and the skeleton is covered with a stone slab. Sapar Ashurov (Сапар Ашуров), the leading scientist of the Department of Press and Scientific Relations of the Institute of Archeology and Ethnography of the National Academy of Sciences of Azerbaijan, reported that there is a place that is supposed to be the grave of fire worshipers of the exact nature in «Kuz kamal (Қыз қамал)» in the city of Baku, Azerbaijan (Артықбаев).

Masat ata complex. The complex consists of a burial ground with a history of several millennia and a rock-hewn mosque. (Foto 1) On the stone square next to the mosque, traces similar to hoofs of adult and young horses (pictures 2, 3) and human feet have been preserved. The human footprint is 150 m long.



Foto 1: Masat Ata (Macar Ara) underground mosque.



Foto 2: Footprints on the stone outside the mosque.

According to the local legend, Masat Ata was a prominent religiousman (дінбасы) and possessor of secret virtues in his time. His enemies, who could not see his influence on the country, tried to kill him several times, but the arrow did not enter the saint's body (әулиенің денесі), and the sword (кылыш) did not penetrate him. Enemies find a way and go to his wife; she says that the body of the religious leader softens during morning prayer. Enemies cut off the head of Masat Ata, who was praying the morning prayer; the saint ran up high with his head in his skirt without lowering it to the ground, followed by a foal mare that saw a change. During morning prayer, the saint's body and nearby stones melt, and the footprints of running people and galloping horses are carved into the stones.

The name Masat is not found in the Kazakh language. The prominent archaeologist K. Akishev (К.Ақышев) writes that the Sakas (Scythians-скифтер) had kings named

Octomasad (Октомасад) and Tagimasad (Тагимасад), and also says that «masad is the Scythian version of the ancient Indo-Iranian word masat (great-ұлы).» Compared to that, this complex dates back to the Scythian-Sak period, BC. It comes from 500-600 years (Еділхан, 2018).

In the 11th century, the prominent Persian-Uzbek scientist Biruni (Бируни): «... the fresh source (or well) of that lake is in the mountain called Mungууr (Мыңғыр? Author) in the country of Kimak (қимақ). There is a stone near that eye, on which there are traces of a man's foot, palm with fingers and the sole of his knee resting on the ground, a baby's foot and a donkey's hoof,» he wrote. Historians often refer to the message of this ancient scientist, for example, Kazvini (Казвини) from Khorasan in the 13th century, German-Russian scientist V. Barthold (В.Бартольд) in the 20th century, and Kazakh-Russian scientist Yu. Zuev (Ю.Зуев), in the 21st century, relies on this historical fact in their works. B. Komekov (Б.Көмеков), an outstanding Kazakh scientist who studies the history of the Kimak country, says that the border of this country extended to Mangystau. According to these facts, In the 9th-11th centuries, the complex was an essential and popular object hung in the mouth. (Еділхан, 2018). A mihrab is carved on the mosque's wall on the qiblah side. (Foto 3-4)



Foto 3-4. Interior of the mosque: door, mihrab, scepter, window, Koran, candle niches

A member of the expedition, a Turkish scientist Ekinici, says that in the legends related to the Turkish Sufis, there is often a case of beheading saints and wrapping them in skirts. The local legend of Mankhistau points to the fact that this region has been in close contact with the Turkic world for many centuries.

Karaman Ata (**Қараман ата**) underground mosque is 35 kilometers southwest of Shetpe (Шетпе) village, Mangistau district, 5 kilometers west of Kandybas (Қандыбас) winter. This mosque was specially built as an ordinary Muslim mosque in the centuries when Islam fully penetrated the region. Karaman Ata's underground mosque consists of many rooms. Special nightstands are made in the rooms to purify the air and capture sunlight. In winter, it was covered to protect it from rain. (Fotos 5-6)



Foto 5. Karaman Ata underground mosque.



Foto 6: Interior view of the mosque

Karaman Ata's mosque was a «courthouse (әділетхана).» When there was a dispute in the country, it became tense, and there was no solution; they used to come to this place, make an oath, and come to an agreement. Therefore, this place has become a symbol of justice (Әділет символы) over time. People have kept the tradition of coming here and «swearing (антгасын)» to stay faithful to their promises. Thus, Karaman Ata is a historical person recognized as a «symbol of justice» among the people.

Based on the available materials and the results of the field expeditions conducted in 2018 and 2020 to the historical places of Mangistau, we concluded that there are currently 27 underground mosques in Mangistau and Ustirt. We conditionally divide them into «large (үлкен)» underground mosques and «small (шағын)» underground mosques based on their period, size, and scope of their activities.

The architecture of the enormous underground mosques we mentioned above is complex, large, and consists of several structural sections. For example, the rooms of the Beket Ata underground mosque in Oglandy (Оғланды) are round, with a height of 2.7 to 3.5 meters, while the rooms of the Shakpak Ata underground mosque are located in the form of a cross and the height of the inner walls is 3.9 m. Conventionally, «large» underground mosques consist of 4 to 12 rooms (Shopan Ata), in the structure of which there are places of worship: places for prayer (намаз оқитын) and dhikr (зікір салатын орындар), a chapel (хилует-шілхана), a lecture hall (дәрісхана), a cemetery (қабырхана), a cistern in the yard (су жинайтын күп), a place for healing people (healing spring, sacred tree, etc.) (адам емдейтін орын-шипалы бұлақ, қасиетті ағаш т.б.), there will be rooms for teachers and students (ұстаз бен шәкірттер), utility rooms (шаруашылық бөлмелері). The roofs are dome-shaped, a hole is made from the center of the light, and columns (stone pillars-таc тіреулер) made of the rock itself or specially made by hand are installed. In the rooms for worship, there is a place for candlesticks carved out of rock and bookshelves. Inscriptions in Arabic script, drawings representing Sufi knowledge (for example, an open palm-ашық алақан), tribal symbols, and sometimes the names of buried saints, carpenters, and teachers who later gave lectures may be written on the walls. (Fotos 7-8)



Foto 7: Script: “I seek refuge in Allah from the persecuted Satan, there is no God but Allah, Muhammad is the messenger of God” Shakpak Ata underground mosque



Foto 8: “Open palm” on the wall of Shakpak Ata underground mosque

The mihrabs (михрабтар) are directed to Mecca (Мекке), and the doors are built facing east. The main feature of these sacred places is the burial of the remains of the mosque owners - head teachers, their location in rugged mountain gorges that cannot be reached by human foot, and the presence of legends that deepen their sanctity.

Undoubtedly, these «ancestors» had students such as Khojas (қожалар), Akhuns (ахундар), Ishans (ишандар), Sufis (сұпылар) who took lessons from Sufi schools and continued their spiritual path. There is reason to say that «small underground mosques» are a witness to such spiritual continuity. These mosques are tiny, carved out of low cliffs and rocks. They served until the first quarter of the 20th century. The information about the spiritual persons who built them must be completed, and the folklore-ethnographic description is also insignificant. Nevertheless, there is no doubt that these underground mosques were of great importance in inculcating Sufi teachings in the minds of the generation in a particular era.

«Small underground» mosques have a height of about 2 m and consist of 2-3 round or square yurt-like rooms (the first entrance), small hills, and ridges, some of which are excavated from the flat ground. (Foto 9) One room may be used for worship, and the other room may be used for teaching students. From the walls of the room, a carved mihrab, a candlestick, shelves for books, and light holes are made, facing Mecca, and they are covered with stones from the outside. (Fotos 10-11)



Foto 9: Sayyid Ishan underground mosque.



Foto 10. Underground in Borly-Torym.



Foto 11. Seydin Ishan, mihrab.



Foto 12. Interior view of Koben underground mosque.

In such small mosques, the skillet (келье) was carved out of the wall, or one room must have been used as a skillet, zikrkhana (зікрхана), and household. Secret places with 1-2 rooms without additional buildings around them - mosque (мешіт), madrasa (медресе), cell (күжыра), shilkhana (шілхана), zikrkhana (зікрхана), performed several functions, such as a shelter for travelers who set out on a journey from summer heat and winter storms. Another feature is that human remains are not kept in small underground mosques. A cemetery is only in the second room of the small underground mosque in Zhaman Saura (Жаман Саура), but there is a legend that «the body of the saint was taken there by angels.» Also, there is information about the Kulshan Ata (Құлшан Ата) underground mosque in the records of the topographer of the military expedition of the Russian Empire to explore the plateau and the coast of the Caspian Sea, lieutenant Alekseev the Second (Алексеев), describing the structure of the mosque. the Russian researcher said: «In the room on the left side, the head is facing the northeast, the dead body of a person lies wrapped in a worn-out cloth, which has long been crushed by time. On his head is an iron scepter fixed to a tree, silver-plated and engraved with various inscriptions. Half of the yellowed canvas was hung on the page opposite to it» (ЖЫЛҚЫШЫҰЛЫ, 2015, 20), he said, describing the picture he saw with his own eyes. According to local elders, the body of Kulshan Ata also disappeared under mysterious circumstances. Currently, there is an underground mosque, but there is no corpse.

There are old cemeteries near the underground mosques on the upper slopes of the mountains. This shows that the underground mosque served as a night house for those

visiting the holy saint (әулиеге зиярат) in the cemetery.

Such as Bura Ata (Бура Ата), Seydin Ishan (Сейдин ишан), Segizazhi (Сегізәжі), Zholaskan (Жоласқан) etc. the period of construction of small underground mosques is unknown, and underground mosques named after local Adai (адай) tribesmen such as Koskulak Kulbas Ahun (Қосқұлақ Құлбас ахун), Koskulak Kazangar auliye (Қосқұлақ Қазанғап әулие), Zhamanadai Esturly Sufi (Жаманадай Естұрлы сұпы), Murat Zhari Nurmagambet Beristam Sufi (Мұрат Жары Нұрмағамбет Берістам сұпы), Kunanorys Sarbek (Құнанорыс Сарбек) were probably built around the second half of the 19th century and the beginning of the 20th century.

The words ata (*ата*), haji (pilgrim-қажы-әжі), khoja (қожа), sufi (сұпы), ishan (ишан), auliye (әулие), ahun (ахун), and haziret (хазірет) added to the names of mosque owners mean the religious rank, family name, and title of spiritual teachers in Sufi teachings. Bura Ata, Seydin Ishan, Segizazhi, and Zholaskan underground mosques have round sunmarks of the owners in the cemeteries. Looking at it, it can be seen that the owners of the mosque are pious teachers from the family of landlords. However, it is not known who exactly they were. Moreover, Eskeldi Tolegen Ishan (Ескелді Төлеген ишан), Koskulak Kulbas Ahun (Қосқұлақ Құлбас ахун), Koskulak Kazangar Saint (Қосқұлақ Қазанғап әулие), Zhamanadai Esturly Sufi (Жаманадай Естұрлы сұпы), Murat Zhari Nurmagambet Beristam Sufi (Мұрат Жары Нұрмағамбет Берістам сұпы), Kunan oris Sarbek (Құнан орыс Сарбек) etc. - as their names suggest, there are few records preserved in the country about the holy persons from the Adai tribe, their lives, virtues and clothes. For example, Sonabay Sufi and his son Tolegen Ishan are well-known people from the wise clan of Aday in the country. Sonabai Sufi (Сонабай сұпы) was a religious man who had mastered Sufi teachings, and he was a teacher who held a mosque and was a famous reformer. His son, Tolegen Ishan (Төлеген ишан), was a diviner and a holy man who held a mosque. He dedicated his life to this holy path without creating a family. There are reports that those who embarked on a dangerous journey had a dream and visions when they spent the night (Жылқышыұлы, 2015, 156-157).

Conclusion

As Serikbol Kondybai (Серікбол Қондыбай), a famous researcher and mythologist from Mangystau, in his book *Mangystau geography. Holy places of Mangystau and Ustirt* (Published in 2008, Almati) righteously mentioned that Kazakh people first faced the Islam in the form of Sufism. It is because Khoja Ahmet Yasawi paved the way for this sect of Islam on the Kazakh steppes originating in a small city named Yasi. He inspired and educated a number of followers in the path of Sufism because he became the chief part of the Kazakhs. One of his followers Beket Ata, who lived much later, followed the path of Sufi Islam.

Usually, preachers who came from Turkestan, Nurata, and Khorasan and spread the religion are mentioned as the first generation of saints (әулиелер). Legends about them are connected with the image of Khoja Ahmet Yasawi. For example, it is said that the saints Shopan Ata and Danispan (Дәніспан) Ata from Mangystau came to Mangystau following the arrow shot by Khoja Ahmet from the house, and Esen Ata and Karaman Ata are also contemporaries of Khoja Ahmet Yasawi.

During the reign of Uzbek Khan, the ruler of the Golden Horde, Islam experienced a period of prosperity in Central Asia and Kazakhstan. After the declaration of the Muslim religion as the state religion, religious preachers (уағызшылар) and mashaiks

(машайықтар) from the Islamicized regions of Central Asia began to flow to western Kazakhstan, including Mangystau. According to S. Kondybai, this migration process occurred intensively between 1320 and 1260. According to Kondybai's works, the official believers gathered in Sarayshik, Saray, and Khazhitarkhan, while the unofficial religious preachers came to the Esen-Kazakh families in Mangistau. Most of the Mashayiks who came to Mangystau came from Nur-Ata (Нұр-Ата), Turkestan, and Sozak (Созақ); some came from Iran, Turkmenistan, and Khorezm.

So, based on S. Kondybai's opinion, two areas of sainthood (әулиелік ареал) were formed in the Kazakh land. First one was formed during the 12th and 13th centuries. The second is between 14th and 15th centuries. The spiritual continuity of both is apparent. At the beginning of the 14th century, the main seat of the Yasawi-Sufi religion was the Karatau-Nuratau (Қаратау-Нұратау) region; in the middle of the 14th century, under the influence of this center, another «Yasawi area (Ясауилік ареал)» appeared in Western Kazakhstan. In the Turkestan-Karatau (Түркістан-Қаратау) region, the appearance of «copies» of saints such as Baba Tukti Shashty Aziz (Баба Түкті Шашты Әзіз), Koshkar (Қошқар) Ata, and Shopan Ata in Mangistau and Ustirt is connected with such «export of saints.»

Mangistau underground mosques are a meeting place for Sufis-darvishes (сопы-дәруіштер) who came to spread the Yasawi teachings, a shelter from the irreligious (дінсіздер), and a place of learning that teaches the practice and theory of Sufism. In this place, a murid and a murshid (sufi and follower-мүрид иен мүршид) take an oath, a place where they face God, and a holy place that shows miracles to people to show them the power of God. Place (sacred spring, sacred tree, running of saints with their severed heads on their skirts, footprints on stones, swearing, fighting, rescuing sunken ships, flying as a swan, etc.), in a word, the khanaka of Sufis. In Mangistau, “khanake kakkap (Ханака қаққандар)” is used for people who “go astray, unfaithful.” Those who knock the khanaka have deviated from the Sufi path and have not been faithful to their vow to the teacher. This is because the central concept of Sufism is based on the relationship between murid and murshid.

There are several reasons why the underground mosques in Mangystau and Ustirt are not built in the form of above-ground architectural structures but in the form of underground rock caves: 1. The main reason is based on the Sufism concept of “dying before dying,” entering the underground; 2. It is related to the natural and geographical situation of Mangistau and Ustirt (it is impossible to build a building because it is far from urban settlements); 3. Places of accommodation conveniently built for the path of religious preachers and pilgrims; 4. Stay away from the eyes of “irreligious people and aliens”; 5. Distance from the general world, privacy, sanctity, etc.

The primary function of the «small» underground mosques that appeared in Mangystau and Ustirt at the end of the 19th and the beginning of the 20th century was to continue the teachings of the «fathers (аталар)» to the next generation when the Kazakh people were in a spiritual deadlock.

In order to preserve the golden fabric of this spirituality, Kazakh spiritual leaders, Sufi, Ahun, and saints turned their mosques in secret caves hidden from view into madrasahs where students are trained, not only places of worship. At the end of the 19th century, at the beginning of the 20th century, the famous teacher of the Mangistau school of agriculture, Sattigul Zhangabylovich said:

Шариғат шамы жағылған, Тарихат жолы табылған, Хақиқатқа бағынған. Әр орында мешіт бар Құдай үшін салынған, Бірден-бірге қалынған. Қожа Ахмет, Пір Бекет Солардан үлгі алынған. Азырақ баян етейін Абдолла, Әбді ғалымнан, Сақтанған лағын-залымнан, Дін үшін жанған шамымнан, Айтқаны зікір-салауат Қашсын деп шайтан маңымнан. Жақсылардың азайып Уақыты еді арылған,	Sharia candle is lit, The path of history is found, Obedient to the truth. There is a mosque everywhere Built for God One by one. Khoja Ahmet, Pir Beket An example is taken from them. Let me tell you less Abdullah, from Abdi scholar, Protected from filth, From my lighted candle for religion, What he says is zikr-salaat Let the devil run away from me. Few of the good ones It was time,
---	---

the guardians of the nation who preserved Kazakh spirituality and passed it on. Even now, the «big» and «small» underground mosques in Mangystau continue their spiritual-cognitive, educational, and historical-enlightenment activities.

References

- “Предания адаевцев о святых секты ханафисе, живших и умерших на Мангышлаке”. Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VII. Тифлис: 1873. С.25-30.
- “Galata,” *İslam Ansiklopedisi*. TDV, 17 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/galata#2-galata-turk-eserleri>
- “Tekke,” *İslam Ansiklopedisi*. TDV, 17 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tekke#1>
- Артықбаев, Ж.О., Нұрдаулетова Б.И., Аймұхамбет Ж.Ә., Төлегенұлы Б., Моллаканатұлы С., Құлбаев Н. Маңғыстау сакралды мәтіндерінің концептуалды кеңістігі: монография. Астана: Maghan, 2022.
- Әбдірахманов, Б. “Ұлттық танымды қалыптастырудағы жерасты мешіттерінің маңызы”. Мәдени мұралардың танымдық негіздері. Ақтау: 2004. – 88-92.
- Еділхан А. “Маңғыстаудың материалдық және материалдық емес тарихи-мәдени мұралары”. халықаралық кешенді экспедициясының есебі. Ақтау: 2018.
- Әжіғали, С.Е. Маңғыстау мен Үстірт ескерткіштері. Алматы: Өнер, 2014.
- Жылқышыұлы, Ж. Сегіз арыс Адайым. 9 томдық. 7-том. Алматы: Профи-Медиа, - 2015.
- Қазақ мәдениеті: Энциклопедиялық анықтамалық. Алматы: Аруна ЖШС, 2005.
- Кириллина, С.А. “Культово-обрядовая практика суфийских братств египта (XIX—начало XX века)”. Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989. – С 80-93.
- Қондыбай, С. Толық шығармалар жинағы. 3-том. Маңғыстау географиясы. Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары. Алматы: Арыс, 2008.
- Маңғыстау жерасты мешіттері. Құрастырушылар: О.Көшбай, М.Қалменов. Алматы: Орхон, 2009.

- Медоев А.Г. Гравюры на скалах. Алма-Ата: Жалын, 1979,
- Мендикулов, М. Памятники народного зодчества Западного Казахстана. Алматы: Онер, 1987.
- Настич, В.Н. “Шах-Фазил: мавзолей или суфийская ханака?”. Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989.
- Стародуб, Т. Х. “Средневековая архитектура, связанная с суфизмом: ханака, завия, такия”. Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989. – С 268-279
- Тримингэм, Дж. С. Суфийские ордена в исламе. М.: Наука, 1989.
- Юрген, Пауль. “Доктрина и организация”. *Суфизм в центральной Азии (зарубежное исследование): /сост. И отв. Редактор А.А. Хисматуллин.* – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2001.

TÜRK SANATINDA DÖNÜŞÜM ALEGORİSİ: ANI'DEN YER EJDERİ VE BALIK FİĞÜRLÜ KEMİK ESER

ALLEGORY OF TRANSFORMATION IN TURKISH ART: BONE WORK OF ART WITH GROUND DRAGON AND FISH FIGURES FROM ANI

AYŞE DURAN

Sorumlu Yazar

MUHAMMET ARSLAN**

Öz

Türkiye-Ermenistan sınırındaki Ani, farklı medeniyetlere ait pek çok taşınır-taşınmaz kültür varlığına ev sahipliği yapan önemli bir Orta Çağ yerleşimidir. Anadolu Türk-İslam şehirciliği ve Türk-İslam mimarisinin başlangıcını oluşturan Ani, el sanatlarında da dönemin ilk ürünlerini sergilemesi açısından özeldir. Bu çalışmada Ani Selçuklu Konutları kazısından çıkan, Türk sanatında figürlerin biçimlenişi ile birlikte oluşturduğu kompozisyon açısından ünük bir örneği oluşturan kemik eser incelenmiştir. Selçuklu Konutları kazısında 2021 yılında bulunan yer ejderi ve balık figürlü kemik eserde figürlerin dönüşüm anına yer verilmiştir. Yapılan araştırmalarda Avrasya sanat ortamına yayılmış hayvan üslubu örneklerinde benzer bir figür ve kompozisyon biçimlenişine ulaşılamamıştır. Bu nadir örneğin önemini ortaya koyabilmek açısından çalışmanın yönteminde; eserin tanıtımı, ikonografisi, hayvan üslubundaki yeri ve kullanım alanından oluşan başlıklar belirlenmiştir. Bunun yanı sıra kemik eserin Türk sanatında ejder ve balık figürlü örneklerle karşılaştırılması yapılmış, üzerinde yer alan ejder başlı figürün türü belirlenmeye çalışılmıştır. Yapılan araştırmada bu figürün, Tulpar ve ejder-aygır gibi Türk efsanelerinde geçen kanatlı at betimlemeleri ile ortak unsurlara sahip olsa da temelde bu efsanelerden tamamen ayrıldığı görülmüş ve yer ejderi figürü ile önemli bağlantılarının bulunduğu anlaşılmıştır. Araştırma ile hayvan üslubunda nadir bir örneği oluşturan kemik eserin bilim dünyasına tanıtımını amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Ani, İkonografi, Hayvan Üslubu, Yer Ejderi, Balık.

Abstract

Ani Ruins on the Turkey-Armenia border is an important medieval settlement that hosts many movable and immovable cultural assets belonging to different civilizations. Ani, which marks the beginning of Anatolian Turkish-Islamic urbanism and Turkish-Islamic architecture, is also important in terms of exhibiting the first products of the period in handicrafts. In this study, the bone artifact recovered from the excavation of Ani Seljuk Dwellings, which constitutes a unique example in Turkish art in terms of the formation of figures and the composition it forms, is analyzed. In the bone artifact with the figures of a ground dragon and a fish found in the Seljuk Houses excavation in 2021, the moment of transformation of the figures is included. In the research conducted, a similar figure and composition formation could not be found in the animal style examples spread throughout the Eurasian art scene. In order to reveal the

Araştırma Makalesi / Künye: DURAN, Ayşe, ARSLAN, Muhammet. "Türk Sanatında Dönüşüm Alegorisi: Ani'den Yer Ejderi ve Balık Figürlü Kemik Eser". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s. 303-322 <https://doi.org/10.60163/tkhebv.1462054>

* Doktora Öğrencisi, E-mail: aysedurand25@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-5604-4809.

** Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, E-mail: muhammetarslan25@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5964-7007.

importance of this rare example, the methodology of the study includes the introduction, iconography, its place in the animal style, and its area of use. In addition, the bone artifact was compared with examples with dragon and fish figures in Turkish art, and the type of the dragon-headed figure on it was tried to be determined. Although this figure has common elements with the winged horse depictions in Turkish legends such as Tulpar and the dragon-stallion, it has been seen that it is fundamentally different from these legends and has important connections with the figure of the ground dragon. The research aims to introduce the bone artifact, which constitutes a rare example in animal style, to the scientific world.

Key Words: Ani Ruins, Iconography, Animal Style, Ground Dragon, Fish.

Giriş

Türkiye-Ermenistan sınırında, Kars'ın 45 km kadar doğusunda yer alan Ani'nin tarihi MÖ 3. binlere kadar gitmektedir (Kökten, 1944, 670-671; Belli, 2019, 37; Arslan, 2022a, 15). Kentteki ilk arkeolojik kazılar 1878'de başlayan Rus işgali sırasında dilbilimci oryantalist Nikolai Yakovleviç Marr tarafından iki dönemde gerçekleştirilmiştir. 1892-1893 ve 1904-1917 yılları arasını kapsayan bu çalışmalardan sonra kentteki kazılar aralıklarla dursa da günümüze kadar devam etmiştir (Arslan, 2021, 67-77). Söz konusu bu bilimsel faaliyetlerde taşınır-taşınmaz pek çok kültür varlığı gün yüzüne çıkarılmıştır. Bunlar arasında Anadolu Türk-İslam mimarisi ve el sanatlarının ilk örneklerini oluşturan eserler dikkat çekicidir. Ani kazısı günümüzde Kafkas Üniversitesi Sanat Tarihi Bölümü'nden Doç. Dr. Muhammet Arslan başkanlığında yürütülmektedir.

1064 yılında Sultan Alparslan tarafından fethedilen Ani'de (Farc, 1945, 316-317; İbnü'l Esîr, 2016, 236-237; Kırzioğlu, 1953, 331-340; Kırzioğlu, 1971, 132; Piyadeoğlu, 2019, 50-54) bu tarihten itibaren yoğun bir şehirleşme faaliyeti başlamış, İslam dini mimarisinin yanı sıra sivil mimari örnekler ve ticari yapılar da ağırlık kazanmıştır. Bunlar arasında konutlar (Karacabey, 2023, 49-71), hamam, çarşı (Arslan, 2021, 165-168; Arslan, 2022b) ve atölye (Geyik, 2022, 459-470; Geyik, 2023, 287-295; Gökler, 2023, 73-99) gibi yapılar; sosyal, kültürel ve ticari hayatın merkezini teşkil etmiştir. Bu bağlamda Ani, Büyük Selçuklularla birlikte yükseliş dönemine geçmiştir. Kazılarda taşınmaz kültür varlıklarının yanı sıra mimariye bağlı süsleme (Duran, 2023, 31-49; Papuccu, 2023, 155-177) ve el sanatlarının çeşitli kollarından oluşan eserler de gün yüzüne çıkarılmıştır. El sanatları içerisinde; cam, pişmiş toprak (Arslan & Şen, 2023, 1-25) maden, ahşap, kemik gibi zengin malzeme gruplarında, farklı tekniklerle yapılmış geniş bir kompozisyon dağarcığıyla karşılaşılır (Arslan, 2022a). Bunlar arasında konumuzu oluşturan kemik eser; ikonografisi, figürlerin biçimlenişi, tekniği, malzemesi ve önerilen kullanım alanıyla dikkat çekmektedir.

Ani'de 2021 yılı Selçuklu Konutları Kazısında bulunan ve daha önce buluntu yeri ile ölçüleri hakkında bilgi verilen kemik obje (Arslan, 2022a, 259), geniş bir coğrafyayı kapsayan Avrasya sanat ortamına yayılmış hayvan üslubunu yansıtmaktadır. Eser, bu üslupta görülen figürlerin ortak bilinci gösterir şekilde belirli kompozisyonlarla işlendiği anlatımın dışına çıkan nadir bir örnektir. Bunun yanı sıra kemik objenin, değineceğimiz kullanım alanıyla da Anadolu'da az sayıda emsali bulunmaktadır. Bu açıdan eserin önemini aktarabilmek adına çalışmada belirlediğimiz yöntemde; eserin tanıtımı, bezemelerin ikonografik değerlendirmesi, hayvan üslubu içerisindeki yeri ve önerilen kullanım alanı incelenmiştir.

1. Kemik Eserin Tanıtımı

Anı'deki 2021 yılı kazılarında Selçuklu konutlarında bulunan kemik obje, 4 x 3.7 cm'den oluşan ölçüleriyle küçük boyutlu bir eserdir. Dört dilimli dikdörtgen bir forma sahip olan eserde figüratif ve bitkisel bezemeler bulunmaktadır. Merkezde ejder, kuş ve farklı toynaklı hayvanların bileşiminden oluşan gerçeküstü bir figür yer almaktadır. Ağzı açık şekilde betimlenen bu figürün üst çenesi, ejder tasvirlerinde sıkça görüldüğü gibi yukarı doğru çift dönüşlü bir volüte sahiptir. Ejder betimlemelerinin karakteristik özelliği olan sivri kulak, badem göz, çenenin altından yukarıya doğru uzanan volütlü kıvrılma, çene altından başlayıp boynun belirli bir kısmını çevreleyen ve yukarı doğru yönelen kanat biçimli sakal da (Öney, 1969, 172) eserde belirgin şekilde yer almıştır.

Figürün tek merkez çıkışlı çift boynuzlarından biri, ucu sivriltilerek iç bükey bir kıvrım yapmıştır. Diğer boynuz ise geyik tasvirlerinde görüldüğü şekliyle sık kıvrımlı olarak ele alınmıştır. Oturmuş vaziyetteki figürün gövde kısmında, ayakların adalelerini çevreleyen açık şekilde kanat yer almaktadır. Zarif şekilde işlenmiş olan gövde ve ayaklar, toynaklı bir hayvana işaret etmektedir. Her ne kadar boynuzların işlenişi geyik betimlemesine uygun olsa da kuyruk bölümü geyikten ziyade atkuyruğuna benzemektedir. Genellikle kısa tutulan geyik kuyruklarına nazaran bu figürün kuyruğu oldukça uzundur. Sağrıdan itibaren başlayan kuyruk, kuyruk tepesi olarak adlandırılan bölümden hemen sonra bağlı halde ele alınmıştır. Bunun yanı sıra figürün göğüs kısmında üç çentikten oluşan pullar bulunmaktadır. Figürün bu genel düzenlemesi detaylıca inceleyeceğimiz "yer ejderi" betimlemesine uygundur.

Eserdeki diğer figür olan balık, yer ejderi figürünün toynakları altındadır ve sade bir şekilde işlenmiştir. Üzerindeki hayvanın toynakları altında olmasından dolayı balığın bedeni basınçla kıvrılmıştır. Gövdesinde yüzgeçleri vurgulama amacıyla derin çentiklere yer verilmiş, iri bir göz ve açık bir ağızla tasvir tamamlanmıştır. Balık figürünün hemen altında bir adet rapt yuvası bulunmaktadır.

Kemik objenin bir diğer bezeme unsurunu bitkisel motifler oluşturmaktadır. İki ayrı türde işlenmiş olan bu motifler türlerine göre gruplanmıştır. İlk grup yer ejderi figürünün hemen önünde, figürün baş kısmından başlayıp balık figürüne kadar inmektedir. Buradaki bitkilerden ortada olanı daha büyük boyutlu tutulmuş, iri çanak yapraklarının çıkış noktaları volüt gibi kıvrılmıştır. Çanak yapraklarının ortasından kıvrımlı iri bir sap çıkmaktadır. Bu motifin üst ve alt kısmında gövdeleri kısmen dolanmış sapsız, üst kısmında ise sap bölümü bulunmayan küçük boyutlu çanak yapraklar yer almaktadır. İkinci grup ise figürün başının üstünden başlayıp kuyruğun ortasına kadar devam eden motiftir. Bu motifler ise dilimli yaprakların ortasında iri tohumlardan meydana gelmektedir. İkinci grubun figürün arkasında kalan son motifi ise tek başına dilimli bir yapraktan oluşmaktadır. Bu yaprağın hemen altında ikinci rapt yuvası bulunmaktadır.

Kemik objede kafes oyma tekniğinin yanı sıra yaprak çanakları, sap kısımları, tohumlar ve balık yüzgeçlerinde derin oyma tekniği uygulanmıştır. Yaprak ve tohumların yüzeyi ile yer ejderinin kanat ve kuyruk detaylarında ise yüzeysel kazıma tekniği görülmektedir.



Şekil 1: Kemik eser (Muhammet Arslan).



Şekil 2: Kemik eser (Ayşe Duran)

2. Bezemelerin İkonografisi

İkonografik açıdan hayvan üslubu; mücadele içerisinde olan hayvanlar ile tek başına, gruplar halinde ya da karma nitelikteki hayvan sahnelerinden müteşekkil iki ana gruptan oluşmaktadır. İkinci grubu oluşturan örneklere bakıldığında, ikonografinin dünyevilikten ziyade büyük oranda mitoslarla şekillendiği görülür. Bu sahnelerde betimlenen hayvanlar koruyucu tılsımlar, ölümden sonraki hayat, yer ve gök, karanlık ve aydınlık, bereket, güç, sonsuzluk, evren gibi mitlerle ilişkilendirilmiştir (Çoruhlu, 2024, 22-23). Çalışmanın konusunu oluşturan kemik objedeki yer ejderi ve balık figüründe de bu bağlamda pek çok ikonografik yorum bulunmaktadır.

2.1. Yer ejderi ve balık figürü

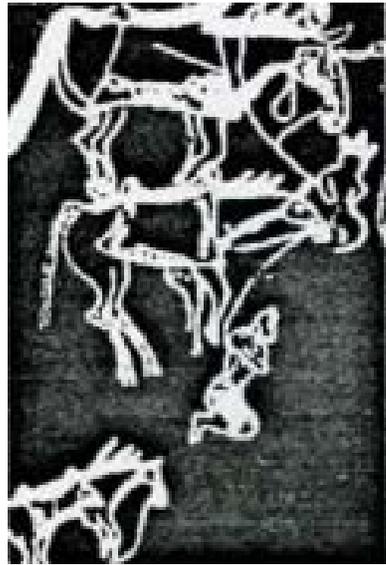
Hayvan üslubu sahnelerinin önemli figürlerinden olan ejder, tasvirlerde genellikle karma nitelikte ele alınmıştır. İslam öncesi Türk sanatından itibaren mimariye bağlı süsleme ve el sanatlarında yer alan bu figür, pek çok mitolojik anlatıyla bağlantılıdır.

Ejder, hayvan üslubu içerisinde genel olarak Gök ve Yer-Su unsurlarıyla ilişkilendirilmektedir (Çoruhlu, 2014, 30; Oktay Çerezci, 2020, 208). Gök ejder, Uygur kağanına sunulmuş bir Mani metninde, gök kubbenin en altındaki çıkışını (zaman çarkı/felek) çeviren “göksel ejder” ibaresiyle tanımlanmıştır. Gök kubbe, gök çarkı ve bunların sembollerinden olan gök ejder, (Türkçe: Kök-luu veya Evren) hem göksel mekânın hem de zamanın simgesi olarak kabul edilmiştir (Esin, 2001, 43-44). Yer ejderi ise derin sularda yaşamaktadır. Bahar döneminde sudan çıkan ejder; sakala, pullara, kanatlara ve boynuza sahiptir. Etrafı bitkilerle çevrili olan ve bulutlara yükselen yer ejderinin yağmurun yağmasını sağladığına, bolluk ve bereket getirdiğine inanılmıştır (Çoruhlu, 2011, 128; Oktay Çerezci, 2020, 208). Yer ejderi aynı zamanda gök ejderine de dönüşmektedir. Ejder, Gök ve Yer-Su mitinden başka astroloji, karanlık ve aydınlık ile de ilişkilendirilmiş, Sümer ve Hitit mitolojilerinde (Duman, 2019, 485) ve sonrasında İslami dönemle birlikte kötülüğün sembolü olarak da kullanılmıştır. Ejder betimlemeleri genellikle su içerisinde yaşayan canlılara benzetilmektedir. Yılan ve çeşitli sürüngenleri andıran ejder anlatılarının yanı sıra (Çoruhlu, 2014, 30-31-32) yüzyıl yaşayan yılanların da kanatlı ejderhaya dönüştüğü anlatılmaktadır (Gürçay, 2019, 48).

Türk efsanelerinde önemli bir yer tutan Gök ve Yer-Su kültü, ejder dışında gök kökenli olduğu kabul edilen aygır efsaneleri (Esin, 2004, 279) için de oldukça önemlidir. Anlatılar arasında ataları göl ve deniz gibi yerlerde yaşayan mitolojik kanatlı aygırlar (Tulpar) dikkat çeker. Burada önemle değinilmesi gereken husus, tıpkı ejder gibi tulparın da en eski mitolojik anlatılarının su ile ilişkili olmasıdır. (Esin, 2004, 284; Gürçay, 2019, 48-49). Kanatlı at efsanesinin bir diğer örneğini ejder-aygır miti oluşturmaktadır. Hun kaynaklı bir efsanede, mağaralarda yaşayan ejder-aygırlar genellikle üç zikzaklı yeke ve yüzgeçle tasvir edilmiştir (Esin, 1995, 65, 70; Duymaz, 2019, 41). “At-evren” ve “at-ejder” isimleriyle de bilinen bu varlıklar (Esin, 2004, 284; Gürçay, 2019, 48-49), ejder başlı farklı hayvanlardan oluşan tasvirler arasında görece az sayıdadır. Kul- Oba’da ele geçirilen İskit kılıç kını (Rice, 1957, 216) bu türün gelişmiş örneklerindedir. Bu düzenleme İç Asya’da, Altay ve Sibirya’da görülen, tutam halinde veya testere dişli yeleye sahip at figürlerini anımsatmaktadır (Esin, 1995, 65).



Şekil 3: İskit kılıç kını, Kul-Oba buluntuları, Meisterdrucke Kunstreproduktionen Fine Art Prints. Erişim adresi: <https://www.meisterdrucke.us/fine-art-prints/Scythian/806135/Sword-with-Sheath%2C-6th-5th-cent.-BC.html>. Erişim tarihi: 19.01.2024.



Şekil 4: Doğu Altaylarda Kudırğa’da bulunan Göktürk taş kazımasında zikzak yeleyli at figürleri (Esin, 1995, 89).

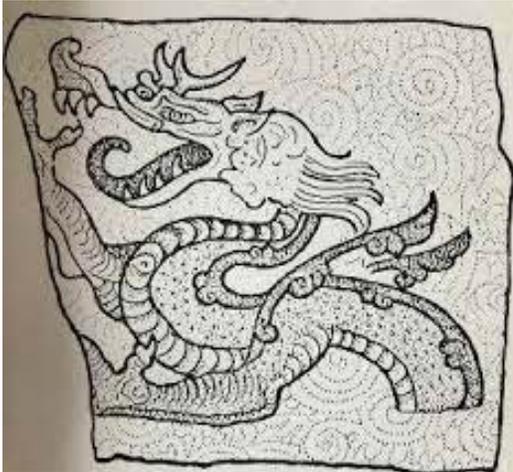
Kemik obje üzerindeki ejder başlı figür hem kompozisyonun bütünündeki biçimlenişi hem de kendini meydana getiren çeşitli unsurlarla yukarıda bahsi geçen ikonografik anlatıları yansıtmaktadır. Figürün baş kısmı, Yer-Su mitiyle bağlantılı olan ejderden meydana gelmektedir. Bu mitolojik anlatıda bahar döneminde sudan çıkan yer ejderi sakala, pullara, kanatlara ve boynuza sahiptir. Bu özellikler eserdeki figürde geyik boynuzu, çenenin altından başlayarak volütle sonlanan kıvrılma, boyundan başlayıp başın arkasına doğru uzanan sakal (yele), göğüs kısmında pullar ve açık kanatla yer almıştır. Yer ejderinin bolluk ve bereketle ilişkilendirilen ikonografisi, figürün etrafını saran bitkilerle aktarılmıştır. Bitkiler hem kompozisyonu çeşitlendiren

öğeler olarak hem de bolluk ve bereket algısı içerisinde eserde yer almıştır. Ejder figürünün Yer-Su anlatısıyla bağlantılı olduğunun bir diğer göstergesi ise hemen toynakları altında bulunan ve ejderin sudan çıktığının göstergesi olan balık figürüdür.

Yer ejderi figürünün yukarıda bahsedilen biçimlenişi aynı zamanda ejder-aygır tasvirinde de görülen unsurları barındırmaktadır. Yer ejderinin tulpar ve ejder-aygır gibi kanatlı at efsanelerine benzer özelliklerle ele alınmasının başlıca sebebi, ejder ve atların en eski anlatılarının su ile ilişkili olması, atın aynı zamanda gök kökenli olduğuna inanılması, ikonografiler farklı olsa da figürlerin ortak unsurlarla biçimlenmesine sebebiyet vermiş olmalıdır. Figürün yer ejderi olduğunu düşünmemizin sebepleri çalışmanın ilerleyen aşamalarında detaylandırılmıştır.

Çalışmaya konu olan bu figür, işleniş açısından bir bakıma yer ejderi ile ejder-aygır figürünün bileşimini yansıtmaktadır. Tasvirde görülen sakal, pul, boynuz ve açık kanat uygulamasının belirgin şekilde yer alması, figürün sudan çıktığının görülmesi ve yer ejderi anlatılarında figürün etrafında bitkilere yer verilmiş olması; bu figürün yer ejderi olarak düşünülmesinin ana sebepleridir. Bununla birlikte ejder-aygır betimlemelerinde görülen testere dişi şeklindeki sırt ile yele, yüzgeç ve yine başın arkasında yelenin üç zikzakla belirgin hale getirildiği genel uygulama burada görülmemektedir. Bu hayali hayvanın bedeni aygır şeklinde tasvir edilmiş olsa da yukarıda bahsettiğimiz benzerlik ve farklılıklar bunun yer ejderi olduğunu düşündürmektedir. Bu sebeplerle söz konusu bu figür, Türk sanatı içerisinde nadir bir örnektir.

Yer ejderi, Türk sanatı ve Türk mitolojisi içerisinde gök ejderi ile de bağlantılı bir figür olduğundan bazı tasvirlerde gök ejderi olmak üzere olan yer ejderi sahneleri bulunmaktadır. Türk mitolojisinde sıkça görülen yer ve gök ejderi anlatımı, sanat eserlerinde ise günümüze az sayıda ulaşmıştır. Bu örneklerde boynuzlar, rumi şeklinde kanatlar ve pullar ön plandadır (Çoruhlu, 2011, 128; Çoruhlu, 2014, 32; Oktay Çerezci, 2020, 209). Bunlar arasında Bezeklik'te yer alan bir freskte dağlar arasındaki bir gölde bulunan yer ejderi, gök ejderi olmaya adaydır. Gök ejderinin uzuvlarının oluşmaya başladığı figürde rumi şeklinde kanat ve boynuzlar yer almaktadır (Çoruhlu, 2014, 32). İkonografik olarak baharı getiren ejder, esasında yer altında yaşamakta ve ekinoksta yeraltından çıkıp bulutlara karışarak bolluk ve bereket getirmektedir (Çoruhlu, 2019, 58).



Şekil 5: Sudan çıkan yer ejderi, Bezeklik 19. Tapınak (Çoruhlu, 2014, 264).

Birbirini tamamlayan yer ve gök ejderi anlatıları dikkate alındığında, kemik obje üzerindeki figürün de gök ejderi olmak üzere olduğu görülür. Figürün göğüs kısmındaki pullar, boynuzlar ve açık kanat uygulaması bu anlatıya uygundur. Bir balığın sırtında yükselen yer ejderi, gök ejderinin unsurlarını oluşturmaya başlamış haldedir.

Eserdeki yer ejderi; baş, boynuz, pul ve kanat özelliklerinin dışında kuyruk bölümüyle de önem arz etmektedir. Atkuyruğuna sahip olan figürün uzun kuyruğu hareket halinde işlenmiş, kuyruk tepesinden hemen sonra iki yerden bağlanmıştır. Hun kurganlarından itibaren görülen, en eski harp adetlerinden biri olan atın kuyruğunu bağlama, düğümleme veya kesme geleneği; savaş ve yas gibi durumlarda özdeşleştirilmiş, fonksiyonel açıdan ise atın savaşlarda daha rahat hareket edebilmesiyle açıklanmıştır (Esin, 2006, 273; Koçak, 2011, 108-111; Yılmaz & Toraman, 2020, 745-763). Bu durum, Türk sanatındaki at betimlemelerinin belirgin özelliklerinden birini oluşturmaktadır.



0  3cm

Şekil 6: Yer ejderi detayı (Ayşe Duran)

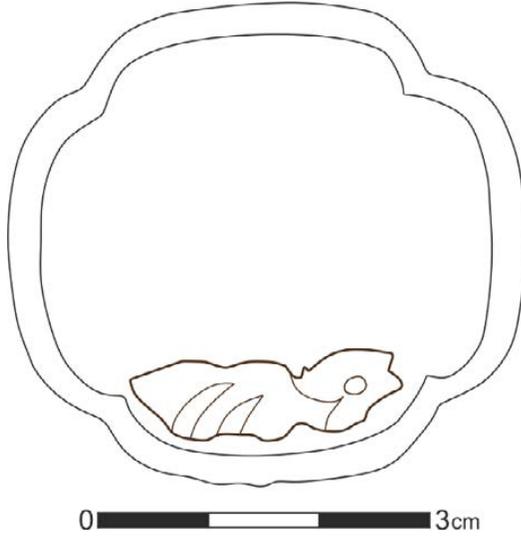
Eserdeki bir diğer figür olan balık ise Türk mitolojisinin yaratılış efsanesinde yer alan önemli bir ögedir. Verbitskiy'nin derlediği Altay Yaratılış Efsanesinde, Tanrı Ülgen'in, Ak-Ana'nın verdiği ilham ile dünyayı nasıl yarattığı ve dengede tuttuğu şöyle anlatılmaktadır: "Ülgen yere bakarak: "Yaratılsın yer!" demiş. Bu istek üzerine denizden yer türemiş. Ülgen göğe bakarak: "Yaratılsın gök!" demiş. Bu buyruk üzerine üstünü gök bezemiş! Tanrı Ülgen durmamış, ayrıca vermiş salık, bu dünyanın yanına yaratılmış üç balık. Bu büyük balıkların üstüne dünya konmuş, balıklar çok büyümüş, dünyaya destek olmuş. Dünyanın yanlarına iki de balık konmuş, dünya gezer olmamış, bir yerde kalıp donmuş" (Ögel, 2010, 133-134). Bu efsane, balık mitosunun Türk kültüründe ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Tanrı Ülgen'in buyruğu ile yaratılan üçüncü varlık olan balık, dünyanın dengesini sağlama göreviyle kutsallık atfedilen bir hayvan olmuştur. Aynı zamanda bu vasfıyla insanın yaratılışı, yeniden doğuş, üreme, bolluk ve bereket ile de sembolize edilmiştir. Balık, Oğuz Türklerinde ise ejderin kozmik devrandaki tecellisi olarak kabul edilmiştir. Bir diğer balık efsanesi de Çin menşeli olduğu kabul edilen ve Türkler tarafından oynandığı düşünülen Han-li oyununa dayanır. Bu oyunun temelinde dünyanın merkezini oluşturan ağacın

etrafında mevsimler boyunca değişen varlıklar bulunmaktadır. Bunlar arasında kışın suyun dibinde yaşayan büyük balıkların bahar aylarında kanatlı ejder olup uçtuğu ifade edilmektedir (Esin, 2001, 89, 171). Balıkların ejderhaya evrildiği bu dönüşüm alegorisi içerisinde kanatlı hayali bir yaratık olan böke önemli bir yer tutar. Türk kültür ve sanatında güç, kahramanlık, yenilmezlik gibi kavramları sembolize eden bökelerin kökeni hakkında çeşitli görüşler bulunmakla beraber, su ile ilişkilendirilmiş ve balık ile sembolize edilmişlerdir (Kar, 2022, 459-460). Balık ve ejder birlikteliği ya da karma nitelikte balık-ejder figürleri, Türk sanatının en eski örnekleri arasında yer almaktadır. Noin-Ula Kurganından (MÖ II- MS I. yüzyıl) ele geçirilen bir yün halı üzerinde böke başlangıcında bir balık figürü görülmektedir (Sazak, 2014, 202). Bökeyi sembolize eden bu figürlerin bedeni tıpkı ejder anlatılarında olduğu gibi belirgin kıvrımlara sahiptir.



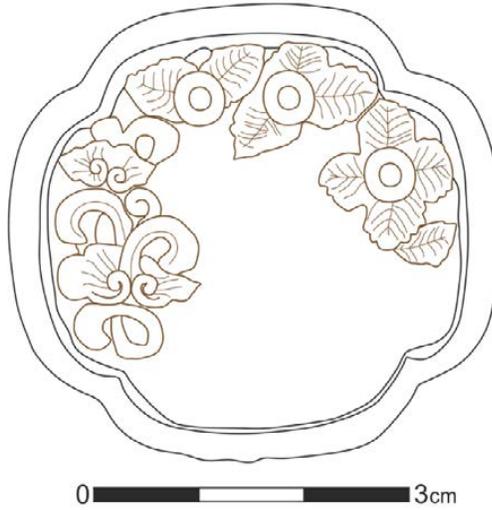
Şekil 7: Noin-Ula kurganından böke başlangıcı olarak balık figürü
(Sazak, 2014, 202).

Kemik obje üzerindeki balık figürü, yukarıda bahsedilen ikonografik anlatılar dikkate alındığında geniş bir sembolizme sahiptir. Son derece sade olan figür, yer ejderinin sudan çıkış anının göstergesi olarak esere dâhil edilmiş olsa da ifade ettiği anlamlar oldukça önemlidir. Dünyayı taşıyan ve dengede tutan balık efsanesi, evren ile ilişkilendirilen ejder efsanesiyle bir arada ele alınmış, bir nevi yer ejderini taşıyan balık, bu haliyle evrenin dengeleyici ve tamamlayıcı unsuru olmuştur. Bunun yanı sıra balık figürü ejder miti ile de bağlantılıdır. Ejderin kozmik yansıması olan balık, onunla özdeşleşmiş ve aynı zamanda büyük balıkların bahar aylarında kanatlı ejdere ya da Böke örneğinde olduğu gibi bir değişim yaşayarak yine ejdere dönüştüğüne inanılmıştır. Kemik obje üzerindeki figürlerin biçimlenişini bu dönüşüm etkilemiş olabilir. Nihayetinde eserin ana figürü olan yer ejderi aynı zamanda bir başkalaşım halinde göksel ejder olmak üzeredir. Şöyle ki, ejderi sembolize eden balık, bunun hemen üzerinde bulunan yer ejderi ve bu ejderin başkalaşım geçirecek gök ejderi olmaya başladığı hali kompozisyonun bütünü oluşturulan parçalar halinde sıralanmıştır.



Şekil 8: Balık figürü detay (Ayşe Duran)

Kemik objenin bir diğer bezeme unsurları ise bitkisel motiflerdir. İri çanak yaprakların ortasında iri saplardan oluşan ilk grup ve dilimli yaprakların ortasında iri tohumlardan meydana gelen ikinci grup şeklinde esere yansıyan bitkisel motifler, yer ejderi ikonografisiyle bağlantılıdır. Yer ejderinin bahar döneminde sudan çıktığı anın göstergesi olarak baharda açmış bitkiler şeklinde ele alınan bu motifler aynı zamanda yer ejderi ile ilişkilendirilen bolluk ve bereketin de sembolleridir.



Şekil 9: Bitkisel motiflerin detayı

Ejderin bolluk ve bereket ile ilişkilendirilen anlatımları Çin mitolojisinde de önemli bir yer tutmaktadır. Ancak Çin sanatında ejder figürünün biçimlenişi oldukça farklıdır. Çin ejderlerinin genel özellikleri; boynuzlu deve başı, iblis gözleri, yılan boynu, kartal veya kaplan pençeleri ve sığır kulakları (Dawson, 2017, 231.; Ranjan, Chang, 2010, 73) şeklindedir.

3. Hayvan Üslubu

Kemik obje üzerindeki figürler, ikonografik anlamları yanı sıra biçimlenişleri ile de dikkat çekicidir. Eser, hayvan üslubu içerisinde değerlendirildiğinde ünük bir anlatıma sahiptir.

Hayvan üslubu, geniş bir coğrafyayı oluşturan Avrasya sanat ortamında çeşitli kültür ve inançlarla şekillenmiştir. Bu üslup, hayvan mücadele sahneleri ile hayvanların tek başına, gruplar halinde ve/veya karma nitelikte ele alındığı sahnelerden oluşan iki ana gruba ayrılmaktadır. Tasvirlerde natüralist etkili hayvanların yanı sıra hayali yaratıklar da bulunmaktadır (Bilici, 1983, 21).

“Hayvan üslubu” tanımlaması ilk olarak Mikhail Ivanovich Rostovtzeff tarafından kullanılmış, Rostovtzeff bu üslubun kaynağının Orta Asya’da olduğunu ileri sürmüştür (Rostovtzeff, 1929, 105). Ayrıca Gregory Borovka, Karl Schefold, René Grousset, Ernst Diez, Franz Hancar, Josef Strzygowski gibi araştırmacılar; hayvan üslubunun Hunlar tarafından Orta Asya’ya, İskitler tarafından Pontik bozkırlarına, Avarlar tarafından da Macaristan’a yayıldığını ifade etmiştir. Aynı araştırmacılar, Türklerin İslamiyet’i kabulünden sonra bu üslubun Gazneliler eliyle Asya’nın güneybatısına, Büyük Selçuklular vasıtasıyla İran ve Irak’a ve nihayetinde Anadolu’ya taşındığını belirtmektedir (Ögel, 1984, 35, 114, 121; Bilici, 1983, 21).

Hayvan üslubunun ilk olarak hayvan kemiklerinin çeşitli ritüellerde kullanılmasıyla ortaya çıktığına dair bir teori bulunmaktadır. Farklı kültürlerde büyücü-hekimlerin eşyaları arasında içi oyuk kemiklerin bulunması (Fraser, 2004, C. I 122), kemiklerin kötü ruhlardan koruduğuna ve saklanmaları halinde hayvanın yeniden dirileceğine inanılması (Fraser, 2004, C.II 105, 119) gibi mitler, zamanla hayvanlara kutsiyet atfedilmesine neden olmuştur. Hayvanlara saygı duyulması, özellikle vahşi hayvanlara karşı olan korku, bunun yanı sıra düşmanlara karşı hayvanlar gibi kuvvetli olma isteği, hayvan biçimine girebilme ve onların hususi özelliklerini almayla ilişkilendirilmiştir. İslamiyet öncesi Türk sanatında ve çevre topluluklarda hayvan biçimine girme ritüeli veya hayvan postu giyme teması yaygınlaşmış (Çoruhlu, 2014, 165; Çoruhlu, 1987, 55) ve çeşitli ikonografik göndermelerle hayvan üslubu ortaya çıkmıştır. Bu üslupta hayvanlar kimi zaman mücadele içerisinde, kimi zaman gruplar halinde ya da tek başına betimlenmiş, figürlerin üzerinde ya da kompozisyon içerisinde bitkisel motiflere yer verilmiştir (Bilici, 1983, 21). Hayvan figürleri içerisinde natüralist etkili olanların yanı sıra görece daha az sayıda karma nitelikteki hayvan betimlemeleri de bulunmaktadır. Bunlar at vücutlu geyik başlı hayali yaratık, sfenks, kanatlı aslan, insan başlı kuş gövdeli figür ve grifon gibi betimlemelerden oluşmaktadır (Roux, 1994, 157). Çalışmaya konu edinilen kemik obje üzerindeki hayali hayvan figürü de karma niteliktedir. Geyik boynuzlu ejder başı ve kanatlı at figürünün bilemişinden meydana gelen yer ejderi hem bu biçimleniş hem de birlikte işlendiği balık figürü ile oluşturduğu kompozisyon açısından hayvan üslubu içerisinde nadir bir örnek olarak değerlendirilebilir.

3.1. Eserdeki Figürlerin Hayvan Üslubu İçerisindeki Yeri

Eserin ana figürü olan yer ejderi; ejder başı, geyik boynuzu, kanat, atkuyruğu ve toynaklı hayvana ait gövdesiyle farklı hayvanların bileşiminden oluşmaktadır. Dikkat çeken bu biçimleniş, esasında Orta Asya sanat ekolünde çeşitli hayvanlar ve bunlara eşlik eden fantastik yaratıkların karmasından oluşan bir anlayışla yaygın olarak kullanılmıştır. Ancak burada özellikle yer ejderinin biçimleniş ve balık figürü ile oluşturduğu kompozisyon özel bir bileşimle karşımıza çıkmaktadır.

Yer ejderi, hayvan üslubu içerisinde genellikle bulunduğu mevkideki hayvanlarla; yılan, solucan ve balıkla tasvir edilir. Esasında sadece yer ejderi değil diğer ejder tasvirleri de büyük oranda yılan gibi sürüngenlerle betimlenmiştir. Bunlar arasında Kızıl'da yer alan bir freskteki yılan veya balık bedeniyle tasvir edilmiş ejder betimlemesi bu genel anlatıma uygundur. (Çoruhlu, 2014, 56-57).



Şekil 10: Kızıl'da yer alan ejder figürlü fresk (Çoruhlu, 2014, 56).

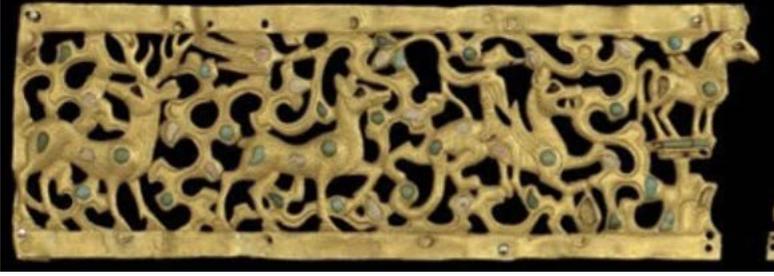
Anadolu Türk el sanatlarının en eski örnekleri arasında yer alan Malazgirt buluntularında da ejderin pullara sahip sürüngen bir hayvan gövdesi ile ele alındığı görülür (Akgül, 2024, 127, 134).



Şekil 11: Malazgirt buluntularından ejder başlı alem, 11.-12. yüzyıl (Akgül, 2024, 134; Çizim. Ayşe Duran)

Ejder tasvirlerinde, ejderin bedenini oluşturan çeşitli sürüngenler veya balık ortak bir unsurdur. Ancak bu yazının esasını oluşturan kemik obje üzerindeki figürün bu genellemelerin dışında olduğu görülmektedir. Figür bir yer ejderi olsa da sürüngen değil toynaklı bir hayvan bedeniyle, özellikle bu hayvanın kuyruk detayından dolayı at olduğu anlaşılan bir hayvan gövdesiyle tasvir edilmiştir. Tulpar ve ejder-aygır gibi

kanatlı at efsanesinin bir varyasyonu olan figür, çeşitli unsurlarıyla bu efsanevi at figürlerinden de ayrılmaktadır. Tulpar ve ejder-aygır anlatımları, Hun sanatı içerisinde nadir örneklerden biri olarak kabul edilen Kargalı Diademi’nde belirgin unsurlarla yer almıştır. Tulparın kanatlara sahip sade bir at figüründen oluşması, bir binek hayvanı olan ejder-aygırın da yırtıcı hayvan ve farklı cinslerin birbirine karışımından meydana gelen anlatımı (Çoruhlu, 2013); kanatlı at efsaneleri içerisinde kemik objede yer alan figürü bu efsanelerden ayırmaktadır.



Şekil 12: Kargalı Diademi, Kazakistan, (Çoruhlu, 2013, 173).

Yukarıdaki farkların yanı sıra kemik objedeki bu figür, yer ejderi ve dönüşmekte olduğu gök ejderinin unsurlarını da barındırmaktadır. Hayvan üslubu içerisinde başkalaşım geçiren yer ejderinde açık bir şekilde kanat, boynuz, pullar ve sakal görülmektedir. Figürdeki bu unsurlar dönüşüm anına işaret etmektedir.

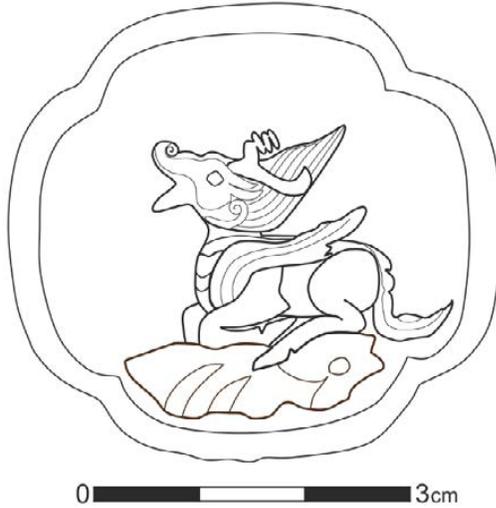
Eserin bir diğer önemi, balık figürü ile yer ejderinin oluşturduğu kompozisyonda karşımıza çıkar. Yer ejderinin balığın sırtında bulunması hayvan mücadele sahnesini akla getirir de balık bedeninin yer ejderinin uyguladığı basınçla kıvrılmış olması, bu sahnenin hayvan mücadele sahnesi olduğunu göstermez. Şöyle ki; sudan çıkan yer ejderi dikkate alındığında, burada mücadele sahnesinden ziyade ana figürün sudan çıktığı anın bir göstergesi olarak balık figürüne yer verilmiştir. Kompozisyonun bu düzenlenmesi, yapılan araştırmalarda benzerine rastlanılmayan bir uygulamadır. Her ne kadar İslami dönem minyatürlerinde etrafını balıkların çevirdiği at figürleri (Şekil 13) ya da balık ve bunun üzerinde öküz (boğa) minyatürleri (Şekil 14) görülse de balığın sırtında göklere yükselen yer ejderi tasvirinin benzerine ulaşılamamıştır. Benzer şekilde, yapılan araştırmalarda kemik eserler içerisinde de söz konusu kompozisyona rastlanılmamıştır.



Şekil 13: “Denizden çıkan üstü benekli at”, Manisa İl Halk Kütüphanesi’nde bulunan 3109 No’lu Acabü’l Mahlûkat minyatürü, (Duymaz 43).



Şekil 14: “Dünya neyin üstünde duruyor?”, Topkapı Sarayı Müzesi, A3632 No’lu Acaibü’l Mahlûkat minyatürü, (And 83).



Şekil 15: Yer ejderi ve balık figürü detay (Ayşe Duran)

4. Kullanım Alanı

Ani kazılarında çıkan bu kemik eser, üzerinde yer alan kompozisyon kadar malzemesi ve önerilen kullanım alanıyla da dikkat çekicidir.

Tarihi süreç boyunca elde edilmesi ve işlenmesi son derece kolay olan kemik, Paleolitik Çağdan itibaren günlük kullanım aletleri ve dinsel amaçlı objelerde tercih edilen bir malzeme olmuştur (Karaca, 2009, 9; Karaca, 2013, 235; Aytaç, 2018, 6). Antik Çağ’da kozmetik ve tıp aletleri, kaşık, oyun taşı vb. eşyaların yapımında ham madde olarak kullanılan kemik, aynı zamanda süsleme öğesi olarak değerlendirilmiştir

(Karaca 2009, 1; Hetto & Köroğlu, 2023, 286). Bunun yanı sıra kemik, Antik Mısır ve Yunan sanatı ile Erken Bizans ve Erken İslam sanatında kaplama levhası olarak da kullanılmıştır. Kemikten imal edilen lüks mobilya, mücevher kutusu vb. değerli eşyaların üzerini kaplayan bu kemik levhalara (Hetto & Köroğlu, 2023, 287; Ghiringhello & Trapani, 2019) kafes oyma ve kazıma tekniği ile bezemeler işlenmiş ve üzerlerine rapt yuvası açılarak istenilen alana monte edilmiştir. Söz konusu bu levhaların örneklerine Kadıkalesi, Komana, Smyrna, Saraçhane, Amasya Fındıkköy ve Balatlar Kilisesi kazılarında da ulaşılmıştır. Bu örnekler Bizans dönemine aittir (Ödekan & Akyürek, 2007, 149-169; Hetto & Köroğlu, 2023, 285-298).



Şekil 16: Kemik kaplama levhası, 4.-5. yüzyıl, Mısır Müzesi, İtalya, (Ghiringhello & Trapani, 2019, 117).

Kemik levhalar; rapt yuvaları sayesinde mücevher kutusu, mobilya vb. eşyaların üzerine süs amaçlı monte edilmektedir. Konumuzu oluşturan kemik obje üzerinde, biri balık figürünün hemen altında, diğeri ise yer ejderi figürünün hemen arkasında tam daire şeklinde oyulmuş iki adet rapt yuvası bulunmaktadır. Bunun yanı sıra ejderin üst çenesinin hemen önünde tam daire olmasa da rapt etmeye uygun olduğunu düşündüğümüz üçüncü bir yuva yer almaktadır. Kemik objenin boyutları dikkate alındığında (4 x 3,7 cm); bunun bir mücevher kutusuna ait kaplama levhası olduğu düşünülebilir. Eserin arka yüzü kaplamaya uygun hale getirilme amacını yansıtır şekilde tıraşlanmış ve düzleştirilmiştir.



Şekil 17: Kemik objede rapt yuvaları (Ayşe Duran)



Şekil 18: Kemik objenin arka yüzü (Muhammet Arslan)

Ani'deki 2021 yılı kazı sezonunda iki adet kemik kaplama örneğine ulaşılmıştır. Konumuzu oluşturan eser ile birlikte bulunan diğer kemik eser de (Şekil 19) Selçuklu Konutları kazısında bulunmuştur. Kemik kaplama levhalarından ikincisi (Şekil 19) yonca formlu olup bitkisel bezemelere sahiptir. Yaklaşık 3 cm genişlik ve yüksekliğe sahip olan eser, boyutları dikkate alındığında mücevher kutusu kaplaması olmalıdır. Her iki kemik eser de kullanım alanıyla Anadolu'da bulunan az sayıdaki örnekler arasındadır.



Şekil 19: Ani Selçuklu Konutlarından kemik kaplama levhası (Muhammet Arslan).

5. Tarihlendirme

Yer ejderi ve balık figürlü bu kemik obje, Türk sanatında sıkça yer alan ejder merkezli karma hayvan stili, hayvanın kuyruğunun bağlanması geleneği, Türk yaratılış efsanelerinde önemli bir yer tutan balık figürü ve eserdeki figürlerin işleniş açısından İslamiyet öncesi Türk sanatından itibaren gelişimi takip edilen hayvan üslubunun dikkat çekici örneklerindedir. Eser, hayali hayvan figürünün biçimleniş ve balık figürü ile oluşturduğu kompozisyon açısından ise nadir bir örnektir.

Selçuklu Konutları kazısında ele geçen ve 11.-12. yüzyıllara tarihlendirilen taş, sikkeler, seramik, cam vb. eserler (Arslan, 2021; Arslan, 2022a; Geyik, 2022; Geyik, 2023) ile Anadolu kazılarında ulaşılan kemik kaplama levhaların 9.-13. yüzyıllar (Hetto & Köroğlu, 2023, 287) ve 11.-12. yüzyıllar (Ödekan & Akyürek, 2007) arasına tarihlendirilmesi bu eser için de referans olmuştur. Yapılan araştırmalarda eserin benzer örneklerine ulaşılamamış olması, tarihlendirme konusunda kazı buluntuları ve fonksiyonel açıdan benzer örneklerini temel almayı zorunlu kılmıştır. Buradan hareketle; Selçuklu Konutları kazısında ele geçirilen eser 11.-12. yüzyıllara tarihlendirilebilir.

Sonuç

Anadolu'nun en önemli Orta Çağ yerleşimlerinden olan Ani, Türk-İslam tarihi içerisinde özel bir yere sahiptir. Selçuklu Türklerinin Anadolu'daki ilk yerleşimi olan kent, mimari ve el sanatları açısından da bu medeniyetin Anadolu'daki ilk örneklerine ev sahipliği yapmıştır. Bunlar arasında yer ejderi ve balık figürlü bu kemik obje; ikonografisi, hayvan üslubu içerisindeki yeri ve kullanım alanıyla dikkat çekicidir.

Kemik obje üzerindeki ana figür karma nitelikteki hayali hayvan figüründen oluşmaktadır. Bu türdeki hayvan figürlerinin İslam öncesi Türk sanatından itibaren

gelişimi takip edilebilmektedir. At vücutlu geyik başlı hayali yaratıklar, sfenks, kanatlı aslan ve at, insan başlı kuş gövdeli figürler ve temelinde yırtıcı hayvanların bulunduğu grifon gibi betimlemeler bu gelişimin başlıca örneklerindedir. Karma nitelikteki bu örnekler incelendiğinde ejder merkezli figürlerin çoğunlukla yılan gibi sürüngenlerle tasvir edildiği görülür. Yılan gövdeli, kanatlı ve boynuzlu olarak betimlenen ejderler düşünüldüğünde, kemik obje üzerindeki ejderin toynaklı bir hayvan gövdesinden oluşan farklı biçimlenişi dikkat çeker. Kuyruk detayından dolayı at olduğu anlaşılan figür; geyik boynuzlu ejder başı ve kanatlı gövdeye sahiptir. Kanatlı at efsanelerinin bir varyasyonu olan bu figür, tulpar ve ejder-aygır efsaneleri ile paralellik gösterse de temelde bu figürlerden ayrılmaktadır. Kanatlı sade bir at olan tulpar ve tasvirlerde testere dişi şeklindeki sırt ile yele, yüzgeç ve yine başın arkasında yelenin üç zikzakla belirgin hale getirildiği genel uygulamadan oluşan ejder-aygır anlatımları, kemik obje üzerindeki yer ejderi figüründen ayrılmaktadır. Yer ejderi efsanelerinde sudan çıkan ejderin sakala, pullara, kanatlara ve boynuza sahip olduğu, etrafının bitkilerle çevrildiği aktarılmaktadır. Bu anlatılar, kemik obje üzerindeki figürde açık şekilde görülmektedir. Buradan hareketle, figürün bir yer ejderi olduğu ve bu türün tasvirleri arasında toynaklı hayvan gövdesiyle de nadir bir örneği meydana getirdiği görülmektedir.

İkonografik olarak temelde Gök ve Yer-Su anlatısı ve evren ile ilişkilendirilen ejder, eserde yer ejderinin gök ejderine dönüşme safhasıyla yer almıştır. Bu dönüşüme yer ejderi figürünün toynakları altında bulunan balık figürü de eşlik etmektedir. Türk yaratılış destanlarında dünyayı taşıyan ve dengeleyen balık, Ülgen tarafından yaratılan üçüncü varlıktır. Balık aynı zamanda ejderin kozmik devrandaki tecellisi olarak değerlendirilmiş, kimi anlatılarda ise doğrudan kanatlı ejdere dönüştüğü belirtilmiştir. Dünyayı taşıyan ve dengede tutan balık, evreni temsil eden ejder ile bir arada uygulanmış, bu biçimleniş balık figürünün evrenin dengeleyici ve tamamlayıcı unsuru olmasını sağlamıştır. Eser, başkalaşım kompozisyonu içerisinde değerlendirilebilir. Ejderin tecellisi olan ve ona dönüşen balık ile göksel ejder olma aşamasındaki yer ejderi bu başkalaşım haliyle eserde sıralanmıştır. Kemik obje, kompozisyonun ikonografik yorumu ve figürlerin biçimlenişi ile benzerine ulaşamayan nadir bir örnektir. Bu özelliği hayvan üslubu içerisinde de görülmektedir. Çoklu hayvan figürlerinden oluşan sahneler incelendiğinde, balığın üzerinde yükselen yer ejderi anlatısı da eseri ünik kılmaktadır.

Kemik obje, kullanım alanıyla Anadolu'da az sayıda benzer örneğe sahiptir. Kadıkalesi, Komana, Smyrna, Saraçhane, Amasya Fındikköy ve Balatlar Kilisesi kazılarında ele geçirilen kemik kaplama levhaların kullanım alanları incelendiğinde ve bu Ani örneğinin boyutları da dikkate alınarak bunun bir mücevher kutusu kaplaması olduğu düşünülmektedir.

Selçuklu Konutları kazısından ele geçirilen eser, bulunduğu kazı alanı ile aynı alandan ulaşılan sikkeler, seramik, cam vb. eserlerin tarihlenmesi dikkate alınarak 11.-12. yüzyıla verilmektedir. Benzer şekilde, yukarıda bahsedilen kazılarda ele geçirilen Bizans dönemi kemik kaplama levhaların 9.-13. ve 11.-12. yüzyıllara verilmesi de kemik objenin bu tarihlendirmesi için dayanak olmuştur.

Eser, merkezini ejderin teşkil ettiği karma nitelikteki ana figürü, Türk mitolojisinde önemli bir yere sahip olan balık figürü, hayvan üslubu içerisindeki ikonografik yorumları, Türk sanatında sıkça görülen geyik boynuzlu ejder başı, kanatlı at figürü ve atkuyruğu bağlama geleneği ile Türk sanatının dikkat çeken örneklerinden birini oluşturmaktadır.

Kaynaklar

- Abû'l Farac, Gregory. *Abû'l Farac Tarihi C.I.* çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1945.
- Akgül, Selma. "Malazgirt Buluntuları: Hayat Ağacı Gövdeli ve Ejder Başlı Alem", *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, 87, 2024, 125-139. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3256012>
- And, Metin. *Minyatürlerle Osmanlı – İslam Mitologyası*. İstanbul: Akbank Yayınları, 1998.
- Arslan, Muhammet & Şen, Ahmet. "Ani'nin Dağ Keçisi Figürlü Sırsız Seramikleri". *Art-Sanat Dergisi*, 19, 2023, 1-25. doi: 10.26650/artsanat.2023.19.1108373
- Arslan, Muhammet. "Ani Kazısında Bulunan Selçuklu Çarşı Mescidi". *Palmet Dergisi*, 1, 2022, 1-13. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2586109>
- Arslan, Muhammet. *Anadolu'da İlk Selçuklu Mimarisi Ani*. Konya: Palet Yayınları, 2021.
- Arslan, Muhammet. *Ani Ören Yeri Kazısı 2019-2021 Yılı Çalışmaları*. Konya: Palet Yayınları, 2022.
- Aytaç, İsmail. "Harput İç Kale Kazılarında 2015-2017 Sezonlarında Bulunan Bir Grup Kemik Esere İlişkin Ön Değerlendirme". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 76, 2018, 1-23. doi: 10.16992/ASOS.13937
- Belli, Oktay. *Her Yönü ile Ani*. İstanbul: Türkiye Turing ve Oto Kurumu, 2019.
- Bilici, Kenan. "Anadolu Taş Tezyinatında Hayvan Üslubu (Erken Devir Örnekleri Üzerine Bir Deneme)", *Sanat Tarihi Dergisi*, 2/2, 1983, 19-27. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/152212>
- Çoruhlu, Yaşar. "Bezekli XIX. Tapınak'ta Bulunan Ejderha Figürlü Uygur Duvar Resmi". *Özsait Armağını Mehmet ve Nesrin Özsait Onuruna Sunulan Makaleler: 127-141*. Antalya: Sunan-İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2011.
- Çoruhlu, Yaşar. "Hun Sanatının Bir Şaheseri: Kargalı Diademi". *Türk Dünyasından Halil Açıkgöz'e Armağan*, 163-176. Doğu Kitabevi, 2013.
- Çoruhlu, Yaşar. *Bir Türk İkonu Böri*, İstanbul: Ötügen Yayınları, 2024.
- Çoruhlu, Yaşar. *Kozmojik, Mitolojik, Astrolojik, Dini ve Edebi Tasavvurlara Göre Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*. Konya: Kömen Yayınları, 2014.
- Çoruhlu, Yaşar. *Kozmojik, Mitolojik, Astrolojik Dini ve Edebi Tasavvurlara Göre Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi: Proto-Türk Devrinden, MS 14. Yüzyıla Kadar Efsanevi ve Yırtıcı Hayvanların Sembolizmi Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2019.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.
- Çoruhlu, Yaşar. "Türk Şamanizm'inde Biçim Değiştirme (Metamorphosis) Olayı ve Türk Sanatı ile Bağlantısı Üzerine Birkaç Söz", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/4, 1987, 54-58. https://isamveri.org/pdfdrq/D00109/1987_1/1987_1_CORUHLUY.pdf
- Dawson, Raymon. *The Chinese Experience*. Orion: Phoenix Press, 2017.
- Duman, Harun, "Türk Mitolojisinde Ejderha", *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 5/11, 2019, 482-493.
- Duran, Ayşe. "Örnekleriyle Ani'nin Bezemeli Nişleri". Editör, Muhammet Arslan. *Cumhuriyetimizin 100. Yılına Armağan Ani kitabı*. 31-49. Konya: Palet Yayınları, 2023.
- Duymaz, Dilan. Kanatlı At Betimlemelerinin Türk Resim Sanatındaki Masalsı İzdüşümleri, (Yayımlanmamış YL Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2019.
- Esin, Emel. *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- Esin, Emel. "Türk Sanatında At". Editör, Emine Gürsoy Naskali. *Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık*. 54-90. Resim Matbaacılık 1995.
- Esin, Emel. *Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Sanatında İkonografik Motifler*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.

- Esin, Emel. *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2001.
- Fraser, James George. *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri I-II*. çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınevi, 2004.
- Geyik, Gül. “Ani Kazısı Cam Kadehleri (2020-2022)”. Editör, Muhammet Arslan. *Cumhuriyetimizin 100. Yılına Armağan Ani Kitabı*. 287-295. Konya: Palet Yayınları, 2023.
- Geyik, Gül. “Ani Kazısı Cam Bilezikleri (2020-2022)”. 26. *Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Mersin Üniversitesi, 2022, 459-470.
- Geyik, Gül. “Ani Kazısı Cam Buluntuları”. Editör, Ahmet Çaycı ve Ahmet Yavuzylmaz. 25. *Uluslararası Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları*. 459-470. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Geyik, Gül. “Ani Kazısı Cam Kandiller (2020-2023)” *Cumhuriyet’in 100. Yılında Sanat Tarihi Çalışmaları*. 127-142. Editör, Esra Halıcı-Burak Muhammet Gökler. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2023.
- Ghiringhello, Cristina & Trapani, Marcella. “Bone and Ivory Carvings Dating between the Roman and Early Islamic Period Preserved in the Museo Egizio in Turin”. 99-131. *An Interdisciplinary Approach, Excavating the Extra-ordinary Challenges & Merits of Working with Small Finds*, Heidelberg, Propylaeum, 2019.
- Gökler, Burak Muhammet. “Ani Bezirhaneleri”. Editör, Muhammet Arslan. *Cumhuriyetimizin 100. Yılına Armağan Ani Kitabı*. 73-99. Konya: Palet Yayınları, 2023.
- Gürçay, Serdar. “Mitolojilerde Uçan At Motifi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma”. *Aydın Türklük Bilgisi Dergisi*, 8, 2019. 37-54. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/705343>
- Hetto, Ozan & Köroğlu, Gülgün. “Balatlar Kazısı 2010-2015 Yılı Kazı Sezonlarına Ait Bir Grup Kemik Buluntu”. Editör, Gülgün Köroğlu, Filiz İnanan ve Ozan Hetto. *Sinop - Balatlar Kazısı ve Buluntular I*. 285-298. Kitabevi Yayınları, 2023.
- İbnü’l Esir, İslam Tarihi, el-Kâmil fi’l Tarih, C.1-7. Tercüme Heyeti: Ahmet Ağırakça vd., Ocak Yayıncılık, 2016.
- Kar, Metin. “Dönüşüm Kavramının Böke Üzerinden Değerlendirilmesi”. *İdil*, 92, 2022, 457-464. doi: 10.7816/idil-11-92-01
- Karaca, Ergün. “Antikçağ Kemik İşçiliği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Güneş Karadeniz’den Doğar, Sümer Atasoy’a Armağan*. 233-244. Hel Yayıncılık, 2013.
- Karaca, Ergün. Alliano Kemik Eserleri. (Yayımlanmamış YL Tezi), Trakya Üniversitesi, Edirne, 2009.
- Karacabey, Bekir. “Ortaçağ Konut Mimarisinde Ani Örneği”. Editör, Muhammet Arslan *Cumhuriyetimizin 100. Yılına Armağan Ani kitabı*. 53-71. Konya: Palet Yayınları, 2023.
- Kırzioğlu, Mehmet Fahrettin. “Selçuklular’ın Ani’yi Fethi ve Buradaki Selçuklu Eserleri”. *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 2, 1971, (1970’ten ayrışım), 111- 139. https://isamveri.org/pdfs/bv/D00113/1970/1970_KIRZIOOGLUMF.pdf
- Kırzioğlu, Mehmet Fahrettin. *Kars Tarihi*. İstanbul: İşıl Matbaası 1953.
- Koçak, Kürşat. Eski Türklerde Devlet Gelenekleri ve Törenleri (Tarih Öncesi Devirlerden Türklerin İslam Dini Medeniyetine Girişine Kadar. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi, Ankara, 2011.
- Kökten, İ. Kılıç. “Orta, Doğu ve Kuzey Anadolu’da Yapılan Tarih Öncesi Araştırmaları”. *Belleten*, 8/32, 1944, 659-680. <https://belleten.gov.tr/tam-metin-pdf/763/tur>
- Ödekan, Ayla ve Akyürek, Engin. *Kalanlar: 12. ve 13. Yüzyıllarda Türkiye’de Bizans = The Remnants: 12th and 13th Centuries Byzantine Objects in Turkey*. Vehbi Koç Vakfı, 2007.
- Ögel, Bahaeddin. İslamiyet’ten Önce Türk Kültür Tarihi Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010.

- Oktay Çerezci, J. Özlem. "Türk Sanatında Ejder ve Su Birlikteliği". *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/2, 2020, 207-227. doi: 10.30692/sisad.756811
- Öney, Gönül. "Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri". *Bellekten*, 2/130, 1969, 171-192.
- Papuccu, Gonca. "Ani'nin Aslanları". Editör, Muhammet Arslan. *Cumhuriyetimizin 100. Yılına Armağan Ani Kitabı*. 155-177. Konya: Palet Yayınları, 2023.
- Piyadeoğlu, Cihan. *İnsanlığın Sığınağı Alp Arslan*. İstanbul: Erdem Yayınları 2019.
- Ranjan, Dharma Keerthi Sri & Chang, Zhou. "The Chinese Dragon Concept as a Spiritual Force of the Masses". *Sabaramuwa University Journal*, 9/1, 2010, 65-80.
- Rice, Tamara Talbot. *The Scythians*. New York: F. A. Praeger, 1957.
- Rostovzeff, Michael I. *The Animal Style in South Russia and China*. Princeton: Princeton University 1929.
- Roux, Jean- Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul: İşaret Yayınları 1994.
- Sazak, Gözde. *Hun Dönemi Türk Motif ve Sembollerinin Sanata ve Hayata Yansıması*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, 2014.

Extended Abstract

Located on the Turkey-Armenia border, Ani is one of the richest settlements of the Middle Ages with its movable and immovable cultural assets. Among the works of art belonging to different cultures and civilizations, the first examples of Anatolian Turkish-Islamic art are also seen in Ani. It is possible to see traces of Central Asian Turkish Art in architectural monuments and handicraft works of the Turkish period. Among these, the bone artifact recovered from the Seljuk Houses during the excavations in 2021 is remarkable. The composition consisting of an imaginary figure with hooves, wings and a dragon's head, fish and various floral motifs has an iconographic expression whose development has been followed since Pre-Islamic Turkish Art. In addition to this, the shaping of the figures constitutes a unique example not only in Turkish art but also in the animal style that spread throughout the Eurasian art scene. In order to convey the importance of the artifact, the methodology of the study includes the introduction of the artifact, the iconography of the ornaments, its place in the animal style and its area of use. In addition, the type of the imaginary animal figure, which is the main figure of the work, was tried to be determined.

The imaginary animal figure in the work is of mixed quality and rises above the fish figure. The head of the figure, which is understood to be a horse with its hooves, body and long tail, is shaped like a dragon and has curved deer horns. The figure, which has an open wing on its body, was found to be a unique example among the imaginary animal figures in the research. Although its general arrangement is similar to Tulpar and the dragon-stallion, which are winged horse legends in Turkish culture, it differs from these figures in various aspects. The fact that the tulpar is only a winged horse, while the dragon-stallion, a riding animal, has a saw-tooth shaped back and mane, fins and three zigzag manes behind its head, does not match the figure on the bone artifact. The figure in the work is in accordance with the depiction of the ground dragon described in Turkish legends. In the narratives, the earth dragon emerges from the water in the spring and has a beard, scales, wings and horns. The ground dragon, which will ascend to the clouds, is surrounded by plants. When these legends are taken into account, it is understood that the figure in the bone artifact, which has a beard (mane) behind its head, scales on its chest, horn and open wings, is a ground dragon. In the legends, the ground dragon comes out of the water and brings spring, reaches the sky and brings abundance and fertility. The fact that it is surrounded by plants is also related to this fertility. In Turkish culture, the dragon, which is associated with the universe as well as the myth of the Sky and the Earth-Water, undergoes a metamorphosis to become a celestial dragon.

Another figure in the work is the fish. Although the fish is seen in the work as the signifier of the moment when the dragon emerges from the water, it is extremely important as the third being created in Turkish mythology. Created by the god Ülgen to keep the world in balance, the

fish is also considered to be the manifestation of the dragon in the cosmic cycle. In this respect, the shaping of the figures on the work is remarkable. The fish, carrying the dragon representing the universe and its reflection in the cosmic cycle, completes the composition iconographically. When the figures in the work are evaluated within the animal style, they emphasize the state of metamorphosis, not a conventional struggle scene.

The bone object, which is a small artifact, is among the few examples in Anatolia in terms of its area of use. Considering the holes drilled on it, it appears to be a plating plate. Its small size suggests that it was the lining of a box in which valuable items such as jewelry etc. were placed.

The stylization of the figures on the bone artifact, the composition they form together and their iconographic meanings have made the artifact a rare example in the Eurasian animal style. This study aims to introduce the artifact to the scientific world.

XVI. YÜZYIL ŞAİRLERİNDEN SİLİSTRELİ ŞİRÎ VE *HİLYETÜ'L-İSLÂM* MESNEVİSİ

THE 16TH CENTURY POET SILISTRELI SÎRÎ AND HIS MATHNAWI
“*HILYETU'L-ISLAM*”

HASAN DOĞAN*

Sorumlu Yazar

Öz

XVI. Asır, Osmanlıların güçlü ve şaşaalı asrı olarak bilirse de bu asırda tüm Osmanlı topraklarında barış ve huzurun hâkim olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim bu yüzyılın ikinci yarısında özellikle doğu hudutlarında önemli çatışma ve savaşlar yaşanmıştır. Birçok nedene bağlı olarak dönemin padişahı III. Murad (salt.1574-1595) 1578 yılında sefer emri vermiş ve bu emre binaen devletin çeşitli noktalarındaki askerî birlikler de Şark Seferi'ne katılmak üzere doğu sınırlarına sevk edilmiştir. Toplumun her kesiminden ve hemen her zümreden şair yetiştiren bir medeniyet olan Osmanlıların askerî birlikleri içerisinde şiire ve edebiyata meraklı kimseler de olabilmekteydi. Bu çalışmanın odağında bulunan Şîrî mahlaslı şair de esasen sipahi olan ve Şark Seferi'ne katılan isimlerden biridir. Asıl adı Ali olan Şîrî, Silistrelî olması nedeniyle söz konusu sefere Rumeli birlikleriyle beraber katılmıştır.

Şark Seferi'ne katılan Şîrî, seferde iken dört çocuğunu da dramatik bir şekilde kaybetmiştir. Bu kayıplar üzerine dünyanın geçiciliğini idrak eden şair, *Hilyetü'l-İslâm* isimli bir eser kaleme alarak hayırla anılmayı ummuştur. *Hilyetü'l-İslâm*'ı yazmasının diğer nedeni de artan Şii propagandalarına karşılık vermektir. Zira eserin ilk bölümlerini oluşturan iman, İslâm ve ihsan bölümleri esasen İslâm inanç ve ibadetlerinin temel kavramlarıyla ilgili dinî muhtevalı bölümler olsa da, bu kısımlar şairin Rafizi olarak gördüğü Alevilik propagandalarına cevap niteliğindedir. Zira bu bölümlerde Şîrî, sözü sık sık Rafizi Kızılbaşlara getirerek onları eleştirir. Şu ana kadar tek nüshası tespit edilen söz konusu eser, mesnevi nazım biçimi ile kaleme alınmış olup 1580 yılında tamamlanmıştır. Ansiklopedik mahiyette mesnevi olan *Hilyetü'l-İslâm*'da dinden ticarete, yöneticilikten askerliğe, esnafıktan evliliğe kadar birçok konu ele alınmıştır. Eksik bir nüsha görünümündeki mesnevi, mevcut şekliyle 4864 beyit kadardır. Bu yazıda XVI. yüzyıl şairlerinden Silistrelî Şîrî Ali Bey'in hayat öyküsü ortaya konmaya çalışılacak daha önce bir çalışmaya konu olmamış *Hilyetü'l-İslâm* mesnevisi şekil ve muhteva bakımından incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, XVI. yüzyıl, Alevilik, Şîrî Ali, *Hilyetü'l-İslâm*.

Araştırma Makalesi / Künye: DOĞAN, Hasan. “XVI. Yüzyıl Şairlerinden Silistrelî Şîrî ve *Hilyetü'l-İslâm* Mesnevisi”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s. 323-360 <https://doi.org/10.60163/tkcbva.1460908>

* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, E-mail: hasandogan143@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5445-6746.

Abstract

Although the 16th century is known as the glorious era of the Ottomans, it does not necessarily imply that peace and tranquility prevailed throughout all Ottoman territories. Indeed, especially in the second half of this century, significant conflicts and wars occurred, particularly along the eastern borders. Due to various reasons, the Sultan of the period, Murad III (reigned 1574-1595), issued a campaign order in 1578, and consequently, military units from various parts of the state were dispatched to the eastern borders to participate in the Eastern Campaign. Among the Ottoman military units, there were also individuals interested in poetry and literature. The poet known by the pen name Sîrî, who is the focus of this study, was one of the names who participated in this campaign and was essentially a cavalryman. Sîrî, whose real name is Ali, according to his own statement, is originally from Silistra. Sîrî, who participated in the Eastern Campaign of the Ottomans, tragically lost all four of his children during the campaign. Understanding the temporariness of the world upon these losses, the poet hoped to be remembered favorably by composing a work called "Hilyetü'l-Islam." One of the reasons for writing Hilyetü'l-Islam was also to respond to the increasing Shiite propaganda. While the sections of faith, Islam, and beneficence, which form the first parts of the mesnevi, essentially deal with the basic concepts of Islamic belief and worship, these parts serve as a response to the Alevi propaganda perceived by the poet as Rafidi. In these sections, Sîrî frequently criticizes the Rafidi Kızılbaş by addressing them directly.

The aforementioned Hilyetü'l-Islam, whose only copy discovered so far is in mesnevi verse form, was completed in 1580. In this encyclopedic mesnevi, various topics are covered, ranging from religion to trade, from governance to military matters, from craftsmanship to marriage. The mesnevi, appearing as an incomplete copy, consists of approximately 4864 verses in its current form. In this study, the Hilyetü'l-Islam mesnevi, which has not been subject to a previous study, will be examined in terms of form and content, and an attempt will be made to present the life story of the poet, Silistrelî Sîrî Ali.

Key Words: Ottoman Empire, 16th century, Alevi, Sîrî Ali, Hilyetü'l-Islam.

Giriş

Osmanlı ve Safevî Devletleri, tarih boyunca İslâm dünyasının önemli güçleri olmalarının yanı sıra farklı mezhepleri benimsemeleri ve coğrafi yakınlıkları sebebiyle birbirleriyle sık sık çatışmışlardır. Osmanlılar, Sünnî İslâm'ı benimseyen bir devlet iken, Safevîler Şii İslâm'ı kabul etmişlerdir. Bu farklı mezheplere dayalı dinî ve siyasi ayrılıklar, pek çok kez çatışmalara yol açmıştır. Ayrıca, bölgedeki toprak ve kaynaklar üzerindeki rekabet, iki imparatorluğun çatışmasında önemli bir rol oynamıştır. XVI. yüzyılın ortalarında, Osmanlı-Safevî ilişkileri, özellikle Osmanlıların doğu sınırlarında artan gerilimle belirginleşmiştir. Bu asrın ikinci yarısında giderek artan çekişmeler ve Safevîlerin batıya doğru genişleme faaliyetleri Osmanlı Devleti'nin doğu sınırlarına sefer yapmasını zorunlu kılmıştır. Ayrıca Anadolu topraklarında artan Şii propagandaları, Türkmenler arasında Aleviliğe rağbetin gittikçe artması ve bazı Kızılbaş Türkmen aşiretlerinin örgütlenmesi Osmanlı idarecilerini önlem almaya zorlamıştır.¹ Tüm bu gerekçelerin neticesinde 1578

¹ Osmanlı ve Safevî devletleri arasında kalan bu Kızılbaş Türkmenlerin tüm yönleriyle ele alındığı kapsamlı bir çalışma için bk. (Gülten, 2022).

yılında, bu dönemin önemli olaylarından biri olan *Şark Seferi* gerçekleşmiştir (Kütükoğlu, 1962, 1-13). Sefer kararını alan dönemin padişahı III. Murad (salt.1574-1595), *Şark Seferi*'ne bizzat katılmamış, muhtelif aralıklarla Lala Mustafa Paşa (öl.1580) ile Koca Sinan Paşa (öl.1596)'yı söz konusu seferin serdarları olarak görevlendirmiştir (Kılıç, 2014, 727). Bu çalışmada *Şark Seferi*'ne bizzat katılan bir Osmanlı sipahisinin dinî ve içtimai nasihatleri ile birtakım tecrübelerini aktardığı, yer yer de katıldığı seferle ilgili dikkat çekici bilgiler naklettiği *Hilyetü'l-İslâm* isimli mesnevisi konu edilmiştir. Çalışmada, öncelikle söz konusu mesnevinin şairi olan Şîrî Ali Bey'in hayat öyküsü ele alınacak ve *Hilyetü'l-İslâm* mesnevisi şekil ve muhteva bakımından incelenecektir.

1. Türk edebiyatında Şîrî mahlaslı şairler ve Silistreli Şîrî Ali Bey

Tezkireler ve biyografik kaynaklarda *Şîrî* mahlasını kullanan altı şairden söz edilmektedir. Bu şairlerden biri XVIII. asırda yaşadığı düşünülen Bektaşî-meşrep bir şairdir. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan şairin Alevî – Bektaşî şiirlerini ihtiva eden mecmualarda çok sayıda manzumesi tespit edilmiştir. Sözü edilen şair özellikle “*Cihân var olmadan ketm-i 'ademde / Hak ile birlikte yektaş idim ben*” mısralarıyla başlayan devriyesiyle tanınmakta ve anılmaktadır. Kimi araştırmacılar Şîrî mahlaslı bu şair ile M 1761-62 yıllarında vefat eden Hacı Bektaş isimli şairin aynı kişi olduklarını bildirmişlerdir (Çakır, 2015; Özmen, 1998, 3/183-184). Sözü edilen bu şairin XVIII. yüzyılda yaşadığı ve Alevî – Bektaşî kültür ve düşünce dünyasını yansıtan manzumeler yazmış olduğu bilindiğinden bu ismin çalışmamıza konu olan eserin müellifi olması mümkün görünmemektedir. Şîrî mahlaslı bir diğer şair ise XVII. yüzyılda yaşadığı nakledilen Seyyid Mehmed Şîrî'dir. *Sicill-i Osmânî*'de ve *Beyânî Tezkiresi*'nin bazı nüshalarında Şîr mahlasıyla da anılan şairin hayatı ve eserleri hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Beyânî, şairin Divan-ı hümayun kâtiplerinden olduğunu ve H 1105 / M 1693-94 yılında vefat ettiğini bildirmektedir (İnce, 2018, 281; Komisyon [TDEA], 1998, 8/177).

Hayatları hakkında elde çok veri bulunmayan ve yalnızca Ispartalı Kâbilî'nin *Sultân-ı Hübâna Münâsib Eş'âr* isimli tematik mecmuasında bazı beyitleri kayıtlı olan Şîrî mahlaslı diğer iki şair ise Belgradlı Şîrî Beg ile Edirneli Şîrî'dir (Gürbüz, 2014a; Gürbüz, 2014b). Kâbilî'nin yukarıda ismi anılan mecmuasını XVI. yüzyılın son çeyreği ile XVII. yüzyılın ilk çeyreği arasında derlediği düşünülmektedir (Gürbüz, 2021). Bu bilgidен hareketle bu çalışmaya konu olan eserin müellifinin bu iki isimden biri olabileceği tarihî açıdan mümkün görünmekle beraber bu ihtimali destekleyecek başka hiçbir verinin olmaması ve daha da önemlisi bu çalışmaya konu olan şairin kendini *şehr-i Silisre* (Silistre)'den şeklinde tanımlaması müellifin yukarıda anılan iki isimden farklı bir şair olduğuna işaret etmektedir. XVI. yüzyılda yaşadığı bilinen Şîrî mahlaslı bir diğer şair ise Hersek-zâde Şîrî'dir. Asıl adı Ali olan şairin babası da Yavuz Sultan Selim'in veziriazamlarından olan ve Hersek-zâde sanıyla tanınan (bilinen) Ahmed Paşa'dır.² Kimi kaynaklar Hz. Ali'nin soyundan

² Şîrî'nin babası dönemin önemli vezirlerinden Hersek-zâde Ahmed Paşa'dır. Devşirme vezirlerden olan Ahmed Paşa, II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim devrinin dikkat çeken devlet adamlarından olmasının yanı sıra kurduğu vakıflar

geldiği için bazı kaynaklar ise adı Ali olduğu için Şîrî mahlasını seçtiğini naklederler. İstikbal vadeden bir şahsiyet olarak dikkat çeken Hersek-zâde Şîrî, Yavuz Sultan Selim'in ilgisini kazanarak padişahın himayesinde yetişmiş ve onun yakın koruması altında çeşitli görevlerde bulunmuştur. Bu ilginin neticesinde kapıcıbaşılıktan sancak beyliğine terfi eden Hersek-zâde Şîrî Bey, genç yaşta nikris hastalığına yakalanarak devlet işlerinden el çekmek zorunda kalmıştır. Hastalığı nedeniyle Kanuni Sultan Süleyman devrinde emekliye ayrılan Hersek-zâde Şîrî'ye Mısır'da tekaüt sancağı verilmiş fakat şair çok sürmeden vefat etmiştir (Köksal, 2013; Komisyon [TDEA], 1998, 8/176). Vefat tarihi tam olarak bilinmemekle beraber Sehî Bey ve Latîfi tezkirelerinde geçen bazı ifadelerden hareketle Şîrî'nin vefat yılı hakkında bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Nitekim Sehî Bey, *Heşt-Bihişt*'te şair için "*Alî Beg 'aleyhi'r-rahme*" ifadelerini kullanır. Bu ifade Sehî Bey eserini yazdığı vakit Şîrî'nin hayatta olmadığına işaret etmektedir. *Heşt-Bihişt*'in 1538 yılında tamamlandığı bilindiğine göre Şîrî bu tarihten evvel vefat etmiş olmalıdır (İpekten vd., 2017, 50). Bu bilgiyi destekleyecek bazı ifadeler de Latîfi'nin şair biyografilerini içeren *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ* isimli eserinde karşımıza çıkmaktadır. Latîfi, eserinde hastalık döneminde Şîrî'yi ziyaret ettiğini nakleder. Ayrıca Latîfi de söz konusu şairi "*rahmetu'llâhi 'aleyhi*" ifadeleriyle takdim etmiştir. Bilindiği üzere Latîfi Tezkiresi, 1546 yılında tamamlanmıştır. Bu durumda bahis konusu şairin bu tarihten önce vefat etmiş olması gerekmektedir (Canım, 2018, 318). Bu iki veriden hareketle Şîrî'nin 1538 yılından yahut en geç 1546'dan önce vefat ettiği kesin olarak söylenebilir. Tezkirecilerin çoğu Hersek-zâde Şîrî'nin sanatçı kimliğini değerlendirirken ondan övgü ile söz ederler (Köksal, 2013). Çeşitli mecmualarda şiir örneklerine rastlanan Hersek-zâde Şîrî'nin divan tertip edip etmediği bilinmemektedir. Şairin günümüze değin ulaşan tek eseri ise Yavuz Sultan Selim döneminde vuku bulan bazı olayların konu edildiği *Târih-i Feth-i Mısır (Şâhâne-nâme)* isimli manzum Selim-nâmedir. Mesnevi nazım şekliyle kaleme alınan eser 1442 beyittir (Gülmez, 2022). Yukarıda ifade edildiği üzere Hersek-zâde Şîrî 1538 veya 1546 yılından önce vefat etmiş olduğundan bu şairin çalışmamıza konu olan eserin müellifi olması mümkün görünmemektedir.

Şîrî mahlaslı diğer bir şair ise Silistre doğumlu şairdir. Sipahi şairlerden olan Şîrî'nin asıl adı Ali'dir. Aynı zamanda iyi bir hattat da olan Şîrî'nin hayatı hakkında en detaylı bilgi, şairin çağdaşı olan Âşık Çelebi tarafından kaleme alınan *Meşâiru'ş-Şu'arâ*'da karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte söz konusu eserde Şîrî'nin hayatı ve görevleri detaylıca ele alınmamış yalnızca kalıplaşmış bazı ifadelerle şair methedilmiştir. Nitekim Âşık Çelebi, Şîrî'nin sipahi ve iyi bir hattat olmasının yanı sıra her türlü ilimde kendini geliştirmiş, donanımlı bir kişi olduğunu vurgular. Çelebi ayrıca Şîrî'nin kolaylık ve rahatlıkla şiir ve nesir yazabildiğinden övgüyle söz eder (Kılıç, 2018, 618):³

ve sanat hamiciliği yönüyle de dönemin aktif şahsiyetlerindedir (Lowry, 2011, 54-60). Nitekim Sehî Bey, Ahmed Paşa övgüsü içeren bahariye türünde bir kaside yazarak Paşa'ya sunmuştur bk. (Yekbaş, 2020, 84-87). Bu durum Sehî'nin Ahmed Paşa'nın koruması altına girmek arzusunda olduğuna işaret edebilir.

³ Silistrelî Ali Şîrî'nin biyografisinin yer aldığı *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* adlı elektronik ansiklopedide yer alan bazı yanlışlıklara da özellikle değinmek istiyoruz. Zira söz konusu maddeyi kaleme alan araştırmacı Silistrelî Şîrî ile yukarıda değinilen Hersek-zâde Şîrî'yi karıştırmış olmalı ki Silistrelî Şîrî'nin Hersek-zâde Ahmed Paşa'nın oğlu

“Bu Şîrî Silistre nâm kasabadandır. Mahlası Şîrî, adı ‘Alî. Kendü sipâhidür ammâ her gûne ma’rifetüñ âgâhidür. Envâ’-ı hatt milî yazar, mütekaddimîn hattâtlarınıñ hatların çizirdi. Zihnî gâyet gür ve tabî’atı hiddet ü cevdetle pürdür. Nazma meyl eylese bir anda bir kasîde dir, inşâya heves itse bir anda niçe cerîde dir.”

Âşık Çelebi yukarıda alıntılanan ifadelerin ardından Şîrî’nin sanatçı yönü ile ilgili de olumlu değerlendirmelerde bulunur ve manzumelerinden bazı örnekler sunar. Biyografide dikkat çeken bir nokta da Şîrî’nin Âşık Çelebi’ye mektup göndermesidir. Çelebi’nin nakline göre Şîrî, Âşık Çelebi’ye bir mektup göndermiş ve onu bulunduğu yere davet etmiştir. Çelebi’nin naklettiği mektupta Şîrî kendini Ali Dede olarak takdim edip, gece gündüz bir zaviyede vakit geçirdiğini belirtmektedir (Kılıç, 2018, 618):

“Sûret-i mektûb-ı û: Nâkıl-ı varaka-i ihlâsın ‘Alî Dede bendeñüz gece vü gündüz bir zâviyede beş on yire süfrefe-güşâ vü mâ’ide-keş olup mahsûl-ı vakf cüz’î nesne iken bezl-i meçhûdî ile külli nesne sarf olunurdu. Lâkin mezkûra sen bir ‘Acem ve sâhib-i şedde vü ‘alem ışıksın, pes ‘Aceme ve ‘ilm-i illet-i men’ harf (?) yiter diyü ba’z-ı hâceler mezkûrî cerden ref’ ü yirine bir ma’lûlî nasb imişlerdür. Bu husûs şer’ ile görülmek için huzûruñuza hükm-i şerîf irâde eylemişlerdür. Mes’ûldür ki bu diyârı teşrif idesüz. Husûsan diyârımız eyyâm-ı rebî’ ü endâm-ı bedî’ ile zemâne zîb ü ziyet ve büt-hâne-i kevn ü mekâna sûret virmişdür.”

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Şîrî, söz konusu mektubu yazdığı anda yaşlı hayli ilerlemiş olmalıdır. Ayrıca Şîrî, Âşık Çelebi’yi diyarına davet ettiğine göre şair seferde değil de memleketi olan Silistre’de bulunuyor olmalıdır. *Meşâiru’ş-Şu’arâ*’daki bu bilgiler dikkate alındığında Şîrî ile Âşık Çelebi’nin mektuplaşmaları iki isim arasında bir ilişki olduğunu açıkça göstermektedir. Bu tanışıklığa rağmen Âşık Çelebi, Şîrî’nin eserleri hakkında hiçbir bilgi vermemiştir. Riyâzî ve Kaf-zâde Fâ’izî ise Şîrî’nin *Dîvân*’ını gördüklerini ve şairin biyografisinde içerisinden verdikleri manzume örneklerini *Dîvân*’dan aldıklarını özellikle vurgularlar (Açıkgöz, 2017, 200; Kayabaşı, 1997, 366). Ayrıca Bağdatlı İsmail Paşa (öl.1920)’nin İslâm âleminde yetişen müellif ve eserleri hakkında bilgi verdiği biyografik ve bibliyografik eserde de Şîrî’nin Türkçe *Dîvân*’ından söz edilmektedir (İsmail Paşa, 1951, 1/749). Şîrî’nin vefat tarihiyle ilgili de bazı tutarsızlıklar dikkat çekmektedir. Zira Âşık Çelebi, şairin H 1000 yılının Zilhicce ayında (Eylül/Ekim 1592) vefat ettiğini belirtirken Fâ’izî, Riyâzî ve İsmail Paşa ise Şîrî’nin H 1001 / M 1592-93 yılında vefat ettiğini aktarmışlardır. Ayrıca Fâ’izî, “*memât-ı şîrî*”⁴ ifadesiyle şairin ölümüne tarih düşürmüştür (Kılıç, 2018, 620; Kayabaşı, 1997, 366; Açıkgöz, 2017, 200; İsmail Paşa, 1951, 1/749). Gerek Şîrî’yi konu eden kaynaklardaki Silisrevî vurgusu, gerek şairin mesleğinin sipahi olarak verilmesi ve gerekse kaynakların bazılarında konu edilen vefat tarihinden hareketle yaşadığı dönem dikkate alındığında bu çalışmaya konu olan

olduğunu belirtmiştir. Oysa araştırmacının yararlandığı birçok kaynakta da görüleceği üzere her iki şair ayrı ayrı ele alınmıştır. Ayrıca söz konusu maddenin kaynakçasında yer alan *Sehi Bey Tezkiresi*’nde Silistrelî Ali Şîrî değil de Şîrî mahlaslı Hersek-zâde Ali Bey yer almaktadır bk. (Bülbül, 2014).

⁴ مَمَات شِيرِي = 1001

Hilyetü'l-İslâm'ın müellifinin yukarıda anılan Silistreli Şîrî olduğu açıktır. Ayrıca aşağıda etraflıca ele alınacağı üzere *Hilyetü'l-İslâm*'da yer alan bazı biyografik ifadeler de bu görüşü destekler niteliktedir. Zira söz konusu eserin özellikle sebeb-i telif ve hâtime bölümleri sergüzeştname özelliği taşımaktadır. Bu bağlamda bahis konusu bölümlerde şair, kendi hayatıyla ilgili birtakım bilgiler naklederek adeta tezkire yazarlarının eksik bıraktığı bazı noktaları tamamlar. Örneğin şair mahlasının Şîrî, adının ise Ali olduğunu ve Silistre şehrinde yaşadığını şu şekilde belirtir:

mahlasum şîrî durur adum 'alî / şeh-r-i silistre içindeydüm velî [155a]⁵

Şîrî, Silistre'de bulunduğu sırada Osmanlı Devleti ile Safevîler arasındaki anlaşmazlıklar iyice artmış ve dönemin padişahı III. Murad (salt.1574-1595) savaş kararı alarak doğuya sefer düzenlenmesini istemiştir. Osmanlı padişahları II. Selim (salt.1566-1574)'e kadar bizzat sefere çıkmayı ve gazâyı en önemli vazifeleri olarak görürlerken sözü edilen padişah ve sonrasında bu gelenek değişmiştir (Emecen, 2007, 33/490). Bu değişimin neticesinde padişahlar yönetim merkezi olan İstanbul'dan ayrılmayarak seferler için serdar tayin etmiş ve ordunun sevk ve idaresiyle ilgili yetkilerini bu kişilere devretmişlerdir. İran seferi için de bu anlayışa bağlı olarak III. Murad, ilk olarak dönemin vezirlerinden Lala Mustafa Paşa (öl.1580) ile Koca Sinan Paşa (öl.1596)'yı serdar olarak tayin etmiş, ardından çift başlıklı olacağı endişesiyle Sinan Paşa'yı görevden azlederek 2 Ocak 1578 tarihinde Lala Mustafa Paşa'yı İran seferinin tek serdarı olarak görevlendirmiştir. Mustafa Paşa'nın öncelikle Erzurum üzerinden giderek Şirvan ve Gürcistan'ı ele geçirmesi emredilmişti (Kılıç, 2014, 727). Seferde Lala Mustafa Paşa'nın emrine Erzurum, Diyarbakır, Karaman, Rum (Sivas) beylerbeyleri ve Rumeli'den Silistre ve diğer sancakbeyleri ile sipahi oğlanları zümresinden 1500 nefer, 3000 yeniçeri ve 100 darbzen verilmişti (İzgi, 2006, XXXII). Mustafa Paşa'yla beraber söz konusu sefere Silistre'den katılan sipahiler arasında Şîrî Ali de yer almaktaydı. Şîrî, yukarıda değinilen tarihî bilgilere çalışmamıza konu olan eserin "*sebeb-i te'lîf-i kitâb ve medh-i şâh-ı kâm-yâb*" başlıklı bölümünde değinerek III. Murad'ın Rafizî olarak nitelenen Kızılbaşlara savaş açması, Lala Mustafa Paşa'yı serdar olarak görevlendirmesi ve Paşa'nın Şirvan ile Gürcistan'ı ele geçirmesini şu şekilde şiirleştirmiştir:

ol zamân kim şâh idi sultân murâd / mülk-i 'osmâna iderdi 'akl u dâd
hürmet ü 'izzet iderdi 'âlîme / 'adl idüp virmezdi fırsat zâlîme
gencken gencine-i 'ırfân idi / dîn ü devlet mülkine sultân idi
hükmine râm olmaga şâh-ı 'acem / râfiziler üstine açdı 'alem
mustafâ paşayı serdâr eyledi / 'asker-i sünnülere yâr eyledi
verdi iskender gibi hak aña yol / aldı şîrvânı ve gürcistânı ol
sürh-serle kıldı çıldırda savaş / râfizilerden kesildi nice baş [1a-1b]

⁵ Tanık beyitlerde verilen sayfa numaraları *Hilyetü'l-İslâm*'ın şu ana kadar tespit edilebilen tek nüshası konumundaki İBB Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet Yazmaları arasında yer alan MC Yz K 0482 demirbaş numarasiyla kayıtlı nüsha dikkate alınarak verilmiştir. Mesneviden alıntılanan metinler Mehmet Fatih Köksal'ın *Metin Neşrinin Ana Esasları* başlıklı çalışmalarında belirlediği yöntemler esas alınarak okunmuştur (Köksal, 2012, 207-209). Ayrıca mesnevinin tespit edilebilen tek nüshası hayli yıpranmış olduğundan metindeki bazı kelime, mısra ve beyitler okunamamıştır. Okunamayan kısımlar üç nokta "..." ile gösterilmiş ve söz konusu kısımların eski harfli görselleri dipnotlarda verilmiştir. Tereddütlü okunan kelimeler soru işareti (?) konularak verilmiştir.

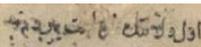
Lala Mustafa Paşa'nın emrindeki orduyla beraber sefere katılan Şîrî, bu sefer yolcuğunda bazı talihsizlikler de yaşamıştır. Sefere katıldığı esnada yaşının hayli ilerlemiş olduğunu belirten Şîrî, sefer esnasında ortaya çıkan veba salgınından nasibini almıştır. Tarihi kaynaklar şairin veba ile ilgili nakillerini doğrulamaktadır. Nitekim bazı kaynaklarda 1577-78 yıllarında Erzurum ve Gümüşhane yakınlarında salgın nedenleriyle ölümlerin hayli arttığına dair bilgiler nakledilmektedir (Varlık, 2017, 248-249).⁶ Şîrî, bu hastalık yüzünden kırk sekiz gün kadar yataklara düştüğünü ve bu nedenle ordudan geri kaldığını nakleder. Gözünü açtığı anda ordunun hayli ilerlemiş olduğunu fark eden şair, yola koyularak düşe kalka Kars'ta orduya ulaştığını ve Kars'ın yeniden imarı esnasında serdar Mustafa Paşa ile beraber olduğunu belirtir. Fakat bu sırada Şîrî'nin bağlı olduğu sancak Tiflis'e ulaşmıştır:

<i>ol zamânda ... fakîr⁷</i>	/	<i>ya'nî bî-çâre 'alî şîrî hakîr</i>
<i>ol vilâyetüñ ... yir idüm⁸</i>	/	<i>erzel-i 'ömre irişmiş pîr idüm</i>
<i>bu gazâya itmedin şedd-i ricâl</i>	/	<i>nâgehân ma'ûn olup ben haste-hâl</i>
<i>yetürüp 'aklum kodum yasduga baş/</i>		<i>kırk sekiz gün olmuşam sâhib-firâş</i>
<i>hep sipâhîler yönemiş ilerü</i>	/	<i>kalmamış hîç birisi benden girü</i>
<i>gözüm açdum 'akl ile cezme eyledüm /</i>		<i>düşe vü kalka ol yola 'azm eyledüm</i>
<i>saklamaga mansıb-ı câh ü celâl</i>	/	<i>hayf ile olur kavî her bî-mecâl</i>
<i>anuñ çün didi erbâb-ı kelâm</i>	/	<i>hulvetü 'r-ridâ'î murratü 'l-fîtâm⁹</i>
<i>hâsılı serdâra irüp zâr ile</i>	/	<i>karsı ma'mûr eyledük serdâr ile</i>
<i>tiğlise gitmiş idi sancagumuz</i>	/	<i>lâle-veş vardı andan dâgumuz [1b-2a]</i>

Yukarıda verilen bilgilerin devamında Şîrî, yedi gün süresince muhasara altında kalan Tiflis'in nihayetinde ele geçirildiğini ve ordunun Kars'a dönerek üç ay burada kaldığını belirtir. Bununla beraber kaynaklar Mustafa Paşa emrindeki Osmanlı ordusunun 21 Kasım 1578 tarihinde Şîrî'nin naklinin aksine Kars'a değil de Erzurum'a döndüğünü belirtmektedir. Bu noktada Şîrî ile kaynakların verdiği bilgilerde bir tutarsızlık göze çarpsa da her iki şehrin birbirine olan yakınlığı nedeniyle bazı birliklerin Kars'a çekilmiş olabileceği ihtimal dâhilindedir. Bir müddet Kars veya Erzurum'da kalan Osmanlı kuvvetleri daha sonra Lala Mustafa Paşa'nın emriyle birlikler hâlinde kışlaclara dağıtılmıştır (Kılıç, 2014, 733). Kasım 1578'de Erzurum veya Kars'a dönen ordunun Şîrî'nin belirttiği üzere üç ay burada kaldığı kabul edilirse birliklerin kışlaclara gönderilmesi 1579 yılının başlarında olmalıdır. Şîrî'nin nakline göre şairin bağlı olduğu birlik Amasya kışlağına gönderilmiştir. Birtakım Osmanlı kronikleri de Şîrî'nin verdiği bu bilgiyi doğrulamaktadır. Nitekim kaynaklar Tırhala, Ohri, Avlonya sancakbeyleri ile Yanya ve Köstendil alaybeyleri kumandasındaki

⁶ Burada bir hususu da belirtmek isteriz ki Osmanlı topraklarında yayılım gösteren veba salgını üzerine kapsamlı bir araştırma yapan Nûkhet Varlık, 1577'de Selanik'te ardından İstanbul'da görülen veba salgınlarının Erzurum'a kadar nasıl ulaştığının tam olarak bilinmediğini belirtmekte ve vebanın kervan yoluyla yayılmış olabileceğinin muhtemel olduğu görüşündedir (Varlık, 2017, 248). Şîrî'nin bağlı olduğu askerî birlikler gibi Balkan topraklarında bulunan birçok birliğin Şark Seferi nedeniyle Erzurum dolaylarına sevk edildiği bilindiğine göre bu askerî sevkîyatların da veba enfeksiyonunun doğu hudutlarına ulaşmasında önemli bir etken olabileceği ihtimal olarak belirmektedir.

⁷ 

⁸ 

⁹ "Emzirilmek tatlı, süttен kesilmek acıdır" anlamında Arapça kelimelikibar.

Rumeli kuvvetlerinin, bahar gelince serdar Mustafa Paşa'ya katılmak kaydıyla, Tokat, Sivas ve Amasya'da kışlağa çekildiğini nakletmektedir (Kütükoğlu, 1993, 74). Birliğiyle beraber Amasya'ya gelen Şîrî'yi burada da bazı talihsizlikler beklemekteydi. Şair, gittikleri yerde vebanın yayıldığını ve söz konusu salgından hastalanan Yahya isimli oğlunun dört gün gibi kısa bir süre içerisinde hastalıktan kurtulamayıp vefat ettiğini söyler. Gurbet diyarlarda seferde iken gerçekleşen bu vefat, Şîrî'yi hayli etkilemiş ve onu derinden yaralamıştır:

karsda üç ay ikâmet eyledük / lâ-cerem kışlaka 'avdet eyledük
çün amasiyye bize kışlak idi / sanduk anı 'âlem-i itlâk idi
var imiş ol yirde tâ'ûn ü vebâ / hâsıl-ı 'ömrümi eyledi hebâ
adı yahyâ anda bir oglum hemân / tutulup tâ'ûnla oldu revân
eyledi dördüncü gün anda vefât / hâlüime akladı halk-ı kâyinât
gözi baglu bâzum aldurdum dirîg / nâgehân şeh-bâzum aldurdum dirîg [2b]

Yukarıdaki beyitlerin devamında Şîrî, Amasya'da ne kadar kaldıkları ve daha sonra nereye gittiklerine dair bir bilgi sunmamakta ve oğlunun vefatı üzerine eseri yazmaya başladığını belirtip asıl konuya giriş yapmaktadır. Bununla beraber şair, eserin “*fî-hâtîmeti'l-kitâb*” başlıklı son bölümünde, Amasya'da kışladıkları yer hakkında da bazı bilgiler verir. Söz konusu bölümde nakledildiğine göre Lala Mustafa Paşa'nın emrinde doğu seferine çıkan ve ardından kışlamak üzere bağlı olduğu birliklerle beraber Amasya'ya giden şair, burada Alevi Köyü'nde kalmıştır. Şîrî, bu çalışmanın odağındaki *Hilyetü'l-İslâm*'ı da bu köyde yazmıştır. Şair, köyde gördüğü muameleden hayli memnun olmalı ki köy halkına şu şekilde duada bulunur:

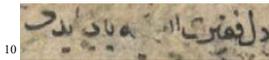
mustafâ paşa idiüp şarka sefer / 'alevî köyi bize oldu makar
oldı ol köyde baña işbu husûl / bu amasiyye kazâsındandur ol
eyle yâ rab ol köyün ehlin hemîn / zâhir ü bâtın belâlardan emîn
ger mü'ezzin ger imâm ü ger hatîb / her birine eylegil cennet nasîb
erkek ü dişi sagîr ü ger kebîr / râzı ola cümlesinden ol kadîr [155a]

Şîrî'nin yukarıda nakledilen hayat hikâyesinin devamı malumumuz değildir. Şairin tekrar orduya katılıp katılmadığı ve vefat tarihi olan 1592-93 yıllarına değin nerelere seyahat ettiği bilinmemektedir. Fakat Şîrî hakkında bilgi veren kaynaklar ittifakla şairin, memleketi olan Silistre'de vefat ettiğini yazmaktadır (Kılıç, 2018, 620; Açıkgöz, 2017, 200). Bu bakımdan şairin seferden sonra memleketine döndüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. *Hilyetü'l-İslâm*'da Şîrî'nin ailesi ile ilgili bazı dikkat çekici bilgiler de nakledilmektedir. Söz konusu nakillere göre Şîrî'nin bir aile dramı yaşadığı, yas içerisinde hüznü bir hayat sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Şöyle ki *Hilyetü'l-İslâm*'da belirtildiğine göre Şîrî'nin İbrahim, Yahya, Ahmed ve Murtaza isimlerinde olmak üzere dört oğlu bulunmaktadır. Fakat şair, dört oğlunu da genç yaşta kaybetmiştir. Oğullarından Yahya, yukarıda konu edildiği üzere Şîrî'nin de yer aldığı Rumeli kuvvetleriyle beraber Osmanlı ordusunun Şark seferine katılmış ve Amasya'da vebaya yakalanarak vefat etmiştir. Şair oğlu Yahya'nın veba nedeniyle vefat ettiğini sebep-i telif bölümünde verirken söz konusu oğlunun vefat ettiğinde 17 yaşında olduğunu ise hâtîme kısmında vermiştir. Murtaza ise 20 yaşında vefat etmiştir. Şîrî'nin nakline göre Murtaza, ilimle meşgul olup nazım ve nesirde kendini

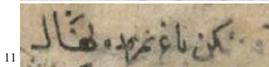
geliştirmiş biridir. Şairin en büyük oğlu olan Ahmed ise cesaret ve şecaat sahibi bir şahıs olup kılıç kullanma ve at binmede mahir idi. Ahmed de genç sayılabilecek bir yaşta, 24 yaşında vefat etmiştir. Şîrî'nin bir diğer oğlu olan İbrahim'in kaç yaşında vefat ettiği bilinmemektedir. Fakat bilinen o ki İbrahim'in ölümü şairi diğerlerinden daha fazla üzmüştür. Nitekim Şîrî, henüz diğer çocuklarının yasını tutarken bu güzel evladını da genç yaşta kaybettiğini söyler. Şair ailesiyle ilgili tüm bu bilgileri *Hilyetü'l-İslâm*'ın son bölümü olan hâtime bölümünde şu şekilde ele almaktadır:

vardı bir oglum adı **murtazâ** / yakdı ol nahl-i dili bâd-ı kazâ
okumakta yazmada kâmil idi / nazm ü nesre kâdir ü fâzıl idi
nâgehânî sarsar-ı bâd-ı kazâ / eyledi ol hâsıl-ı 'ömrüm hebâ
'ömrini dîvâne gibi ey hümâm / eyledi yigirmi yaşında hitâm
bir dahı oglum ki **ahmed** nâmdı / kim aña esb-i şecâ'at râmdı
tîg alup binse semende ol cüvân / öñine turmazdı küffâr-ı cihân
eyledi yigirmi dördünde vefât / agladı mevtine halk-ı kâyinât
bir dahı oglum adı **yahyâ** idi / dil-i fakîri ...¹⁰
... bâg-ı 'ömrümde nihâl'¹¹ / on yedi yaşında kıldı intikâl
bir dahı oglum ki **ibrâhîm** idi / hüsn iklimi aña teslîm idi
ol dahı bu ikisinden ileri / hâne-i kalbümde yakdı âzeri [154b-155a]

Kimi kaynaklarda nakledilen bilgiler ve eserlerinde yer alan bazı ifadelerden hareketle Şîrî'nin sosyal çevresi ve ilişki ağı hususunda da bazı çıkarımlar yapmak mümkündür. Öncelikle –mevcut bilgilerimize göre– şairin ilk eseri olan *Esrâr-ı Aşk*'ı dönemin Rumeli beylerbeyi Lala Mustafa Paşa'nın defterdarlarından olan Ali Ağa'ya, *Hilyetü'l-İslâm*'ı da Lala Mustafa Paşa'ya sunmuş olması Şîrî'nin bu iki isimle bir bağlantısının olduğunu göstermektedir. Fakat şairin bu kişilerle bağlantısının hangi düzeyde olduğunu kestirmek şu aşamada zordur. Şîrî'nin bazı gazellerinin başta *Pervane Bey Mecmuası*, Edirneli Nazmî'nin *Mecma'u'n-Nezâ'ir*'i ve Peşteli Hisâlî'nin *Metâlî'ü'n-Nezâ'ir*'i olmak üzere birçok şiir mecmuasında kayıtlı olması (Gyınas, 2017, 32; Köksal, 2017, 40; Kalyon, 2011, 52) şairin yaşadığı devirde yahut sonraki dönemlerde tanınan, rağbet gören bir isim olduğunu ve belirli bir edebî muhite dâhil olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Şîrî'nin edebî çevresi ile ilgili bir diğer önemli bir veri de XVI. yüzyılın önemli şairlerinden Hayâlî Bey (öl.1557) ile alakalı nakillerde karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki Âşık Çelebi, Hayâlî Bey'in 1557 yılında vefat etmesi üzerine Silistreli Şîrî'nin; “*Sözi dilde Hayâlî gözde kaldı*” mısraıyla tarih düşürdüğünü belirtmektedir (Kılıç, 2018, 661). Çelebi'nin naklettiği bilgiye göre de Hayâlî Bey hayattayken şiirlerini toplayamamış ve *Dîvân*'ını tertip etmeye muktedir olamamıştır. Fakat Âşık Çelebi, Hayâlî'nin çağdaşlarından Vefâlî Şeyh-zâde Alî Çelebi isimli ilim erbabı ve irfan sahibi bir kişinin söz konusu şairin kaside ve gazellerinin tamamını topladığını belirtmektedir. Hatta Kanuni Sultan Süleyman, Hayâlî Bey'in *Dîvân*'ını okumak isteyince söz konusu eserin Ali Çelebi'de



10



11

bulduğunu nakleder (Kılıç, 2018, 662). Hayâlî'nin manzumelerini toplayan isim *Meşâ'iru 'ş-Şu'arâ'* da her ne kadar Vefâî Şeyh-zâde Alî Çelebi olarak kaydedilmişse de Halûk İpekten, söz konusu şahsın Silistrelî Şîrî Ali Çelebi olduğu görüşündedir (İpekten, 1996, 98). Tüm bu nakiller dikkate alındığında Şîrî'nin, XVI. asrın önemli şairlerinden Hayâlî Bey ile tanıştığı yahut görüştüğü kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca Hayâlî'nin Rumeli kökenli bir şair oluşu ve *Hayâlî Dîvânı*'nda yer alan “*Gerçek sipâhilerle yine oldu hem-sefer / Güyâ Hayâlî Rûmilinün kethudâsıdır*” (Tarlan, 1945, G.43/5) beytinde geçen sipahilerle sefere katılma vurgusu bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

2. Şîrî'nin eserleri ve Hilyetü'l-İslâm mesnevisi

Yukarıda bahsedildiği üzere bazı tezkireciler Şîrî'nin *Dîvân* sahibi bir şair olduğunu belirtip eserlerinde verdikleri manzume örneklerini şairin *Dîvân*'ından aldıklarını nakletmektedirler (Açıkgöz, 2017, 200; Kayabaşı, 1997, 366). Fakat şu ana kadar Şîrî'nin sözü edilen *Dîvân*'ı ele geçmemiştir. Şairin mevcut bilgilerimize göre bilinen iki eseri vardır. Bunlardan ilki *Esrâr-ı Aşk*, diğeri ise bu çalışmanın konusu olan *Hilyetü'l-İslâm* isimli mesnevidir.

2.1. Esrâr-ı Aşk

Şîrî hakkında bilgi veren tezkirelerin hiçbirinde anılmayan bu eser, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*'nde yer alan Şîrî maddesinde zikredilmiştir. Söz konusu maddede şairin *Esrâr-ı Aşk* isimli eserinin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi İbnülemin Kitaplığı 2883 numarada kayıtlı olduğu bilgisi yer almaktadır (Komisyon [TDEA], 1998, 8/176). Fakat öyle sanıyoruz ki söz konusu ansiklopedi maddesinde zikredilen katalog numarası zamanla değişmiş yahut eserin yer aldığı kütüphanedeki eserler farklı bir kataloglama ile yeniden kayıt altına alınmıştır. Zira söz konusu eser günümüzde aynı kütüphanede NEK TY 10353/05 demirbaş numarasıyla kayıtlı görünmektedir. Fakat bahsi geçen nüshanın iç kapağında yukarıda verilen 2883 numarası bulunmaktadır. *Esrâr-ı Aşk*, tasavvuf ağırlıklı eserlerin yer aldığı bir *Mecmû'atü'r-resâ'il*'in beşinci risalesi olarak 90b-107a yaprakları arasında kayıtlıdır. Şair, söz konusu eserin son bölümünde hem kedisıyla ilgili biyografik bilgiler aktarır hem de kaleme aldığı eserin ismini ve hangi tarihte tamamladığını nazmen bildirir:

sipâhî-zâdeyem 'abd-i kadîmem / ezelden bende-i bâbü'l-kerîmem
bi-hamdi'llâh ki hak kıldı'inâyet / kitâbum buldı hayr ile nihâyet
tokuz yüz altmış üçünde bu nâme / irişdi rûz-ı 'âşûra tamâme
vesîle olmag için ehl-i hâle / didüm *esrâr-ı 'aşka* bir risâle (...)
dimezem mülk-i nazmuñ husreviyem / 'alî şîrîyem *sîlisrevîyem*

[İÜ NEK TY 10353/05-106b-107a]

Bu ifadeler *Esrâr-ı Aşk*'ın Şîrî'ye aidiyetinde şüpheye yer bırakmamaktadır. Yukarıda verilen üçüncü beyitten de anlaşılacağı üzere eser, H 10 Muharrem 963 / M 25 Kasım 1555 tarihinde tamamlanmıştır. *Esrâr-ı Aşk*, manzum-mensur karışık bir metin olarak görünse de eser manzum ağırlıklıdır. Eserin manzum kısmı 298

beyitten müteşekkildir. Rumeli beylerbeyi Lala Mustafa Paşa'nın defterdarlarından olan Ali Ağa'ya sunulan eser, Farsçadan tercüme edilmiştir. Fakat şair kaynak metin hakkında hiçbir bilgi sunmamaktadır:

“(…)Sâhib-i ârız olan mîr-livâdan ‘arz almak saña farzdur deyü bir kaç sipâh ü hidme-i pâdişâh ile ‘arz aluvirüp didiler ki pertev-âfitâb-ı devlet ve şu‘le-i mâh-tâb-ı ‘izzet hizebr-i mîşe-i vegâ neheng-i kamakım-ı heycâ Rûmili begler begisi Mustafâ Paşa kapusunda defterdâr ‘Alî Aga hazretleriñe ‘aliyyü‘l-kadr veliyyü‘s-sadr melce‘ü‘z-zu‘afâ’ me‘menü‘l-fukarâ dest-gîr-i üftâdegân ve müşîr-i erkân-ı dîvândur (...)”

Nesr: Ben de dahı mahzan husûl-ı murâda sebeb ve vusûl-ı murâda maksûda vesîle olmak için bu **Risâle-i Esrâr-ı ‘Aşkî** ‘Acem dilinden Türkîye tercüme kıldum.” [Ü NEK TY 10353/05-95b]

Klasik dönem eserlerinin birçoğunda görüleceği üzere tevhit, münacat ve naatla başlayan eserin konusu temel olarak Hüthüt ve Süleyman peygamber arasında geçen olay ve konuşmalardır. Fakat Şîrî'nin temsili hikâyelerle zaman zaman araya girdiği de dikkat çeker.¹²

2.2. Hilyetü'l-İslâm

Şîrî hakkında bilgi barındıran kaynakların hiçbirinde anılmayan *Hilyetü'l-İslâm*'ın tek nüshası tarafımızca tespit edilmiştir. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet Yazmaları arasında MC Yz K 0482 arşiv numarasıyla kayıtlı olan nüshanın müstensihisi bilinmemektedir. Bazı sayfalarda sonradan eklendiği belli olan derkenar kayıtlarının bulunması söz konusu nüshanın müellif nüshası olabileceği fikrini verse de şu aşamada kesin bir hüküm vermek zordur. 155 varak olan nüshanın yaprakları çift sütun ve 17 satır olarak tertip edilmiştir. Ayrıca nüsha baş taraftan eksik görünmektedir. Nitekim eldeki metin Hz. Muhammed övgüsünün bir bölümü ile başlamaktadır. Bu durumda besmele, tevhit, münacat vb. gibi bölümlerden en az bir veya birkaçının eksik olduğu kesin olarak söylenebilir. Ayrıca söz konusu nüshanın eldeki varakları da hayli yıpranmış ve bazı sayfaların bir bölümü çürümüş vaziyettedir. Bu durum bazı yapraklardaki metinlerin güçlüklerle okunmasına yahut hiç okunamamasına neden olmaktadır.

2.2.1. Hilyetü'l-İslâm'ın şekil özellikleri

Mesnevinin adı: Mesnevinin adı *sûs*, *ziynet* anlamına gelen Arapça kökenli “*hilye* (حلیة)” ve “*İslâm* (اسلام)” kelimelerinin tamlama yapılması ile oluşan ve “*İslâm*'ın *sûsü*” şeklinde tercüme edilebilecek “*Hilyetü'l-İslâm*” ibaresidir. Mesnevinin adı sebeb-i telif ve hâtıme bölümlerinde olmak üzere iki kez zikredilmiştir:

bu kitâbuñ idicek icâdını / hilyetü'l-islâm kodum adını [2b]
söyledüm pend ü nasâyihden kelâm / hilyetü'l-islâm kodum aña nâm [155a]

¹² Şîrî'nin *Esrâr-ı Aşk* isimli eseri, tespit edilen tek nüsha üzerinden tarafımızca hazırlanmış olup yayın aşamasındadır. [Yazarın notu]

Nazım şekli: *Hilyetü'l-İslâm*, mesnevi nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Uzun mesnevilerde zaman zaman şairlerin metin içerisine gazel, kıt'a vb. gibi farklı türler serpiştirdikleri de görülür. Fakat *Hilyetü'l-İslâm*'da farklı nazım şekilleriyle kaleme alınmış bir manzume bulunmamaktadır.

Telif tarihi: *Hilyetü'l-İslâm*'da kimi eserlerde karşılaşılan ketebe kaydı yer almamaktadır. Bununla beraber hâtime kısmında yer alan ve aşağıda verilen beyitte Şîrî, *Hilyetü'l-İslâm*'ın telif tarihine işaret etmektedir:

kalıcak üçü mısra'-ı evveliñ / hıfz ider târihini bilür bileñ [154b]

988 = ح ف ظ [1580]

Şîrî, söz konusu beytin ilk mısraında, eserin telif tarihini gösteren ebce için hangi kelimeye bakılması gerektiğine işaret etmiştir. Buna göre ikinci mısradaki ilk üç harfin yani "hıfz" kelimesini oluşturan ح ف ظ harflerinin ebce değeri olan 988 sayısı, eserin telif tarihi olmalıdır. Hicri 988 tarihi miladi takvime göre 1580-81 yıllarına tekabül etmektedir. Dolayısıyla *Hilyetü'l-İslâm*'ın H 988 / M 1580-81'de tamamlandığını söylemek mümkündür. Şairin hayatını değerlendirdiğimiz bölümde de dikkat çekildiği üzere Şîrî, eserini Şark Seferi dönüşü kışladıkları Amasya'da yazdığını belirtmektedir. Ayrıca söz konusu sefer ve kışlaklarla ilgili bazı kroniklerde benzer tarihlere işaret edilmesi (Kütükoğlu 1993: 74), yukarıda çözümü yapılan telif tarihini doğrulamaktadır. Ayrıca ileride etraflıca ele alınacağı üzere Şîrî, mesnevisini Lala Mustafa Paşa'ya ithaf etmiştir. Tarihi kaynaklarda belirtildiğine göre Mustafa Paşa, 25 Cemâziyelâhir 988 / 7 Ağustos 1580'de vefat etmiştir (Kütükoğlu, 2003, 27/74). Bu bilgi dikkate alındığında Şîrî'nin mesnevisini 7 Ağustos 1580'den önce tamamladığı kesindir.

Beyit sayısı: Kimi mesnevilerde şairler eserlerinin kaç beyitten müteşekkil olduğunu bildirmektedirler. Fakat *Hilyetü'l-İslâm*'da Şîrî, mesnevinin beyit sayısı ile ilgili bir bilgi vermemektedir. Bununla beraber yaptığımız incelemede mesnevinin 4864 beyit olduğu görülmüştür.

Vezin: *Hilyetü'l-İslâm*, mesnevinin kısa bahirlerinden remel bahrinin "fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün" kalıbıyla kaleme alınmıştır. Aşağıda etraflıca değerlendirileceği üzere *Hilyetü'l-İslâm*, esasında birbirinden farklı birçok konunun ele alındığı bir mesnevi olsa da eserde farklı bir veznin kullanılmadığı görülmektedir.

Bölümler ve başlıklar: *Hilyetü'l-İslâm*, mesnevi geleneğine uygun olarak giriş, konunun işlendiği bölüm ve bitiş bölümlerinden müteşekkildir. Eserin ilk sayfaları eksik olduğundan giriş bölümündeki başlıklardan bazıları bilinmemekle beraber bu bölümde tevhit, münacat vb. başlıklar olması muhtemeldir. Elimizdeki nüsha, Hz. Peygamber övgüsünün son bölümü ile başlamaktadır. Eserin giriş bölümünde *medh-i nebî*, *medh-i çihâr-yâr-ı güzîn*, *sebeb-i te'lif-i kitâb ve medh-i şâh-ı kâm-yâb*, *nasihat ve iftüh-ı kitâb-ı müstetâb* gibi başlık ve bölümler yer almaktadır. *Hilyetü'l-İslâm*, çeşitli bilim dallarıyla ilgili bilgi barındıran zengin muhtevalı ansiklopedik bir mesnevidir. Söz konusu muhtelif konularla ilgili nakledilen bilgiler de çok sayıda başlık altında ele alınmıştır. Eserin giriş ve bitiş bölümlerindeki başlıklar hariç tutulursa, konunun işlendiği bölümde 220 başlığa yer verildiği görülür. Söz konusu başlıklar genellikle Arapça ve Farsça tamlama ve terkiplerden oluşmaktadır.

Mesnevide yer alan başlıkların tamamını burada vermek bu yazının sınırlarını aşacağından, burada bölümlere odaklanılacak ve birtakım dikkat çekici başlıklar ele alınacaktır. Kimi mesnevilerin sebep-i telif bölümlerinde müelliflerin kaleme aldıkları mesnevinin tertibiyle ilgili bilgi verdikleri vakidir. *Hilyetü 'l-İslâm*' da da bu kabilden bazı bilgiler bulunmaktadır. Şîrî, mesnevinin *iftitâh-ı kitâb-ı müstetâb* başlıklı bölümünde kişiyi cennete dâhil edecek üç şeyden söz ederek bu üç hususun da *iman*, *islâm* ve *ihsân* olduğunu belirtir:

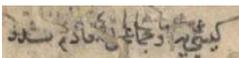
*diyeyin evvel saña lâzım nedür / kişiyeye uçmag için lâzım(?) nedür*¹³
her kula lâzım olan imândur / hem dahı islâm ile ihsândur [3a]

Şair bu ifadelerle mesnevinin çerçevesini de çizmiş olur. Ayrıca mesnevinin asıl bölümündeki *fî-beyânî 'l-îmân ve 'l-İslâm ve 'l-ihsân* şeklindeki ilk başlık da mesnevinin ana konularına işaret etmektedir. Nitekim *Hilyetü 'l-İslâm*'ın konunun işlendiği bölümünde ilk olarak iman, İslâm ve ihsan konularına odaklanıldığı görülmektedir. Fakat eser yalnızca bu konuları içermemektedir. Zira ihsan konusunun ele alındığı bölümden sonra şairin bazı gözlem ve tespitlerini serdettiği ve tecrübelerini aktararak nasihat verdiği bazı konular da işlenmiştir. Nitekim bu kısımlarda padişahlar ve devlet yöneticileri, kavimler ve meslekler, büyük günahlar, veba (taun), evlilik, eş seçimi ve çocukların doğumu ve yetiştirilmesi, hizmetçi seçimi ve hizmetçilere muamele gibi konular müstakil bölümler hâlinde değerlendirilmiştir. *Hilyetü 'l-İslâm*'ın bölümlerini ve bu bölümlerde ele alınan ana konuları aşağıdaki gibi göstermek mümkündür:

Tablo 1: Hilyetü 'l-İslâm'ın bölümleri

Bölümler	Konular	Beyit s.
Giriş Bölümü	Naat (eksik)	3
	Dört halife methiyesi	9
	III. Murad methiyesi ve sebep-i telif	50
Asıl Bölüm	İman	643
	İslâm	1975
	İhsan	79
	Padişah ve devlet yöneticileri	351
	Kavimler ve meslekler	1064
	Büyük günahlar	321
	Veba (taun)	190
	Evlilik, eş seçimi ve çocuklar	59
Hizmetçi seçimi ve onlara muamele	26	
Bitiş Bölümü		40

Hilyetü 'l-İslâm'ın ilk bölümünde akâid-nâme, ikinci bölümünde ise manzum ilmihal olarak nitelendirilebileceği konular ele alınmıştır. *fî-beyân-ı îmân* başlığı ile

13 

başlayan söz konusu bölümde öncelikle imanın şartları ele alınmış ve çeşitli alt başlıklarla detaylandırılmıştır. Bu kısımda şairin özellikle kıyamet gününe iman konusunu *fî-beyân-ı en tu 'mine bi-yevmi 'l-âhir* genel başlığı altında etraflıca ele aldığı dikkat çeker. 675 beyitlik bu bölümün ardından *tafsîl-i İslâm* genel başlığı altında İslâm inancının temelini oluşturan beş farz konu edilir. 1975 beyitlik bu bölüm de çeşitli alt başlıklarla zenginleştirilmiş ve her bir farz teferruatlı bir şekilde ele alınmıştır. *fî-beyân-ı tafsîl-i ihsân* başlığı altında lütuf, kerem, iyilik olarak görülen bazı hususların ele alındığı sonraki bölüm ise 79 beyitten müteşekkildir. Mesnevinin geriye kalan kısmı ise daha çok şairin kişisel tecrübe ve nasihatlerini içermektedir.

2.2.2. Hilyetü'l-İslâm'ın muhteva özellikleri

Daha evvel ifade edildiği üzere *Hilyetü'l-İslâm*'ın baş tarafı eksik olduğundan mesnevide, dîbâce, tevhit, münacat, naat vb. gibi bölüm yahut manzumelerin olup olmadığı kesin olarak bilinmemektedir. Eldeki nüshaya bakıldığında şairin mesnevi geleneğine uygun bir yol izlediği görülür. Dolayısıyla eserde önceki cümlede değinilen bölüm ve manzumelerin olması kuvvetli bir ihtimaldir. Bu ihtimal de dikkate alınırsa mesnevinin *giriş bölümü*, *asıl bölüm/konunun işlendiği bölüm* ve *hâtîme/bitiş* bölümlerinden oluştuğu söylenebilir.

a) Giriş bölümü

Hilyetü'l-İslâm'ın eldeki eksik nüshası Hz. Peygamber övgüsünün ele alındığı bölümün son beyitleriyle başlamaktadır. Bu eksik manzumeyle beraber mesnevinin giriş bölümünde; Hz. Muhammed methiyesi, dört halife methiyesi, Sultan III. Murad (salt.1574-1595) methiyesi, mesnevinin yazılma nedenlerinin belirtildiği *sebeb-i telif* ve nasihat türünde bir manzume yer almaktadır.

Hz. Muhammed methiyesi: Yukarıda ifade edildiği gibi bu manzume eksiktir. Hz. Peygamberin övgüsünün yer aldığı eldeki yıpranmış nüshada kısmen okunabilen yalnızca üç beyit bulunmaktadır [1a].

Dört halife methiyesi: Hz. Muhammed methiyesinden sonra yer alan 9 beyitlik *medh-i çihâr-yâr-ı güzîn* başlıklı bu bölümde şair hulefâ-yi râşidîn olarak da anılan ve Hz. Peygamber'den sonra halifelik görevini yürüten Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi İslâm halifeleri methedilmiştir. Lakin söz konusu manzumenin yer aldığı varak yıpranmış olduğundan bu bölümdeki bazı beyitler de tam olarak okunamamaktadır [1a].

Sultan III. Murad methiyesi ve sebeb-i telif: Mesnevide III. Murad methiyesi ile eserin yazılma nedenleri aynı başlık altında ele alınmıştır. *sebeb-i te'lîf-i kitâb ve medh-i şâh-ı kâm-yâb* başlıklı bu bölümde Şîrî, kalıplaşmış birtakım ifadelerle dönemin padişahı olan III. Murad'ı methetmiş ve kendi sergüzeştinden bahsederek sözü mesneviyi kaleme alma nedenlerine getirmiştir. Bu bölümde önce III. Murad; adaletli olması, ilim ehline değer vermesi, zalimlere fırsat bırakmaması ve tehlike arz eden Rafizilere savaş açması hasebiyle methedilmektedir:

ol zamân kim şâh idi sultân murâd / mülk-i 'osmâna iderdi 'akl u dâd
hürmet ü 'izzet iderdi 'âlîme / 'adl idüp virmezdi fırsat zâlîme

gencken gencîne-i 'irfân idi / dîn ü devlet mülkine sultân idi
hükmine râm olmağa şâh-ı 'acem / râfıziler üstine açdı 'alem [1a-1b]

Bu beyitlerin devamında ise III. Murad'ın Lala Mustafa Paşa (öl.1580)'yı Şark Seferi için serdar ilan etmesi ve bu sefer nedeniyle Şîrî'nin orduya katılması konu edilmiştir. Ardından şair seferde çektiği zorlukları ve karşılaştığı bazı olayları naklederek¹⁴ sözü *Hilyetü'l-İslâm*'ı kaleme alma sebebine getirir. Buna göre kışlamak üzere bağlı olduğu birlikle beraber Amasya'ya giden Şîrî, aynı seferde yanında bulunan Yahya isimli oğlunu veba nedeniyle burada kaybeder. Oğlunun ölümüne hayli üzülen Şîrî, dünyada iyi anılmak ve bir eser bırakmak için böyle bir mesnevi kaleme aldığını belirtir. Devamında ise “*nasihat*” alt başlığı altında dünyanın geçiciliği ve ölüm hakikatini ele almıştır. Nitekim padişah da olsa şah da olsa nihayet ecel kişiyi alıp götürecektir:

çün amasiyye bize kışlak idi / sanduk anı 'âlem-i itlâk idi
var imiş ol yirde tâ'ün ü vebâ / hâsıl-ı 'ömrümi eyledi hebâ
adı yahyâ anda bir oglum hemân / tutulup tâ'ünla oldı revân
eyledi dördüncü gün anda vefât / hâlüme agladı halk-ı kâyinât
gözi baglu bâzum aldurdum dirîg / nâgehân şeh-bâzum aldurdum dirîg (...)
âh cennet güllerinden râyihâ / rûhı için okıyanlar fâtiha
*bu kitâbuñ idicek icâdını / **hilyetü'l-islâm** kodum adını*
kimseye bâkî degül bu kâyinât / cümleten fânîdür illâ vahd-i zât
kimse kalmaz dünyede illâ hû / küllü şey'in hâlikün illâ vechehü¹⁵
yedi iklîme gerek sultân ol / leşkeri çok şâh-ı 'âlî-şân ol
'âkıbet koyup gidersin varuñı / bildirür hasm-ı ecel mikdârıñı
hân-mânlar yıkıcıdur bu ecel / cism ü cânlar yakıcıdur bu ecel [2b-3a]

Mesnevinin bu bölümü 63 beyitten müteşekkildir [1a-3a]. Mesnevilerin yazılma sebepleri üzerine yapılan kimi çalışmalar dikkate alındığında *Hilyetü'l-İslâm*'ı; bir olay, bir durumdan etkilenme sonucu yazılan (Kavruk, 2003, 248) veya yeis içinde geçen ömre hayıflanıp isimlerinin baki kalması için kaleme alınan eserler (Kartal, 2013, 138) olarak değerlendirilen mesnevi gruplarına dâhil etmek mümkündür. Nitekim Şîrî, yukarıda nakledildiği üzere hem oğlunun ölümünden etkilenmiş hem de bu ani ölüm nedeniyle karamsarlığa kapılarak hayırla anılacağı bir eser bırakma arzusuyla mesnevisini kaleme almıştır.

b) Asıl bölüm

Hilyetü'l-İslâm'ın asıl bölümü, *iftitâh-ı kitâb ve hitâb-ı müstetâb* başlıklı kısa bir manzumeyle başlar. Bu bölümde şair, mesnevisini temellendirmek ve bir bakıma eserine meşruiyet kazandırmak gayesiyle birtakım dini referanslar kullanır. Şîrî, söz konusu bölümde kişiye dünya ve ahirette mutluluk getirecek bilgiler vereceğini ve bu bilgilerin (kendisinin) can kulağıyla dinlenmesi gerektiğini belirtir:

¹⁴ Söz konusu anlatı ve nakiller Şîrî'nin hayatının ele alındığı ilk bölümde konu edildiğinden burada detaya girilmemiştir.

¹⁵ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ : O'nun zatından başka her şey helak olacaktır. (el-Kasas 28/88)

gel berü ey tâlib-i güftâr-ı hak / nutk-ı hakdan almag isterseñ siyak
 saña lâzım olanı bir bir 'ayân / ideyin âyet hadîs ile beyân
 gûş-ı cân ile eger gûş idesin / kulaga bu dürri mengûş idesin (...)
 diyeyin evvel saña lâzım nedür / kişiye uçmag için lâzım(?) nedür [3a]

Bu beyitlerin devamında ise şair mesnevinin genel çerçevesini oluşturan kavramlara değinerek mesnevinin yapısını ortaya koyar. Buna göre mesnevinin odağını iman, İslâm ve ihsan kavramları oluşturmaktadır. Ayrıca burada Şîrî, eserine kaynaklık eden bir hadisîşeriften de söz eder. Şair söz konusu hadisi lafzen nakletmese de zımnen atıfta bulunarak ilham aldığı bu hadisin *Mesâbîh* isimli kitabın başında yer aldığını ve bu hadisin Ebû Hüreyre (öl.678) tarafından da rivayet edildiğini özellikle belirtir:

her kula lâzım olan imândur / hem dahı islâm ile ihsândur
 var **mesâbîh** evvelinde bu hadîs / bu hadîsi diñlemez nefsi habîs
 bû hüreyre nâkilidür söyledi / yâr-ı sâñiden rivâyet eyledi [3a-3b]

Şîrî'nin burada referans olarak gösterdiği kaynak, Ferrâ' el-Begavî (öl. 1122)'nin güvenilir hadis kaynaklarından derlediği hadisleri ihtiva eden *Mesâbîhu's-sünne* isimli eseridir.¹⁶ Şair yukarıda verilen beyitte atıfta bulunulan söz konusu hadisin *Mesâbîhu's-sünne*'nin başında yer aldığını nakletmektedir. Şîrî'nin sözünü ettiği hadis hakikaten de söz konusu eserin ilk sayfalarında yer almaktadır (el-Begavî, 1407, 1/112). Bu durum şairin Arapça dinî kaynaklara vukufiyetini göstermesi açısından dikkat çekicidir. *Hilyetü'l-İslâm* mesnevisinde ve *Mesâbîh*'de konu edilen söz konusu hadis, hadis literatüründe *Cibrîl hadisi* veya *iman hadisi* olarak bilinen rivayettir. Söz konusu hadisin Cibrîl hadisi olarak adlandırılmasının nedeni, dört büyük melekten biri ve vahiy meleği olan Cebrail'in, Hz. Peygamber'in de aralarında bulunduğu bir sahabe topluluğuna insan suretinde gelerek mecliste bulunan Hz. Muhammed'e iman, İslâm ve ihsan konularında bazı sorular sorduğu ve cevap aldığına dair rivayetlerdir (Canan, 1995, 2/213; Müslim, 1/56-59). Çoğunlukla Hz. Ömer'den rivayet edilen ve İslâm âlimlerince çeşitli tartışmalara da konu olan bu hadisin başta Ebû Hüreyre (öl.678) olmak üzere birçok sahabeye dayanan muhtelif rivayetleri de mevcuttur.¹⁷ Nitekim yukarıda verilen manzumedeki Şîrî de bu duruma atfen Hüreyre ismini zikretmektedir. Zaten şair yukarıda verilen beyitlerin devamında *fi-beyâni'l-imân ve'l-islâm ve'l-ihsân* başlığı altında bu hadisi nazmen tercüme etmiştir:

fi-beyâni'l-imân ve'l-islâm ve'l-ihsân

bû hüreyre didi kim didi 'ömer / hak rasûliyle otururken meger
 kara saçlu bir kişi aklar giyer / yok seferden hergiz üstinde eser
 bildigümüz gördüğümüz er degül / sûreti gökçek kavî bî-fer degül

¹⁶ *Mesâbîhu's-sünne*'de rivayetler önce konularına ve bablara göre sıralanmış, her babdaki hadisler kendi içinde sahih ve hasen olmak üzere ikiye ayrılmış, az sayıdaki zayıf rivayetin durumu belirtilmiş, münker ve mevzû rivayetlere yer verilmediği ifade edilmiştir. *Mesâbîhu's-sünne*'yi özel kılan en önemli hususiyet, hadislerin sahâbî veya nâdirenen tâbîî râvisi dışında senedlerin hadis ilminde ilk defa olmak üzere bu eserde terkedilmiş olmasıdır (Hatiboğlu, 2004, 29/258).

¹⁷ Cibrîl hadisinin ravileri, tahlili ve İslâm dünyasındaki yansımalarının irdelendiği kapsamlı bir çalışma için bk. (Tatlı, 2005)

çıka geldi meclis içre nâgehân / bî-tekellîf geçdi oturdı hemân
 dizine yasdandı geldi yanına / ellerini kodı iki rânına
 ağız açdı lutf ile didi ol er / yâ muhammed digil îmândan haber
 fahr-i 'âlem ol resûlu'llâh didi / ibtidâ en tu'mine bi'llâh didi
 yirde gökde var melâ'ik bî-hisâb / her ne kim indise hem hakdan kitâb
 cümle mürseller ki geldi zâhire / inanup hak diye yevmü'l-âhire
 hayr u şer hakdan kaderlenmiş bile/ bunlara îmân getürmekdür dile
 ol racül kim bu kelâmı diñledi / yâ muhammed öyledür gerçek didi
 ba'dehû didi haber vir yâ rasûl / baña islâmdan 'alâ vechi'l-kabûl
 didi peygamber hudâyı birlemek / hem muhammeddür rasûlu'llâh dimek
 hem salât ü hem zekât ü hem sıyâm/ hacca varmakdur güci yiten enâm
 ol racül çün bunu dahı diñledi / yâ rasûlu'llâh gerçeksın didi
 ba'dehû didi haber vir yâ emîn / baña ihsândan k'ola tekmîl-i dîn
 didi ihsândur 'ibâdet eylemek / hakkı görir gibi tâ'at eylemek
 yahşı bilür hak 'ibâdet ideni / sen anı görmezsin ol görir seni
 didi gerçeksın eyâ şâh-ı rusûl / ne buyurduñ ise cümle cüz' ü küll
 didi sâ'atden haber vir yâ rasûl / emr-i hak ile ne vaktin olur ol
 didi benden sâ'il anı yeg bilür / ki hudâ sırr-ı nihâni yeg bilür
 didi kim anuñ 'alâmâtı nedür / vir haber bârî emârâtı nedür (...) [3b-4a]

Bu çevirinin ardından şair, hadiste konu edilen kavramları detaylıca ele alır.

İman bahsi (tafsîl-i beyân-ı îmân): 643 beyitlik bu bölümde İslâm inancının temelini oluşturan ve imanın şartları olarak bilinen bazı hususlar ele alınmıştır. Sözlükte, *güven içinde bulunmak, korkusuz olmak* anlamlarına gelen “*emn*” kökünden türemiş olan iman; *güven duygusu içinde tasdik etmek, bir şeye gönülden bağlanmak, onun şu veya bu şekilde doğru olduğuna kesinlikle karar vermek, inanmak* manalarına gelmektedir. Terim olarak ise iman, *Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberi tasdik etmek ve bunların doğru ve gerçek olduğuna inanmaktır* (Çelebi, 2022, 12; Topaloğlu vd., 2014, 38). İslâm âlimlerince *icmâlî*¹⁸ ve *tafsilî* olarak iki sınıfa ayrılan iman, çalışmamıza konu olan mesnevide ikinci sınıfa göre ele alınmıştır. *Tafsilî iman*, kaynağını Cibrîl hadisinden alan ve Osmanlı dünyasında daha çok *âmentü* kavramıyla açıklanan altı iman esasının her birine ayrıntılı olarak inanmaktır (Çelebi, 2022, 24). Şîrî, söz konusu esaslara geçmeden önce imanı tafsilî olarak ele alacağına şu şekilde aktarır:

aç kulaguñ diñle ey âli nazar / añladayın neyise havf ü hatar
 söyle añların oñat fehm itmedüñ / râh-ı iz'ân u kabûle gitmedüñ
 diyeyin anı saña tafsil ile / añladayın kalbüñe temsîl ile [4b]

Şîrî konuya giriş mahiyetindeki bu beyitlerin ardından *fî-beyân-ı en tu'mine bi'llâhi te'âlâ, fî-beyân-ı en tu'mine bi-melâ'iketihî, fî-beyân-ı en tu'mine bi-kütübihî,*

¹⁸ İcmâlî iman, iman esaslarını öz ve özet olarak kabullenme demektir. Kelime-i tevhit ve kelime-i şehâdeti ikrar edip tasdik etmek icmâlî iman olarak kabul edilmektedir (Çelebi, 2022, 22).

fi-beyân-ı en tu'mine bi-rusûlihî, fi-beyân-ı en tu'mine bi-yevmi'l-âhir, tafsil-i en tu'mine bi'l-kadri ve hayrihî ve şerrihî mina'llâh başlıkları altında; “Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, hayır ve şer biçimindeki tecellisiyle kadere iman etmek” şeklinde bilinen imanın esasını oluşturan altı şartı etraflıca ele almıştır. Bu bölümde özellikle *kıyamet/ahiret gününe iman* konusunun diğer başlıklara nazaran çok daha ayrıntılı ele alındığı görülür. Nitekim bahis konusu bölümde Şîrî, kabir azabı, münker ve nekir meleklerinin soruları, surun üflenmesi, mahşer meydanı, amel defterinin verilmesi, mizan, sırat, cennet ehli, cehennem ehli vb. hususları ayrı başlıklar hâlinde işlemiştir. Ayrıca bahis konusu bölümde cennet veya cehennemlik olduğu düşünülen bazı kişilerin ismen anıldığı ve ayrı başlıklarla konu edildiği de görülür. Bu bağlamda başta Hz. Muhammed olmak üzere, dört büyük halife ile Hz. Hüseyin ve Hasan’ın kıyametten sonraki durumları ve yapacakları ayrı ayrı nakledilmiştir. Burada zikredilen bu isimlerden her birinin bir sancak açacağı ve bazı kimselerin o sancak altında toplanıp cennete gidecekleri belirtilir. Örneğin İslâm dininin yayılması ve korunması için yardımcı olanlar ile adil padişahların Hz. Ömer’in sancağının altında; malını Allah yolunda infak edenlerin Hz. Osman’ın sancağının altında; günahlarına ihlas ile tövbe edip isyanı terk edenlerin Hz. Hasan’ın açacağı sancak altında toplanıp cennete girecekleri nakledilir. Ardından da *ahvâl-i eşkiyâ* başlığı altında Kâbil¹⁹, Ka’b b. Eşref (öl.624)²⁰, Ebû Cehil (öl.624)²¹, Velîd ibn Mugîre (öl.622)²², İmru’ü’l-Kays (öl.540)²³ ve Kârûn²⁴ gibi cehennemlik olduğu düşünülen kimi isimlerin ayrı başlıklar altında ele alındığı görülür (*ahvâl-i kâbil ve emsâlühû, ahvâl-i ka’b bin eşref ve emsâlühû, ahvâl-i ebû cehil ve emsâlühû, ahvâl-i velîd ibn-i mugîre, ahvâl-i imru’ü’l-kays, ahvâl-i kârûn ve emsâlühû*). Burada zikredilen bu isimlerin belirli gruplara önderlik yaparak cehenneme gidecekleri vurgulanır. Şîrî, iman bahsini hayır ve şerrin Allah’tan geldiğine dair iman esasını konu aldığı *hulâsa-i kelâm* başlıklı bölüm ile bitirir. Bu manzumede şair hayır ve şerre imanın gereklerini dile getirerek Rafızilerin doğru yoldan saptıklarını belirtir. Zira onlar nesih edilen²⁵ bir Kur’an ayetini yanlış yorumlamışlardır. Ardından çeşitli ayetlerden lafzen iktibaslar yapan Şîrî, İslâm âlimlerinin bu konudaki görüşlerini naklederek mümin kişinin şek ve şüpheye düşmeden hayır ve şerrin Allah’tan geldiğine inanması gerektiği yönünde öğütler vererek iman bahsini tamamlar:

¹⁹ Hz. Âdem ile Havvâ’nın ilk oğlu olan Kâbil, kıskançlığı yüzünden kardeşi Hâbil’i öldürmüş ve bu sebeple de Allah’ın lanetine uğramıştır (Harman, 1996, 14/377).

²⁰ Hz. Peygamber zamanında yaşayan ve İslâm düşmanlığıyla tanınan Yahudi şair (Kapar, 2001, 24/3).

²¹ Hz. Muhammed’in ve İslâm’ın azılı düşmanlarından biri Ebû Cehil (öl.624), Kureys’in Mahzûm koluna mensuptur. İslâm öncesinde Ebû’l-Hakem olan künyesi İslamiyet’e düşmanlığı sebebiyle Hz. Peygamber tarafından Ebû Cehil şeklinde değiştirilmiştir (Kapar, 1994, 10/117).

²² Hz. Peygamber’in ve İslamiyet’in azılı düşmanları arasında olan Velîd b. Mugîre (öl.622), Kureys içerisinde zenginliği ve cömertliğiyle tanınan bir isimdi. Hz. Muhammed’in davetini kabul etmeyen ve kendisine şiddetle karşı çıkan Velîd b. Mugîre; kibir, bencillik ve ihtirası yüzünden şirk ile ruhu kirlenip tabiatı bozulduğundan Kur’an’ın hasmı ve Hz. Peygamber’in rakibi olmuştur (Fayda, 2013, 43/34).

²³ Câhiliye devrinin tanınmış Arap şairlerinden olan İmru’ü’l-Kays (öl.540), şiirleri ile şöhret bulmuştur. Nitekim Arap edebiyatçıları onu klasik kasideye ilk şeklini veren, kasideyi ilk uzatan, sevgilisinin göç ettiği yerlerde durup ağlayarak hissiyatını dile getiren ilk şair olarak nitelemektedirler (Savran, 2000, 22/238).

²⁴ Zenginliğiyle tanınan, Hz. Musa ve Harun’un şahsında Allah’ın emirlerine karşı çıktığı için cezalandırılan kişi (Harman, 2001, 24/519).

Harman, Ömer Faruk (1996). *Kârûn. Dîyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.24. İstanbul: TDV Yayınları: 519-520.

²⁵ Sözlükte “ortadan kaldırmak; nakletmek, beyan etmek” anlamlarına gelen *nesh* kelimesi terim olarak şeri bir hükmün daha sonra gelen şeri bir delille kaldırılmasını ifade etmektedir (Çetin, 2006, 32/579).

hulâsa-i kelâm

diñle nice gerek i'tikâd / hak durur eyle sözüme i'timâd
hayr u şerri halk iden allâh durur / her kazâ kim ola hükmu'llâh durur
sen dilersin her birin ol hak virür / ne murâd isterseñ aña irgürür
hilkatüñ şer üzre ise ey kişi / dâyim istersin hudâdan şer işi
fitratüñ hayr üzre olursa veli / şer işe aslâ uzatmazsın eli
halk-ı 'âlem ger şakî vü ger 'anîd / bellü olur kabrde yevmü'l-va'îd
kabrdür hem ana karnından murâd / böyle kıldı ehl-i te'vîl ictihâd
râfızîler dahı ehl-i i'tizâl / i'tikâdı anlaruñ bir gayrı hâl
hayrı hakdan şerri nefşinden bilür / âyet-i mensûha ile yañulur [23a-23b]

Hilyetü'l-İslâm'ın iman ile ilgili bu bölümü Türk İslâm edebiyatının inanç esaslı türlerinden olan *manzum akâid-nâme* türüne dâhil edilebilir. İslâm havzası içerisinde gelişen bu türün ilk örnekleri Arap edebiyatında karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle Anadolu sahasında akâid-nâme türündeki ilk eserlerin daha ziyade Arapçadan yapılan tercümeyle ortaya çıktığı görülür. Özellikle *Fıkh-ı Ekber*, *Kaside-i Emâlî*, *Kaside-i Nûniyye* gibi metinlerin manzum/mensur şerh, tercüme yahut tahsis yoluyla Türkçeye kazandırılması Türk İslâm edebiyatında akâid-nâme geleneğinin oluşmasını sağlamış ve zamanla *Tevhîd-i Hak* (Nahîfî), *Nazmu'l-Leâlî* (Rızâ'î), *Kaside-i I'tikâdiyye* (Vecîhî) vb. gibi telif akâid-nâmelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Akçay, 2022, 262).²⁶ Çalışmamıza konu olan *Hilyetü'l-İslâm*'ın tercüme mi telif mi olduğu hususu şu aşamada bilinmemekle beraber söz konusu eserin yukarıda ele alınan bölümünün manzum akâid-nâme türünde olduğu kesin olarak söylenebilir.

İslâm'ın şartları bahsi (tafsîl-i islâm): Bu bölümde Cibrîl hadisinin de ikinci kısmında konu edilen İslâm inancının amele yönelik temellerini oluşturan ibadetler ele alınmaktadır. 1975 beyitlik bu bölümde Şîrî, İslâm'ın beş şartını oluşturan kelime-i şهادet getirmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve hacca gitmek hususlarını bu sıraya göre detaylı olarak konu eder. *tafsîl-i islâm* başlığı ile başlayan bölümde ilk olarak kelime-i şهادet ve mahiyeti hakkında bilgi verilmektedir. Burada Şîrî'nin özellikle Allah kelimesi hakkındaki bazı tasavvurları dikkate değerdir. Ona göre, Allah lafzının her bir harfi gitse dahi sonunda yine ismu'llâh ortaya çıkacaktır. Nitekim *Allah* (الله) kelimesindeki elif giderse *lillâh* (له), ilk lâm giderse *ilâh* (إله), iki lâm giderse *âh* (أه) kalacaktır ki müminin ah etmesi ismu'llâha işarettir. Ve yalnızca sondaki he kalırsa bu da Allah'ın *hû* (هو) ismine işarettir. Eğer tüm harfler düşer ve yalnızca baştaki elif kalırsa bu da *ism-i zâta* delildir:

lafz-ı allâhuñ ki her harfi gider / yine ismu'llâhu ol isbât ider
gider ise ger elif li'llâh olur / hiç bozulmaz yine ismu'llâh olur
lâm giderse olur yine ilâh / iki lâm giderse kalur yine âh
lafz-ı âh ey mü'minîñ itmeñ gümân / o da ismu'llâhdur dilde hemân
yaluñuz hâ kalsa budur ol dahı / zamme ile lafz-ı hûdur ol dahı
ger elif kalursa ba'de's-sâkutât / ol elif olur delîl-i ism-i zât [25a]

²⁶ Türk edebiyatında tercüme ve telif olmak üzere iki kolda gelişim gösteren manzum akâid-nâmelerin ele alındığı kapsamlı bir çalışma için bk. (Akçay, 2011)

Bu manzumelerin ardından insanın yaratılışı ve dinlerin varlığı ile ilgili çeşitli düşünceler serdeden Şîrî, Hz. Peygamber'in gelişi ile önceki dinlerin hükmünün kalktığını belirterek nihayet sözü İslâm'ın diğer şartlarına getirilir ve burada ilk olarak namaz bahsi işlenir. Namaz bahsinde her husus en ince ayrıntısına kadar ele alınmış; namaz için gereken şartlar, namazın farzları, sünnetleri, vacipleri, namazı bozan şeyler vb. hususlar detaylıca anlatılmıştır. Namazın şartları konusunda gusül, taharet, abdest, mesh, teyemmüm, ezan ve kamet gibi konular müstakil bölümler hâlinde işlenmiştir. Bu hususların ardından da namaz türleri ayrı başlıklar hâlinde konu edilmiş, *teravîh*, *misafir namazı*, *regaib [kandili] namazı*, *berat [kandili] namazı*, *kadir gecesi namazı*, *küsûf ve husûf (güneş ve ay tutulması) namazları*, *yağmur duası namazı*, *tespih namazı*, *kuşluk namazı*, *evvâbîn namazı*, *istihare namazı*, *cuma namazı*, *bayram namazı*, *cenaze namazı* gibi alt başlıklar altında etraflıca anlatılmıştır. Bu bölümde özellikle namazın farz oluşu ve önemi hususunda çeşitli dinî referansların nakledildiği, konu ile ilgili birtakım ayet ve hadislerden lafzen veya manen iktibaslar yapıldığı dikkat çeker. Ayrıca burada şairin bir vesile ile başka konulara da değindiği vakidir. Örneğin cenaze namazının konu edildiği bölümde cenazenin kefenlenmesi, kabrin hazırlanması, cenaze üzerine ağlama, taziyenin gerekleri ve şehit cenazesinin durumu gibi mevzulardan bahsedilmiştir. Namaz bahsinin ayrıntılı olarak ele alındığı bölümün ardından Şîrî, *fi's-savm* başlığıyla oruç konusuna başlar. Oruç konusu, önceki bölümde olduğu gibi ayrıntılı ve uzun değildir. Burada şair öncelikle farz kılınan oruçtan söz etmiş; ardından yolcunun (misafirin) orucu, kefarete orucu ve tatavvu oruç (nafile oruç) gibi konuları ele almıştır. Oruçla ilgili bölümde son olarak *fi-asli's-suhûr* başlığı altında oruç için sahur yapmanın önemi, sahurun vakti vb. hususlar konu edilmiştir.

Oruç konusundan sonra da Şîrî, İslâm'ın beş farzından olan zekât bahsine geçer. *fi-tafsîli'z-zekât* başlığıyla zekât konusuna başlayan şair, öncelikle nisap hususuna değinir ve ardından deve, sığır ve manda (camız), koyun ve keçi, atlar ve köleler için gerekli zekât şartlarını alt başlıklar ile ayrı ayrı açıklar. Bu bölümde şair özel olarak beytülmal (devlet hazinesi) üzerinde de durur. Zekât bahsinde son olarak ise sadaka vermenin önemi ayrı bir başlık altında ele alınır. Burada Hz. Peygamber'in sadaka ile ilgili bazı sözleri de nakledilir. Ayrıca bazı Kur'an ayetleri de referans gösterilir.

Zekât bahsinin ardından hac bahsi ele alınır. *tafsîl-i menâsik-i hacc-ı beytu'llâh me'â ziyâreti meşhed-i rasûlu'llâh* başlığıyla konuya giriş yapılan bu bölümde Şîrî öncelikle hac ibadetinin farz oluşu ve önemi üzerinde durarak durumu uygun olan Müslümanlara farz kılınan hac ibadetinin Kâbe'yi tavaf safhasını ele alır. Ardından Medîne şehrine giriş ve Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret konu edilir. Bu bölümden sonra da haccın farzları, ihram mevkileri, haccın vacipleri hususları işlenir. Devamında ise Şîrî, İslâm âlimlerince tasnif edilen hac türlerini konu ederek *kirân* ve *temettu'* şeklinde isimlendirilen hac türlerine değinir. *Hilyetü'l-islâm*'ın bu bölümü, İslâm edebiyatında manzum veya mensur çok sayıda örneği bulunan *menâsik-i hac*²⁷

²⁷ *Menâsik*, hac ve umre sırasında yerine getirilen belirli davranışlar anlamında fıkıh terimidir. Bu türden eserlerde hac veya umre esnasında yapılması gereken ibadet ve davranışlar ile hac ibadetiyle ilgili farz, vacip, sünnet, mendup, mekruh ve haram sayılan hususlar ele alınmaktadır (Karataş, 2007, 30).

türündedir. Bu bölümde dikkat çekici noktalardan biri de Kâbe'nin inşa edilişi ve tarih boyunca yapılan onarımlarının konu edildiği *fî-bünyâd-ı ka'betu'llâh ve hatîm* başlıklı kısımdır. Hac bahsinin sonunda yer alan 28 beyitlik bu kısımda Şîrî, Kâbe tarihiyle ilgili dikkat çekici bilgiler nakleder.

İhsan bahsi (tafsîl-i ihsân): Arapça “güzel olmak” anlamındaki “*hüsn* حسن” kökünden türetilmiş bir kelime olan “ihsan إحصان”; iyilik ve lütufta bulunmak, bir işi en güzel şekilde yapmak, Allah’a ihlasla kulluk etmek anlamlarında kullanılan bir terimdir (Çağrı, 2000, 21/544). *Hilyetü'l-islâm*'ın ana bölümlerinin üçüncüsü olan bu bölüm, önceki sayfalarda değinilen Cibrîl hadisinde sözü edilen ihsan kavramı hakkındadır. 79 beyitlik bu bölümde Şîrî, Hz. Peygamber'in hadisine atıfta bulunarak her ne yaparsa yapsın kişinin, Allah'ı görür gibi samimiyetle amel etmesi gerektiğini vurgular:

gel berü ey tâlib-i ihsân olan / ma'rifet 'ilminde hikmet-dân olan
nutka gelstün yine nefs-i nâtika / geledüm ya'nî kelâm-ı sâbika
idelüm tafsîlen ihsânî beyân / nice buyurdı resûl-i ins ü cân
her ne işlerseñ sevâb eyle taleb / işle anı hakkı görür gibi hep
ger 'ibâdet eyleseñ hakka yönel / kıl tevekkül hâlîka verdükçe el [92b]

İhsan konusuna giriş yaptığı bu beyitlerden sonra şair, ibadetlerde samimi olması ve her ne iş yapıyorsa yapsın kişinin Allah rızasını gözetip amel etmesi gerektiğini vurgular ve ihsanı konu eden çeşitli ayetlerden iktibaslar yaparak bunları nazmen tercüme eder. Bölüm sonunda Şîrî, buraya kadar anlattığı konuları zikrederek okuyucunun anlatılanlardan hisse almasını, nasihatlerine devam edeceğini belirtip bunları can kulağıyla dinlenmesini ister. Böylelikle şair *Hilyetü'l-islâm*'ın manzum ilmihal ve akâid bölümünü tamamlamış olduğunu belirterek okuyucu/dinleyiciyi sonraki bölüme hazırlar.

Padişah ve devlet yöneticileri bahsi: *Hilyetü'l-İslâm*'da asıl bölümün dördüncü konusu başta padişahlar olmak üzere birtakım devlet idarecileri hakkındadır. *nasihatü'l-mülûk ve 's-selâtin* başlığıyla verilen bu bölümde Şîrî, padişaha ve devleti idare edenlere nasihatlerde bulunur. Bölümde öncelikle İslâm ülkelerine padişah olan kimselerin Allah'ın yeryüzündeki gölgeleri anlamındaki “*zıllullâh*” oldukları ve ona göre hareket etmeleri gerektiği vurgulanır. Ardından *fî'l-vezâret* başlığı altında vezir seçiminin önemine değinilmiştir. Burada devleti düzgün idare edebilmek için iyi bir vezirin atanması gerektiği belirtilerek seçilen/atanan vezirin özellikleri ve nasıl davranması gerektiği üzerinde durulur. Nitekim vezir, yönetim kadrolarında bulunanların hâleden anlamalı, liyakate dikkat ederek atamalar yapmalıdır. Buna göre davranan vezir, insanlar arasında ve özellikle de askeri kesimde çıkacak fitnelerin önüne geçmiş olacaktır. Burada Şîrî'nin özellikle askerler arasında mevki ve makam rağbetinin çok olduğunu belirtmesi ve liyakatsizlik yüzünden bozulan askeri düzen üzerinde durması dikkat çekicidir. Şîrî, söz konusu bu düzensizlikleri eşeğe saman veremeyenlerin ve atına yular takamayanların dahi liyakatsizlik yüzünden mansıp sahibi olduklarını belirterek vurgular:

fi'l-vezâret

saltanat emrinde üç nesne gerek / şâh ile olsa umûra müşterek
birisi evvel vezîr-i kâr-dân / tâ nizâmı bula anuñla cihân
ehl-i mansıb hâline vâkıf ola / hakdan ü hem kendüden hânif ola
herkesüñ fehm idüp istihkâkını / tuta lâyıf olmayandan sakını
lâyık-ı câhı firâvân itmeye / mansıbı saklaya erzân itmeye
zahmet ile olmayacak 'izz ü câh / hiç kalmaz hürmet-i kadr-i sipâh
mansıb umar çok olıcak şübhe yok / 'askerüñ içinde olur fitne çok
birbirinüñ ayagın almak diler / mansıb için turma[z] ardınca yiler (...)
viremezken iki eşeğe saman / mâl ile câh ehli olur ol hemân
ehl-i mansıb oldı şimdi nikbeti / mansıbuñ kalmadı gitdi ragbeti
bilmeyen atna urmaga yular / merdlik da 'vâsını turmaz kular [95b-96a]

Yukarıdaki manzumelerin ardından Şîrî, vezirin çeşitli konularda nasıl davranması gerektiği ve muhtelif topluluklara karşı takınması gereken tavrı ayrı başlıklar altında ele alarak nasihatlerde bulunur. Nitekim *fi-istimâ'i'l-kazâyâ* başlığı altında vezirin memlekette vuku bulan tüm meselelere vakıf olması, her türlü olayı takip etmesi ve başta fakir halk olmak üzere her kesimden haberdar olması gerektiği belirtilir. *fi-siyânet-i ehl-i şenâ'at* ve *fi-a'dâ-yı saltanat* başlıkları altında ise vezirin memleket sınırları dâhilinde bulunan fesat ve şenaat ehli ile devlet düşmanlarına karşı yapması gerekenler ve halkı bu tip gruplardan ne şekilde koruyacağı anlatılır. Bu kısmın ardından Şîrî, *fi-tedbîri'l-'adâlet* başlığı altında ülkenin adaletli yönetilmesinde vezirin önemini birtakım tarihî olaylarla ele almıştır. Bu bölümde adaletin önemi anlatılırken Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında adalet timsali bir kahraman olarak anılan Sâsânî hükümdarı Nüşîrevân (öl.579)'ın ve vezirinin yaptıkları kısaca nakledilir. Bir ülkede adaletin hâkim olması hususunda vezirin ve bu bağlamda vezir seçiminin önemi vurgulanır. Adalet konulu bu bölümün ardından *fi-isâ'et-i kat'i'l-'atâyâ* başlıklı bölüm gelmektedir. Söz konusu bölümde şair, vezir ve padişaha çeşitli nasihatlerde bulunarak askerlere dağıtılan ihsanların kesilmemesi gerektiğini aktarır. Şîrî, bu düşüncesini temellendirmek maksadıyla bazı tarihi olaylara da değinir. Nitekim şair, Yıldırım Bayezid (salt.1389-1402)'in böyle bir hataya düştüğü ve Timur ile girdiği mücadeleyi de bu sebeple kaybettiğini nakleder:

tutmaya 'asker 'atâyâsın vezîr / pâdişâh olana anlardur zahîr
hazret-i merhûm sultân bâyezîd / hak te'âlâ rahmetin itsün mezîd
ba'zı 'askerden 'atâyâsın tutar / dir vezîri itme kim vardur hatar
ne yisün kat'-ı 'atâyâ idicek / harc lâzımdur gazâyâ gidicek
didî kim ot otlasunlar ey 'azîz / bilmedi lâzımdügin vakt-i sitîz
oldı müstevlî kaçan tîmûr-leng / yüz çevirdi itmedi hiç kimse ceng
kanı 'asker deyücek zikr itdiler / didiler ot otlamaga gitdiler [99a]

Yukarıdaki naklin devamında Şîrî, beytülmal olarak bilinen devlet hazinesinin boş yere telef edilmemesi gerektiğini, askerlere ihsanda bulunmanın boş harcama sayılmayacağını Hz. Peygamber, Hz. Âişe ve ashabın uygulamalarını referans

göstererek vurgular. Sonrasında ise *fi-nasb-i serdâr* başlığı ile askerlere liderlik yapacak serdarın ne şekilde seçilmesi ve serdarda hangi özelliklerin bulunması gerektiği konu edilmiştir. Buna göre serdar; himmet sahibi, tecrübeli, askerinin hâlini bilen, at, katır vs. gibi cenkte kullanılan hayvanlardan anlayan biri olmalıdır. Devamındaki *fi'l-meşveret* başlığı altında ise çeşitli dini referanslarla önemli konularda bilgi sahibi kimselerle ve özellikle de düşman konusunda asker ile meşveret etmenin yani fikir alışverişinde bulunmanın önemi vurgulanmıştır. Bu bölümün ardından, marifet/hüner sahibi kimselere saygı göstermenin ve bu kimselerin hünersiz cahillerden korunmasının konu edildiği *fi-ri'âyet-i erbâb-ı hüner* gelmektedir. Şîrî'ye göre vezirin en önemli vazifelerinden biri de memleketi düşmanlara karşı korumak için düşmanların her bir hareketini takip etmek ve ihtiyaç hâlinde yer yer kaleler ve surlar yapmaktır. Ayrıca bir yerin fethedilmesi için de vezire bazı görevler düşmektedir. Düşman kalesini kuşatmak, kale içerisine casus asker göndermek ve sınır uçlarına beyler tayin etmek bu görevlerden en önemlileridir. Şîrî, düşmana karşı alınacak tedbirler ve bir yerin fethedilmesi için yapılması gerekenleri *fi-tedbîr-i fethi'l-memâlik* başlıklı bölümde ele almıştır. Sözü bir şekilde fetih konusuna getiren şair, *bâyesten-i pîrân der-cenk* başlıklı sonraki bölümde ise savaş durumunda dikkat edilmesi gerekenleri ele almaktadır. Şaire göre savaş durumunda ordu içerisinde daha önce çokça savaşa katılmış, tecrübe sahibi yaşlılar da olmalıdır. Nitekim savaşlarda gençler güç kuvvet ve yiğitlik göstermek bakımından daha uygun görülse de yaşlılar tecrübeleriyle ve kurdukları hilelerle düşmanı alt etmeye muktedirlerdir. Şîrî'nin savaş konusundaki nasihatleri bunlarla sınırlı değildir. Nitekim şair, yukarıda değinilen bölümlerin ardından *ta'lîm-i cenk* ve akabinde *ta'lîm-i fütûhât-ı kılâ'* başlıklı bölümler ile savaşta yapılması gerekenleri, askerinin ve savaş aletlerinin durumunu etraflıca ele almaktadır. Şîrî, bu bölümde öncelikle düşmanın tanınması ve düşman elindeki savaş aletlerinin öğrenilmesi için casusluk yapılması ve elde edilecek bilgiler ile hücum edilmesi gerektiğini belirtir. Düşman elinde tüfek vb. gibi ateşli silahların olması durumunda buna göre tedbir alınmalıdır. Şîrî burada tecrübe ettiği bazı savaşlara da değinerek tarihteki bazı önemli savaşlardan da örnek sahneler sunar. Şair, savaşta hile yapmanın günah olmadığını hatta savaşın onda dokuzunun hile, kalan kısmının ise erlik olduğunu da özellikle belirtir. Ayrıca ordunun sevk ve idaresinden sorumlu serdarın savaştaki etkisine de değinir. Devamında ise kale veya surların fethedilmesi için ne şekilde saldırılması gerektiği ve hangi savaş aletlerinin daha faydalı olacağı ele alınmıştır. Savaş usullerinin konu edildiği bu bölümlerin sonunda Şîrî sözü bir şekilde kavimlere getirir ve devamında *Hilyetü'l-İslâm*'ın en dikkat çekici bölümlerinden biri olan kavimler bölümüne başlar. *sîret-i tavâ'if-i muhtelif* başlıklı bu bölümde şair çeşitli kavimlerin öne çıkan özelliklerini nakleder ve söz konusu kavimlerin savaş meydanındaki durumlarına değinir. “*tâ'ife-i ...*” veya “*kavm-i ...*” şeklindeki başlıklarla birbirinden ayrılan bu bölümde Arap, Habeş, Hint, Yemen, Acem, Zengî, Gürcü, Anadolu, Karaman, Teke ve Kazdağı, Rumeli, Arnavut, Karadağ, Rum, Bosna, Hırvat, Macar, Slav, Nemçe, Erdel, Karnak, Leh, Moskov, Karaboğdan, Çerkez ve Tatar gibi kavim ve ülke halklarının çeşitli meziyetleri, öne çıkan ırk özellikleri ve söz konusu kavim ve halkların savaşçılık yönleri etraflıca ele alınmıştır. Belirtilen kavimlerle ilgili dikkat çekici kimi hususiyetlerin nakledilmesi

Şîrî'nin iyi bir gözlemci olduğunu göstermesi ve XVI. yüzyılda hayat süren kimi kavim ve topluluklar hakkında bilgi vermesi açısından dikkate değerdir. Şîrî, söz konusu gözlemlerini aktarırken kimi kavimler ile ilgili birkaç beyitlik bilgi sunmuş, kimi kavim yahut halkları ise detaylıca anlatmıştır. Aşağıda Şîrî'nin Hilyetü'l-İslâm'da yer verdiği kavimlere dair gözlem ve düşünceleri özet olarak sunulmuştur.

Arap kavmi: Hile ile savaş yapan bir topluluk olan Araplar kavmi, bahadır ve şecaatli kimselerdir. Kalpleri katı, dik başlı, her işleri hiledir.

Habeş kavmi (tâ'ife-i habes): Habeş halkı minyon tipli ve cesaretsiz olduğundan askerlik için uygun değildir.

Hint ve Yemen kavimleri (tâ'ifetü'l-hind ve'l-yemen): Yemen ve Hint halkları her ne kadar gösteriş sevmeyen, kanaat ehli ve ince ruhlu olsalar da cenk için uygun değillerdir.

Zengi/Zenci Araplar (tâ'ife-i zengî 'arab): Şîrî, Zengî Arap halkının, tembel ve kötü huylu olmakla beraber cesur bir halk olduğunu belirtir.

Acem kavmi (tâ'ifetü'l-'acem): Hilyetü'l-İslâm'da en çok eleştirilen ve olumsuz yönleriyle öne çıkarılan kavim Acemlerdir. Nitekim Şîrî, Acem halkından ekserisinin Rafizi olduğunu belirterek onları İslâm düşmanı olarak niteler. Hatta bunlara savaş açmanın kâfirlere savaş açmaktan daha üstün olduğunu belirtir. Bununla beraber Şîrî, Acemlerin kimi üstün meziyetlerinden bahsetmekten de geri durmaz. Şair Acem halkının marifet ehli, ince fikirli olduğunu naklederek bu halkın eğlenmeyi ve konuşmayı sevdiğini aktarır.

Gürcü kavmi (tâ'ife-i gürcî): Gürcüler, coğrafi bakımdan dağlık bir bölgede yaşamaları sebebiyle sarp yerde yapılan savaşlar için güçlü savaşçılar olarak nitelendirilmiştir. Şîrî, Gürcülerin ok ve yay kullanmada mahir olduklarını fakat atlı olarak savaşmaya muktedir olmadıklarını da özellikle belirtir. Ayrıca Gürcü halkın elinde hiçbir savaş aletinin bulunmadığı, ellerindeki tek savaş aletinin taşlar olduğu da nakledilmiştir. Fakat şair söz konusu bölümde Gürcülerin kimi olumsuz yönlerine de değinir. Şöyle ki Gürcüler, sözlerine sadık olmadıkları ve sır tutamadıkları için askerliğe uygun görülmemişlerdir.

Anadolu halkı (tâ'ife-i anatolî): Hilyetü'l-İslâm'da övgü ile anılan kavimlerden biri de Anadolu halkıdır. Şîrî, Anadolu halkının eski hanlardan olduğunu, özgürlüğüne düşkün ilim erbabı olduğunu nakleder. At binmede mahir olan bu halk, atı olduğu sürece hiçbir düşmandan korkmaz. Eşleri birbirlerine düşkün olan Anadolu halkı ehli namazlardır ve elleri harama uzanmaz. Dünya malına tama etmediklerinden çoğu zelil ve aç olan Anadolu halkı, tüm mesailerini memleketi mamur etmeye harcamışlardır. Tüm bu olumlu değerlendirmelerin yanı sıra Şîrî, olumsuz bir yön olarak Anadolu halkının cömert olmadığını özellikle belirtir. Anadolu halkının konu edildiği bölümde dikkat çekici hususlardan biri de XVI. yüzyıl Anadolusunun tasavvufi yönü ile ilgili bilgilerin nakledilmesidir. Şîrî, Anadolu'da vaaz ve nasihat eden çok kimsenin bulunduğunu ve insanların Halveti şeyhlerine itibar ettiklerini belirterek XVI. yüzyılda Anadolu'da Halvetiliğin ne derece rağbet gördüğünü de bildirir.

Karaman halkı (tâ'ife-i karaman): Anadolu halkları arasında sayılabilecek halklardan olan Karaman halkı da Şîrî'nin övgü ve yergi ifadeleriyle zikrettiği topluluklardandır. Şair Karaman halkını ehl-i vakar ve yumuşak başlı olarak tavsif etmekle beraber söz konusu halkın sözünde durmadığı ve Rum halkı gibi iyi savaşamadıklarını nakleder. Ayrıca Karaman halkının koyunculukla uğraştığı da özellikle zikredilir.

Tekeli ve Kazdağı halkları (tâ'ife-i tekeli ve kaz tagı): *Hilyetü'l-İslâm*'da Tekeli ve Kazdağı taifesi başlığı altında Diyarbekir Kürtleri ve Kazdağı civarında yaşayan denizci halk konu edilmiştir. Bölümde öncelikle Teke bölgesindeki Diyarbekir'de Kürtlerin yaşadığı, bu Kürtlerin çok iyi askerler oldukları ve savaşa mükemmel hazırlandıkları belirtilir. Ardından Kazdağı halkından söz eden Şîrî, bu halkın çoğunlukla denize meraklı olduğunu fakat at binmeye hevesli olmadıklarını belirtir.

Manav Türkleri (tâ'ife-i manav): *Hilyetü'l-İslâm*'da tamamen olumsuz yönleriyle ele alınan kavimlerden biri de Manavlardır.²⁸ Şîrî'nin belirttiği üzere Manavlar, kâr ve kazanç ehli olmakla beraber her işleri hile olduğu için askerliğe uygun değillerdir. En iyisinde dahi ar ve namustan eser bulunmayan Manavlar dünya malına düşkündürler. Tatlı dilleri ve aldatıcı gözyaşları ile insanları kandırırlar. Ayrıca Manav kavmini çok başlı ve münafık bir topluluk olarak tavsif eden Şîrî, bu topluluktan imtina edilmesini de öğütler.

Anadolu eşkıyaları (eşkıyâ-yı anatoli): Manav Türkleri ile ilgili bölümün devamında Anadolu eşkıyaları isimli bir gruptan da söz edilir. Şîrî, söz konusu bu topluluğu da olumsuz yönleri ile ele almaktadır. Şair bunların hayâ ve namustan yoksun, kavgaya düşkün kimseler olduğunu bildirir.

Suhte eşkıyaları (ahvâl-i sûhtevât): *Hilyetü'l-İslâm*'da konu edilen topluluklardan biri de "suhte" adı verilen isyancı ve eşkıya grubudur. Ortaya çıkmalarındaki ana nedenin medreselerin bozulması olduğu belirtilen "suhte" eşkıyaları, XVI. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devleti'ne zorluk yaşatan isyanlara da neden olmuşlardır. Şöyle ki Sultan III. Murad (salt.1574-1595), isyanları bastırabilmek adına bu grupla müzakere yapmayı dahi kabul etmişti (Yılmaz, 2018, 67-68). Şîrî de suhte eşkıyalarının yaptıkları zorbalıklardan söz ederek bu topluluğun zekât adı altında halktan zorla para topladığını, çeşitli savaş aletleriyle halka zulmettiklerini, karşı çıkanları astıklarını ve halkın bunları şikâyet edecek bir kadı bulamadığını nakleder.

Rumeli halkı (tâ'ife-i rûm ili): Şîrî'nin askerliğe elverişli gördüğü topluluklardan biri de Rumeli taifesidir. Şaire göre Rumeli halkı yürekli ve cesur olduğu için en iyi askerler bu topluluktan çıkmaktadır. Henüz küçük yaşta iken at binmeyi öğrenen bu topluluk genç yaşta kâfirlerle savaşmaya muktedir olur. Tüm bu meziyetlerine binaen Rumeli halkının tamamı padişah ordusu için uygundur.

Arnavut kavmi (tâ'ife-i arnavud): Şîrî'nin bî-edeb olarak tavsif ettiği Arnavutlar, helal ile harama dikkat etmeyen ve halkı inciten kimselerdir. Bununla beraber şair

²⁸ *Manav:* Batı Anadolu'da, özellikle Eskişehir yöresinde yerleşik hayata erken dönemde geçmiş olan Türk topluluğu (TDK, 20 Ocak 2024).

Arnavut toplumu içerisinde “ocak eri” olarak anılan bir grubun bulunduğunu ve bunların kavgedan uzak iyi kimseler olduğunu da belirtir.

Karadağ halkı (tâ'ife-i kara tag): Balkan halklarından olan Karadağ halkı Şîrî'nin övgü ile söz ettiği topluluklardır. Eserde belirtildiği üzere Karadağlılar gayet cesur olduklarından asker olmaya elverişlidirler. Hatta bu hususta benzersizdirler.

Rum halkı (tâ'ife-i rûm): Şîrî'ye göre korkak bir millet olan Rumlar, kendi gölgelerinden dahi korkarlar. Mal ve mülke önem veren ve daima maaşlarını düşünen Rum halkı, savaş vakti cesaretsizlerdir. Ayrıca cellatların büyük kısmı bu millettendir. Çıkmıştır ki cellatlık tıynetlerine uygundur.

Bosna halkı/Boşnak kavmi (tâ'ife-i bosna): Bosna halkı akıllı ve zeki bir halk olarak zikredilmiştir. Bundan dolayı her ne öğretilirse hemen öğrenir ve onunla amel eder. Devlete layık ibadet ehli olarak anılan Bosnalılar, askerlere serdarlık yapmaya ve padişah askeri olmaya uygundur. Bununla beraber Bosna toplumunda kötü huylu kimselerin varlığından da söz eden Şîrî, bu kimselerin dilleriyle ve gözyaşlarıyla insanları kandırdıklarını belirtir.

Hersek kavmi (kavm-i hersek): Şîrî'nin eleştirilerinden ve olumsuz nitelermelerinden nasibini alan bir diğer topluluk da Hersekliyledir. Şîrî, Hersekliyi inatçı olarak nitelerken bunların Bosnalılardan daha fesatçı olduklarını da belirtir. Hersekli kimi yöneticilerin rüşvete düşkünlüklerinden de bahseden Şîrî'ye göre Hersekli inatçı olmasalardı onlar gibi hayırlı kullar bulunmazdı.

Hırvat kavmi (kavm-i hurvâd): Hilyetü'l-İslâm'da belirtildiğine göre Hırvatlar, özellikle de Hırvat atlıları iyi askerler olup sınır bölgelerinin korunması bu birlikler tarafından sağlanırdı. Yalan ve hile bilmeyen bu topluluğun hıyanet ettiği görülmemiştir.

Macar halkı (kavm-i macar): Eserde övgü ile bahsedilen kavimlerden biri de Macarlardır. Şîrî, Macar halkının yiğit, cesur ve cömert olduğunu belirtir. Bunların seçkinleri gayrimüslimdir. Kâfirlere sipahilik yaptıkları belirtilen Macarlar, her ne yaparlarsa yapsınlar akıl ve mantık çerçevesinde hareket ederler. Fakat Şîrî'nin nakline göre bu topluluk içerisinde çokça hain bulunmaktadır. Ayrıca Müslüman olan kimi Macarların dinlerinden dönerek mürtet oldukları da belirtilir. İçkiye ve sanata düşkün olan Macarlar, atla savaşmak hususunda mahirdirler.

Sloven kavmi (kavm-i slovin): Sloven kavminin konu edildiği bölümde Şîrî, söz konusu kavmin Hırvatlara benzediğini fakat gayrimüslim kavimler arasında en fakir ve hakir görülen toplumun bu kavim olduğunu vurgular.

Nemçe kavmi (kavm-i nemce): Şîrî'nin özellikle savaş hususunda methettiği topluluklardan biri de Nemçelilerdir. Belirtildiğine göre Nemçeliler, kale muhafazasında ve tüfek kullanmada oldukça mahirdirler. Fakat bunların atlı savaşlarda değil de süvari yani yaya birliklerinde etkili olduğundan söz edilmektedir.

Erdel kavmi (kavm-i erdel): Askerlik konusunda övülen bir topluluk da Erdel kavmidir. Şîrî'ye göre Macar toplulukları arasında askerliğe en uygun kavim Erdel kavmidir. Fakat bunlar içkiye düşkünlüdür.

Karnak kavmi (kavm-i karnak): Deniz savaşlarında yetenekli bir kavim oldukları belirtilen Karnak kavmi, zengin ve çalışkan bir millet olarak anlatılmıştır. Bu bölümde Şîrî, tüm kavim ve toplulukları karşılaştırarak da bazı düşüncelerini nakleder. Şaire göre tüm topluluklar arasında kara savaşlarında Rumeli halkı, deniz savaşlarında ise Karnak kavmi en üstün topluluktur.

Eflak kavmi (kavm-i eflak): Eflak kavminin yaşadığı yer güzel olmakla beraber bu kavim savaşıma kadir değildir. Eflaklı gayrimüslimler çok kaba olarak nitelenirken kadınlarının ise heva ve heveslerine düşkün oldukları nakledilmektedir. Ayrıca şairin nakline göre Eflak kavmi marangozlukta yetenekli olarak görülürken coğrafi konum ve iklimin elverişli olması hasebiyle tarımcılığa maildirler.

Leh ve Moskov kavimleri (kavm-i leh ve moskov): Eserde tüfek kullanmada yetenekli olduğu belirtilen diğer iki kavim Leh ile Moskov kavmidir. Ayrıca Şîrî, bu iki kavmi konu ettiği bölümde “Kazak” isimli bir topluluktan da söz eder. Esasen Türk asıllı olmalarına rağmen şair Kazakları Leh ve Moskov kavimleriyle anmaktadır. Şaire göre savaşmada mümtaz olan Kazaklar, kötülük ehli kimselerdir. Şîrî, Leh ve Moskov halkının ise ticaret ehli olduğunu nakleder.

Kara Boğdan halkı (tâ'ife-i kara bogdan): Kara Boğdan halkı atlı savaşıma muktedirlerdir. Ayrıca bu topluluk içerisinden hain çıkmayacağı belirtilse de sürekli beylerine kast ettikleri ve asi bir topluluk oldukları da özellikle vurgulanır.

Çerkez kavmi (tâ'ife-i çerkes): Şîrî, Çerkezlerin bahadır soylu olmakla beraber söz konusu kavimde iyi ve kötü huylu kimselere rastlandığını belirtir. Bu topluluğun eğlence hayatına düşkün olduğunu da nakleden şair Çerkezlerin iyi asker olduğunu fakat bu topluluktan kimsenin serdar olamayacağını da özellikle vurgular. Ayrıca bu kavmin çok bencil olduğu da iddia edilmektedir.

Tatar kavmi (tâ'ife-i tâtâr): Hızlı, ata iyi binen, sabırlı ve dilaver bir topluluk olarak anılan Tatar halkının çok iyi askerler olduğunu belirten Şîrî, bu topluluğun yaz kış, iniş yokuş demeden savaşıma muktedir ve zaman zaman acımasız savaşçılar olduğunu nakleder. Tatar savaşçılarının atlarına nal gerekmez, onlar uğradıkları her memleketi harap ederler ve halka ızdırap verirler. Konargöçer bir kavim olan Tatarlar, düşman oldukları her kimsenin ocağını söndürürler.

Tüm bu topluluklar, mizaçları ve savaşlardaki durumları hakkında bilgi veren Şîrî, bu bölümün sonunda nakledilen bilgileri niçin aktardığını da özellikle belirtir:

cümle bu akvâmi añmakdan murâd / sîretin bilmekdür ez-beher cihâd
pâdişâh olana 'askerdür gerek / tâ bileler kankısıdur yigrek
düşmen olursa tedârik eyleye / pes aña göre ma'ârik eyleye [111a]

Savaş hususundaki nasihatlerin ve bu vesileyle de kavimlerin konu edildiği yukarıdaki bölümün ardından Şîrî, vezir ve padişahlara bu kez de devlet hazinesi anlamındaki *beytü'l-mâl*ın korunması ve dikkatli bir şekilde sarf edilmesi konusundaki öğütlerini aktarır. *fi-zâbıtı beytü'l-mâl* başlıklı bu 58 beyitlik bu bölümde öncelikle hazinenin gerekliliği ve devletin devamı için öneminden bahsedilerek beytü'l-mâlın idaresi amacıyla güvenilir bir görevlinin seçimi için vezire düşen görevler anlatılır. Bölümün sonunda şair, devlet hazinesinin korunmasında kadınlara

da görev düştüğünü belirtir. Devlet hazinesi ile ilgili bölümün sonrasında devletin gelirlerini, giderlerini, kanunlarını ve bu kâbilden olan yazı ile ilgili her türlü bilgiyi kaydeden *erbâb-ı kalem* konu edilmiştir. Burada öncelikle saltanatın devamı için üç şey gerektiğinden söz açan Şîrî; bu üç şeyin vezir, beytül-mâl zabiti ve ehl-i kalem olduğunu belirtir. Devamında da kalem ehlinin; emir ve fermanları yazan münşi, gelir ve giderleri yazan defterdâr ve şer’î hükümleri yazan kâtip olmak üzere üç kısımdan oluştuğunu nakleden Şîrî, sözü *erbâb-ı kalem* olarak zikredilen tüm bu görevlilerin başı/lideri konumundaki reisülküttaba getirir ve *der-nasihat-i re’isü’l-küttâb* başlığı altında nasihatlerini sıralar. Ardından yine kalem ehline nasihatlerine devam eden şair *der-nasihat-i kâtibân-i ahkâm* ve *der-nasihat-i küttâb-ı mâliyye* başlıklarıyla devletin kanunları ile mali işlerini not eden görevlilere öğütler verir. Şîrî, buradan da sözü Osmanlı taşra teşkilatı içerisinde çeşitli görevleri bulunan bazı idarecilere getirir. İlk olarak Osmanlılarda sancaklara görevlendirilen sancak beyleri/emirler (ümerâ) ile yine Osmanlı taşra teşkilatında çeşitli görevleri bulunan miralay rütbeli kimselere düşen görevleri ele alan şair, *der-nasihat-i ümerâ* ve *der-nasihat-i mîr-âlây* başlıkları altında sancaklara görevlendirilen söz konusu görevlilere çeşitli nasihatlerde bulunur. Devamında da yine Osmanlı Devleti’nde askerî teşkilatın ve taşra teşkilatının önemli bir ayağını oluşturan büyük tımar sahipleri konu edilmiştir. *der-nasihat-i zu’amâ* başlıklı bu bölümde şair zemet sahiplerine (zu’amâyâ) ellerindeki nimetin kıymetini bilmeleri, ellerindeki mallarla övünüp insanları hor görmemeleri gerektiğini naklederek savaş zamanlarında hem tımar sahiplerine hem de onlara yoldaşlık yapacak sadık kimselere ihtiyaç duyulacağını belirtir. Bu bölümün ardından Şîrî, sırasıyla sipahi, ulema, *erbâb-ı cihât* adı verilen çeşitli vakıf görevlilerine²⁹ *der-nasihat-i sipâhiyân* ve *der-nasihat-i ‘ulemâ’* ve *kuzât ve erbâb-ı cihât* başlıkları altında öğütler verir. Söz konusu bu nasihatlerin ardından *Hilyetü’l-İslâm*’ın bir başka bölümü olan şehirde oturan emeklilere yönelik bölümü başlar. Şair *der-nasihat-i mütekâ’idân fi’ş-şehr* başlıklı söz konusu bu bölümde şehirde ikamet eden halkın alışverişlerinde ne gibi hususlara dikkat etmesi gerektiğini ele almıştır. Bölüm başlığında her ne kadar emekliler anlamındaki “*mütekâ’idân*” ibaresi kullanılmış olsada Şîrî bu bölümde daha çok şehir esnafına yönelik değerlendirmelerde bulunmaktadır.³⁰ Kaynaklarda bu konuda kuşatıcı bir bilgi bulunmamakla beraber *Hilyetü’l-İslâm*’daki ifadelerden hareketle memuriyetten ayrılıp şehirlerde ikamet eden emeklilerin çoğunlukla ticaretle uğraştığı söylenebilir:

ey ulu şehr içre tutanlar mekân / kesb ü kâr için yasayanlar dükân
eyleyenler halka bey’ ü şîrâ / bir metâ’i eyler olsañ iştirâ
cehd kıl eksüğe almaga düriş / tatlucak ister iseñ alış veriş (...)

²⁹ Osmanlılarda vakıf müesseselerinde gerekli hizmetlerin yürütülmesi için ilgili vakfiyelerle tahsis edilen *cihet* (çoğulu *cihât*), nitelikleri belirlenen görevleri ifade etmekte olup vakıfların gelişmesiyle çoğalmış, dinî müessese ve hayır kurumlarının işleyişini sağlaması yanında pek çok kimsenin geçim vasıtası ve ek geliri olmak bakımından da önemli bir fonksiyonu yerine getirmiştir. Söz konusu bu görevliler Osmanlı resmi kayıtlarında “*erbâb-ı cihât*” veya “*ashâb-ı cihât*”, bazan aynı anlamda “*ashâb-ı vezâif, mürtezika-i evkâf*” şeklinde de yer almaktadır (İpşirli, 1993, 7/546).

³⁰ Mütেকait, memuriyet ve hizmetten çekilip hizmet müddetine göre maaş alan kimse yani emekli anlamındadır. Mütেকaitler, emekli olmadan önceki hizmet çeşitlerine göre *mütেকaidin-i adliyye, mütেকaidin-i askeriyye, mütেকaidin-i bahriyye* ve *mütেকaidin-i ilmîyye* gibi gruplara ayrılırlar. Osmanlılarda memur ve askerlere verilen maaşların kaydedildiği mevâcib defterlerine *cemâat-i mütেকâidân* notuyla kaydedilenler, artık askerlikle alakaları kalmayan yeniçilerdir (Kılıç, 2012, 104).

halk için cehd eylegil eksügüñ al / almada satmada itme mekr ü ãl
her metâ'ı alduguña göre sat / ol gerek başlu ola ger hurdevât [130a]

Şîrî yukarıda sözü edilen ve bazı örnek beyitler verilen bölümde ticaretin genel geçer bazı kurallarından ve ahlaki gerekliliklerinden söz edip konuyu şehir esnafına getirir ve çeşitli esnaf gruplarına ayrı başlıklar altında değinir. Nitekim bu bölümde *ehl-i dükkân* ana başlığı altında sırasıyla; *sahâf* ve *hakkâk*, *san'at-ı hayyât*, *san'at-ı mûze*, *san'at-ı takyeciyân*, *san'at-ı zerger*, *san'at-ı kürekciyân*, *san'at-ı serrâcân*, *san'at-ı müy-tâb*, *san'at-ı debbağ*, *san'at-ı kassâb*, *san'at-ı haccâm*, *san'at-ı haddâd*, *san'at-ı seyyâf*, *san'at-ı cüllâh*, *san'at-ı berber*, *san'at-ı dellâk* ve *san'at-ı kazancı* alt başlıkları altında söz konusu meslek gruplarını tek tek ele alır. Burada Şîrî'nin önceki bölümlerde olduğu gibi konu edilen mesleği icra eden kimselere çeşitli nasihatler verdiği görülür. *Hilyetü'l-İslâm*'ın bu bölümü, XVI. yüzyıl Osmanlısında hangi meslek gruplarının çoğunlukta olduğunu ve bahsedilen mesleklerde ne gibi bozulmaların görüldüğünü göstermesi açısından önemlidir. Fikir vermesi bakımından Şîrî'nin kasap ve kılıç ustaları ile ilgili öğütlerinden bazı örnekler aşağıda verilmiştir:

san'at-ı kassâb

san'atuñ kassâb ise ey nev-civân / itme bunı iş budur deyü hemân
âhir 'ömrüñe sürme bu işi / benden öğüt ister iseñ ey kişi
san'atuñ ednâsıdur kassâbluk / nitekim cellâdluk bevâbluk
ittifâkı bu düşerse san'atuñ / sen bıçak çalma yiterse kudretüñ (...) [133b]

san'at-ı seyyâf

eyü su vir kılıca seyyâf iseñ / işleme anı ger ehl-i lâf iseñ
âheni kal eyle işüñi gözet / ya dımuşki ya frengiden düzet
âhenüñ hâsından işle kârı di / işe gelmez ko hadîd-bârı di
âhen-i bedden eyü kârı eger / iderin diyen sovk demür döger (...) [134b]

Çeşitli esnaf zümrelerinin konu edildiği bu bölümden sonra da Şîrî nasihatlerine devam eder. Fakat şair burada *Hilyetü'l-İslâm*'ın ilk bölümünde olduğu gibi tekrar dinî konulara yönelir ve *fi'l-menhiyyât* başlığı altında dinin yasakladığı bazı hususları ele alır. 68 beyitlik bu bölümde şair bazı hadisîşerifleri de referans göstererek Hz. Peygamber'in nehyettiği çeşitli yasaklardab söz eder. Ayrıca söz konusu başlığın ardından gelen *der-nasihat-i ehl-i kurâ* başlıklı bölüm de yasaklar bölümünün devamı niteliğindedir. Nitekim söz konusu her iki bölümde de şair önce yasaklardan söz etmiş ardından ilgili hadisleri râvileriyle beraber nakletmiştir. Eserin bu bölümü bu yönüyle manzum hadis tercümesi niteliğindedir. Örneğin, söz konusu bölümde yer alan şarap yasağı ile ilgili manzumeler ve nakledilen hadis şu şekildedir:

itdi la'net hamrda on kişiye / var şümûl erkege vü dişiye
biri sıkın birisi sıkırdan / biri götürden birisi götüren
biri sâkî birisidür mey-fürüş / biri ekl iden bahâsın biri nüş
iştirâyâ biri olandur vekil / hem müvekkil dahı min hâze'l-kabil

عن أنس قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر عشرة عاصرها ومعتصرتها وشاربها وحاملها
 والمحمولة إليه وساقيتها وبائعها وآكل ثمنها والمشتري لها والمشتراة له [137a-137b]

H. Enes (radiyallâhu anh) anlatıyor: “Resûlullah (aleyhissalâtu vesselâm) hamrla ilgili olarak on kişiye lanet etti: ‘(Hammaddesinden şarap yapmak maksadıyla) sıkana ve sıkıtırana, içene ve sâkilik yapana, (imalathânededen veya depodan, toptancıdan perakendeciye veya müstehlike kadar) taşıyana ve taşıtana, satana ve satın alana, bağışlayana, bunun parasını yiyene.” [(Tirmizî, Büyü 59, (1295); İbnu Mâce, Eşribe 6, (3381)] (Canan, 1995, 8/135)

H. Peygamber’in yasakladığı kimi hususların ve köyde yaşayan halka yönelik nasihatlerin konu edildiği bölümlerin devamında da dinî muhtevalı manzumelerine devam eden Şîrî, İslâm âlimlerince büyük günah olduğu belirtilen ve “*kebâ’ir*” olarak isimlendirilen bazı büyük günahlar ile yine dinen sakıncalı bir davranış olarak nitelenen “*nifak*” konusunu ele almıştır. *fi-beyân-ı kebâyir* ve *‘alâmâtü’n-nifâk* başlıklı bu bölümlerde şair, bazı hadisleri referans alarak günah olan davranışları nazmen sıralar. Bu bölümde İbn-i Abbâs’tan rivayet edildiği belirtilerek 17 büyük günah olduğu bildirilmiştir. Şîrî’nin bu bölümde değindiği büyük günahlar şunlardır: Allah’a şirk koşmak, Allah’ın rahmetinden ümit kesmek, Allah’ın azabından emin olmak, yalan söylemek, namuslu bir kadına zina iftirası atmak, yalan yere ant içmek, sihir yapmak, içki içmek, yetim malı yemek, faiz kazanmak ve yemek, zina, livata, haksız yere kan dökmek, hırsızlık yapmak, (savaşta) düşmandan kaçmak, anne babaya karşı gelmek. Nifak alametlerinin konu edildiği bölümde ise Şîrî, sözünde durmamak, emanete hıyanet etmek ve yalan konuşmak olmak üzere nifakın üç alametinin olduğundan söz ederek Ebû Hüreyre ve İbn-i Abbâs gibi ravilerden çeşitli hadisler nakleder. Bölüm sonunda hile yapmanın sakıncalarına da değinen şair, bu konuda *hikâyet-i münâsib* adı altında iki temsili hikâye de nakleder. Şîrî’nin hayat öyküsünün değerlendirildiği bölümde belirtildiği üzere Şîrî, Yahya isimli oğlunu veba (tâ’ûn) nedeniyle kaybetmiştir. Şair, bu durumdan hayli etkilenmiş olmalı ki eserinde vebaya müstakil genişçe bir bölüm ayırmış ve veba ile ilgili bazı inanışlardan söz ederek tecrübelerini nakletmiştir. Söz konusu bölümde *fi-beyân-ı tâ’ûn* başlığı altında veba ile ilgili bazı inanışları konu eden Şîrî, vebanın bir yerde yayılmasını başta zina olmak üzere günahların artmasına ve halkın açıkça günah işlemekten çekinmemesine bağlamıştır:

fi-beyân-ı tâ’ûn

diñle tâ’ûnı beyân eyleyin / aslı neydüğün ‘ayân eyleyin
bir vilâyetde ki çoğ ola zinâ / evvel ol yirden götürülür gınâ
ol vebâl ile olur hâsıl vebâ / niçe ‘ömr-i âdemî olur hebâ
âşikâre ger zinâ eylerse halk / bir birine fahr idüp söylerse halk
hakdan elbetde iner böyle belâ / halk-ı ‘âlem olur aña mübtelâ [146b]

Vebanın nedenleri ile ilgili bazı inanışların konu edildiği 54 beyitlik bu girişin ardından Şîrî, *hikâyet-i münâsib* başlıklı iki temsili hikâye nakleder ve akabinde *fi-beyân-ı asli’t-tâ’ûn* başlığıyla veba illetinin ilk kez nerede ve nasıl çıktığına dair birtakım bilgiler verir. Burada nakledildiğine göre veba ilk kez Hz. Musa zamanında halkın çokça günah işlemesi üzerine ortaya çıkmış bir musibettir. Bu kısa bölümün ardından yine bir temsili hikâye anlatılmış ve konuyla alakalı çeşitli hadisler nakledilmiştir. Veba bölümünün devamında da nasihatlerine devam eden şair *beyân-*

ı islâh-ı beyne'l-mü'minîn başlıklı 16 beyitlik bölümde Müslümanların birbirleriyle kavga etmemeleri ve iyi geçinmelerini konu etmiştir. Şîrî, birbirleriyle savaşıyor iki mümin görüldüğünde hemen müdahale edilip aralarının düzeltilmesi gerektiğini belirterek bunun Allah'ın emri olduğunu vurgular. Buraya kadar daha ziyade dinî muhtevalı konu ve nasihatlerin ele alındığı *Hilyetü'l-İslâm*'ın bundan sonraki bölümleri insanların dünya hayatına yönelik beşerî tutum ve davranışları ile ilgilidir. Bu kabilden bölümlerden olan *fi'l-velîme* başlıklı bölümde şair, evlenmek isteyen ve düğün yapmak isteyen kimselere nasihatlerde bulunarak kişisel kanaatlerine göre ideal bir düğün merasiminin çerçevesini ortaya koyar. Fakat burada da Müslüman bir bakış açısı ile nasihat verildiği unutulmamalıdır. Nitekim Şîrî, düğünde çok mal harcamanın israf olduğu ve bunun dinen günah olduğunu özellikle vurgular. Düğün bölümünün devamında da yine bu konuyla bağlantılı olan eş seçiminin önemi ele alınmıştır. Fakat *hüsnü ihtiyâru(?)'z-zevcât* başlıklı bu bölümde ataerkil bir bakış açısıyla yalnızca erkeklere öğütler verilmiştir. Eş seçimiyle ilgili bölümün sonrasında da çocuğun doğumundan itibaren anne babaya düşen görevler ve çocukların ahlaklı ve edepli birer birey olarak yetiştirilmeleri hususunda ebeveynin yapması gerekenler sıralanmıştır. *fi-terbiyyeti(?)'l-'iyâl* başlıklı 39 beyitlik bu bölümde şair kimi fikirlerini temellendirmek için çeşitli hadisleri referans göstermiştir. *Hilyetü'l-İslâm*'ın asıl bölümünde son olarak *fi'l-huddâm* başlığı altında hizmetçilere nasıl davranılması gerektiği ve suç işlemeleri durumunda nasıl karşılık verilmesi gerektiği konu edilmiştir.

c) Bitiş bölümü

Hilyetü'l-İslâm'ın *fi-hâtimeti'l-kitâb* başlıklı bitiş bölümü 40 beyitten müteşekkildir. Burada şu hususu da özellikle belirtmek isteriz ki mesnevinin hâtîme kısmının yer aldığı sayfalar hayli yıpranmış, mürekkebi akmış ve kurt yenikleri olduğundan bitiş bölümündeki kimi mısra yahut beyitler tam olarak okunamamaktadır. Buradaki değerlendirmelerimiz söz konusu bölümün okunabilen kısmı dikkate alınarak yapılmıştır. Bitiş bölümünde Şîrî, öncelikle eserini nihayete erdirdiği için Allah'a şükreder ve ardından eserini hangi kıstasa uyarak yazdığını ve gayesinin ne olduğunu ortaya koyarken mesnevinin üslubu hakkında da ipuçları verir. Nitekim şair *Hilyetü'l-İslâm*'ı edebî bir gayeyle kaleme almamıştır. Bu nedenle de şairliğin en büyük göstergelerinden olan teşbih ve mecazlarla süslenmiş karmaşık lafızlar değil de her kesimden halkın anlayabileceği bir dil ve üslup kullanmıştır. Esas gayesi bir şeyler öğretmek olduğundan ve edebî bir kaygı gütmemediğinden, mesnevide çokça aruz kusuru görülebileceğini de şair açıkça itiraf eder. Ayrıca Şîrî, Nizâmî ve Câmî tarzında bir eser yazmadığını belirterek de bu iki şaire adeta kafa tutar:

fi-hâtimeti'l-kitâb

hamdü-lillâh hakdan olup feth-i bâb / 'avn-i subhân ile hatm oldu kitâb

gerçi tecnisât u teşbihâtı yok / kasd olunmadığı çün noksânî çok

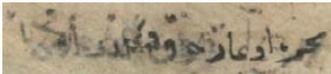
müstefîd olsun deyü hâs u 'avâm / şâ'irâne itmedüm sadd-ı kelâm

geldi yir yir ba'zı elfâz-ı rekîk / bahre uymaz çok ...³¹
didüm izhâr-ı fazl için cevâb / söyledüm her ne ise kasd-ı savâb
nefsüm islâhu için düzdüm kemîn / tâlib olanlar için yazdum kimin
iktidâ nice kelâmı dimedüm / tarz-ı câmî ya nizâmî dimedüm [154a-154b]

Yukarıdaki ifadelerin devamında ise Şîrî, eserini nerede, ne zaman ve ne kadar sürede yazdığı hususunda bilgiler verir. Buna göre şair, *Hilyetü'l-İslâm*'ı H 988 / M 1580 yıllarında Amasya'nın Alevi Köyü'nde bulunduğu sırada iki ay kadar bir sürede kaleme almıştır. Şairin hayatı ile ilgili bölümde nakledildiği üzere şair bitiş bölümünde genç yaşta vefat eden çocuklarından da söz eder. Şîrî, çocuklarının vefatı üzerine kimsesi kalmadığını ve yadigar kalması niyetiyle mesneviyi kaleme aldığını nakleder. Şîrî, eserini yazdığı esnada bulunduğu köyün halkının davranışlarından memnun olmalı ki bitiş bölümünde bu köy halkına özellikle hayır dualarda bulunur ve Allah rasulüne salat okuyarak mesneviyi bitirir.

Sonuç

XVI. yüzyıl, Osmanlıların pek çok yönden en güçlü kabul edildikleri bir asır olarak anılsa da Osmanlılar özellikle Doğu'da Safevî tehlikesiyle karşılaşmış ve bu yüzyılın ikinci yarısında şark sınırlarına çeşitli seferler düzenlemiştir. Bu çalışmanın odağındaki eser, 1578 ve sonraki yıllarda Şark Seferi'ne katılan bir sipahinin kaleminden çıkmış zengin muhtevalı bir mesnevidir. Silistreli Şîrî Ali Bey tarafından 1580 yılında kaleme alınan *Hilyetü'l-İslâm*'ın şu ana kadar tespit edilebilen tek nüshası İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet Yazmaları arasında MC Yz K 0482 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Söz konusu nüsha, baştan eksik olup birçok varağı yıpranmış vaziyettedir. *Hilyetü'l-İslâm* mesnevisinin bazı bölümleri dinî muhtevalı olsa da, eser barındırdığı tarihî, sosyal, kültürel, ekonomik ve etnik bilgilerle XVI. yüzyıl Osmanlısını yansıtmaya açısından dikkat çekicidir. Bilindiği üzere Osmanlılar, Safevîler üzerine düzenledikleri seferleri "*mülhid ve zındıklarla cihat*" şeklinde tasavvur etmekte bu askerî harekâtları gazâdan üstün görmekteydiler. *Hilyetü'l-İslâm*'da da bu anlayışın izleri açıkça görülmektedir. Nitekim Şîrî, mesnevide çeşitli vesilelerle Rafizi olarak nitelenen Kızılbaşların doğru yoldan saptıklarını belirterek bu dinî zümreyi İslâm düşmanı olarak zikreder. Muhtevalıyla doğru orantıda çok sayıda ana ve alt başlığın kullanıldığı *Hilyetü'l-İslâm*, esasen beş bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerden ilk üçü iman, İslâm ve ihsan hakkında olup manzum ilmihâl ve akâid-nâme türündedir. Mesnevinin diğer iki bölümü ise padişah, vezir ve devlet yöneticileriyle ilgili olan manzum siyasetnâme türündeki bölüm ile savaş, kavimler, meslekler, büyük günahlar, veba, düğün, evlilik, çocuk terbiyesi ve hizmetçilere muamele gibi hususlarda şairin çeşitli tespit ve nasihatlerini içeren nasihatname türündeki bölümdür.



Hilyetü'l-İslâm'ın en dikkat çekici bölümleri hiç şüphesiz manzum siyasetnâme olarak değerlendirilebilecek padişah, vezir ve idarecilerle ilgili olan bölüm ile savaş sanatı, kavimler ve meslek gruplarıyla ilgili kısımlardır. Mesnevinin “*nasihatü'l-mülük ve's-selâtîn*” başlıklı siyasetnâme hüviyetindeki bölümü özellikle padişahlar ve devlet idarecileri için tavsiyeler içermektedir. Şîrî'nin, padişahların ve vezirlerin nasıl davranması ve devlet yönetiminin nasıl düzenlenmesi gerektiği üzerine sunduğu öneriler ve tarihsel örnekler, adaletin ve hükümdarlık niteliklerinin önemini vurgulamaktadır. Burada ayrıca askeri strateji ve savaşta kullanılacak taktikler de ele alınmıştır. Devlet yönetimiyle ilgili bu bölümde Şîrî'nin; yönetimde liyakat, adalet ve stratejik düşünme gibi kavramların önemini vurguladığı görülmektedir. Şîrî mesnevinin kavimler, topluluklar ve meslek grupları ile ilgili bölümlerinde, XVI. yüzyıl Osmanlı toplumunun zengin bir panoramasını sunmaktadır. Farklı kavimlerin, toplulukların ve meslek gruplarının tanıtımıyla birlikte eser, dönemin sosyal ve kültürel çeşitliliğine ışık tutar. Şair, her kavmin özelliklerini detaylı bir şekilde ele alarak savaşa yatkınlıklarından ticaret alışkanlıklarına kadar o kavimlerle ilgili geniş bir yelpazede bilgi sunar.. Anadolu'dan Rumeli'ye, Arabistan'dan Balkanlar'a uzanan coğrafyada yaşayan farklı toplulukların tasvirleri, o dönemin insanların yaşam tarzlarına ve karakteristik özelliklerine dair değerli ipuçları sunar. Bu bilgiler, dönemin siyasi, ekonomik ve toplumsal dinamiklerini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Bir şair olmanın yanı sıra iyi bir gözlemci olarak da ön plana çıkan Şîrî, farklı coğrafyalardaki toplulukların fiziksel, sosyal ve kültürel özelliklerini aktarmıştır. Özellikle Anadolu, Balkanlar, Arap Yarımadası ve Doğu Avrupa'da yaşayan kavim ve topluluklardan bahsettiği manzumelerde, her bir topluluğun savaçılık kabiliyeti, karakter özellikleri ve yaşam tarzları hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. Araplar, Habeşliler, Hint ve Yemen kavimleri gibi farklı gruplar hakkında genel izlenimler verirken, özellikle Anadolu, Rumeli ve Balkanlar'daki kavimler hakkında daha ayrıntılı bilgiler sunmuştur. Şîrî'nin manzum metinlerinde dile getirdiği bu çeşitli kavim ve topluluklar, dönemin etnografik yapısını anlamak ve o döneme ait sosyal dinamikleri değerlendirmek açısından önemlidir.

Hilyetü'l-İslâm'da öne çıkan bir başka önemli nokta ise meslek gruplarının detaylı bir şekilde ele alınmış olmasıdır. Şîrî'nin bu bölümlerde verdiği nasihatlerin temelinde devletin sağlıklı işleyişi ve toplumun refahı yatmaktadır. Devlet hazinesinin korunması, gelir-gider dengesinin sağlanması, adaletin tesis edilmesi, ticaretin dürüst ve ahlaki temellere dayandırılması gibi konular, Şîrî'nin vurguladığı temel prensiplerdir. Şehir esnafına yönelik verilen nasihatlerde, ticaretin adil ve dürüst bir şekilde yapılması, müşterilere karşı güvenin sağlanması ve meslek etiğine uygun davranılması gerektiği belirtilmektedir. Meslek gruplarına özgü öğütlerle, her mesleğin kendine özgü sorumlulukları olduğu vurgulanmaktadır. *Hilyetü'l-İslâm*'ın bu bölümü dönemin ticaret anlayışını ve işleyişini anlamak adına büyük bir kaynak teşkil etmekle beraber XVI. yüzyıl Osmanlı toplumunun zenginliğini ve çeşitliliğini gözler önüne sermekte, dönemin insanların yaşam tarzları, değerleri ve meslek gruplarının işleyişi hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Bu bilgiler, tarihçiler ve sosyal bilimciler için önemli bir kaynak oluştururken, genel okuyuculara da dönemin

renkli dünyasını keşfetme fırsatı sunar. Sonuç olarak *Hilyetü'l-İslâm* mesnevisi, geniş bir yelpazede devlet yönetimi, ticaret, dinî hükümler ve günlük yaşamla ilgili çeşitli konuları ele alarak Osmanlı toplumunun yaşam tarzına, ahlaki değerlerine ve yönetim anlayışına ışık tutmaktadır. Eserde, devlet yöneticilerine, tüccarlara, memurlara, askerlere, din adamlarına, hizmetçilere ve halka çeşitli nasihatler verilmiş, dinin emir ve yasakları hatırlatılmış, ahlaki değerlere vurgu yapılmış ve toplumsal düzenin korunması için öneriler sunulmuştur.

Şîrî, mesnevisinde sade bir üslup kullanmış ve eserini halkın anlayabileceği bir dille yazmıştır. Onun amacı, edebî bir şaheser ortaya koymak değil, insanlara doğru yolu göstermek ve toplumun düzelmesine katkıda bulunmaktır. Bu nedenle, manzumelerinde aruz kusurları görülebilir ancak bu, onun eserinin değerini ve etkisini azaltmaz.

Kaynaklar

- Açıköz, Namık. *Riyâzü's-Şuara (Tezkiretü's-Şuara) - Riyâzî Muhammed Efendi*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-191371/riyazi-riyazus-suaratezkiretus-suara.html> [erişim tarihi: 13.02.2024]
- Akçay, Ali İhsan. “Akâid-nâmeler”. *Türk-İslâm Edebiyatı El Kitabı*. ed. Ali Yılmaz. 261-269. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Akçay, Ali İhsan. *Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler: İnceleme Metin*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- Beğavî, el-Ferrâ' el-. *Meşâbihü's-Sunne*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1407.
- Bülbül, Tuncay. “Şîrî, Ali”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2014. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/siri-ali> [erişim tarihi: 13.09.2023]
- Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. 18 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 1995.
- Canım, Ridvan. *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ – Latîfi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-216998/latifi-tezkiretus-suara-ve-tabsiratun-nuzama.html> [erişim tarihi: 13.02.2024]
- Çağrıncı, Mustafa. “İhsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/544-546. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çakır, Emine. “Şîrî”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2015. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/siri-mdiki>
- Çelebi, İlyas. *İslâm'ın İnanç Esasları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Çetin, Abdurrahman. “Nesih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/579-581. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Emecen, Feridun. “Osmanlılar (Siyasî Tarih-Klasik Dönem)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/487-496. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Fayda, Mustafa. “Velîd b. Mugîre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/33-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gıynaş, K. Ali. *Pervâne Bey Mecmuası – Pervâne b. Abdullah*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194492/pervane-bey-mecmuasi.html> [erişim tarihi: 05.11.2023]
- Gülmez, Mevlüt. “Târih-i Feth-i Mısır (Şîrî)”. *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, 2022. <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/tarih-i-feth-i-misir-siri> [erişim tarihi: 05.11.2023]
- Gülten, Sadullah. *Osmanlı-Safevî Kışkacında Kızılbaşlar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2022.

- Gürbüz, Mehmet. “Sultân-ı Hübâna Münâsib Eş’âr (Kâbilî)”. *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, 2021. <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/sultan-i-hubana-munasib-esar-kabili> [erişim tarihi: 05.11.2023]
- Gürbüz, Mehmet. “Şîrî”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2014a. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/siri-mdbir> [erişim tarihi: 05.11.2023]
- Gürbüz, Mehmet. “Şîrî, Şîrî Beg Belgradî”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2014b. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/siri-siri-beg-belgrad> [erişim tarihi: 05.11.2023]
- Harman, Ömer Faruk. “Hâbil ve Kâbil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/376-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Harman, Ömer Faruk. “Kârûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/519-520. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Hatiboğlu, İbrahim. “Mesâbihü’s-sünne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/258-260. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- İnce, Adnan (haz.). *Tezkiretü’ş-şu’arâ - Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-203805/mirza-zade-mehmed-salim-tezkiretu39s-su39ara.html> [erişim tarihi: 05.11.2023]
- İpekten, Halûk. *Divan Edebiyatında Edebî Muhtiler*. MEB Yayınları, 1996.
- İpekten, Halûk vd. *Heşt Bihişt – Sehi Beg*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-191370/sehi-beg-hest-bihist.html> [erişim tarihi: 05.11.2023]
- İpşirli, Mehmet. “Cihet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İsmail Paşa, el-Bağdâdî. *Hediyetü’l-ârifin Esmâ’ü’l-müellifin ve Âsârü’l-musannifin*. İstanbul: Behiyye Matbaası, 1951.
- İzgi, Şuayib. *Tarihli 32 Numaralı Mühimme Defteri (s.201-400) Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kalyon, Abuzer. *Peşteli Hisâlî Metali’ü’n-Nezâ’ir (II. Cilt) İnceleme-Metin*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- Kapar, Mehmet Ali. “Ebû Cehil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kapar, Mehmet Ali. “Kâ’b b. Eşref”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/3-4. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Karataş, Ahmet. “Türk-İslâm Edebiyatında Menâsik-I Hac Manzumeleri ve Kâbe”. *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 3 (2007), 30-32.
- Kartal, Ahmet. *Doğu’nun Uzun Hikâyesi: Türk Edebiyatında Mesnevî*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 1. baskı., 2013.
- Kavruk, Hasan. *Türkçe Mesnevilerde Sebeb-i Te’lif (Eser Yazma Sebebi)*. Malatya: Özserhat Yayıncılık, 2003.
- Kayabaşı, Bekir. *Kâf-zâde Fâ’izi’nin Züdetü’l-Eş’âr’ı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997.
- Kılıç, Filiz. *Meşâ’iru’ş-Şu’arâ - es-Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi*, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-210485/asik-celebi-mesairus-suara.html> [erişim tarihi: 05.11.2023]
- Kılıç, Orhan. “Teşkilat ve İşleyiş Bakımından Doğu Hududundaki Osmanlı Kaleleri ve Mevâcib Defterleri”. *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 31 (2012), 87-128.
- Kılıç, Remzi. “Kars ve Çıldır Havalisi’nin XVI. Yüzyıl’da Osmanlı Devleti’ne Katılması”. *Prof. Dr. Mustafa Keskin Armağanı – Türk Tarih ve Kültürü Araştırmaları*. 703-768. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2014.

- Komasyon [TDEA]. “Şîrî Ali Bey (Hersekzâde)”. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi [TDEA]*. 8/176. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Köksal, M. Fatih. *Mecma'u'n-Nezâ'ir – Edirneli Nazmî*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195954/mecmaun-nezair-edirneli-nazmi.html> [erişim tarihi: 24.12.2023]
- Köksal, M. Fatih. “Metin Neşrinin Ana Esasları”. *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi [TÜBAR]* 31 (Bahar 2012): 179-209.
- Köksal, M. Fatih. “Şîrî, Hersekzâde”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2013. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/siri-hersekzade> [erişim tarihi: 17.11.2023]
- Küttükoğlu, Bekir. “Lala Mustafa Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/73-74. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Küttükoğlu, Bekir. *Osmanlı - İran Siyâsî Münâsebetleri: 1578 - 1612*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1993.
- Küttükoğlu, Bekir. *Osmanlı - İran Siyasi Münasebetleri: 1578-1590*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1962.
- Lowry, Heath W. *Hersekzade Ahmet Paşa: Bir Osmanlı Devlet Adamının Meslek Hayatı ve Kurduğu Vakıflar*. çev. M. Alper Öztürk. İstanbul: Bahçeşehir University Press., 2011.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Câmi'u's-sahîh - Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*. çev. Mehmed Sofuoğlu. 8 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınları, ts.
- Özmen, İsmail. *Alevi – Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Savran, Ahmet. “İmruülkays b. Hucr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/237-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Şîrî Ali Bey (Silistrelî). *Esrâr-ı Aşk* [yazma]. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Arşiv No: NEK TY 10353/05. Telif tarihi: 963/1555.
- Şîrî Ali Bey (Silistrelî). *Hilyetü'l-İslâm* [yazma]. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet Yazmaları Arşiv No: MC Yz K 0482. Telif tarihi: 988/1580.
- Tarlan, Ali Nihat. *Hayâlî Bey Divânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1945.
- Tatlı, Bekir. *Hadîs Tekniği Açısından Cibril Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.
- TDK. *Güncel Türkçe Sözlük*. Türk Dil Kurumu. Erişim 20 Ocak 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Topaloğlu, Bekir vd. vd. *İslâm'da İman Esasları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Varlık, Nükhet. *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba 1347-1600*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.
- Yekbaş, Hakan. *Sehî Bey Divânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2020. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-273692/sehi-bey-divani.html> [erişim tarihi: 26.12.2023]
- Yılmaz, Savaş. “III. Murat Döneminde Eşkîya Suhtelerle Yapılan Müzakere Üzerine Bir Değerlendirme”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32/45 (2018), 61-82.

Extended Abstract

The Ottoman and Safavid Empires, as important powers in the Islamic world throughout history, frequently clashed due to their adoption of different sects of Islam and their geographical proximity. While the Ottomans adhered to Sunni Islam, the Safavids represented Shiite Islam. Religious and political differences based on these sects have occasionally led to conflicts. Additionally, competition over land and resources in the region played a significant role in the conflicts between the two empires. In the mid-16th century, Ottoman-Safavid

relations became particularly tense, especially with increasing tensions on the Ottoman eastern borders. The conflicts and Safavid expansion activities towards the west in the second half of the century necessitated Ottoman expeditions to their eastern borders. Moreover, increasing Shiite propaganda in Anatolia and the rise of Alevi among the Turkmen population compelled Ottoman rulers to take preventive measures. As a result of all these reasons, the Eastern Expedition, one of the significant events of this period, was conducted in 1580. The decision to launch the expedition was made by the reigning Sultan, Murad III (reigned 1574-1595), who appointed Lala Mustafa Pasha (died 1580) and Koca Sinan Pasha (died 1596) as the commanders of the expedition at various intervals. This study focuses on the *Hilyetü'l-İslam*, a *mesnevi* (poetic narrative) in which an Ottoman cavalryman who participated in the Eastern Expedition provides religious and societal advice and recounts his experiences during the expedition. Written by Sîrî Ali Bey, this *mesnevi* offers rich content dating back to the years 1580. The manuscript of *Hilyetü'l-İslam*, to the best of our knowledge, is the only known copy and is registered under the archive number MC Yz K0482 in the Istanbul Metropolitan Municipality Atatürk Library Muallim Cevdet Manuscripts. While some parts of the manuscript are missing from the beginning and many pages are worn out, it contains valuable historical, social, cultural, economic, and ethnic information reflecting the Ottoman Empire of the 16th century. The Ottomans perceived their expeditions against the Safavids as “jihad against heretics and infidels” and considered these military operations superior to holy wars (*gazâ*). Traces of this understanding can also be found in *Hilyetü'l-İslam*. Sîrî clearly depicts the Shiite Kizilbash as deviating from the right path and characterizes this religious group as enemies of Islam. The *mesnevi*, which contains numerous main and sub-headings in proportion to its content, essentially consists of five parts. The first three parts deal with faith, Islam, and beneficence and are in the form of a rhymed catechism and a creed book. The other two parts of the *mesnevi* are a rhymed political treatise concerning the sultans, viziers, and state administrators and a collection of advice concerning war, nations, professions, major sins, plague, weddings, marriage, child-rearing, and treatment of servants. Particularly notable sections of *Hilyetü'l-İslam* include the political treatise on sultans, viziers, and administrators and discussions on the art of war, nations, and professional groups. The section titled “Advice for Kings and Sultans” contains recommendations for sultans and state administrators. Sîrî’s proposals and historical examples regarding how sultans and viziers should behave and how state administration should be organized emphasize the importance of justice and the qualities of sovereignty. Additionally, military strategy and tactics to be used in warfare are discussed here. In this section on state administration, Sîrî emphasizes the importance of merit, justice, and strategic thinking in governance. In the sections related to nations, communities, and professional groups, Sîrî presents a rich panorama of 16th-century Ottoman society. Along with the introduction of different nations, communities, and professional groups, the work sheds light on the social and cultural diversity of the period. Sîrî meticulously describes the characteristics of each group, providing a wide range of information from their readiness for war to their trading habits. Descriptions of various communities living from Anatolia to Rumelia, Arabia to Eastern Europe, provide valuable clues about the lifestyles and characteristic features of the people of that period. These details are important for understanding the political, economic, and social dynamics of the period. Sîrî, known not only as a poet but also as a keen observer, depicts the physical, social, and cultural characteristics of communities

in different regions. Especially in the verses where he mentions tribes and communities living in Anatolia, Rumelia, the Balkans, and the Arab Peninsula, he evaluates their martial abilities, character traits, and lifestyles. While providing general impressions about different groups such as Arabs, Abyssinians, and Indian and Yemeni tribes, he offers more detailed information about the tribes in Anatolia, Rumelia, and the Balkans. Another important aspect highlighted in *Hilyetü'l-Islam* is the detailed examination of professional groups. The advice given by Sîrî in these sections is based on the healthy functioning of the state and the welfare of society. Issues such as protecting the state treasury, maintaining the balance of income and expenditure, establishing justice, and basing trade on fair and ethical grounds are the fundamental principles emphasized by Sîrî.

ALMANYA'DA TÜRKLER, DİNİ TANINMA VE ALEVİLERİN BİR DİNİ CEMAAT OLARAK TANINMASI

TURKS IN GERMANY, RELIGIOUS RECOGNITION, AND OFFICIAL
RECOGNITION OF ALEVIS AS A RELIGIOUS COMMUNITY

MAHMUT MAZLUM*

Sorumlu Yazar

Öz

Bu çalışma, Almanya'da artık uzunca bir süredir yaşayan Türklerin bu ülkedeki din devlet ilişkileri sistemine entegrasyonlarına odaklanmaktadır. Etnik farklılıklara yönelik resmi bir tanınma sistemi olmayan Almanya, tarihsel olarak farklı mezheplerin bir arada yaşadığı bir ülke olması hasebiyle ülkede yaşayan dini farklılıklara sahip toplulukların eşit olarak tanınmasına olanak sağlayan bir sisteme sahiptir. Nitekim bu durum Almanya'da yaşayan Türkler tarafından da fark edilmiş, bu sebeple de kurumsallaşma çabaları ve tanınma talepleri tarihsel olarak genelde dini alanda yoğunlaşmıştır. Ancak Almanya'da yaşayan Türklerin kurduğu dini örgütlenmeler arasında sadece Almanya Alevi Cemaati (AABF) tam anlamıyla başarı göstermiş ve Alevilerin yaşadığı birçok eyalette yerleşik kiliselerle eşit hakları elde edebilmiştir. Ülkede Türklerin kurdukları İslami örgütlenmeler henüz birçok eyalette dini cemaat olarak bile görülmemektedir. Bu meseleyi merkezine alan çalışmamız, bütün bu örgütler arasında sadece AABF'nin tanınmış olması durumunu açıklamak amacıyla yeni bir teorik çerçeve önermektedir. Politik fırsat yapıları, izlek bağlılığı ve ulus ötesi bağlantıları bir araya getiren bu eklettik çerçeve, durumu genellenebilir bir şekilde açıklama iddiasındadır. Buna göre Almanya'daki Türk örgütlenmelerinin kurumsallaşması kalıcılık projeksiyonu, politik fırsat yapıları, ulus ötesi bağlar ve bunların oluşturduğu izlek bağlılığı dinamikleri tarafından şekillendirilmiştir. Türklerin burada kalıcı oldukları netleştikçe örgütlenmeler politik fırsat yapılarından yararlanma çabasına girmişler ancak bu örgütlerin ulus ötesi bağları bu durumu genel olarak geciktirici ya da engelleyici bir mahiyet göstermiştir. Özellikle insan ve finans kaynağı gibi konularda ulus ötesi bağlara mecbur olan bazı örgütlerde, bu bağlar ciddi bir izlek bağlılığı yaratmış ve bu örgütleri politik fırsat yapılarından yararlanarak tanınma ya da ulus ötesi bağlarını devam ettirme kutupları arasında bırakmıştır. Ulus ötesi bağların daha zayıf izlek bağlılıkları yarattığı AABF örneğinde ise, yerelleşme ve sisteme uygun reform kararları çok daha hızlı alınarak, tanınma süreci sorunsuz tamamlanabilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, Sosyoloji, Göç, Almanya'da Aleviler, Almanya'da Dini Tanınma, Türk Diasporası, Almanya'da İslam, Almanya'da Türkler

Abstract

This study focuses on Turkish immigrants living in Germany for over 60 years and their incorporation into the local religious system. Germany's history of religious conflicts has contributed to the evaluation of a society where confessions coexist. This historical situation

Araştırma Makalesi / Künye: MAZLUM, Mahmut. "Almanya'da Türkler, Dini Tanınma ve Alevilerin Bir Dini Cemaat Olarak Tanınması". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s. 361-380 <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1379934>

* Öğr. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, E-mail: mmazlum@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4139-7134.

resulted in the developing of a religious recognition system that tried to provide equal rights to all religious groups. Turks in Germany have institutionalized chiefly based on their religion, recognizing the advantages of this system. However, among those groups, only the Alevi Community in Germany (AABF) has achieved full recognition in this system. The situation of other Turkish religious groups in Germany is not even close to that position. They are not even recognized as a religious community in many parts of the country. Taking this situation as a starting point, this article aims to understand how Alevis achieved full recognition while others still face enormous challenges. As an answer to that, our study offers a new theoretical framework. This approach combines political opportunity structures, path dependence, and transnational linkages in an eclectic frame and claims to explain the situation in the diaspora in a generalizable way. Accordingly, the institutionalization of Turks in Germany was framed by four vital factors: the projection of permanency, political opportunity structures, transnational linkages, and path dependency developed by the latter two. As it became clear that they would be permanent in Germany, Turks established and improved religious organizations. As said, they used the advantages of political opportunity structures available to them from the beginning. However, they were also transnational organizations, and those transnational linkages and initiatives resulted in delays in localization and organizational transformations for recognition. Especially those dependent on those transnational linkages due to human resources and funding, which have created path dependencies that cannot be changed even today. Those religious organizations have oscillated between political opportunities and resources provided by transnational linkages. AABF had distinct transnational linkages that did not result in creating a dependency, unlike other organizations. This allowed the organization to make necessary changes in its structure and follow a successful strategy for recognition.

Key Words: Politics, Sociology, Migration, Alevis in Germany, Religious Recognition in Germany, Turkish Diaspora, Islam in Germany, Turks in Germany.

Giriş

Almanya'ya resmi Türk göçünün başlamasının üzerinden 60 yılı aşkın bir zaman geçti. Bu süre zarfında, geçici olmaları planlanan ve temelde Alman vatandaşlarının yapmak istemedikleri işleri düşük ücretlere yapmaları için getirilen Türk işçiler bugün Almanya'da gündelik hayatın yadsınamaz bir parçası haline geldiler. Avrupa'nın göbeğine geçici olmaları kaydıyla getirilen Türkler bugün toplumun her kesiminde karşılaşılabildiğimiz, kendi içerisinde de farklı tabakalar barındıran geniş bir topluluk haline geldi. Bu topluluğun Almanya'nın bir parçası olup olmadığı ise 1980'lerden itibaren en çok tartışılan konulardan biridir. Helmut Kohl'ün bu dönemdeki geri dönüşü teşvik politikası da aslında Türklerin Alman toplumunun bir parçası olarak görülmediklerinin bir işaretiydi. Sonrasında bu politikanın işe yaramadığının görülmesi sahneye 1990'larla başlayan entegrasyon politikalarını çıkardı. Gerçekten de 1990'lar Türklerin Almanya'da ev sahibi olmaya başladıkları, vatandaşlığa geçişlerin hızlandığı yıllardı. Bu yönüyle Türklerin Almanya serüveni aslında akademik literatürde genelde "misafir işçilikten vatandaşlığa" benzeri başlıklarla ifade edilen dönüşüm süreçlerine son derece paraleldi. Nitekim Stephan Castles'in (1995, 293) ifadesiyle göçmenler önce kalıcı hale geliyor, sonrasında ülkedeki paralel toplumlar arasında marjinalleşme ve gettolaşma gözlemleniyor, en son topluluklar arasında artan etkileşimler devletleri bu yeni duruma uygun politikalar üretmeye itiyordu. 1990'lardan sonra Almanya'da olan aslında Castles'in son aşamada belirttiği gibi Almanya'nın bu geniş topluluğu halihazırda var olan sisteme entegre etme çabasının ön plana çıktığı yıllar olmuştur.

Peki 1990'lardan bugüne geçen yaklaşık 30 yılda acaba Almanya bu konuda ne kadar başarılı olmuştur. Ya da bu soruyu biraz farklı bir şekilde soracak olursak, bugün Almanya'da yaşayan Türkler var olan sisteme eklenme noktasında ne kadar başarılı olmuşlardır? Gündelik hayat açısından bakıldığında, Almanya'da yaşayan

Türk toplumu Almanya'nın bir parçası olma konusunda ciddi mesafe kaydetmiştir. Ancak Türk toplumunun farklılıklarının Alman sistemine eklenmesi konusu halen çözülmemiş ve karmaşık bir mesele olarak önümüzde durmaktadır. Bu noktada, çalışmamız Almanya'da yaşayan Türklerin yerel halktan farklılaştıkları alanlardan biri olan din konusundaki tanınma çabalarına odaklanacaktır. Nitekim çoğunlukla iki ana dini gruptan (Alevi ve Sünni) gelen ve bunların altında birçok farklı yapılanmadan oluşan Türk toplumunun önde gelen dini örgütlenmeleri tanınma noktasında çok farklı sonuçlar elde etmişlerdir. 2020 itibari ile Alevilik inancının ilk olarak Kuzey Ren Vestfalya Eyaleti'nde daha sonra ise Alevi inancına sahip insanların yaşadığı bütün eyaletlerde kiliseler ile eşit haklara sahip olmasını sağlayan Almanya Alevi Cemaati (*Alevitische Gemeinde Deutschland* - AABF) birçok açıdan incelenmesi gereken bir başarıya imza atmıştır. Öte yandan henüz sıradan bir dernekler çatı örgütü olarak tanınmanın ötesine resmi olarak geçemeyen ve bu konudaki tarihleri iniş-çıkışlar ile dolu olan İslami örgütlenmelerin durumu da benzer şekilde ilginçtir. Öyle ki bu çalışmanın temel meselesi Türklerin dini kurumsallaşma ve tanınma mücadelesinin gelişim sürecine ışık tutmak ve gelinen noktada oluşan tanınma krizinin ve gruplar arasında rahatlıkla gözlenebilen bu farklılaşmanın sebepleri noktasında yeni bir kavramsal ve teorik çerçeve önermektir. Nitekim bu konularda özellikle kullanılan "politik fırsat yapıları" (*political opportunity structures*) yaklaşımı, ileride görüleceği üzere Almanya özelindeki sorumuza net şekilde cevap verememektedir. Bu durum ise bizi tarihsel kurumsalcılık yaklaşımının "izlek bağımlılığı" (*path dependence*) kavramı ve ulus ötesi bağların (*transnational links*) da dahil olduğu eklektik bir analiz çerçevesi oluşturmaya yöneltmektedir. Bu kavramların beraber kullanıldığı eklektik çerçeve içinde yapılan nitel analiz ise aslında ortaya çıkan durumun tam olarak aşırı sağın yükselişte olduğu güncel siyasal konjonktüre ek olarak, köklerinin tarihsel olarak daha derinde ve çok yönlü olduğunu göstermektedir.

1. Teorik ve kavramsal çerçeve

Göçmenlerin yeni geldikleri alanda nasıl örgütlenecekleri ve var olan siyasi, toplumsal ve dini rejimlere nasıl entegre olacakları sorusu göç çalışmalarının en eski meselelerindendir. Bu konuya kafa yoranlar arasında oluşan en temel görüşlerden birisi göçmenleri bir sosyal hareket olarak kabul etme üzerine kuruludur. Bu anlayışa göre göçmenler yerleştikleri ülkelerde kendi aralarında birtakım değerler etrafında toplanarak ihtiyaçlarına ya da eğilimlerine göre örgütlenmeler oluşturacaklardır. Almanya'daki Türk toplumunun önde gelen dini örgütlenmeleri bu tanıma tam olarak uymaktadırlar. Bu sebeple bu örgütleri tanınma noktasındaki en temel aktörler olarak alıp, sosyal hareketleri inceleyen literatürün en sık kullandığı kavramlardan olan politik fırsat yapıları kavramı çerçevesinde değerlendireceğiz. Bu kavram ilk olarak S. Tarrow (1996) tarafından ortaya atılmış ve bir devletteki sosyal ve politik aktörlerin potansiyellerini kullanma noktasında onları cesaretlendiren ya da caydırıcı tutarlı sinyaller bütünü olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma daha sonraları göç literatürüne uygulayanlar ise bu yapıları göçmen örgütlenmelerinin şekilleri ve başarıları için bir çerçeve sunan yerleşilen ülkenin hukuki ve politik yapılarına atıfla kullanmışlardır (Sökefeld, 2006, 269; Hooghe, 2005, 977-978). Öyleyse göçmen örgütlerinin yapıları ve amaçlarını yerine getirebilme potansiyelleri buldukları ülkelerin politik dengelerine ve bu doğrultuda oluşturulmuş hukuki yapılarına büyük ölçüde bağlıdır denilebilir (Schrover - Vermeulen, 2005, 828). Bu kavramı çalışmamız için operasyonalize ettiğimizde, Türklerin dini örgütlenmelerinin Almanya'nın din-devlet ilişkileri sisteminin kendilerine sağladığı fırsat ve sınırlara bağlı olarak şekillendiğini

iddia edebiliriz.

Bu kısa ancak meselenin özünü veren teorik çerçevenin bize gösterdiği iki durum söz konusudur. Öncelikle Almanya'nın göçmen örgütleri ve dini tanınma noktasında ortaya koyduğu kuralların Türk göçmenlerin örgütlenme konusundaki başarılarını net şekilde etkilemiş olmasını bekleriz ki bu durum açıkça görülmektedir. Dahası Ayhan Kaya'ya (2015, 68) göre Avrupa'daki İslami örgütlenmelerin kurumsallaşması birçok ülkede grupların kendi güdülerinden ziyade, buldukları devletlerin onları teşvik ve yönlendirmeleri ile gerçekleşmiştir. Nitekim Türk göçmen grupları da bu fırsat yapılarından yararlanmışlar ve 1970'lerden bu yana kurdukları dini örgütlenmeler ile bugün Türk toplumunun en büyük örgütlü yapıları olan çatı örgütlerini oluşturmuşlardır. Ancak bu çerçeveyi sunan fırsat yapılarının her örgütlenme için eşit olduğunu varsayarsak, bugün yaklaşık 50 – 60 yaşlarında olan bu organizasyonların Almanya'daki politik fırsat yapılarının sağladığı en ileri tanıma olan anayasal tüzel kişilik statüsünü (*Körperschaft des Öffentlichenrechts*) elde etmiş olmalarını bekleriz. Ancak durum yukarıda belirtildiği gibi bütün örgütlenmeler için aynı şekilde işlememiştir ve bu da bizi bu yapılara dair olan ikinci meseleye getirmektedir. Bugüne kadar bu statüyü elde etmiş tek Türk örgütlenmesi Almanya Alevi Cemaati'dir ve diğerlerinin bunu yakın bir tarihte başarmaları olası gözükmemektedir. Öyleyse politik fırsat yapıları aynı toplum içerisinde ortaya çıkmış ve benzer süreçlerden geçmiş bu örgütlenmeler için neden aynı şekilde çalışmamıştır? Bu soru bize politik fırsat yapıları yaklaşımının bu konuda tam olarak çalışmadığını ya da en azından eksiklikler içerdiğini göstermektedir.

İşte tam bu noktada, politik fırsat yapıları ek olarak, tarihsel kurumsalcılık yaklaşımının bir kavramı olan izlek bağıllığından ve göç çalışmalarında kullanımı her geçen gün artan ulus ötesicilik (transnationalism) yaklaşımından da yararlanmanın meseleyi anlayabilmek açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Tanınma süreçlerindeki en önemli aktörler olan cami dernekleri göçmenlerce oluşturulmuş kurumlardır ve politik fırsat yapıları yaklaşımında olduğu gibi kurumsalcı yaklaşım ve ulus ötesi bir perspektif çerçevesinde de analize uygundur. Bunlardan kurumsalcılık, kurumların ve bunların en önemlisi olan devletin siyasi davranışları şekillendirmede başat bir rol üstlendiklerini savunur (Steinmo, 2008, 123). Genel olarak kurumların toplumu şekillendirme özelliğine vurgu yapan bir teori olsa da özellikle 1990'lardan sonra kurumların nasıl değiştiğini ya da neden değişmediğini anlama konusuna daha fazla eğilmeye başlamıştır. Bu da kurumların değişimlerini tarihsel olarak değerlendiren tarihsel kurumsalcılık ve onun en önemli kavramlarından “izlek bağıllığı” kavramını ortaya çıkarmıştır. Bu çalışmanın da temel taşlarından biri olacak olan bu kavram, asıl olarak kurumların değişime neden direnç gösterdiklerini anlama noktasında operasyonel hale getirilecektir. Bu kavram temelde kurumun tarihinde ve de özellikle kuruluş aşamasında alınan kararlara ve şartlara odaklanır. Buna göre kurumlar bir kez kurulduklarında bağımsızlaşırlar ve bu da onların değişime direnç göstermelerine neden olur (Lecours, 2005, 11–12). Nitekim kurumların oluşmasında etkili olan kararlar ilk şartlar altında faydalı sonuçlar doğurarak, sonrasında ise alınacak kararlar için “olumlu dönütler” sağlayarak bir izlek çizerler. Bu da kurumun uzunca bir süre kurulduğu dönemdeki şekil ve prensiplere bağlı kalmasına ve bu doğrultuda ilerleme noktasında bir ısrar göstermesine neden olur. Bu durum çalışmamızda, Türk göçmen örgütlerinin değişime neden farklı ölçülerde direnç gösterdiklerinin anlaşılmasında önemli bir yol gösterici olacaktır.

Eklektik teorik çerçevemizin son kavramı göç çalışmaları içinde popülaritesi

gittikçe artan ulus ötesicilik (*transnationalism*) yaklaşımından gelmektedir. Bu yaklaşım göçmen topluluklarının gelişen iletişim ve ulaşım teknolojileri ile değişen yapılarına ve konumlarına odaklanmaktadır. Kısaca tanımlamak gerekirse, göçmenlerin anavatanları ile kurdukları ve görece yeni bir fenomen olan ekonomik, siyasi ve sosyal bağları ifade eder (Bauböck, 2003, 701). Nitekim insanlar için göç daha 1990'lara kadar ulaşım ve iletişim zorlukları dolayısıyla anavatandan ciddi bir kopuşu ifade etmekteydi ve bu sebeple onlara odaklanan çalışmalar genelde onları göç ettikleri ülkenin bir parçası olarak görme eğilimindedir (Nordin - Otterbeck, 2023, 58). Gelişen teknolojiler sayesinde ise bu insan toplulukları ülke sınırları üzerinde kurdukları köprülerle sürekli bir fikir, sermaye ve benzeri şeylerin hareketine olanak sağlar hale geldiler ve bunlar göçmen toplulukları ve anavatanları arasında güçlü bağlar oluşturdu. Bu bağlar ise göçmen topluluklarına dair meselelerin kökten değiştirdi ve bunların tek bir ülkeyle sınırlı kalınarak anlaşılmasını imkânsızlaştır ki bu durum ancak ulus ötesi bir bakış açısını göç çalışmalarına dahil etmekle aşılabilir (Pries, 2022, 233). Bu bağlamda öz itibarı ile din gibi ulus ötesi bir fenomeni temel alan bu dini örgütlenmeleri sadece Almanya sınırlarında anlamaya çalışmak eksik bir uğraş olacaktır. Bu doğrultuda, çalışmamız dini örgütlerin tanınma süreçlerini incelerken, bunların ulus ötesi bağlantılarını da önemli bir faktör olarak ele alacaktır. Zaten hali hazırda dini örgütlenmeler başta olmak üzere bütün Türk örgütlenmelerinin kuruluşlarından bugüne ulus ötesi bağlarla Türkiye ile ilişkili olduğunu düşündüğümüzde, ulus ötesi bir bakış açısının bu eklettik yaklaşımda ne kadar önemli olduğunu anlayabiliriz. Son olarak bu kavram yapılacak analizde örgütlenmelere etkisi üzerinden operasyonel hale getirilecek ve tanınma süreçlerine nasıl etki ettikleri incelenecektir.

Sonuç olarak elimizdeki eklettik teorik ve kavramsal çerçeveyi özetlemek gerekirse, bunun üç temel üzerine inşa edildiğini görürüz: politik fırsat yapıları, izlek bağlılığı ve ulus ötesi bağlantılar. Bu teorik çerçeveyi uygulayabilmek için öncelikle tanınma noktasında Almanya'nın sağladığı politik fırsat yapılarını tanımlamamız gerekmektedir. İkinci olarak izlek bağlılığını tespit edebilmek adına Türk dini örgütlenmelerinin ilk kurumsallaştıkları dönemleri incelememiz gerekmektedir. Bu dönemleri incelerken özellikle hangi durumların hangi kurumlar üzerinde ciddi bir izlek bağımlılığı yarattığına bakıyor olacağız. Burada etkisini izleyeceğimiz en önemli kavram ise ulus ötesi bağlar olacaktır. Nitekim Türk dini örgütlenmelerinin taşıdıkları farklılıkların çoğu bu bağlar ile ilişkilidir. Bu farklılıkların analizi ise özellikle tarihsel süreçleri ve bugün gelinen noktayı anlama noktasında bize gerekli argümanları sağlayacaktır.

2. Bir politik fırsat yapısı olarak Almanya'nın dini örgütleri tanıma sistemi

Her ne kadar Almanya'daki Müslüman varlığı tarihte çok daha gerilere gidiyor olsa da bu konudaki dönüm noktası, 1961 yılında Türkiye ile yapılan iş gücü anlaşması ile başlayan işçi göçleri olmuştur. Farklı dönemlerde çeşitli itme ve çekme faktörlerinin etkili olduğu bu göç süreci, bugün Almanya'da sayıları milyonları bulan ancak tam olarak örgütlenememiş bir Türk toplumu yaratmıştır. Diğer Avrupalı devletlerin göç tecrübelerinin üzerine bir ulusal göç rejimi inşa eden ve göçmenlerin kalıcı olmaması için çalışan Almanya da aslında yaklaşık 60 yıl sonra böyle bir manzara ile karşılaşmayı öngörmüyordu. Ancak bu çalışmanın kapsamını aşan birçok sebep bu insanların geldikleri bu ülkede kalıcı olmalarını ve de göç akınını farklı zaman periyotlarında çeşitli kanallar üzerinden devam ettirebilmelerini sağladı (Abadan-Unat, 2017, 81–82). Türklerin kalıcı olduklarının ilk sinyalleri 1970'lerde alınırken,

bu durumun en önemli örnekleri artan dernekleşme hareketleriydi.

Bu dernekleşme hareketinin özellikle, aile birleşimleri ile buradaki topluma dahil olan kadın ve çocukların sayısının arttığı bir döneme denk gelmesi de tesadüf değildir. Nitekim, Bretton (1964, 204) eski ve popüler bir makalesinde göçmen derneklerinin oluşumunda en temel tetikleyicinin sosyal ve kültürel farklılıklar olduğunu öne sürmüştür. Bu bağlamda Almanya'ya yerleşmeye başlayan Türkler de içinde buldukları yabancı ortama karşı özellikle yeni nesiller için bir sığınak olması amacıyla kendi kültürel ve dini farklılıklarını yansıtan dini ve kültürel dernekler kurmaya hız verdiler (Kastoryano, 2004; Kaya - Drhimeur, 2022, 5). Ancak 1970'lerin sonuna gelindiğinde Türkiye'den kaçan siyasi mültecilerin oluşturdukları dernekler hem sayı hem de etki bağlamında bir düşüş yaşadılar. Nitekim dünyadaki genel politik perspektifin temel odağı olan ekonomik eşitlik meselesinin yerini farklılıkların ve kimliklerin eşit olarak tanınması meselesi alıyordu (Sökefeld, 2022, 4-5). Bu sürecin sonuçları Almanya'da yaşayan Türklerin örgütleri üzerinde çok belirleyici oldu. Bunun nedenleri konusunda birkaç farklı yorum vardır. Bunlardan en sık dile getirilene Türkiye'nin 1980 sonrasında Türk-İslam sentezi anlayışını diasporaya da yayma politikasının (özellikle DİTİB ile) görünür hale gelmiş olmasıdır (Sunier - van der Linden - van de Bovenkamp, 2016, 47-48). Ancak din etrafında örgütlenme biçiminin diaspora içinde baskın bir hale gelmesini Türk toplumu içinde zaten var olan cemaat ve dini grupların var olan boşluğu değerlendirmeleri şeklinde yorumlayanlar da vardır. Konunun nedenlerine dair farklı görüşler olsa da ilerleyen tarihlerde din merkezli kurulan dernekler ve bunların çatı örgütlerinin Almanya'da yaşayan Türk toplumun en önemli örgütlü yapıları haline geldikleri yadsınamaz bir gerçektir.

Bu gelişmeye etki eden en önemli dışsal faktörün Almanya'nın ulus devlet anlayışının tarihsel olarak etnik homojenliğe yaptığı vurgu olduğunu iddia etmek mümkündür. Nitekim ulusal kimliğini ulusal birliğinden çok önce oluşturan Almanya'da (Brubaker, 2022), ulusal kimlik açısından dini farklılıklar, etnik ve kültürel farklılıklara oranla daha az oranda bir "problem" olarak görülmüştür (Sökefeld, 2022, 11). Bu durumun temel sebebi, Avrupa kıtasının şekillenmesi noktasında çok önemli bir olay olan mezhep savaşlarının bu anlamda çok parçalı olan Alman devletlerine bir mirasıdır. Bu miras üzerinde şekillenen Alman ulusal kimliği etnik ve kültürel farklılıklardansa dini farklılıkları tanıyan bir sistemin evrimleşmesi için uygun bir ortam sağlamıştır. Ancak bu durumu etnik azınlıkların dışlanması ya da tanınmaması şeklinde okumamak gerekir, nitekim Almanya'da resmen tanınmış etnik azınlıklar da bulunmaktadır. Burada vurgulanmak istenen, bu tarihsel durumun topluma sonradan göç yoluyla katılan dini gruplara da açık bir tanınma sistemi yaratmış olduğudur. Bu süreç sonunda ortaya çıkan sistemin Almanya'daki Türk toplumunda etnik ve kültürel tanınma yerine dini tanınmanın ve bu alanda faaliyet gösteren örgütlenmelerin ön plana çıkmasına neden olduğuna yönelik yorumlar da vardır (Kortmann, 2012, 315; Kaya - Kentel, 2005, 131). Bu bağlamda Türklerin kültürel ya da etnik bir tanınma yerine dini tanınmaya yönelmeleri ülkedeki politik fırsat yapısının bir ürünüdür de denilebilir.

Almanya'nın göçmenlere dini alanda ciddi haklar sağlayan bu politik fırsat yapısı, uzun bir tarihsel süreç sonunda ortaya çıkmıştır. Mezhep savaşlarının merkezinde yer almış olan topraklarda, milli birliğini görece geç kurmuş bir devlet olan Almanya, bütün bu süreçlerin sonunda kendine özgü bir din-devlet ilişkisi modeli geliştirmiştir. Bu bağlamda modelin kökenleri çok daha eskiye gitse de bugünkü sistem Weimar Anayasası'nda devlet kilisesi kurumunun kaldırılması ve benzer olanakların diğer

dini gruplara da açılması gibi değişikliklerle oluşmuştur. Bu değişiklikler II. Dünya Savaşı sonrasında oluşturulan anayasaya değişmeden miras bırakılmıştır. Sonrasında özellikle göçle birlikte artan dini çeşitlilik bu sistem için ciddi bir test olmuşsa da sistem halen geçerliliğini korumaktadır. Bu konuya dair makalesinde, Hofhansel (2015, 91) bu kadar eski bir sistemin savaşlar, işgaller ve göçler gibi birçok olaya rağmen halen geçerli olmasını, onun aslında karşılaştığı yeni meydan okumalara uyum sağlayabilmesine bağlamaktadır. Nitekim, devlet kilisesi kurumunun olduğu imparatorluk döneminden bu yana, benzer haklardan yararlanma yetkisi kazanan dini grupların sayısı 30'a yaklaşmıştır. Ayrıca aslen göçmenlerin oluşturduğu Almanya Alevi Cemaati ve Almanya Ahmedi Cemaati gibi bazı dini grupların da bu yapıdaki en üst statüleri elde etmiş olmaları bu durumu kanıtlar niteliktedir.

Göçmenler için bir politik fırsat yapısı olarak tanımladığımız bu sisteme yakından bakacak olursak, bu çalışma kapsamında en basitinden en üst olanına kadar beş ayrı başlık altında inceleyeceğimiz bir yapı görürüz. Almanya'ya özgü olan ve korporatif sistem ya da pozitif tarafsızlık (*positive neutrality*) olarak adlandırılan bu sistem (Sydow, 2013, 247), Fransa gibi laik devletlerin aksine din ve devleti katı şekilde ayıran sistemlerden farklıdır. Bu sistemde devlet dini kurumları toplumun bir parçası olarak ele alır ve onlarla kamu yararına uygun olacak şekilde iş birliği yapar ki bu durum Müslümanların da sisteme eklenilebilecekleri anlamına gelmektedir (Hofhansel, 2010, 191). Sisteme genel olarak baktığımızda temelde ilk iki basamağı bütün sivil örgütlenmeleri kapsayan ancak son üç basamağı özellikle dini örgütlendirmeleri ilgilendiren bir şema görürüz. Öncelikle Almanya'da dini örgütler için ayrı bir organizasyon şekli öngörülmüş değildir ve ilk aşamada bu örgütler de diğer dernekler ile aynı statüde kurulurlar ve bu görece kolay aşımaktadır. Burada temel ayırım vergi istisnalarından yararlanma noktasındadır ve bunun için yerel mahkemeye derneğin tüzüğü ve yedi üyeden oluşan yönetim kurulunun bildirilerek kayıtlı dernek (*eingetragener Verein – e. V.*) statüsünün alınması gereklidir (İkizler, 2008, 417). Türk cami dernekleri genel olarak bu şekilde örgütlenmişlerdir ancak asıl mesele basit tanıma olarak ele aldığımız bu basamaktan sonra başlamaktadır. Kurulduktan sonra bu dernekler özellikle yerel belediyeler düzeyinde devlet ile iş birliği yapabilirler. Bu iş birlikleri genellikle küçük çaplı ve proje bazlıdır ancak yerel anlamda baktığımızda prestij ve kamusal görünüm sağladığından bir önceki basamağa göre daha ileri bir tanıma düzeyini ifade ederler. Bu iş birliği türü çok çeşitli alanlarda faaliyet gösteren bütün derneklere açıktır ancak özellikle 2010'larda Türk dini örgütlenmeleri yerel düzeyde bu iş birliklerini sağlamak için çaba göstermişler ve ciddi ilerlemeler kaydetmişlerdir.

Bahsedildiği üzere tanıma sisteminin bu ilk iki derecesi bütün derneklere açık olmakla birlikte, getirdiği yetkiler bağlamında görece basit düzeydedir. Bu sebeple, özellikle 1990'lardan sonra vatandaşlığa geçişlerin hızlandığı Türk toplumunun dini hizmetler noktasındaki ihtiyaçlarının karşılanması için yeterli değildir. Bu süreçte ortaya çıkan daha karmaşık durumlar için aşağıda inceleyeceğimiz anayasal statüler belirlenmiştir.

Almanya'daki bu sisteminin Türk toplumu için belki de en önemli basamağı anayasada tanımlanan dini cemaat statüsüdür. Anayasal statülerden ilki olan ve Alman temel kanununun yedinci maddesinde açıkça zikredilen dini cemaat statüsü (*Religionsgemeinschaft*) dini cemaatlere devlet okullarında din dersi verebilme ve bunun için öğretmen istihdam edebilme hakkı vermektedir (Bkz. Belge 1; Alman Anayasası). Bu statünün hangi şartlara bağlı olarak kazanılacağı konusu tam olarak açıklanmamıştır (Belge 2, 9). Ancak konuyla ilgili literatürden ve tartışmalardan

edinilen bilgilerle bir çerçeve çizmek mümkündür. Buna göre bu derneklerin üyelerinin aynı dini anlayışa sahip gerçek kişiler olması ve örgütlenmenin dinin gereklerini yerine getirmeyi amaçlıyor olması gerekmektedir (Belge 3). Bunların yanı sıra, din dersi verme ve bu alanda eğitimci istihdam edebilme gibi haklar sebebiyle bu statüyü alacak örgütlerin ciddi bir kurumsal yapıya haiz olması da önemlidir (Belge 4, 12). Çerçevesini yasal metinlere dayanarak ancak bu kadar çizebileceğimiz bu statü, Almanya’da kalıcılığı artık kesin olan Türkler için çocuklarına dini geleneklerini aktarabilme açısından ciddi bir politik fırsat yapısıdır. Bu statünün bütün dini örgütlere açık olması Türklerin bu ülkeye tam entegrasyonları ve dini kültürel değerleriyle burada kalıcı olabilmeleri için önemlidir. Ayrıca sayıları her geçen gün artan vatandaşlığa geçişlerin doğal bir sonucu olarak, eşitlik duygusunun sağlanması noktasında da önemli bir haktır. Bu bağlamda birçok Türk yapılanması tarafından istenen bu statü için gerekli şartları sağlayan ve statüye hak kazanan çok az Türk örgütlenmesi mevcuttur. Türkler içinde AABF bu konuda ciddi başarılar elde etmiş ve Alevilerin yaşadığı bütün eyaletlerde bu statüye ulaşmıştır. Sünni gruplardan sadece DİTİB (Diyanet İşleri Türk İslam Birliği) Hessen Eyaleti’nde devlet okullarında din dersi verme yetkisi elde etmiş, ancak 2016 sonrasında Türkiye ile olan ulus ötesi bağlarının kurum üzerinde siyasi etkisinin olduğu eleştirileri yüzünden bu konuda ciddi gerilemelerle karşı karşıya kalmıştır (Mazlum, 2021, 228-229). Tanınma taleplerinin tarihsel sürecine genel olarak baktığımızda, 11 Eylül sonrası yaşananları, son dönemde aşırı sağın yükselişini, Türk örgütlenmelerinin yapısal eksikliklerini ve Almanya-Türkiye ilişkilerinin durumunu bu konudaki iniş çıkışların sebepleri olarak görebiliriz. Bu yönüyle bakıldığında sistemin yarattığı fırsatların Türk dini örgütlenmeleri tarafından çok önemsendiğini, fakat eşit oranda değerlendirilemediğini görmek mümkündür.

Bu anayasal statünün verdiği hakları genellikle kapsayan ve ilave olanaklar da sağlayan bir diğer tanınma basamağı devlet anlaşmaları (*Staatsvertrag*) ikinci basamaktaki iş birliklerinin çok daha ileri bir düzeyidir. Bu anlaşmalar eyalet meclisleri tarafından onaylanmakta ve konu olan grubun anlaşmanın yapıldığı eyaletteki haklarını bir arada sunan bir belge niteliği taşımaktadır. Bu anlaşmalar yerelden ziyade bütün bir eyalette o örgütlenmenin yararlanabileceği hakları sıralamaktadır. Bu yönüyle aslında çok geniş bir tanıma belgesidir. Genel olarak bu anlaşmalara dahil olan örgütler “dini cemaat” olarak tanımlanmakta ve buna ilaveten bir sonraki aşamada göreceğimiz tam anayasal tanınmayla elde edilen hakların bazıları da bunlara verilmektedir. Tabii bunlar yine örgüt ve eyalet yönetiminin müzakerelerine ve o eyaletin bu konudaki mevzuatına göre değişmektedir. Özellikle 2010’lu yıllardan sonra devlet anlaşmaları imzalamayı başarabilmiş Müslüman örgütü sayısında ciddi bir artış olmuştur. Hamburg ve Bremen eyaletleri bu göçmen örgütlerinin devlet anlaşmaları konusunda en başarılı oldukları yerler olmuşlardır. Ancak özellikle Katoliklerin çoğunlukta olduğu eyaletlerde benzer anlaşmalara dair müzakereler ya hiç başlamamış ya da özellikle Sünni örgütlenmeler açısından pek iyi sonuçlanmamıştır. Dahası Almanya’daki Türk toplumunda, bu tür anlaşmaların eyalet hükümetleri tarafından Müslümanların kritik hale gelmiş bazı sorunlarını çözmek ama tam tanınma statüsü vermemek için oluşturulmuş çözümler olduğu düşüncesi de yaygındır.

Anayasa’da bahsedilen ve tam tanınma olarak isimlendirebileceğimiz diğer statü ise anayasal tüzel kişilik (*Körperschaft des Öffentlichenrechts*) statüsüdür. Birinci Dünya Savaşı sonrasında Almanya’nın yeni anayasası için yapılan görüşmelerde, muhafazakârlar mevcut devlet kilisesi düzeninin devamını savunurken, liberaller Fransız tipi bir seküler anlayışla devletin kiliselerden tamamen ayrılmasını

savunmuşlardır. Bu iki görüşün arasında varılan uzlaşısı ise aslında devlet kilisesine verilen ayrıcalıkların, şartları sağlayan diğer dini gruplara da verilmesi yoluyla bir eşitliğin sağlanması olmuştur. Bu uzlaşının bir sonucu olan bu statü *Weimar* Anayasası ile oluşturulmuş olan bu statü buradan da günümüz Alman Temel Kanunu'na (*Grundgesetz*) miras kalan maddelerde (137 – 141) aynen korunmuştur. Buna göre tüzük ve üye sayıları ile kalıcılığını kanıtlayan ve dini cemaat statüsünü elde etmiş örgütler bu statü için başvuru yapabilirler (Hofhansel, 2015, 93). Anayasada tanımlanan şartların bu kadar sade olması ve statü ile gelen hakların genişliği göçmenlerin kurdukları dini örgütlenmelerin bu statüye olan ilgisini arttırmıştır. Bahsedildiği üzere bu statünün temelinde eskiden devlet kilisesine tanınmış olan geniş hakların, şartları sağlayan diğer dini gruplara da tanınarak eşitliğin sağlanması mantığı yatmaktadır. Bu haklar dini gruplar için ayrılmış mezarlık yerlerinden; hastane, hapisane ve ordu temsilciliklerine, devlet televizyonlarında süre almaktan, hizmetlerin finansmanı için vergi koymaya kadar uzanan geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır (Rohe, 2008, 58; Spielhaus - Herzog, 2015, 426). Bunun yanı sıra, özellikle Türklerin oluşturduğu dini örgütlerin bu statüyü alarak ülkede bulunan yüzlerce yıllık dini yapılarla eşit hale gelecek olması bu statüye ulaşmanın önemini daha da arttırmaktadır.

Göçmenlerin ciddi olarak ilgi gösterdikleri bu statü için ilk başvurularını Türkiye'den Almanya'ya işçi göçünün ilk dönemlerinde yaptıkları ancak sonuç alamadıkları bilinmektedir (Thielmann, 2010, 173). Bugüne kadar bu statüyü elde etmek için Türk örgütlenmeleri tarafından yapılan başvuruların biri hariç hepsi başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Öyle ki, verilen kararların mahkemeye taşınması ile alınan sonuçları ve tanıma yetkisini elinde tutan eyalet parlamentolarının hazırladıkları raporları incelediğimizde gerekli şartların aslında çok daha fazla ve karmaşık olduğunu görebiliriz. Nitekim, tanıma için başvuran dini cemaatlerin anayasaya sadık, güçlü bir organizasyon yapısına sahip, ciddi bir temsil kabiliyeti olan ve diğer inançlara toleranslı olmaları gerektiği birçok resmî belgede belirtilmektedir (Belge 4, 10; Belge 5, 7-8; Belge 6, 6). Bu şartlara, özellikle son dönemde etkili olan "Avrupa İslamı" söylemine paralel olarak kurulan "Alman İslam Konferansı" gibi yapıların da eklenmesiyle, Türklerin kurduğu dini örgütlerin bu statüyü elde edebilmek için ciddi bir değişim geçirmesi gerektiği açıkça ortaya çıkmıştır (Mazlum, 2023). Öyle ki bu durum artık Avrupalı devletlerin yerleştirilmiş ve devlet tarafından onaylanan "iyi" Müslümanlarca temsil edilen bir İslam'ı tanıma niyetinde olduklarını göstermektedir (Bayraklı et al., 2018, 144). Bu durum ise özellikle Türk İslam örgütlenmelerinin tanıma süreçlerini giderek daha zor bir hale getireceği açıktır.

Almanya'da Dini Örgütlerin Alabilecekleri Statüler				
Kayıtlı Dernek	Yerel İş Birlikleri	Dini Cemaat Statüsü	Devlet Anlaşması	Anayasal Tüzel Kişilik Statüsü
Diğer dernekler ile benzer vergi istisnaları	Yerel otoriteler ile proje bazlı ve kamu yararına dönük iş birlikleri	Devlet okullarında din dersi verebilme yetkisi.	Anlaşmanın yapıldığı eyalette dini cemaatin ihtiyacı olan temel hakların tanınması.	Tarihsel olarak tanınmış kiliseler ile eşit statü ve onların yararlandığı bütün haklardan yararlanma.
Basit Tanınma		Tam Tanınma		

Tablo 1: Almanya'nın Dini Örgütleri Tanıma Sistemi, Kaynak: (Mazlum, 2021, 127)

Özetlemek gerekirse, Almanya'daki din devlet ilişkileri sistemi, özellikle göçmenlerin kurdukları dini örgütlenmeler için ciddi bir politik fırsat yapısı sunmaktadır. Yukarıda verilen tabloda gösterilen beş ana kategori bu örgütlerin elde edebilecekleri statüleri ve bunlara bağlı hakları göstermektedir. Bu statülerin elde edilmesi büyük oranda tedrici bir şekilde olmakta ve basit tanınmadan tam tanınmaya doğru gittikçe şartlar ve haklar genişlemektedir. Türk dini örgütlenmelerinin bu tabloya göre durumuna baktığımızda ise genelde ilk iki kategorinin birçok örgüt tarafından başarıldığını, ancak üçüncü ve dördüncü kategorilerin istisnai olarak öne çıkan gruplar ya da onların dahil oldukları platformlarca elde edildiğini görüyoruz. Ancak bu durumların siyaset ile bağlantılı olması, bu statülerin kazanılmış olsa bile geri alınabileceği ihtimalini doğurmaktadır. Bu sebeptendir ki özellikle DİTİB'in elde etmiş olduğu birçok kazanım 2016 yılı sonrası sekteye uğramış ve birçok iş birliği askıya alınmıştır. Tam tanınma statüsü ise daha önce bahsedildiği üzere Türk gruplar arasında sadece Almanya Alevi Cemaati (AABF) tarafından elde edilebilmiştir. Birçok benzer yapılanma arasında sadece AABF'nin bütün bu süreçleri görece stabil ve sorunsuz şekilde tamamlamış olmasının birçok sebebi vardır. Ancak bunları tartışmadan önce, Almanya'daki Türk dini yapılanmalarının tarihsel gelişimine ve bu gelişime etki eden faktörlere bakmamız, konunun daha iyi anlaşılabilmesini sağlayacaktır.

3. Almanya'daki Türk dini örgütlenmelerinin temel dinamikleri

Almanya ile yapılan iş gücü göçü anlaşması sonucunda Almanya'ya gelen Türklerin yeni yaşam alanlarında yaptıkları en önemli değişiklikler dini inançları bağlamında olmuştur. Bu değişikliklerin ilk göze çarpanları da dini kurallara uygun yeme içme ve ibadet yerleri kurma girişimleridir. İlk dönemlerde geçici ve küçük çaplı olan bu girişimler, bugün Türklerin Almanya'daki en büyük örgütlü yapıları olan dini çatı örgütlerinin temellerini oluşturmuştur. O günden bu yana geçen 60 yıl boyunca farklı faktörlerin aynı anda ya da ayrı ayrı etki ettikleri bu örgütler çeşitli dönemler yaşayarak kurumsallaşmaya devam etmişlerdir. Bu süreci özetleyecek olursak, kronolojik olarak önce geçici ibadet yerlerinden kalıcı derneklere ve çatı örgütlerine daha sonra ise tanınma taleplerine uzanan görece istikrarlı bir kurumsallaşma tarihinden bahsedebiliriz.

Bu tarihsel arka planı, yazının buraya kadar olan kısmında ortaya koyduğumuz eklettik kavramsal çerçeve ışığında gözlemlediğimizde iki temel yargıya varabiliriz. Öncelikle Türklerin dini örgütlerinin Almanya'daki kurumsallaşmasının yerleşiklik projeksiyonu, politik fırsat yapıları, ulus-ötesi dinamikler ve izlek bağımlılığı olmak üzere dört temel dinamik tarafından şekillendirildiğini iddia edebiliriz. İddiamız ise bu kurumları etkileyen izlek bağılıklarının, eklettik çerçevemizin iki temel sütunu olan politik fırsat yapıları ve ulus ötesi bağlar arasındaki ikileme sıkışmış olduğudur. Öyle ki bu izlek bağılılığının daha zayıf olduğu durumlarda, politik fırsat yapılarına yönelim daha sorunsuz ve kararlı olurken, izlek bağılılığının ulus ötesi bağlar tarafından desteklendiği durumlarda ise politik fırsat yapılarından yararlanılamamıştır. Bu yaklaşım, literatürde bugüne kadar bu kurumların tarihsel gelişiminin anlatıldığı çalışmalardan farklı olarak genellenebilir bir yaklaşım da ortaya koymaktadır.

Öncelikle, göçmenlerin buldukları ülkelerdeki kalıcılık projeksiyonları ile kurdukları örgütlerin tasarımları ve amaçları arasında açık bir ilişki vardır. Nitekim Türklerin Almanya'da kalıcı oldukları belirginleştikçe, dini örgütlenmelerin de yapılarında gelişmeler olmuştur. Öyle ki kalıcılık ile artan ihtiyaçlara cevap olarak önce daha gelişmiş örgütler, daha sonra tanınma iddiaları ve yerleşme isteğine

paralel girişimler ortaya çıkmıştır. Bu durum Türk toplumu içindeki bütün dini gruplar için benzer şekilde ilerlemiştir. Bu süreçler sonunda, bahsedilen grupların sistem tarafından sunulan politik fırsat yapılarından yararlanmaya çalışması kaçınılmazdır. Bu durum da bahsedildiği üzere dini örgütleri tanınma noktasında ön plana çıkarmış ve onların kurumsallaşmasını sisteme uygun olmasını teşvik etmiştir. Ancak gelinen noktada bu iki temel faktör bu örgütlerin tarihlerindeki kırılma anlarını ve farklılaşmalarını açıklamaya yetmemektedir. Örneğin Alevilerin neden Almanya’da özellikle 1980’lerden sonra dini tanınma çabasına girdiklerini, diğer İslami örgütlerin tanınmayı başarmak için neden bir araya gelemediklerini ya da yine aynı amaçla yapısal sorunlarını neden hızlıca çözemediklerini sorduğumuzda açık yanıtlar alamamaktayız. Bu noktada, teorik çerçevemizin diğer iki kavramına başvurmamız gerekmektedir.

Sunduğumuz eklektik çerçevenin bize sağladığı diğer iki argüman, ulus-ötesicilik yaklaşımı ve izlek bağımlılığı, bu sorulara büyük oranda cevap verebilmemizi sağlamaktadır. Bunlardan ulus-ötesicilik yaklaşımı aslında bütün modern göçmen grupları için geçerli olabilecek bir duruma dikkat çekmektedir: Modern zamanlarda bir göçmen topluluğu ile alakalı bir meseleyi tek bir yere bakarak anlayamayız. Nitekim, ulus-ötesi bir alan olma özelliğini daha ilk andan itibaren taşıyan Almanya’daki Türk toplumu, özellikle 1970’lerden itibaren ulus-ötesi bağlantıların çok daha görünür ve etkili olduğu bir mahiyete bürünmüştür. 1970’lerde Türkiye’deki politik çatışmalardan kaçan mülteciler burada yeni oluşmakta olan gruplara ciddi bir dinamizm ve politik tecrübe katmışlardır. 12 Eylül darbesinden sonra Türkiye’nin buradaki dini alana DİTİB’i kurarak müdahil olması ise bu ulus ötesi etkiyi çok daha ileri bir düzeye taşımıştır. Örneğin daha ilk dönemlerde, Türkiye’den kaçan ve buradaki kavgalarını da yanlarında getiren İslamcı ya da Alevi aktivistler tarafından kurulan örgütler ile devleti temsil eden DİTİB arasında bugün hala hissedilen bir ikilik oluşmuştur. Özellikle Millî Görüşçüler ve Süleymanlılar gibi İslami örgütler ile DİTİB 1980 ve 1990’lar boyunca camilerin yönetimi ve hizmetler konusunda ciddi rekabet içerisinde olmuşlardır. Bu ikilik son dönemde bir nebze aşılmış olsa da halen bu örgütlerin bir araya gelebilmesinin önünde bir engel olarak durmaktadır. Ayrıca bahsedilen tarihsel süreçler sonucu oluşan ve yapılanmaları, amaçları ve politik duruşlarıyla çok farklı olan bu örgütlerin bugün hala bir araya gelmeleri ve tam anlamıyla yetkili bir çatı örgüt kurarak tanınma mücadelesini güçlendirmeleri çok zor bir ihtimal olarak karşımızda durmaktadır.

Türklerin dini örgütlerinin kurumsallaşması noktasında, ulus ötesi bağlantıların bir diğer etkisi de yerelleşme konusuna yaptığı negatif etkidir. Türk toplumu her ne kadar orada kalıcı olmuş olsa bile, dini örgütlenmeleri büyük ölçüde Türkiye odaklı kalmışlardır. Bu odak Aleviler ve bazı İslami örgütlenmeler için anavatandaki yapıların desteklenmesi ve orada başarı sağlanması üzerine kuruludur ve özellikle Almanya’da toplanan bağışların Türkiye’ye gönderilmesi noktasında belirgindir. Aleviler bu konuda özellikle 2000’li yıllara kadar çok daha ileriye gidip, Türkiye’de Alevileri temsil edecek bir partinin kurulması çalışmalarında öncülük etmişler, ancak daha sonra bu girişimleri sonlandırmışlardır. Ayrıca, Türk dini örgütlerinin insan kaynağı, özellikle İslami örgütler noktasında Türkiye’den gelmektedir. Bu durum belirli periyotlar ile tekrarlandığından giderek sisteme uyum sağlaması gereken bu kurumların personellerinin aslında sahaya daha yabancı olması gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Nitekim Almanca bilmeyen din personelinin yeni jenerasyon ve yerel halk ile etkileşimi sınırlı kılmaktadır. Dahası, Türkiye’deki yapının daha üst otorite görüldüğü ve özellikle DİTİB gibi Türkiye’den gelen din personelinin idare üzerinde

etkili olma potansiyelinin olduğu örgütlerde sisteme uyum konusunda daha ciddi sorunlar yaşanabilmektedir.

Son olarak bu kadar açık şekilde gözlemlenebilen ulus ötesi bağlantıların özellikle son yıllarda yükselişe geçen aşırı sağ ile Almanya’da ciddi bir politik tartışma konusu haline geldiği de açıktır ki bu da yine tanınma önündeki en büyük engellerden biri haline gelmiştir. Bu yönüyle bakıldığında, ulus ötesi bir bakış açısı kurumsallaşma konusundaki sorunları görebilmemiz noktasında önemli bir argüman olarak karşımıza çıkmaktadır. Peki bu örgütler uzunca bir süredir tanınma için mücadele ederken ulus ötesi bağlantıların yarattığı bu sorunların farkına varamıyorlar mı? Ya da Aleviler bu durumun yarattığı negatif etkinin farkına varıp çok farklı bir yola girebilmişken, diğer Türk örgütlenmeleri bunu neden başaramıyorlar? İşte bu iki temel soruya cevap verebilmek için oluşturduğumuz eklektik çerçevenin son kavramı olan izlek bağlılığına başvurmamız gerekmektedir.

Her ne kadar gelecek projeksiyonları ve politik fırsat yapıları bir güdülenme ve çerçeve sağlamışsa da kurumsallaşmanın diğer önemli öğeleri olan insan kaynağı, maddi kaynak ve politik duruşlar gibi alanlarda Türkiye ile olan ulus ötesi bağlantıların etkisi çok daha fazla olmuştur. Diğer bir deyişle bu bağlar, yer yer politik fırsat yapılarının karşısında tersi bir kutup oluşturmuşlardır. Bu durumun sonucu ise bu örgütlerin birçoğunun kısa vadeli yararları endeksli pozitif geri dönüşler ile bu bağlılıklarının sağlamlaştırıldığı bir izleğin oluşumu olmuştur (Rosenow-Williams, 2012, 198). Öyle ki, Türklerin kurdukları İslami örgütlerin hayatlarını devam ettirmek için ulus ötesi bağlantılara muhtaç oldukları, bu sebeple de tanınma için bir araya gelme ya da ciddi yapısal değişiklikler yapıp yerleşmek gibi adımları atamadıkları bir çıkmaz doğmuştur (Mazlum, 2023). Dahası Avrupalı devletler 1990’lardan bu yana özellikle dini hizmetler noktasında göçmen topluluklarının dış bağlantılarını azaltma yönünde tavır aldıklarını açık şekilde belirtmişlerdir (Arkilic, 2015, 22). Bunun yanında son yıllarda ortaya çıkan Avrupa İslami söylemi ve Almanya İslam Konferansı gibi platformlar da bu konuda artık çok daha ciddi bir tutum olduğunu göstermektedir. Öyle ki Almanya, diğer birçok Avrupalı devlet gibi aslında “onaylayabileceği” Müslümanlardan oluşan ve ulus ötesi bağlarından uzaklaşarak yerleşmiş bir örgütlenmenin tanınabileceği sinyalinin artık çok daha net bir şekilde vermektedir.

Bu durum elbette ki tanınma mücadelesi veren Türk dini yapılarının da büyük ölçüde farkında oldukları bir durumdur. Buna rağmen bu örgütlerin tanınma konusundaki sorunları halen aşamıyor olmalarının büyük ölçüde bahsedilen izlek bağlılığından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim bugün imamların Türkiye’den getirilmesi ya da DİTİB özelinde olduğu gibi getirilen imamların maaşlarının Türkiye’den ödenmesinin engellenmesi gibi durumlarda birçok cami derneği en temel hizmetleri bile veremez hale gelecektir. Ayrıca finansman, dini ve idari personel ve dini üst otorite gibi birçok kalemden ihtiyaçlarını ulus ötesi bağlantıları ile sağlayan bu örgütler, çok yakın zamanlara kadar bu konulara eğilmedikleri için, bunları ikame edecek yapılara da sahip değillerdir. Bu sebeple, 1970 ve 1980’lerde bu bağlantıları sayesinde kurulup gelişen bu örgütler, zamanla politik fırsat yapılarının sağladıkları ile bir yerlere gelseler de oluşan bağımlılıklar yüzünden aşamadıkları bariyerler sebebiyle bu başarılar sınırlı kalmıştır. Bu sorunları kısmen yaşayan AABF ise özellikle 1990’lardan itibaren yerleşmeye önem vermiş ve ilerleyen bölümde detaylı anlatacağımız üzere gerekli yapısal değişiklikleri yaparak tanınmayı başarmıştır.

Özetlemek gerekirse, Almanya’ya göç eden Türkler buradaki dini kurumsallaşmalarını dört temel dinamik çerçevesinde oluşturmuştur. Türklerin burada kalıcı hale gelmeye başlamasıyla daha büyük çatı örgütleri kurulmuş ve bunlar en

başından itibaren politik fırsat yapılarından faydalanma çabasında olmuşlardır. Vatandaşlığa geçişlerin artışı ise bu yapıların sunduğu tanınma imkânlarını kullanma isteğini ve girişimlerini arttırmıştır. Ancak tam bu noktada özellikle tanınma şartlarını sağlamayı zorlaştıran yapısal eksiklikler, ortak yapılar oluşturamama ve sağın yükselişi ile paralel olarak gelişen İslam'a yönelik olumsuz bakış açısı bu süreçlerin sonuçsuz kalmasında etkili olmuştur. Ancak yine de bu noktadaki tıkanmanın nedenlerini sadece Almanya tarafında aramak, Türk dini yapılarını edilgen bir duruma sokacaktır. Ayrıca bu yapılar hem göçmen örgütleri olmaları hem de dini örgütlenme hüviyetleri dolayısıyla transnasyonal örgütlerdir. Bu sebeple ulus ötesi bir bakış açısı ile bu konuya yaklaşmak bize tanınma krizini anlama noktasında daha geniş bir perspektif sağlayacaktır. Öyle ki anlatıldığı üzere bu örgütlerin ulus ötesi bağlantıları dolayısıyla oluşan izlek bağımlılığı hem yapısal eksiklikler hem de yükselen sağın tepkisini çekme gibi konularda başat rol oynamaktadır. Oysa şartlar uygun olduğunda bu örgütlerin birçok noktada aksiyon alabilme ve gerektiğinde ciddi adımlar atabilme yetenekleri mevcuttur. İlerleyen bölümde AABF'nin bu aksiyonu alabilmesinin ardında yatan uygun şartlara değineceğiz.

4. Alevilerin Almanya'da bir dini cemaat olarak tanınması

Aleviler de Almanya'ya Türklerin büyük çoğunluğu gibi işçi göçü anlaşması sonucunda geldiler. Tam sayıları net olarak bilinmese de bu göçün Türkiye'deki nüfusa oranlı olduğu tahmin edilmektedir. Genel olarak göç eden nüfustan ilk bakışta ayrılan bir özellikleri olmasa da bazı kaynaklarda okuryazarlık oranlarının diğer göçmenlere göre yüksek olduğu iddia edilmektedir (Şen, 2008, 36). Yine de ilk dönemde Alevi göçmenleri diğerlerinden ayırmak çok mümkün değildir. Ayrıca örgütlenme bağlamında da Türkiye'den getirdikleri “*takiyye*” kültürünün de yer yer etkisiyle dini konulardan ziyade ilk olarak işçi hakları örgütlenmeleri etrafında toplanmışlardır. 1970'lerde kurdukları ilk örgüt Türkiye Amele Birliği'dir ve Türkiye Alevi Birliği şeklinde de anlaşılan TALEB kısaltmasını kullanarak Alevi kimliğine gönderme yapmıştır (Massicard, 2013, 185–189). İşçi örgütlenmesi olarak başlanan bu kurumsallaşma daha sonra giderek siyasallaşmıştır. Ayrıca bu yıllarda Türkiye'deki ideolojik çatışmalardan buraya kaçan özellikle sol örgüt mensupları da o dönemin önde gelen Alevi örgütlenmesi olan Yurtseverler Birliği gibi yapılarda son derece aktif olmuşlardır ki bu dönemdeki politikleşme bugüne kadar birçok noktada etkili olmuştur (Sökefeld, 2010, 20). Bu dönemde özellikle kurumsallaşma, aktivizm ve siyaset yapma konusunda ciddi tecrübeler kazanılmıştır ki bunlar ilerleyen süreçte tanınma çabalarına transfer edilecektir.

Alevilerin Almanya'daki kurumsallaşmasındaki en önemli kırılma noktalarından birisi, diğer örgütlerde olduğu gibi 1980 darbesidir. Reha Çamuroğlu (1996, 80) darbe sonrasında ortaya çıkan Türkiye'de devrim hayallerinin çökmesi, Türk-İslam Sentezi tezinin diasporayı da etkileyecek şekilde genişlemesi ve Kürt hareketinin bir kimlik hareketi olarak soldan ayrılmasının Aleviliğin sol siyasetten bir kimlik hareketine dönüşmesinde etkili olduğunu söyler. Aleviliğin yeniden keşfi olarak adlandırılan bu süreç özellikle kurumsallaşma üzerinde çok etkili oldu. Bu süreç sonunda 1970'lerdeki siyasi yönü ağır basan ana hareket ikiye bölünmüş ve bir tarafta siyasi yönü ağır basan Alevi Kültür Merkezleri kurulurken, diğer tarafta dini yönü ağır basan Hacı Bektaş-ı Veli Dernekleri kurulmuştur (Sökefeld, 2010, 22–23). Bu iki örgütlenme 1990'lara kadar ayrı ayrı hareket ettiler, ancak Alevi Kültür Merkezleri politik tecrübesinden dolayı daha ön plandaydı. Ancak 1993'e gelindiğinde, Türkiye'de yaşanan “Madımak Olayı” bu iki örgütlenmenin Almanya Alevi Dernekleri Federasyonu (AABF) çatısı

altında birleşmesini sağladı (Kaplan, 2004, 150). Ayrıca Sivas'ta yaşanan bu olay hem kurumsallaşma çabalarını hızlandırdı hem de Alevilerin tanınma mücadelelerinde bir katalizör görevi gördü (Arslan, 2016, 344). Bu çabaların ulus ötesi alandan yerele yönelmesi biraz daha zaman alacaktı. Bu süreçte yaşanan olaylardan sonra çok daha aktif hale gelen AABF'nin temel hedefi öncelikle Türkiye'de bir değişim sağlamak olmuştur. Bu bağlamda 1996'da bir Alevi partisi olarak kurulan Barış Partisi'nin en önemli destekçisi de AABF'ydı (Massicard, 2017, 214). Bir diaspora örgütlenmesi olan AABF kısa bir sürede Türkiye'deki Alevi hareketinin liderliğine kadar yükselmişti. Bu girişimin başarısız olması ise Almanya'da Aleviliğin bugününe uzanan değişimler silsilesini ve ulus ötesi girişimlerden yerele dönüşü başlatmıştır.

Buraya kadar gördüğü üzere, 2000'lerin başında Aleviler de aslında diğer Türk dini yapılanmalarından çok farklı değildi. Kuruluşlarından bu yana genel olarak Türkiye'ye dönük bir yapıları vardı ve amaçları daha çok Türkiye özelindeydi. Türkiye'de bulunan yapılar ile ulus ötesi bağlantıları vardı ve tanınma meselesi genel olarak kalıcılık projeksiyonuna bağlı olarak yavaş yavaş gelişmiş ikincil bir meseleydi. Öncelik genel olarak ulus ötesi girişimlere aitti. Nitekim Türkiye bağlamında hem siyasi girişimlerin hem de birçok Alevi kurumunun diaspora tarafından ulus ötesi bağlar ile desteklendiği açıktır. Öyle ki bu süreçte Aleviler önce Türkiye'deki siyasi tecrübelerini Almanya'daki yapılanmalara taşıdılar, sonra da buradaki tecrübelerini tekrar Türkiye'ye aktardılar ki bu durum topluluğun politik tecrübesinin sürekli büyümesini sağladı (Şirin, 2013, 108). Başta da iddia edildiği üzere bu politik tecrübe tanınma meselesi gündeme geldikten sonra tam olarak gerekenlerin yapılması noktasında çok önemli bir işlev görmüştür. Bu bağlamda 1990'lı yıllarda Sivas ve Gazi olayları sonrası yükselen ulus ötesi aktivizmin, Barış Partisi girişimi ile başarısızlığa uğramış olması, AABF'nin hedeflerinde köklü bir değişim getirmiştir. Her ne kadar Türkiye'deki durumdan tamamen kopulmasa da kurum bundan sonra büyük ölçüde Almanya'daki politik fırsat yapılarından yararlanmaya odaklanmıştır.

Avrupa'nın diğer ülkelerindeki Alevi örgütlerinde henüz böyle bir adım atılmamışken AABF 2000 sonrası tüzüklerinde yapılan değişiklikler ile kendisini bir dini cemaat olarak tanımlamaya başladı. Bu durum aslında tamamen politik fırsat yapılarının getirdiği bir durumdu ve diğer ülkelerde bu yönde adımların olmaması bu durumu açıklıyordu (Pries - Tuncer-Zengingül, 2013, 159). Diğer taraftan, bu kararın alınmasında Türkiye'nin alana Türk-İslam Sentezi ile ulus ötesi müdahalesinin ve 2002 yılında İslam Federasyonu adında bir platformun Berlin'de İslam din dersi verme hakkı kazanması gibi faktörler de tanınma iddialarının hızlanmasında neden oldu. Nitekim bu mesele Aleviler için hem farklılıkların tescili hem de kaynaklara ulaşım anlamına geliyordu ve bu yönleriyle artık çok önemliydi (Çoşan EKE, 2015, 259). Bu girişimin ilk meyvesi 2002 yılında Berlin'de Alevilik'in dini cemaat olarak tanınması ve okullarda din dersi verebilme yetkisinin verilmesi oldu (Wunn et al., 2007). Sonrasında ise tanınma konusundaki başarılar birbiri ardına geldi. AABF önce birçok eyalette Alevilik Din Dersi verme hakkı kazandı daha sonra ise bu eyaletler ile çok geniş kapsamlı devlet anlaşmaları imzalandı. Bu konuya odaklanılmaya başlandıktan sonra başarılar neredeyse kesintisiz bir çizgi halinde geldi. En üst tanınma statüsü olan ve Alevileri bağımsız bir dini cemaat olarak geleneksel kiliseler ile aynı düzeyde tanıyan "anayasal tüzel kişilik statüsü" ise 2020 yılının sonlarına doğru elde edildi. Bu durum ise iç göçle Türkiye'de bir kültür-inanç çerçevesine oturan Aleviliğin bu sefer dış göçle bir dine evirildiği bir sürecin son aşamasını sunmaktaydı (Arslan, 2017, 155–156). Bu da bize bir bakıma yüzlerce yıllık Alevilik tarihinin en ilginç anlarından birini sunmaktaydı.

Peki nasıl olmuştu da AABF diğer Türk örgütlenmelerinin bu kadar zorlandığı bu süreçleri aşmış ve tam tanınmaya ulaşabilmişti. Yukarıda anlatılanlardan sonra bu soruya her ne kadar haklılık payı varsa bile siyaset temelli cevaplar vermek haksızlık olacaktır. Nitekim bu süreçlerin aşılması büyük ölçüde politik fırsat yapılarına uygun siyasi örgütlenme tecrübesinin AABF'nin lider kadrolarında var olması ve bunların efektif olarak kullanılması ile başarılmıştır. Yukarıda anlatıldığı üzere Türkiye'den gelen siyasi mültecilerin omurgasını oluşturduğu Alevi örgütlenmeleri uzunca süre bu yeteneklerini yine Türkiye'deki ulus ötesi girişimlerinde geliştirmişlerdir. Almanya'da da sürekli olarak politik aktörlerle iletişimde olan bu kadrolar, 1980 sonrası giderek artan dini retorik ve 1990'lardaki başarısızlıklar ile bu potansiyellerini Almanya'da etkili şekilde kullanma fırsatı bulmuşlardır. Ayrıca süreç boyunca gelişen ulus ötesi olaylar, AABF'yi Almanya'daki bütün Alevileri temsil eden bir konuma getirmiştir. Bu da ne yazık ki Sünni örgütlenmeler arasında yine ulus ötesi bağlantılar sebebiyle başarısız bir durumdur. Diğer taraftan ulus ötesi bağlantıların yönünün ağırlıkla diasporadan Türkiye'ye olması ve bunun Sünni örgütlerdekinin aksine AABF üzerinde hayati bir bağımlılık yaratmaması Alevilerin yeri geldiğinde yerleşme kararlarını alabilmelerini sağlamıştır. Bu durum da şüphesiz tanınma süreçlerine ciddi katkılar sağlamıştır.

Bunlara ek olarak AABF'nin ulus ötesi bağlantıları ile büyüyen politik tecrübesi, onların Alman siyasetinde de aktif olmalarını ve yeri geldiğinde gerekli stratejileri izleyebilmelerini sağlamıştır. Nitekim Aleviler Almanya'da örgütlenmeye başladıktan sonra Sünni çoğunluktan farklı olmanın onlar için avantaj yaratan bir durum olduğunu fark etmişlerdir (Özyürek, 2009). Özellikle 11 Eylül sonrası Avrupa'da oluşmaya başlayan İslam'a yönelik şüpheli bakış ve sonrasında aşırı sağın yükselişi AABF'nin tanınma süreçlerine beklenenin aksine katkı sağlamıştır. Öyle ki Sünni örgütlenmelerin tanınma süreçleri bu durumun politik etkisi yüzünden tıkanırken, Aleviler kendilerini seküler ve modern Müslümanlar olarak lanse eden başarılı bir strateji geliştirdiler (Çoşan EKE, 2014, 168–169). Bu strateji basitçe Alevilerin Sünni gruplardan farklı olarak Avrupa değerlerine daha yakın olduğuna dayanıyordu. Avrupa İslamı söyleminin tanınma süreçleri üzerinde etkisini sürekli arttırdığı bu dönemde, AABF tüzükleri bu stratejiye uygun olarak cinsiyet eşitliği, farklı inançlara tolerans, hukuka bağlılık ve çevreye saygı gibi kavramlara ciddi vurgular yapacak şekilde yeniden düzenlenmiştir. Bu başarılı politik hamleler diğer örgütlenmelerin yapmadıkları hatta göçmen işçilerden oluşan ve bu konularda uzmanlığı olmayan yönetim kadroları yüzünden büyük ölçüde yapamayacakları şeylerdi. AABF'nin bunu başarabilmesi ise bu hamleleri yapabilecek siyaset tecrübesi olan yöneticilere ve gerekli siyasi bağlantılara sahip olması ile mümkün olmuştur. Sonuç olarak, Aleviler diğer Türk dini örgütlenmelerinin aksine ulus ötesi bağlantıların oluşturduğu güçlü izlek bağımlılığına sahip değillerdi ve bu durum onların politik fırsat yapılarına odaklanmasını kolaylaştırdı. Sonrasında ise yine ulus ötesi girişimlerle edinilen siyasi tecrübeyi son derece teknik olan tanınma sürecine yönlendirebildiler ki bu da yine diğer örgütlerde olmayan bir yetenektir. Dahası bu yeteneği dönemin siyasi ortamına uygun stratejileri kullanarak daha efektif olarak kullanabildiler ve belki de yüzlerce yıllık bir tanınma mücadelesini Almanya'da başarı ile tamamladılar.

Sonuç

Almanya'nın en büyük ikinci etnik grubu olan Türklerin bu ülkedeki varlıkları bugün 60 yıldan daha eskidir. Bu süreç sonunda her ne kadar gündelik hayatın yadsınamaz bir parçası haline gelmiş olsalar da mesele entegrasyon olduğunda bu kadar net yargılara varmak güçtür. Nitekim bunca zaman geçmesine rağmen Türklerin dini örgütlerinin Almanya'da sahip oldukları haklar bakımında tarihsel olarak tanınmış dini yapıların açıkça çok gerisindedir. Almanya'nın din-devlet ilişkileri tarihi, geleneksel olarak devlet kiliselerine tanınan hakların diğer dinlere de tanınmasının yolunu açan bir politik fırsat yapısı yaratmıştır. Bu noktada birçok grup bu yapılardan yararlanmak için girişimde bulursa da başarılı olan tek Türk dini örgütlenmesi AABF olmuştur. Çalışmamız son derece teknik bir süreç olmanın yanında politik de bir konu olan tanınma meselesinde alınan bu farklı sonuçların nedenlerini bu örgütlerin Almanya'daki kurumsallaşma tarihleri üzerinden yaptığı bir analizle anlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda çalışmanın en önemli katkısı, analiz için toplanan tarihsel verileri değerlendirmek üzere oluşturduğu ve politik fırsat yapıları, ulus ötesi bağlantılar ve izlek bağlılığı kavramlarından oluşan eklektik bir teorik çerçeve önermesi olmuştur. Sonuç olarak ortaya çıkan resim, Almanya'daki Türk dini örgütlenmelerinin kurumsallaşma çabalarının ve zamanla yükselen tanınma iddialarının yerel politik fırsat yapıları ve ulus ötesi bağlar ikilemi arasında şekillendiğini göstermektedir. Bu iki kutuplu düzlemde Sünni grupların ulus ötesi bağları örgütlenmeleri için bugün bile kıramadıkları izlek bağlılıkları üretmiş ve ulus ötesi alandan, yerel politik fırsat yapılarına yönelmelerini imkânsız kılmıştır. Öte yandan benzer şartlar altında gelişen Alevi kurumsallaşması özellikle ulus ötesi bağlar noktasında farklılaşmıştır. Bu bağlar AABF'ye ciddi bir insan kaynağı ve siyasi tecrübe sağlarken, ulus ötesi bağların yönünün genelde Türkiye'ye doğru olması izlek bağlılığının çok güçlü olmamasına sebep olmuştur. Nitekim Türkiye'deki ulus ötesi girişimleri başarısızlığa uğradığında, bütün bu tecrübeyi Almanya'da tanınma meselesine aktarmayı ve süreci sorunsuz olarak bitirebilmeyi başarmışlardır. Almanya'daki diğer Türk dini örgütlenmelerinin bu seviyede bir tanınmayı yakın vadede başarmaları beklenen bir durum değildir. Nitekim bahsi geçen bağımlılıklar halen daha geçerliliklerini korumaktadırlar. Ancak ilerleyen süreçte tanınma meselesinin daha ciddi ele alınması ve ortak platform çabalarının etkili sonuçlar vermesi durumlarında bu krizin aşılması mümkün olabilecektir.

Kaynaklar

- Abadan-Unat, Nermin. *Bitmeyen Göç : Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3rd Ed., 2017.
- Arkilic, Ayca. "The Limits of European Islam: Turkish Islamic Umbrella Organizations and Their Relations with Host Countries - France and Germany." *Journal of Muslim Minority Affairs* 35/1 (2015), 17–42. <https://doi.org/10.1080/13602004.2015.1019193>
- Arslan, Zeynep. "Alevi Diasporası ve 'Resmi Din' Olarak Alevilikte Çoklu Kimlik." *Göç Dergisi* 4/2 (2017), 153–184.
- Arslan, Zeynep. "The Alevi Diaspora – Its Emergence as a Political Actor and Its Impact on the Homeland." *Border Crossing* 6/2 (2016), 342–353. <https://doi.org/10.33182/bc.v6i2.499>
- Bauböck, Rainer. "Towards a Political Theory of Migrant Transnationalism." *International Migration Review* 37/3 (2003), 700–723. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00155.x>
- Bayrakli, Enes et al. "Engineering a European Islam: An Analysis of Attempts to Domesticate European Muslims in Austria, France, and Germany." *Insight Turkey* 20/3 (June 1, 2018), 131–156. <https://doi.org/10.25253/99.2018203.08>
- Breton, Raymond. "Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal

- Relations of Immigrants.” *American Journal of Sociology* 70/2 (1964), 193–205. <https://about.jstor.org/terms>
- Brubaker, Rogers. *Fransa ve Almanya’da Vatandaşlık ve Ulus Bilinci*. ed. Çev: Ezgi Su Dağabak. Ankara: Gav Perspektif, 2022.
- Çamuroğlu, Reha. “Alevi Revivalism in Turkey.” *Alevi Identity: Cultural, Religious, and Sociological Perspectives: Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul*. Richmond: Curzon, 1996.
- Castles, Stephen. “How Nation-States Respond to Immigration and Ethnic Diversity.” *Journal of Ethnic and Migration Studies* 21/3 (1995), 293–308. <https://doi.org/10.1080/1369183X.1995.9976493>
- Çoşan EKE, Deniz. “Embodiment of Recognizing Differences: Alevis in Germany.” ed. Güven Şeker et al. 252–259. London: Transnational Press London, 2015.
- Çoşan EKE, Deniz. “Transnational Communities: Alevi Immigrants in Europe.” *Alevilik-Bektasilik Arastirmalari Dergisi* 10 (2014), 167–194.
- Hofhansel, Claus. “Accommodating Islam and the Utility of National Models: The German Case.” *West European Politics* 33/2 (2010), 191–207. <https://doi.org/10.1080/01402380903538799>
- Hofhansel, Claus. “Recognition Regimes for Religious Minorities in Europe: Institutional Change and Reproduction.” *Journal of Church and State* 57/1 (2015), 90–118. <https://doi.org/10.1093/jcs/cst030>
- Hooghe, Marc. “Ethnic Organisations and Social Movement Theory: The Political Opportunity Structure for Ethnic Mobilisation in Flanders.” *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31/5 (September 2005), 975–990. <https://doi.org/10.1080/13691830500177925>
- İkizler, Metin. “Alman Dernekler Hukukundaki Reform Çalışmalarına Bir Bakış.” *AÜHFD* 57/3 (2008), 409–454.
- Kaplan, İsmail. *Das Alevitentum: Eine Glaubens- Und Lebensgemeinschaft in Deutschland*. Köln: AABF, 2004.
- Kastoryano, Riva. “Religion and Incorporation: Islam in France and Germany.” *International Migration Review* 38/3 (2004), 1234–1255.
- Kaya, Ayhan. “Euro-Türkler , Kuşaklararası Farklılıkları İslam ve Entegrasyon Tartışmaları.” *Göç Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 44–79.
- Kaya, Ayhan - Drhimeur, Amina. “Diaspora Politics and Religious Diplomacy in Turkey and Morocco.” *Southeast European and Black Sea Studies*, 1–21. <https://doi.org/10.1080/14683857.2022.2095703>
- Kaya, Ayhan - Kentel, Ferhat. “Euro-Turks. A Bridge or a Breach between Turkey and the European Union? A Comparative Study of German-Turks and French-Turks.” *Centre for European Policy Studies*.
- Kortmann, Matthias. “Religious Governance and Integration Policies in Germany and the Netherlands: The Impact on the Self-Portrayal and Strategies of Muslim Organizations.” *Journal of Immigrant and Refugee Studies* 10/3 (2012), 299–318. <https://doi.org/10.1080/15562948.2012.693038>
- Lecours, André. *New Institutionalism: Theory and Analysis*. Toronto: Toronto University Press, 2005.
- Massicard, Elise. *The Alevis in Turkey and Europe*. New York: Routledge, 2013.
- Massicard, Elise. *Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Mazlum, Mahmut. “Reflections of ‘European Islam’ Discourse to Germany and Recognition of Turkish-Islam.” *Bilig* 104 (January 30, 2023), 153–178. <https://doi.org/10.12995/bilig.10406>
- Mazlum, Mahmut. *Transnational Linkages and Recognition: The Case of Immigrants’ Religious Organizations in Germany*. Munich: Ludwig Maximilian University of Munich, PhD Dissertation, 2021.
- Nordin, Magdalena - Otterbeck, Jonas. *Migration and Religion*. Cham: Springer International Publishing, 2023. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-30766-9>
- Özyürek, Esra. “‘The Light of the Alevi Fire Was Lit in Germany and Then Spread to Turkey’: A Transnational Debate on the Boundaries of Islam.” *Turkish Studies* 10/2 (2009), 233–253.

- <https://doi.org/10.1080/14683840902864028>
- Pries, Ludger. "Transnationalism." *IMISCOE Research Series*. 233–247. Springer Science and Business Media B.V., 2022. https://doi.org/10.1007/978-3-030-92377-8_15
- Pries, Ludger - Tuncer-Zengingül, Tülay. "Neither Omnipotent nor a Paper Tiger: The Federation of the Alevi Communities in Germany and the Dynamics of Its Multidimensional Area of Activity." *Islamic Organizations in Europe and the USA*. ed. Matthias Kortmann - Kerstin Rosenow-Williams. 150–166. Palgrave Macmillan UK, 2013. https://doi.org/10.1057/9781137305589_9
- Rohe, Mathias. "Islamic Norms in Germany and Europe." *Islam and Muslims in Germany*. ed. Ala Al-Hamarneh - Jorn Thielmann. 49–81. Leiden: Brill, 2008. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004158665.I-592.17>
- Rosenow-Williams, Kerstin. *Organizing Muslims and Integrating Islam in Germany*. Leiden: Brill, 2012. <https://doi.org/10.1163/9789004234475>
- Schrover, Marlou-Vermeulen, Floris. "Immigrant Organisations." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31/5 (September 2005), 823–832. <https://doi.org/10.1080/13691830500177792>
- Şen, Faruk. "Euro-Islam: Some Empirical Evidences." *Islam and Muslims in Germany*. ed. Ala Al-Hamarneh - Jorn Thielmann. 33–49. Leiden [u.a.]: Brill, 2008.
- Şirin, Çiğdem V. "Analyzing the Determinants of Group Identity Among Alevis in Turkey: A National Survey Study." *Turkish Studies* 14/1 (2013), 74–91. <https://doi.org/10.1080/14683849.2013.766983>
- Sökefeld, Martin. "Die Geschichte Der Alevitischen Bewegung in Deutschland." *Aleviten in Deutschland: Grundlagen, Veränderungsprozesse, Perspektiven*. ed. Friedmann Eißler. 18*29. Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 2010.
- Sökefeld, Martin. "From Culture to Religion: Reframing Alevism for Recognition in Germany." *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora: Recognition, Mobilisation and Transformation*. ed. Derya Özkul - Heege Markussen. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.
- Sökefeld, Martin. "Mobilizing in Transnational Space: A Social Movement Approach to the Formation of Diaspora." *Global Networks* 6/3 (July 2006), 265–284. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2006.00144.x>
- Spielhaus, Riem - Herzog, Martin. "Finding a Place for Islam in Germany: Islamic Organisations under Private and Public Law." *Journal of Religion in Europe* 8/3–4 (2015), 419–443. <https://doi.org/10.1163/18748929-00804009>
- Steinmo, Sven. "Historical Institutionalism." *Approaches and Methodologies in the Social Sciences: A Pluralist Perspective*. ed. Donatella della Porta - Michael Keating. 118–139. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Sunier, Thijl - van der Linden, Heleen - van de Bovenkamp, Ellen. "The long arm of the state? Transnationalism, Islam, and nation-building: the case of Turkey and Morocco." *Contemporary Islam* 10/3 (2016) 401–420. <https://doi.org/10.1007/s11562-016-0353-7>
- Sydow, Gernot. "The Legal Status of Muslim Communities in Germany." *Transformation of Church and State Relations in Great Britain and Germany*. ed. Antje von Ungern-Sternberg - Christian Walter. 241–250. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, 1st Ed., 2013. <https://doi.org/10.5771/9783845243399-241>
- Tarrow, Sidney. "States and Opportunities." *Comparative Perspectives on Social Movements*. ed. D. McAdam et al. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Thielmann, Jorn. "The Turkish Bias and Some Blind Spots: Research on Muslims in Germany." *Muslim Organizations and the State - European Perspectives*. ed. A. Kreienbrink - M. Bodenstern. 169–196. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2010.
- Wunn, Ina et al. *Muslimische Gruppierungen in Deutschland: Ein Handbuch*. ed. Ina Wunn et al. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.

Belgeler

- Belge 1, Sachstand, "Gesetzliche Regelungen mit Bezug zu islamischen Religionsgemeinschaften", Wissenschaftliche Dienste, Bundestag, no: WD 3 – 3000 – 259/16, 01.12.2016
- Belge 2, Ausarbeitung, "Verfassungsrechtliche Bedenken gegen die Anerkennung der Yeziden

- als Religionsgemeinschaft in Deutschland“, Wissenschaftliche Dienste, Bundestag, no: WD 10 – 3000 – 017/16, 24.03.2016
- Belge 3, Ausarbeitung, “Rechtlicher Status der DİTİB”, Wissenschaftliche Dienste, Bundestag, no: WD 10 – 3000 – 053/18, 19.07.2018
- Belge 4, Ausarbeitung, “Die rechtlichen Rahmenbedingungen des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften in Deutschland: Unter besonderer Berücksichtigung der Rahmenbedingungen für Muslime”, Wissenschaftliche Dienste, Bundestag, no: WD 10 - 3000 - 074/08, 29.08.2008
- Belge 5, Ausarbeitung, “Fragen zur religionsrechtlichen Anerkennung des Islam in Frankreich und Deutschland”, Wissenschaftliche Dienste, Bundestag, no: WF III – 079/06, 20.03.2006
- Belge 6, Drucksache, “Religionsrechtliche Regelungen für Juden und Muslime”, Wissenschaftliche Dienste, Bundestag, no: WF III G – 151/06, 20.04.2006

Extended Abstract

The puzzle our study tries to solve is created by the most severe phenomenon of our age: migration. As is known, the Turkish community in Germany is a considerable part of the country, with its population and economic and political potential. While being the second big ethnic group in the country, their religious differences are the main thing that gathers them around. This is not a surprise because of Germany’s distinct history with religions. As a result of that history, a specific system has evolved in Germany, which allows all religious communities in the country to have equal rights. In this frame, one could expect Turks to have equal rights with traditional churches in the country after living there for over 60 years. However, the status of the majority is not even close to that except for one minority group, namely Alevi and their organization, the Alevi Community in Germany (AABF). Their success in climbing the ladder of recognition in Germany creates the central issue in our study, which asks how they diverged from the majority in this system. By answering this question, we aim to bring a new perspective to incorporating the Muslim problem in Europe.

This study creates a novel theoretical framework for a new perspective, which could become a base for further explanations in similar cases. This new perspective utilizes concepts from different theoretical schools, such as political opportunity structures, path dependence, and transnational linkages. The logic behind this eclectic approach relies on some facts in the field which are also regularly mentioned in literature. Accordingly, the religious recognition issue in Germany is mainly defined as a mechanical process widely affected by the institutionalization processes of those organizations. This study claims that the institutionalization of Turkish religious organizations in Germany is shaped by four critical factors: the projection of permanency, political opportunity structures, transnational linkages, and path dependency developed by the latter two. When Turks migrated to Germany as guest workers, they first established temporary religious organizations because they were unsure about their permanency in this new country. However, this situation has changed over time, and Turks have started to improve their organizations in line with the opportunity structures provided by the system in Germany. At the same time, those religious organizations were transnational by nature, and that feature also created some other opportunities due to historically established border crossing links to Turkey. In sum, Turkish religious organizations faced a dilemma created by those two opportunity structures, and the ones focused on the transnational ones had delays in terms of localization and institutional transformations necessary for recognition.

The results of this dilemma could be seen in many organizations, including AABF. Still, they saw the situation earlier than others and focused on recognition issues at the beginning of the 2000s. However, the path dependence created by transnational linkages was more vital for some other organizations due to the funding and human resources provided through those links. This is especially clear in some mosque associations, which are providing services thanks to those transnational contributions; thus, cutting off those links means the collapse of all religious services. As a result, this study claims that those organizations are stuck between these two situations, creating different opportunity structures and path dependencies. The only way of escaping this dilemma is linked with the strength of transnational linkages. When it is weaker, as

in the case of AABF, fulfilling the criteria for religious recognition in Germany becomes easier. In sum, transnational linkages of AABF did not result in a dependency for the organization, and they could focus on political opportunity structures provided by the recognition system in Germany. This situation allowed them to reform their organizational structures and follow adequate policies for the religious recognition process, which was completed in 2020. This case analysis proves that our eclectic approach helps us understand how migrant institutionalization occurs in the age of transnationalism. Thus, we expect to contribute a solution to the incorporation problem that almost all major developed countries face regarding migration.

ŞİDDET COĞRAFYASININ (KERBELA) BİR ŞAİRİ: FUZÛLÎ'DE ŞİDDETİN YANSIMASI

A POET OF THE GEOGRAPHY OF VIOLENCE (KERBELA):
THE REFLECTION OF VIOLENCE IN FUZÛLÎ

SALİH ÖZYURT*

Sorumlu Yazar

Öz

Şiddet, tarih boyunca hem bireysel hem de toplumsal düzeyde sürekli karşımıza çıkan bir olgudur. Toplumlara yaşamlarını gerçekçi veya gerçeğe yakın şekilde ifade eden eski metinler, sıklıkla şiddet olaylarına da yer verir. Klasik Türk Edebiyatı, geniş bir tematik yelpazeye sahip olup, aşk, tabiat, felsefe, dini ve tasavvufi gibi konuları içermektedir. Bu temalar arasında, şiddet de önemli bir yer tutar. Ancak, edebî metinlerde şiddet doğrudan fiziksel bir anlamda değil, daha çok mecazi ve sembolik anlamlar taşıyan bir olgu olarak karşımıza çıkar. Klasik Türk Edebiyatı metinlerinde, şiddet eylemleri genellikle birey merkezli olarak görülmektedir, metinlerdeki şiddet eylemleri şairin kendini merkeze alarak duygusal eylemleri olarak kabul edilir. Bu çalışmada, klasik Türk Edebiyatı metinlerinde şiddet kavramına bakışı; Fuzûlî'nin Türkçe divanındaki örneklem şiirleri üzerinden değerlendirmeye alınmıştır. Fuzûlî'nin şiirlerinde şiddet, genellikle aşkın ve özlemin verdiği acılarla ilişkilendirilmiş, masoşist bir haz alma duygusu ve adanmışlık psikolojisiyle işlenmiştir. Bu şiirler, bedensel ve psikolojik şiddeti derinlemesine tasvir ederek, aşkın insan ruhu üzerindeki etkilerini gözler önüne sermektedir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, Fuzûlî, Şiddet, Kerbela.

Abstract

Violence is a phenomenon that we constantly encounter throughout history at both individual and social levels. Ancient texts, which express the lives of societies in a realistic or close to realistic way, often include incidents of violence. Classical Turkish literature has a wide thematic range and includes themes such as love, nature, philosophy, religion and mysticism. Among these themes, violence also occupies an important place. However, violence in literary texts does not appear in a direct physical sense, but rather as a phenomenon with metaphorical and symbolic meanings. In the texts of classical Turkish literature, acts of violence are generally seen as individual-centered, and the acts of violence in the texts are considered as the poet's emotional actions by centering on himself. In this study, the view of the concept of violence in classical Turkish literature texts is evaluated through sample poems in Fuzûlî's Turkish divan. Violence in Fuzûlî's poems is usually associated with the pains of love and longing, and is treated with a masochistic sense of pleasure and devotional psychology. By depicting physical and psychological violence in depth, these poems reveal the effects of love on the human soul.

Key Words: Classical Turkish Literature, Fuzûlî, Violence, Karbal

Araştırma Makalesi / Künye: ÖZYURT, Salih. "Şiddet Coğrafyasının (Kerbela) Bir Şairi: Fuzûlî'de Şiddetin Yansıması". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s. 381-397 <https://doi.org/10.60163/tkhebvva.1525441>

* Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, E-mail: sozyurt@agri.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9535-7357.

Giriş

Şiddet, genel anlamda bireye veya topluluğa zarar vermek amacıyla yapılan kasıtlı eylemler olarak tanımlanabilir. Kubbealtı lügatinde; “Bir güç, hareket veya kuvvetin derecesi, tabii hâlimden daha fazla olma, aşırılık, fazlalık, meseleleri uzlaşma yoluyla değil kaba kuvvet kullanarak halletmeye kalkışma ve bunun için kullanılan kaba kuvvet, şiddet eylemi, sertlik ve sıkıntı, zorluk, mihnet, meşakkat gibi manalara gelmektedir (Ayverdi, 2010: 897). APA Dictionary of Psychology’de *Violence/şiddet* terim olarak “Düşmanlık ifadesi, öfkeyle insanları yaralama ve zarar verme kastıyla yapılan öfke ifadesi; insanlara veya eşyalarına fiziksel güç kullanarak zarar verme; duygu ya da duygu yoğunluğunun bildirimi/söylemi” (APA Dictionary of Psychology, 2015: s. 119) olarak tanımlanmaktadır.

Büyük Türkçe Sözlükte ise “bir hareketin, bir gücün derecesi; yeğinlik, hız, bir hareketten doğan güç, rüzgârın şiddeti, karşıt görüşte olanlara kaba kuvvet kullanma, kaba güç, duygu veya davranışta aşırılık, sertlik” gibi manaları verilen kavramın “*duygu veya davranışta aşırılık, sertlik*” (<https://sozluk.gov.tr/>. E.T. 22.06.2024) olarak verilen tanımının ise edebî sahada karşılığı olduğu görülmektedir. Bu karşılık klasik Türk Edebiyatında duygusal ve psikolojik eşliğini ifrat ve tefrit boyutu ile devam ettiren bir niteliğe de ulaşabilmiştir. Burada şiddet; fiziksel saldırılar yerine, aşkın ve tutkunun yoğun duygusal yansımaları olarak görülür. Bu bağlamda şiddet, sevgilinin eziyetleri, aşk acısı ve ayrılık ıstırapı gibi kavramlarla ifade edilir. İlerleyen bölümlerde Fuzûlî’nin şiddet kavramı da bu aşk anlayışının yansımaları olarak ifade edilecektir. Yurtcan Erdener şiddeti “beden gücünün kötüye kullanılması, silahlı etkinlikler ve aşırı bir saldırganlık özelliği taşıyan ilişkilerle belirginleşen edimlerin tümü; kaba kuvvet ve ortalığa korku ve yıldı salmak, çevredekileri sindirmek için yapılan her türlü silahlı eylem; tedhiş” diye tanımlar. Michaud’a göre, “Biri veya bir grup, bir diğerine veya gruba yönelik onların “bedensel veya törel bütünlüğüne veya mallarına veya simgesel ve sembolik kültürel değerlerine zarar verecek” şekilde davranırsa bu şiddettir.” John Dewey ise şiddeti, “yanlış kullanımlı kuvvet, güç ya da enerji” şeklinde tanımlamıştır. Dikkat edilirse yapılan tanımlamalar daha çok şiddetin fiziksel olanına veya güç kullanılmasına yöneliktir. Sözcüğün gündelik kullanımında da ilk çağrışımı fiziksel olanına yöneliktir. Ancak şiddet sadece fiziksel olanla değil dikkat edildiğinde diğer boyutlarıyla da hatta fiziksel olanından belki daha fazla diğer özellikleri ile de karşımıza çıkmaktadır (Yurtcan, 2002: s. 304).

Şiddet, tüm formları ile her zaman güncelliğini devam ettiren bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Şiddet, sosyoloji, antropoloji, psikoloji ya da siyaset bilimi gibi pek çok farklı disiplin tarafından ele alınmış ve bu disiplinlerin incelediği konular ekseninde üzerinde çalışılmış bir olgudur. Dolayısıyla çok sayıda çalışmada birbirine benzeyen ya da çeşitli açılardan birbirinden farklılaşan tanımlara rastlamak mümkündür.

Şiddet, insanlık tarihinin her döneminde var olmuş ve çeşitli işlevlere hizmet etmiştir. Fiziksel, psikolojik ve ekonomik boyutlarıyla şiddet, bireylerin ve toplulukların hayatta kalma, korunma ve üstünlük sağlama mücadelesinde önemli bir rol oynamıştır.

Şiddet üzerine yapılan çalışmalarda genelde üç temel boyutu karşımıza çıkar. Bunlardan en bilineni hatta ilk akla geleni *fiziksel şiddettir*. Herhangi birinin karşı tarafın vücuduna yönelik vereceği zararlar örneğin darp, yaralama, hayatına son verme, herhangi bir alet veya eşya ile müdahale bu kapsamda değerlendirilir. Ünsal Artun fiziksel şiddet kavramını “İnsanların bedensel bütünlüğüne karşı dışarıdan

yöneltilen, sert ve acı verici bir edimdir. Mala, cana, sağlığa, bedensel bütünlüğe, birey özgürlüğüne karşı bir tehdit oluşturması mümkündür. Burada da yaralama, ırza tecavüz, yağma, adam kaçırmaya gibi başkasına yönelmeler olabildiği gibi, intihar girişimleri biçiminde bireyin kendine yönelik eylemleri de söz konusudur.” (Ünsal, 1996: s. 29-36) şeklinde açıklar. Fiziksel şiddetin temel referansı güç ve güç ile ilgili olgulardır.

Şiddetin bir diğer türü ise *psikolojik* olanıdır. Fiziksel olandan farklı olarak bu şiddet türünde bir taraf diğer tarafı duygusal anlamda yıpratarak zarar verir. Sözel baskı kurma, mobing, yok sayma, tehdit etme, hakaret, küfür, eksik yönleri üzerinden aşağılama vb. durumlar psikolojik şiddetin alanına girer. Gelinek noktada farkında olmadan insanın en çok maruz kaldığı şiddet türü de budur. Dikkat edilirse bu şiddet türünde de en çok referans alınan şey dil/sözdür. Edebî metinlerin söz üzerinden kuruluşu, bu şiddet türü üzerinde daha çok düşünmeyi veya klasik metinlerde şiddetin bu yönünün daha çok açıklanmasını ve araştırılmasını zorunlu kılabilir. Başka bir ifade ile söz sanatlarının en yoğun olduğu klasik şiir metinlerinde de bu türün nasıl işlendiği incelenmeye çalışılmıştır.

Bir diğer şiddet türü de *ekonomik* şiddettir. Bu şiddet türünde de gözlemlenen bir tarafın diğer tarafı kaynaktan, gelirden veya mala erişimden mahrum bırakarak maddî anlamda zarara uğratması ile ilgilidir. Halihazırda dünya devletlerinin birbirine karşı uyguladığı en önemli şiddet türü ekonomik şiddettir. Çoğu zaman birbirlerini ticari anlamda zor bırakarak istediklerini elde etmeğe çalışırlar. Bu tür de referans alınana olgu malıdır.

Tüm bunlardan ayrı olarak olumsuz olarak algılanan bu kavramın bir de meşruluğu tartışılmaktadır. Edebî metinlerde görülen şiddet üzerine yapılan son çalışmalardan birinde bir edebî metinde geçen şiddet eylemlerinin meşruluğu üzerine bir tartışma açılmış ve şiddetin sebebi, derecesi/sınırı, işlevi, amacı ve inanç boyutu gibi noktalardan hareketle bazı durumlarda şiddetin meşru kabul edilebileceği örneklendirilmiştir (Balkaya, 2023: s. 13-20). Klasik şiirimizde de aslında temelde aşk metaforu ile temelde şiddetin bazen arzu edilen bir olgu olduğu hatta şairin bu şiddet ile aşkına daha fazla meftun olduğu gözlemlenir. Sevgilin âşığı karşı hemen her davranışı bir tür şiddettir. Ağyara meyil veya âşığı görmezden gelme sevgilinin âşığı karşı uyguladığı şiddettir. Âşığın bu tutum karşısında sergilediği tavır ise bu şiddetin çokluğu ile övünme hatta bu şiddetin derecesine göre aşkının büyüklüğünü ispata yöneliktir. Hatta âşık bu durumdan mutlu olmakla kendisine karşı da şiddet eylemini uygulamış olur. meşruluk tam da burada tartışılabilir. Klasik şiirin temel dayanağı olan aşk metaforunun şiddet yönünden tartışmaya açmak şiddetin bu alan için meşruluğu olarak kabul edilebilir.

Klasik Türk Edebiyatı, geniş bir tematik yelpazeye sahip olup, aşk, tabiat, felsefe, dinî ve tasavvufî gibi konuları içermektedir. Bu temalar arasında, şiddet de önemli bir yer tutar. Ancak, edebî metinlerde şiddet doğrudan fiziksel bir anlamda değil, daha çok mecazi ve sembolik anlamlar taşıyan bir olgu olarak karşımıza çıkar. Bu anlamlarda şairin açmazlarını, şiddete olan tutkunlarını biçimlendiren unsurlardan biri de yaşadığı ya da yaşamını etkileyen coğrafya olmaktadır. Şiddet olgusu, bu coğrafi yaşamı şiddet bağlamında da derunî bir aşk ikilemi bağlamında biçimlendirmekte, bu biçimleniş aşk teminin duygusal şiddet bağlamında tesirini kuvvetlendiren etkileriyle ortaya dökülmektedir. Bu bağlamda, Kerbela coğrafyasının şiddetle belirginleşen çehresinden şair-yaşam-coğrafya ilişkisi temel alınacaktır. Çalışmada klasik Türk şiirindeki şiddete dair beyitler yoluyla şiddetin duygusal ifade biçimi ortaya konulacak, Fuzûlî'nin şiirleri şiddet kavramı üstünden değerlendirilecektir.

Bir Şiddet Coğrafyası/Kerbela ve Fuzûlî'deki Duygusal İzdüşümleri

Kerbela, klasik Türk şiirinin âdeta “şiddet mihengi” olmuştur. Emevî hükümdarı Yezid tarafından Hz. Hüseyin ve yakınlarının türlü acılara ve işkencelere uğratılarak, susuz bırakılarak öldürüldüğü uğursuz bir coğrafyanın adı olarak anılan bu coğrafya, şiddetle âdeta bütünleşmiş, dinî ve tasavvufî Edebiyat ile halk Edebiyatının mersiye kültürünün temel inceleme konusu olmuştur. Bu coğrafya, Hz. Hüseyin’e yapılanlarla özdeşleşmiş, Kerbela Mersiyeleri ve Maktel-i Hüseyin denilen türlerin şiddet temalı yakarışının ve Yezid’e karşı duruşun Alevi-Bektaşî literatüründeki temel adı olmuştur. Kerbela Mersiyelerinden bir diğeri de, şiddet coğrafyasının her türlü sıkıntısını çekerek ruhunu Mecnunvarî aşkla biçimlendiren Fuzûlî’ye aittir (Aktaş, 2024: 188). Bu nedenle Fuzûlî’yi var eden bu coğrafya şairin içsel aşk çırpınışlarının ve Hüseyin’e duyulan derin sevgisinin şiddet içerikli numunelerini barındırmaktadır.

Kerbela, Bağdat’ın 100 km güneydoğusunda yer alan, Şii ve Alevi inanca mensup kimseler tarafından kutsal bilinen Müslümanlığın Mekke, Medine ve Necef’ten sonra kutsal bildiği en önemli şehirlerden biridir (Öz, 2022: 271-272). 60 km doğusundaki Necef ise Hz. Ali’nin mezarının bulunduğu yer olduğuna inanılması dolayısıyla Kerbela gibi değer kazanmaktadır. Bu şehirler bugün yine şiddetin hiç durmadığı Irak’ta bulunmaktadır.

Kerbela, Hüseyin’in şehit edildiği yer olmasının yanında türbesinin de bulunduğu yer olması nedeniyle kutsal bir önem atfedilen bir coğrafyadır. Bu coğrafyanın geçtiği her yerde matem, üzüntü, şiddet, ağlama, dövünme, kan, susuzluk ve aşure gibi onu ifade eden ve oradaki şiddeti ve sonrasında çekilen gamı ifade eden sözcükler yer almaktadır. Hz. Hüseyin’in oğlu Zeynelabidin’in kurtuluşu vesilesiyle aynı zamanda bir sevinç ve kurtuluş günü olarak anılsa da yaşanan büyük katliam ve sonrasında İslam dünyasına yayılan ötekilik ve dışlanma algısı Kerbela’nın şiddetle anılan çehresinde büyük bir yıkımı da beraberinde getirmiştir. Şii, Alevi ya da benzer zümre ya da dinî inanç gruplarının Hüseyin’e yapamadıkları yardımın Kerbela’da ölüm ve katliamla sonuçlanan suçluluk duygusunu belirten tek kavram yine “şiddet” olmuştur. Caferîlerin ya da diğer Şii grupların her yıl bu coğrafyada kendi bedenlerini döverek, yaralayarak, parçalayarak gösterdikleri matem ayini bugün de şiddetle belirginleşen çehresini muhafaza etmektedir. Özellikle 16. yüzyılda kitleler hâlinde Kerbela’ya akan Abdal ve Kalenderler’in yüreklerini dağladıkları ya da bedenlerine çapraz derin yaralar açarak bu matemî sürdürdükleri tarihsel bir gerçeklik olarak durmaktadır. Bu zümrelerin göğüslerine yaktıkları “dağ” denilen yaraların klasik Türk şairlerinin nazarında sevgiliye duydukları şiddetli aşkın kalıcı temel nişaneleri olduğu ve bu konuda binlerce örnek beytin bugün Divanları doldurdıkları da edebî bir gerçeklik olarak belirmektedir (Vâhidî, 2015:44).

Kerbela konulu bu şiddet manzumelerine bakıldığında Hüseyin’e duyulan şiddetli sevginin izdüşümleri görülmektedir. Bunlar pervanenin muma olan ateş yoldaşlığının yansımaları, dağlanmış göğsün elifi yaralarla tezyin edilmiş şiddet numuneleridir. Âşığın gönlünde uyanan aşkın harareti hâlinin tazelenen kıvılcımları hükmünde olan bu şiddet belirtileri, Kerbela coğrafyasında sürdürülen matemî sürekliliğine delalet edercesine Mecnunvarî tınılarla abdal ve Kalender âşıkların göğsünde inleyiş ve şiddeti çağrıştıran nitelikleriyle devam etmektedir¹.

1 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Yıldırım, Rıza (2011). “Abdallar, Akıncılar, Bektaşilik ve Ehl-i Beyt Sevgisi: Yemini’nin Muhiti ve Meşrebi Üzerine Notlar”. *Belleten* 75(21), 51-86; Sevimli, Erdem (2021). “Klasik Şiirde Sinesini Dağlayan Aşk Zümresi ‘Abdallar’”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 100, 97-122.

Alevi-Bektaşî kültüründe muteber kabul edilen şairlerden en önemlilerden biri olan Fuzûlî, şiddet coğrafyası Kербela’da yaşamıştır. Kербela, onun yaşamının ve sanatının mihenk noktalarından biri olmuştur. Türkçe Divanı’nın önsözünde Kербela’nın toprağının bütün memleket toprağından daha şerefli olduğunu ve şiirini yücelten ilham kaynaklarından olduğunu bizzat kendisi belirtmektedir (Kılınç, 2021: 16-17). Pek çok kaynakta onun Kербela’da doğan bir şair olarak bu coğrafya ile özdeşleştiğinde hemfikirdir. O, Farsça Divanının önsözünde de “gam ve gussadan gayrı bir şey görmedim” söylemiyle bir nevi hayatının Kербela ile anılan ve şiddetle çerçevelenmiş evresinden geçtiğini doğrulamaktadır (Kılınç, 2021: 18). Bağdadî olarak bilinse de Fuzûlî hem inanç hem de zihniyet bakımından Kербela’yı ön plan çıkarmış, bu coğrafyanın makûs talihine etki eden yönlerini sanatının temel malzemesi yapabilmiş bir sanatçıdır. Şair, hamilik sistemi içerisinde İnalıcık’ın (2015) da vurguladığı gibi Osmanlı padişahından ve Bağdat’a atadığı yöneticilerden bir ilgi görememiş, sadık bekçiliğini yaptığı Necef’teki Hz. Ali türbesinin türbedarlığından elde ettiği haklı kazancına bile el konulan ıstırap yüklü bir şair olmuştur (İnalıcık 2015: s. 53). Bu ıstırabını kendi içi gibi kararmış şiddet coğrafyası Kербela’ya da dökmüş, selamı bile rüşvet gören düzene Şikâyetnamesi ile karşı duruş sergilemiştir. İçindeki gam ve keder, şiirlerindeki Mecnunvarî aşkın şiddetle ve ızdırapla yoğrulan karakterinde Kербela coğrafyasının acılı yapısı gibi kendini ele vermektedir. Bu nedenle onun aşkı ızdırap, acı, gam ve şiddet duyguları ile yüklüdür. Başka bir ifade ile kadere boyun eğen bir teslimiyet sebebiyle Kербela’da Hz. Hüseyin’in şehit edilmesini anlattığı Hadikâtü’s-Süedâ adlı eserinde Kербela’nın yasını devam ettirmenin gerekliliği ile psikolojik şiddet eşliğinin zirvesinde ifadesini bulur. Bu eser, şairin Kербela’ya, yani bu şiddet coğrafyasına ızdırap yüklü yaşantısı gibi anlam yüklediği psikolojik acı izdüşümlerinin en temel noktalarını açığa çıkarması yönüyle önemlidir. Bu şiddet ve acı izdüşümleriyle onun aşkın şiddeti ve acısı ile belirginleşen şiirlerinde de karşılaşılır.

Fuzûlî’nin inanç bakımından Şii olduğu hususu tartışmalı olsa da Şiiilerin kutsal bildiği Kербela ve Necef’te yaşamını sürdürmesi ve verdiği eserlerde Hz. Hüseyin’e olan duygudaşlığını kuvvetle vurgulaması şairin bu çevreler tarafından ön planda tutulmasına olanak sağlamıştır (Karabey, 2018: 851). Alevi-Bektaşî kültüründe de değeri doldurulamaz bir sanatçı payesini muhafaza etmiş ve etmektedir. O, yazdığı Hadikâtü’s-Süedâ ile Kербela hadisesini güçlü bir yas alameti ve ızdırapın günümüze kadar gelen etkili ifadesine dönüştürebilmiş, Hz. Hüseyin’e yapılan şiddeti devamlılığı ile insanlara saadet veren bir tarihsel hatıraya dönüştürebilmiştir. Bu dönüşümde taşıdığı şiddet temalı Mecnunvarî aşk tacını birçok manzumesinde de yansıtmış, âdeta şiddeti aşka ve tutkuya çeviren bir ifadenin sanatçısı payesini kazanmıştır. Bu nedenle onun aşk anlayışı da Kербela misali acı, ızdırap ve şiddet yüklüdür. Bu şiirler, aynı zamanda bir şiddet coğrafyasının, yani Kербela’nın biçimlendirdiği şairlik tabiatının duygusal izdüşümleri ya da yansımaları hükmündedir. Şair, İmam Azam (699-767) için yazdığı kasidede Allah’ın sırrının Kербela şehidinde görünür olduğunu, bu yüzden doğruluk ve yalanı inceleyerek, altının gerçek değerini elde etmek için bu coğrafyanın bir ölçütler yurdu niteliği kazandığını belirtmektedir. Bu söylem Kербala’ya bakarak kötülük ve iyilik arasındaki farkın en iyi tespit edilebileceğine ya da ölçülebileceğine dair halkta şairin oluşturmak istediği duygusal bir izdüşüm olmaktadır. Yezid’in yaptığı kötülüklerin karşısında Hz. Hüseyin’in iyilik ve cömertliği insanların zihninde oluşturulmak istenen Kербela algısının doğruluk ve yalan düzleminde belirginleşen yönlerine ışık tutması yönüyle önem arz etmektedir:

Bunda kılmış sırr-ı Hâk zâhir Şehîd-i Kerbelâ

Bundadur tahkîk-ı şıdk u kızb için dârü'l-'iyâr (Fuzûlî, K.10/9)

Safevîlerden Bağdat valisi İbrahim Han Musullu'nun (ö.1526-27?) methinde yazdığı diğer bir kasidede de Fuzûlî, Kerbela'nın coğrafik niteliğinden dem vurur. Kerbela yolundan Necef'e doğru Hızır ile Musa misali yoldaşlık tutan sultanın durumuna vurgu yapan şair, bu yolun Hak yolu olduğunu vurgulayarak Kerbela'ya olan duygusal tutkunluğunu ortaya serer:

Tarîk-ı Kerbelâ râh-ı Necef bir rehber isterdi

Bu yolda gördi Hâk Hızr olmağa sultâna erzânî (Fuzûlî, K.20/2)

Kasidenin devamında onu Necef ve Bağdat'ta himaye eden sultan İbrahim Han Musullu'nun Kerbela'ya İslam askerlerini yığıdığını, Kerbela Şehidi Hüseyin'in öcünü almanın çok yakın olduğunu belirtir. Bu ifadeler şiddet coğrafyası Kerbela'ya ve onun şehidine yapılan zulmün duygusal izdüşümleri olarak dikkat çekicidir:

Çü deşt-i Kerbelâya leşker-i İslâmî cem etdüñ

Yakîn oldı ki Şâh-ı Kerbelânuñ istenür kanı (Fuzûlî, K.20/19)

Hami bulamayarak kısa sürede elde ettiği patronajı yitiren çilekeş şair, Bağdat emiri Ayas Paşa (1545-1547)'ya sunduğu kasidede Kerbela'ya duyduğu sevgiyi ve tutkunluğu vurgular. Şair, memduhun gelmesiyle Kerbela'ya nur saldıığını, o eşikte dua incisini âdeta saçtığını belirtir. Bu beytde Kerbela'ya gelen Ayas Paşa'nın kendisine ya da halka çok cömert davrandığını belirten duygusal akisler bulunmaktadır:

Çirâğ-ı tal'at ile Kerbelâya şalduñ nûr

Ol âsîtânede kılduñ dîr-i niyâz nisâr (Fuzûlî, K.27/26)

Yine Safevîlerin Bağdat valisi Mehmed Han Tekelü'nün (Ö.1556) medhinde söylediği kasidede memduhun Kerbela Şehidi Hüseyin'e su getirme amacı taşıdığını, bu isteğin kendisini dünyada payidar kılacağını belirtir. Bu ifadede Kerbela'nın susuz bırakılarak katledilen şehidi Hz. Hüseyin'e duyulan sevginin, o şiddet coğrafyasıyla bütünleşen niteliği de vurgulanmaktadır:

Şehîd-i Kerbelâya su getürmek kaşdın etmişsen

Seni elbette âlemde bu niyyet pây-dâr eyler (Fuzûlî, K.35/23)

Bu tarz ifadelerde şiddetle anılan Kerbela'ya duyulan duygusal izdüşümler kendini bariz hâlde ele vermektedir. Bu duygusal yansımaların şiddet temalı ifadesine geçmeden Fuzûlî'nin de mensubu olduğu klasik Türk şiirindeki şiddet içerikli şiirlere değinmek faydalı olacaktır.

Klasik Türk Şiirinde Şiddetin Anlamı ve İşlevi

Klasik şiir, her alanda olduğu gibi “şiddet” mevzusunda da zengin malzemeler barındırmaktadır. Bu şiirlerde şiddet, sıkça aşk ve sevgili bağlamında kullanılır. Âşık, sevgilinin güzelliği karşısında adeta eziyet çeker, bu eziyet bazen bir bakış, bazen bir söz ile vücut bulur. Bu tür şiddet, aşkın gönlünde fırtınalar koparan, ruhunu yaralayan ama aynı zamanda onu olgunlaştıran bir deneyim olarak tasvir edilir. Aşkın yoğun duygusal etkisi, “şiddet” olarak tanımlanmıştır. Âşık, sevgilinin aşkıyla perişan olmuş, yaşadığı acıyı «şiddet» olarak nitelendirmiştir. Sevgilinin zalimlikleri ve eziyetleri, âşık için bir yara açar ve bu yara, aşkın şiddetini simgeler. Bu tür ifadeler, aşkın sadece tatlı değil, aynı zamanda acı veren yanını da gözler önüne serer.

Klasik Türk şiiri aşk bağlamında sayısız söyleme sahip olan şiddet kavramı

hususunda da yetkin ve kapsamlı örnekleri ihtiva etmektedir. Bu beyitlerde ney misali yüreği delinen şairin aşk inleyişlerini, göğe çıkan ah ve figanların alevlerini hissetmemek neredeyse imkansızdır. Böyle şiddet ifadelerinde hasret nedeniyle yanaklardan süzülen kanlı gözyaşı, incelen bedene ve inleyen ruha dinginlik ve kuvvet bağışlarken betimlenmektedir. Acıya ve gama olan üst seviyede tutkunluğun, sevgilinin şaire layık gördüğü şiddetli acılar ile belirginleşen çehresinde eziyet, cefa ve inmeden başka âşğın nasipleneceği bir şey bırakmamaktadır.

Vücüdum ney gibi sūrāh sūrāh olsa āh etmen

Maḥabbetden dem urdum incimek olmaz cefalardan (Fuzûlî, G. 204/8)

Sevgilinin verdiği eziyetler şiddetin gülûv derecesi olan baskılardan aşırı darbelere de dönüşebilmekte, bu duygusal darbeler karşısında pek çok şairin payına gelenekte olduğu gibi kabulleniş ve sabır düşmektedir. Sevgilinin bakış okları karşısında sinesi dağ gibi laleler ve güllerle bezenen âşıklar, rakibin sözlü şiddetine de maruz kalmaktadır. Çevgan topu gibi sevgilinin verdiği eziyetler karşısında bedensel gelgitler yaşayan şair, sararmış bir yüz, kan dolmuş bir ciğerle bu cefalara göğüs germenin manevî hoşnutluğunu tadarken görülmektedir.

Çekmez oldı gönül oḡlar yükin ol serv meger

Çekerek ata oḡın rahm êde bî-çâresine (Fuzûlî, G. 235/3)

Kanı gözyaşı gibi ehl-i nazar kim yürüyüp

Bir içim şu vère deşt-i gamuñ avaresine (Fuzûlî, G. 235/4)

Her taraf 'akslerümdür görinen yâ yığılup

Geldi su ḡalkı sirişküm suyı nezzâresine (Fuzûlî, G. 235/5)

Bilmezem kim nazar ehli nêsini eksildür

Gâzab eyler nazar êtsem meh-i ruḡsâresine(Fuzûlî, G. 235/6)

Ëy Fuzûlî ciğerüm kanını koymaz tökile

Cân fidâ ol şanemüñ gamze-yi ḡün-ḡâresine (Fuzûlî, G. 235/7)

Bu duyusal donanımla feleğin kendisine çizdiği aşk denilen kaderle cedelleşen âşıklar, feleğin dolabı içerisinde dönen bir tane misali şiddete tutkunluğu âdetâ biçimlendirmektedir. Bu duyusal eşikte âşık hep işkence, eziyet ve şiddet içerisinde kalmaktadır. Bâkî (ö.1600), yürek kanını aşk derdinin ateşiyle kaynatıp gözlerden akıtan sevgili imajını çizdiği aşağı beytinde işkencenin aşırı boyutunu uygulayan sevgili imajını vererek orantısız psikolojik şiddetin âşık üzerine bırakılan şiddetini gözler önüne sermektedir:

Kaynadup nâr-ı gam-ı aşk ile ḡün-ı ciğeri

Gözlerümden akıdur kendü görünmez o perî (Bâkî, Tahm.7/4)

Şiddet ne kadar yoğun olsa da âşğın gözünde bu durum, erguvan şarabını mutluluk meclisinde çekmek gibidir. Sevgilinin verdiği eziyeti çekmek, bu âşğa ödüldür. Yürek kanı yutsa da hoşuttur. Şiddetten hoşnutluğun bedensel anlamda anatomik çehresini veren ve kendi bedenini sevgilinin verdiği psikolojik şiddete bir kadavra misali açan bu söylemler “şiddete tutkunluk ve hoşnutluk” imajını biçimlendirmeleri yönüyle dikkat çekicidir:

Bâkî gamunda ḡün-ı ciğer yutsa ḡüyyâ

Bezme-i safâda câm-ı mey-i ergavân çeker (Bâkî, G.154/7)

Şiddetin klasik Türk şiirindeki dozu, sevgili söz konusu olunca ve de aşk tükenmez, dayanılmaz bir hâl alır. Bu durumda Behiştî (ö. 1511-1512?) sevgilinin baskı, zorlamayla uyguladığı şiddet âşığın bedenini eritip su eder diyerek, sevgilinin âşığına uyguladığı aşırı şiddeti beyan eder. Bu şiddet söyleminde duygusal şiddetin fiziksel boyutları sanki bütün ağırlıkları ile hissedilir hâle gelir:

Havâle eyleme kahruñ yelini ben hâke

Vücûdumu eridür nâr-ı hışmuñ âb eyler (Behiştî, G.127/4)

Klasik Türk şiirinde âşık, sadece sevgiliden değil, rakipten de şiddet görür. Âşığa rakibin eziyeti gam vermektir. Bu gamın yarası, rakibin devletidir. Behiştî burada, güçlülük-saadet ve devlet bağlamında rakibin âşığa uyguladığı şiddetin seremonisini vermektedir.

Cânuma kâr ide gibi zahm-ı gam

İşleye gibi rakîbün devleti (Behiştî, G.521/4)

Şiddet söyleminde, sevgilinin her uzvu bir işkence âletine ya da işkenceciye dönüşür. Gelibolulu Âlî (ö. 1600), sevgilinin saçının güzünde bedensel işkenceyi görerek, aşk sırrını ikrar etmeye başlar. İkrara götüren işkence ise sevgilinin zülûflerine bağlanan eziyettir. Bu eziyet, bedensel işkencenin psikolojik eşiğini aşan duyguları çağrıştırmaya yönüyle dikkate değerdir:

Gördi çün kullâb-ı zülfüñde cân işkencesin

Sırr-ı 'ışkuñ başladı efgânum ikrâr itmeğe (Gelibolulu Âlî, G.486/2)

Sevgilinin âşığına uyguladığı psikolojik şiddet, o kadar derindir ki aşkın şiddeti gönül yarasına vurulan mühür yerine geçmektedir. Bu mühür; bedeninde ya da kalbinde bulan şair, artık gönül ferahlığını bulmasının mümkün olmadığı duygusunu peşinen kabul etmiştir:

Mühr urdı dâg-ı gam göricek aşkun ile pür

Bir dahı mümkün olmadı Yahyâ ferâg-ı dil (Şeyhülislam Yahyâ, G.214/5)

Gelenek, âşığa uygulanan aşk şiddetini uzun süre muhafaza etse de 17. yüzyılda vasuht hareketiyle birlikte, şiddetin rakibe yöneldiği münferit örneklerine de rastlandığı vakidir. Rakibe şiddet uygulayan sevgili imajıyla Şeyhülislam Yahyâ (ö. 1644) bu vasuht mirası gözler önüne sermektedir. Sevgiliden gelen eziyetlere olan bezginlik duygusu ile sevgiliye karşı muhalif konumda kendini konumlayan bir âşık çizen Yahyâ, şiddetin dönüşümünü ifade ederken de onun söyleminden imtina etmez:

Nişân-ı seng-i cevri itse rakîbün kellesin derdüm

Güzel fehmi eyledi maksûdumu çâk başına urdı (Şeyhülislam Yahyâ, G.395/4)

Nedîm (ö. 1730) bile, eziyet ve sıkıntılardan azade kılıp zevke dayalı duygularla bezediği şiirinde sevgilinin eziyetinden şikayet eden âşık rolüne bürünür. Bu rolde, gönül okyanusun kahrının elinde can ve ten dalgalanmakta, sevgiyle dolu gönül sevgilinin elindeki şiddetten fevran etmektedir:

Zerreş dil pençe-i mihr-i dirahşânındadır

Cân u ten çün mevc dest-i kahr-ı 'ummânındadır (Nedîm, G.20/1)

O fevran/coşma hâli öyle bir hâlet alır ki işkence fırınında âşığın bedeninden saf şarap misali kanı bile dönüştürür, pişirir. O duygu durumunda Şeyh Gâlib, seçkin incinin saflığını yitiren hâline içeren psikolojik şiddeti ifade etmeye başlar:

Dürle ede zuhûr furûn-ı şikencede

Her bir o la'-i nâb o dür-i şâhvâra yuf (Şeyh Gâlib, G.160/6)

Klasik Türk şiirinde şiddet ve baskı söylemi, memduhun övgüsünde dahi tükenmemektedir. Bu söylemlerde Nef'î'nin (ö. 1635) deyimiyle memduhun gönül eriten ve denizleri durduran gücünün şiddeti, ateşe kuvvet vererek onun etkisini artıran bir niteliğe bürünebilmektedir. Övgüde ifrat ve tefrit arasında durmayarak zirveyi yaşayan şairin kaleminde şiddetin gücüne olan hayranlığın ifadesi dikkate değer boyutlarıyla şiddet söylemini âdeta yücelten bir niteliğe bürünebilmektedir:

Verse tab'-ı âteşe ger tâb-ı kahrı takvîyet

Ka'r-ı deryâda dil-i hârâdan eyler iltihâb (Nef'î, K.55/19)

Şiddete hikmet çığırından yaklaşan Nefî'de (ö. 1763) bile bu söylemler dizginini tutturamayan bir çehreyle karşımıza çıkmaktadır. Bu söylemlerden biri de feleğin âşığa uyguladığı şiddette görünür hâle gelir. Bu psikolojik durumda, bedende bükülüp kalmış feleğin işkence oku, âşığın teninde görünen kısımları ise kemiklerdir. Burada aşırı işkence ve şiddetin fiziksel anlamda kendini görünür kıldığı bir ruh hâli ile karşılaşılır. Bu duygu durumunu, “yâr” diye seslenen şairin yüreğine saplanan bir hançerde, parçalanmış bir sinede, kebab olup büryan olmuş dağlanmış bir yürekte müşahede etmek mümkündür. Görüleceği üzere âşığın, sevgilinin şiddetini tasviri ev, bunlara katlanma durumu da şiddetin aşırılığını gözler önüne sermesi yönüyle zengin ve engin bir mana dairesinde ilerlemektedir. Klasik Türk şiiri bu manaları içeren sayısız şiddet söylemiyle de Divanlarda görünür olma hâlini muhafaza etmektedir:

Sihâm-ı cevr-i gerdündür ki pîç-â-pîç olup kalmış

Kıyâs itme tenümde görinenler üstühânlardır (Râgıb Paşa, G.28/3)

Fuzûlî'nin Şiirlerinde Şiddetin Yansımaları

Birey yaşadığı coğrafya veya toplumdaki bağımsız değildir. Geleneksel anlamda içine doğduğumuz kolektif birçok şeyi bize hazır halde sunar. Özellikle bulunduğumuz coğrafyanın yaşanmışlıkları ve ait olduğumuz toplumun başından geçenler bir şekilde insanda bir karşılık bulur. Bu karşılık kullanılan dilden inanca, hayatın anlamlandırılmasından eşya veya varlığa değer verilmesine kadar etkiler. Özellikle şair ruhlu bireylerde bu yaşanmışlıkların karşılık bulması daha ileri bir seviyedir. Zira bunların şiirde yansımaları bireyin bilinçaltında olanla birleşerek tezahür etmektedir. Kerbela gibi sadece yaşadığı coğrafyada değil bütün Müslüman toplumlarında travma etkisi yaratmış bir olayın en çok o coğrafyanın insanında karşılık bulması oldukça doğaldır. Fuzûlî gibi klasik şiirin en önemli temsilcilerinden birisinde bu vahim olayın etkisinin olmaması mümkün değildir.

Bununla birlikte, klasik şiirin kendi dünyası içerisinde yaratmış olduğu âşık, sevgili, aşk, bağlılık veya inanma biçimi de bir tür şiddet eylemini ihtiva edebilmektedir. Bu kültür dairesi içinde eser veren hemen her sanatkârda bu eylemin şiirde bir karşılığını görmek de mümkündür. Aşkın yüceliğinin sevgilinin cefası ile ölçülebildiği bir kültür dairesinde şiddet olgusu mutlaka gözden geçirilmelidir. Zira bu daire içerisinde zirve isimlerden kabul edilen Fuzûlî'de de bunun yansımaları sıkça görülebilmektedir.

Fuzûlî şiddete dayalı duyguların “Mecnunvarî istidat (G.88/1)” çizgisinde durmakta ve şairin bedensel ve psikolojik şiddet söylemiyle bu alanı genişleten bir üslupla eserler vermektedir. O, çilekeş ve mazlum Kerbela toprağının şairidir. Çağları aşan kabiliyeti ile sadece Anadolu ve Azerî sahasının değil, Türk Edebiyatının en büyük şairlerinden biri olmayı başarmış nadide bir şahsiyettir. Onun duyguları Kerbela ve Necef çölünün kumları misali şiddete, acıya ve ızdıraba müştaktır. Bu tutkunluk, onun sanatına içinde hevâdan gayrı (G.265/2) bir şey kalmayan bir neyin acı acı

inleyişlerini katmıştır. Bu nedenle Fuzûlî'deki aşk sevgilinin gamı, ezizeti ve kederi ile yüklü olmasının yanında bu duyguların aşırılığa ulaştığı bir çizgide durmaktadır. Ezizet ve cefa kadar ondan hoşnutluğu da içselleştirdiği görülen şair de aşırılık çizgisi ezizetten mutlu olmayı da ilerleten bir dairede seyretmektedir.

Şiddet konulu şiirlere bakıldığında bu olgunun aşk ve sevgili kaynaklı seyreden türvelerinin iki boyutta ele alınması gerektiği anlaşılmaktadır. İlki klasik gelenekte de yer aldığı gibi bedensel/fiziksel şiddet, diğeri ise psikolojik/duygusal şiddettir. Bunlara ezizete tutkunluk ile şiddetten hoşnut olma duygusunun şair ruhunu olgunlaştıran kisvesiyle dâhil olduğu görülmektedir. Bu hoşnutluk asıl sevgiliye adanmışlık duygusu ile perçinlenmekte, acıya mütemeyyil saiklerle acıdan haz duymaktadır. Vücudu acı ile işleyerek bir şiddet rafinerisi gibi sağaltan duygular etrafında seyreden hasretin ve ayrılığın şiddetiyle bedende ve ruhta bıraktığı derin yaraların kanlı ve zalim görüntüsünden âdetâ damıtmaktadır.

Fuzûlî, şiddete biçim vermekte oldukça mahirdir. Bu maharet onun baktığı her nesneden acı ve keder devşirmesi durumunu doğurmuştur. Evlâd-ı Kerbela olarak çevresine bakan şair, çilekeş coğrafyanın şiddeti çağrıştıran yönlerini alıp sanatına ve ruhuna katmıştır.

Onun kaleminde buğday tanesi dahi acı çeker hâlde resmedilmektedir. Tane, toprak içinde şiddete uğradığı için pek çok gün başkaldırı duyguları kabarmış, bu kabarış başkaldırı ruhu ile bahçeyi süsleyip donatmasına vesile olmuştur. Buğdayın başağa durup ekildiği tarlanın her yanına yayılan şeklinde bile şiddeti çağrıştıran bir yön bulan şairin, şiddete maruz kalan insanın başkaldırı duygularının ortaya çıkmasını "buğday" teması üzerinden anlatması önemlidir. Burada aslında gizli bir Yusuf mazmunu bulunmaktadır. Bu mazmunun şiddet çekerek olgunlaşma düşüncesi ya da çileye girerek ruhunu olgunlaştırma duygusu ile belirginleştirdiği görülmektedir. Yusuf, düştüğü kuyuda acı çekip Mısır'a sürüklenmiş, mükâfatını almıştır. Allah ya da asıl sevgili yolunda acı çekenler de mükâfatını alacaktır. Buğday tanesinden ezizet ve tepkisel duruşu olan başkaldırı duygusunu devşiren bir anlatımda bedensel şiddetin psikolojik üstünlüğe ulaşan çehresini bulmamız mümkün hâlde gelmektedir:

Dâne toprağ içre şiddet çekdügiçün nece gün

Baş çeküp hırmenlenür ârâyiş-i bustân olur (Fuzûlî, K.7/3)

Bedensel şiddet, soğuk, yani katı bir ezizetle şairin tenini güçsüz kılmaktadır. Bu duygusal görünümde şairin başı ise yaşadığı toprakların makûs talih misali bela getiren hadiselerin tesiriyle mağduriyette bulunmaktadır. Bu bela hâli, başına bela taşlarının yağarak bir taşlık oluşturması durumuyla eşdeğer hâlde gelmiştir. Fuzûlî burada soğğun bedeninde bıraktığı şiddet hâlini anlatsa da asıl duygunun aşk yüzünden çekilen ezizetlerin bedende bıraktığı etkileri biçimlendirme üzerine olduğu anlaşılabilmektedir:

Cismüm cefâ-yı şiddet-i berd ile nâ-tüvân

Başum belâ-yı hâdişe daşıyla sengsâr (Fuzûlî, K.37/24)

Bedensel şiddet, artık bedeni şiddetten hoşnutluk mertebesine ulaştırmıştır. Çıplak vücudu kılıca hazırlamak, kılıç gibi keskin bakışların önüne atmak ile beliren bakışın şiddeti ve bedensel şiddetin o şiddete olan hoşnutluğunun anlatımı söz konusudur. Bu hoşnutluk, klasik gelenekte olduğu gibi sevgiliden gelen her türlü ezizeti uslandırmakta, sevilen, beğenilen bir duygu durumuna dönüştürmektedir. Bu duygunun adı elbette -günümüzdeki anlamının dışındadır- mazoşist bir tutkunun anlatımından başka bir şey değildir:

Gamzesin sevdüñ gönül cânuñ gerekmez mi saña

Tîga urduñ cism-i üryānuñ gerekmez mi saña (Fuzûlî, G.17/1)

Klasik şair, şiddet çekme ve cefa oklarına maruz kalarak ruhunu olgunlaştırma bağlamında Melamet düşüncesine tutkundur. Bu düşüncede âşık, kan yutup nefsinin sabırla olgunlaştıran rüsva bir kişiliğe bürünmektedir. Bu kişilik elbette rintlikle alakalıdır. Rint kimse, boşuna bağırıp çağırarak bu melamet/kınanma oklarını/taşlarını savuşturmaya çalışmaktadır. Çünkü Melamî âşık, şiddetle ruhunu olgunlaştıran pozisyonda iken kendini ifşa etmez. Kimseden ilenmez, hataları ve kötülükleri nefsinden bilir ve saldırılarını ona yöneltir. Bu nedenle Fuzûlî melametten kaynaklı rüsvalık psikolojisinde (Sevimli, 2020, 295-348) figan etmenin beyhude olduğunu dillendirmektedir:

Kaçan rüsvā olurduñ kan yudup şabr edebileseydüm

Melāmet çekdüğüm bî-hüde efgān êtdüğümdendür (Fuzûlî, G.72/5)

Bedensel şiddet, âşığın sinisini deliklerinden acı acı inlemeler peyda olan “ney” gibi aşkın boş hevesiyle doldurmaktadır. Neyin içi de boştur. Artık bu şiddet sarmalında bedenden çıkan tek şey kan, inlemeler ve eziyet nidalarıdır. Burada şair, aşkın oluşturduğu bedensel şiddetin psikolojik izdüşümlerini ortaya koymaktadır:

Sīnem hevā-yı ışkuñ ile doldı ney gibi

Dem urduğumca āh u fiğāndur çıhan nefes (Fuzûlî, G.121/4)

Fuzûlî’de bedensel şiddet söylemi, “ney”in nitelikleriyle özdeşlik kazanmıştır. Bu durum bir nevi bir adanmışlıktır. Sevgilinin “ney” misali okları âşığın sinisini delmekte, gönül ise bundan ilendikçe kendisinden kan süzülmemektedir. Beden şiddet gördüğünde elbette tende kan belirtileri ortaya çıkar. Şair burada okun niteliğinin “ney gibi inlemek, muskar kuşunun neye üfleme gibi bedeninin delik deşik olma hâli ile birleşerek teni cisimsizlik ile özdeşleştirdiği bir psikolojik eşiği sunar. Aşkın şiddetiyle incelen bedeni ise asıl sevgiliye adama-adanmışlık psikolojisi ile hemhâl olurken buluruz:

Sīnemi nāy oñlaruñ deldi dem urduqça gönül

Ūn vērür her bir deşükden nāle müsîkār tek (Fuzûlî, G.161/3)

Adanmışlık psikolojisi, topraktan yaratılan bedeni aşk arzusuyla bir girdap ile göklere savurmaktadır. Burada Allah’tan gelip Allah’a geri dönme inancının bedensel şiddet psikolojisi ile yer etmesi söz konusudur. Fuzûlî, bir hava ve boşluktan ibaret gördüğü emaneti/bedeni asıl sahibine coşkuyla teslim etmenin derin huzurunu duyumsamaktadır. Bu inanç, şiddeti bile hoşnut olunan bir değer mesabesine çekebilmektedir. Rüzgârın girdap misali hâli, göklere savurmak, aşk hevesiyle divane olup gezmek söylemleri Mecnunvarî aşkın şiddet seremonileri olarak dikkat çeker:

Hevā-yı ışk ser-gerdāni olmuş gird-bādem kim

Şavurdum göklere toprağumu her yerde kim durdum (Fuzûlî, G.190/6)

Bedensel şiddetin anlatımında Fuzûlî’nin yegâne aracı “ney”dir. Şairin bedeni ney gibi delik deşiktir. Bu şiddet hâlini aşk inlemeleri, yani “âh” sağlamaktadır. O; asıl eziyetlerden değil, muhabbetten dem vurduğu için incinmiştir. Âşık, sırrını da aşkını da aşk yüzünden çektiği eziyetleri de ifşa etmemelidir. Bunu muhabbete döktüğünde bedenden kan süzülmesi/dem vurulması gibi bir hâletle asıl şiddeti tekrar bedeninde ve ruhunda yaşayacaktır. Bu aşka şiddete dayanıklılık ve tutkunluk vardır, eziyetlere direnmek, onu açıklayıp âh etmek yoktur, olmamalıdır da:

Vücūdum ney gibi sūrāh sūrāh olsa āh etmen

Maḥabbetden dem urdum incimek olmaz cefālardan (Fuzûlî, G.213/8)

Gam ve kederle beliren şiddeti bedende oluşturan olgulardan biri de hasrettir. Kavuşması olmayan bu aşıkta, hasret temel olgunlaşma araçlarının yerini almaktadır. Bu hasretin verdiği keder ile sabahlara kadar döğünen, kendine zarar veren âşık, sabah olunca hasretten ölü hâle gelmiş cismini tekrar toprağa verdiğini müşahede etmektedir. Burada hasretin verdiği şiddet, kendisine zarar verme olgusu ile mazoşist bir şiddet eğilimi de görülmektedir. Elbette bu şiddetin kaynağı vuslatsız aşktır:

Ġamuñdan başa dün ḥasret eliyle ol kadar urdum

Ki şubḥ olunca mürde cismümi toprağa tapşurdum (Fuzûlî, G.190/1)

Âşığın âhı, o kadar şiddetlidir ki göklere çıkıp felekleri yakar. Hatta bu âhın ateşi, temel ışık kaynağı olan ve tüm canlıları ısıtan güneşin ışığını bile söndüren bir niteliğe bürünebilmektedir. Çekilen şiddetli âhlar, inci gibi gözyaşlarını ayakaltında yuvarlamakta, bedensel şiddet bir psikolojik izdüşüme evrilmektedir. Şiddet de karşılığı da çok yoğundur:

Gökde āhum yeli söndürdi çirāğın güneşüñ

Yerde eşküñ ayağa urdı dür-i galṭāñı (Fuzûlî, G.265/3)

Hasretin nedeni “hicrân”dır. Ayrılık Yakub’un külbe-i ahzânında çektiği sıkıntılara denk hâl gelmekte, şairin nazarında bu hüznler evi ayrılığın keder evine dönüşmektedir. İnleyiş ve dertli hâletler bu duygu durumunda bedene sökün etmekte, hasret tırnağı ile yakalar parça parça edilmektedir. Artık şiddet, bedende son haddine ulaşmış, psikolojik normallik eşiğini aşmıştır. Çünkü günde yüz kez ayrılık oku ile âşık helak olmakta, dönen feleğin eziyetinden âşığın gönlü hastalanmaktadır. Burada ayrılık yüzünden âh çekme, yaka yırtma, günlerce dert ve keder içinde bulunma hâli bedensel şiddetin psikolojisini ele vermektedir:

Düşmişem gam-ḥāne-yi hicrāne zār u derdnāk

Nāḥun-ı ḥasret bilen edüp giribānumı çāk

Günde yüz kez hecr tıgıylan oluram men helāk

Gerdiş-i devvār cevrenden men-i dil-ḥaste ḥāk

Bir qadi şimşād u gül-ruḥsārdan ayrılmışam (Fuzûlî, Muh.7)

Hüznler evinde, âşığın çektiği âhların tesiriyle evin her köşesinde yarıklar açılmıştır. Bu duygu durumunda âşık, orada kafesteki bülbül gibi esirdir. Esaret o kadar şiddetlidir ki ıstırapın şiddetinden her ah ettikçe evinin bir köşesine o ahın yıldırımını düşüp orada yarıklar açıyor ve her tarafı delik olan ev bir kafesten başka bir şeye benzemez hâle geliyor. Şiddetin bedensel boyuttan psikolojik eşiğe evrildiği aşamayı Fuzûlî, şiddet coğrafyasından aldığı intibalarla âdeta yeniden inşa etmekte “şiddet inşacısı” şair rolüne bürünmektedir:

Berḳ-ı āhumdan evüm her kūşe bulmuş rahneler

Gel gör ey gül kim giriftār-ı kafesdür andelīb (G.31/5)

Sevgilinin mahallesinde âşık, başını taşa vurarak şiddeti kendi bedeninde uygulamaktadır. Bu şiddet o kadar tesirlidir ki gözden bir kan deryası gibi acı çeken başı aşağıya akıtabilmektedir. Burada sevgili uğruna çekilen cefa, başı eşiğe vurup kana gark olmak gibi olgular aşk yüzünden içine düşülen mazoşist hoşnutlukla bütünleştirilerek sunulmaktadır. Bu durumu aslında Hannah Arendt’in şiddetin içinde aynı zamanda fazladan bir *keyfîlik* (Hannah, 1996: s. 7-21) vardır kabulü ile değerlendirmek lazımdır. Şair her ne kadar şiddet eylemine başvurup da kendisine

zara veriyor gibi görülse de bu aslında bu eylemle bir çeşit kendi aşkının mutluluğunu yaşaması da demektir.

Kūyuñda seniñ nê taşa kim urdum baş

Kıldum anı gark-ı hün töküp gözden yaş (Fuzûlî, Rub.31/1)

Artık bedensel şiddet, psikolojik haz eşliğinin de üstünde seyretmektedir. Bu histe klasik şiirin aşk cahili tiplmesi zahit bile hiç kimsenin rekabet edemeyeceği bu aşkın şiddetine maruz kalmış hâldedir. Bir his olsa da böyle bir duygu durumunda zahidin içine düştüğü karanlığa yüz yıl ışık uğramayacaktır. Çünkü ciğer eriten bu aşkın şiddetine tahammül edecek tek canlı âşıktır. Beyitte bedensel şiddetin çelikleştirdiği bir duygu durumunun izleri görülmektedir:

Füsürde zâhid eger âşık-ı ciger-sûza

Refâkat etse yüz ul zulmetine düşmez nûr (Fuzûlî, K.2/5)

Bu şiddet psikolojisinde baharın gelmesi dahi “şiddet” söylemiyle ifade bulmaktadır. Baharın gelmesiyle lalenin dağ yakması/açılması, sevgiliye kavuşma ümidiyle âşığın cigerini dağlaması ile örtüşmekte, psikolojik/duygusal şiddet beden bağının her yanını sevince/ümede gark etmektedir. Şair, bahar mevsiminde lalelerin açılmasından sinesine aşk yarasından dağlar vurup, bedenini bir gül bahçesi misali kana boyayan çilekeş bir âşık imajı çıkarmıştır. Şiddet, yoğun ve bir bahar mevsiminin bereketi misali kapsayıcı bir hâl almıştır:

Her geh ki bahâr kıldı ârâyiş-i bâğ

Nevmîdlik urdı lâle-veş bağrına dâğ (Fuzûlî, Rub.49/1)

Bu ciğer kanı ise Allah’ın bir takdiri, asıl sevgiliden gelen bir lütuftur. Burada bedensel ihtiyacı olan su, ciğer kanına dönüşmekte, bu duygular şiddeti kabulleniş ve kadere razılık psikolojisi üzerinden dile getirilmektedir. Ayrıca bedensel şiddetin psikolojisi baskın hâle getirilmektedir.

Nihâl-i gülşen-i derdem ki şu yérine vèrür

Maña hemîşe ciger kanı bâğbân-ı kazâ (Fuzûlî, K.1/82)

Bu şiddet, feleğin verdiği eziyetlerle de kendini görünür kılmaktadır. Feleğin verdiği şiddet ise acımasızca felek taşı ile bedenini yontup bir madenin taş halini rafine etme hissine dönüşmektedir. Şiddetin bir yontu taşı gibi bedeni aşındırması söyleminde bedensel şiddetin psikolojik hâli görünmektedir:

Kâş cismümi felek daş éde bî-dâde dözem

Ma'den-i la'l gibi çün cigerüm kan eyler (Fuzûlî, K.25/21)

Şiddete biçim vermedeki ustalık elbette Fuzûlî’ye Mecnun’dan mirastır. Aşağıdaki söylemi bunun gerçekliğini duyumsatmaktadır. O, yüreği parça parça edip sevgilinin kapısındaki köpeklere adak olarak sunmak istemekte, “köpek-saldırı-şiddet-parçalanma duygusu” ile bunu yine adanmışlık şiddet psikolojisine dönüştürmektedir:

Pâre pâre cigerüm itlerine nezr olsun

Ol ser-i kūya eger düşse güzârüm bu gece (Fuzûlî, G.241/6)

Bu ruh hâli, parçalanmış göğsü, kanlı gamzeye feda ederek, bakışın şiddetinin cisimleşmiş hâlini gözler önüne sermektedir. Şiddetin yoğun ve derin söylemine giden bu ifadelerdeki derinliği klasik şiirde Fuzûlî’de bulmak, yaşadığı Kerbela coğrafyasında şiddetin ruhuna sirayet etmesinde aramak manidar kalacaktır:

Çâk sînemde olan kanlu ciger pâreleri

Mest çeşmüñde olan gamze-yi hün-h`âre fidâ (Fuzûlî, G.15/4)

Fuzûlî'de şiddet söylemi psikolojik niteliğini artırarak devam ettirmektedir. Ciğer parçası üzerine gözyaşı ve kandamları ile harç yapılarak kurulan bina imajı bunun bariz örneğini teşkil etmektedir. Kerbela gibi bir şiddet coğrafyasında gözyaşı ve kandamları dışında birşeyle karşılaşmamış olan şairin orijinal bir mazozist şiddet biçimini acıya tutkunluk psikolojisi içerisinde duyurması manidardır. Bu manayı şairin yaşadığı coğrafyadan ve onun yaşam biçiminden bağımsız düşünmek olası görünmemektedir:

Hıştlar tek bir biri üzre ciğer pergâlesin6

Göz yıgıp şalmış habâb-ı hûn binâsıyçün esâs (Fuzûlî, G.122/3)

Tüm bu bedensel ve psikolojik şiddete karşı, kaynağı konumunda olan sevgili duyarsızdır. Çünkü aşkın kanunu ve geleneği böyle yazılmıştır. Bu geleneğe göre yürek yarasına sevgili merhem olmaz, hatta âşığa eziyet ederek onun ahını artırır. Böylelikle dozun artışı ile sevgili merhametsiz ve orantsız bir şiddet uygulamaktadır:

Cigerüm dâğına merhem bulamadum senden

Nêce âh eylemeyem âh yanupdur cigerüm (Fuzûlî, G.187/2)

Sonuç

Klasik Türk Edebiyatı gazellerinde şiddet kavramının, mecazi ve sembolik anlamlarla yüklü olduğu söylenebilir. Klasik Türk Edebiyatında, şiirlerdeki şiddet unsurları, duygusal yoğunluğu artırma ve okuyucuda derin bir etki bırakma amacı taşır. Bu tür şiddet betimlemeleri, âşğın yaşadığı derin acıları ve aşkın yüceliğini vurgular. Şiddet, burada fiziksel bir anlam taşımaktan ziyade, duygusal ve ruhsal bir boyutta ele alınır. Aşkın yoğunluğu, sevgilinin eziyetleri ve aşk acısı gibi kavramlar, Edebî metinlerde şiddetin temel unsurları olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda şiddet, âşğın duygusal olgunlaşma sürecinde önemli bir rol oynar ve okuyucunun duygusal açıdan özgür bir şekilde arınma yaşamasına yardımcı olur. Bu tür betimlemeler, Klasik Türk Edebiyatının derin ve zengin anlatım gücünü ortaya koyar.

Fuzûlî bu konuda Mecnunvarî bir istidata sahiptir ve öndedir. O şiddeti âdeta yeniden inşa etmektedir. Fuzûlî'nin beyitlerinde şiddet, aşkın yoğun duygusal ve fiziksel acılarını ifade etmek için mecazi ve sembolik bir dil kullanılarak anlatılır. Bu şiddet türleri, aşkın derinliğini ve âşğın yaşadığı çileleri gözler önüne serer. Fuzûlî'nin beyitlerinde şiddet, hem ruhsal hem de fiziksel boyutlarda ele alınır ve âşğın olgunlaşma sürecinde önemli bir rol oynar. Bu anlatım tarzı, Klasik Türk Edebiyatının zengin ve derin anlatım gücünü yansıtır. Şiddetten hüznler evine dönen bir beden belâ taşlarından ya da bakış oklarından ördüğü hisarı, kan damlaları ya da ciğer kanıyla harç olarak karması imajı bedensel şiddetin psikolojik boyuta evrildiği eşiği göstermesi yönüyle dikkate değerdir. Fuzûlî, bu tarz beyitleriyle aşktan elde ettiği eziyeti ruhsal arınma ve olgunlaşma vesilesi kılarak acıdan haz duyan bir şairin hoşnutluğuna tebdil etmektedir. Bu dönüşümü bugün klasik Türk şiirinin zengin mana evreninde şiddet söylemi içerikli manzumeler oluşturmuş durumdadır. Bu oluşumun Fuzûlî gibi şiddet coğrafyası Kerbela ile bütünleşen bir şairde yaşamının içinden gelen duygusal, içli söylemler olarak kabul edilebilir. O, Alevi-Bektaşî kültürünün etkili bir şairi olarak, Kerbela özelinde Bağdat'ın çilekeş yazgısı ile kendini özdeşleştirebilmiştir. Bu şiddet beyitleri derin ve ince manaları ile bu olgunun ürünleri olarak dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak Fuzûlî'nin şiddet durumunu anlatmak için kültürel hafızasında en çok yer edinen ve en şiddetli olay olarak yer alan Kerbela hadisesini kullanması sözün

gücünü artırması açısından önemli bir enstrüman olduğu söylenebilir. Şair, sözün gücüyle kültür ve inancını aktaran kişidir. Bu sebeple Fuzûlî'nin dahil olduğu inanç ve kültür sisteminin bir unsuru olan Kerbela hadisesiyle ilgili birikimlerini aktarması hususunda hassas davrandığı da görülmektedir.

Kaynaklar

- Aksoyak, H. İbrahim (2018). Gelibolulu Ali Divanı. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Akkuş, Metin (2018). *Nef'i Ömer Efendi Divanı*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Aktaş, Mutlu Muhammet (2024). “Kerbela Mersiyelerinin Türk Toplumuna Yansıyan Bir Örneği: Şeyh Galib'in Bir Kitasına İlave Olarak Yazılmış Bir Kerbela Mersiyesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 109, 187-200. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1368446>.
- APA Dictionary of Psychology, (2015). Ed. Gary R. Vandenbos, American Psychological Association, Volume II, Washington, s. 1139
- Arendt, Hannah, (1996). “Şiddet Üzerine”, çev. Bülent Peker, Cogito Şiddet Özel Sayısı, İstanbul. Yapı Kredi Yayınları, S. 6-7, ss. 7-21.
- Aydemir, Yaşar (2018). “Behiştî Divanı”. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Ayverdi, İlhan (2010). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. Kebbealtı (Milliyet) Yayınları.
- Balkaya, Adem, (2023). Dede Korkut Hikayelerinde Şiddet – İşlevsel Bir Okuma-, Erzurum. Fenomen Yayınları.
- Büyük Türkçe Sözlük. “Şiddet”. <https://sozluk.gov.tr/>. E.T. 22.06.2024.
- Karabey, Turgut (2018). “Fuzûlî'nin Kerbela Olayına Bakışı”. Fuzûlî'nin Kerbela Olayına Bakışı, IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara.
- Kavruk, Hasan. (2001). Şeyhülislam Yahya Divanı (Tenkitli Metin), Ankara: MEB Yayınları.
- Öz Mustafa. (2022). “Kerbela” maddesi. TDV Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yayınları C 22 s. 271-272 E.T. 23.06.
- Kılınç, Abdurrahim (2021). *Fuzûlî Divanı*. Ankara. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. Yayınları.
- Küçük, Sabahattin (2011). *Bâkî Divânı (Tenkitli Metin)*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Macit, Muhsin. (2012). *Nedim Divanı*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Okçu, Naci. (2011). Şeyh Galib Divanı. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Sevimli, Erdem (2021). “Klasik Şiirde Sinesini Dağlayan Âşık Zümresi ‘Abdallar’”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 100, 97-122.
- Sevimli, Erdem (2020). “Klasik Şiirde Izdırabın Aşırı Boyutu: Seng-i Melâmet”. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches]*, 3(1), 2020, 295-348.
- Tarlan, Ali Nihad (1945). Hayâlî Bey Dîvânı, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Vâhîdî (2015). *Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân*. Neşr. Turgut Karabey, Bülent Şiğva, Yusuf Babür. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yıldırım, Rıza (2011). “Abdallar, Akıncılar, Bektaşilik ve Ehl-i Beyt Sevgisi: Yemini'nin Muhiti ve Meşrebi Üzerine Notlar”. *Belleten* 75(21), 51-86.
- Yorulmaz, Hüseyin (1989). *Koca Râgıb Paşa Divânı Araştırma-Metin*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Yurtcan, Erdener, (2002) “Ulusal ve Uluslar arası Boyutta Şiddet”, Sporda Şiddet ve Fanatizm, Galatasaray Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 304
- Michaud, Y. (1994). Şiddet, çev. Cem Muhtaroglu, İletişim Yayınları, İstanbul, , s. 9.
- Dursun, Yücel, (2011). Şiddetin İzini Sürmek: Şiddet Nedir?, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi. (12), s.5
- Ünsal, Artun, (1996) “Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi”, Cogito Şiddet Özel Sayısı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, S. 6-7, 1996, Kış-Bahar, s.29-36.

Extended Abstract

Violence has existed in every period of human history and served various functions. With its physical, psychological and economic dimensions, violence has played an important role in the struggle of individuals and communities for survival, protection and superiority.

Violence is a phenomenon that we constantly encounter throughout history at both individual and social levels. Ancient texts, which express the lives of societies in a realistic or close to realistic way, often include incidents of violence. Classical Turkish literature has a wide thematic range and includes themes such as love, nature, philosophy, religion and mysticism. Among these themes, violence also occupies an important place. However, violence in literary texts does not appear in a direct physical sense, but rather as a phenomenon with metaphorical and symbolic meanings. In the texts of classical Turkish literature, acts of violence are generally seen as individual-centered, and the acts of violence in the texts are considered as the poet's emotional actions by centering on himself. In this study, the view of the concept of violence in classical Turkish literature texts is evaluated through sample poems in Fuzûlî's Turkish divan. Violence in Fuzûlî's poems is usually associated with the pains of love and longing, and is treated with a masochistic sense of pleasure and devotional psychology. By depicting physical and psychological violence in depth, these poems reveal the effects of love on the human soul.

Classical poetry, as in every field, contains rich materials on the subject of "violence". In these poems, violence is frequently used in the context of love and the beloved. The lover is tormented by the beauty of the beloved, sometimes with a look, sometimes with a word. This kind of violence is depicted as an experience that creates storms in the lover's heart, wounds his soul, but at the same time matures him. The intense emotional impact of love is described as "violence". The lover is devastated by his beloved's love and characterizes the pain he experiences as "violence". The lover's cruelties and torments open a wound for the lover and this wound symbolizes the violence of love. Such expressions reveal not only the sweet but also the painful side of love.

Classical Turkish poetry contains competent and comprehensive examples of the concept of violence, which has countless discourses in the context of love. In these couplets, it is almost impossible not to feel the love moans of the poet whose heart is pierced like a ney, and the flames of the sighs and howls that rise to the sky. In such expressions of violence, the bloody tears that flow down the cheeks due to longing are depicted as giving serenity and strength to the thinning body and the groaning soul. The high level of passion for pain and grief leaves nothing for the lover but torment, torment and groaning on the face of the beloved, which is characterized by the severe pain he deems worthy of the poet.

However, the lover, the beloved, love, devotion or belief that classical poetry has created within its own world can also contain a form of violence. It is also possible to see an equivalent of this act in poetry in almost every artist working within this cultural circle. In a cultural circle where the sublimity of love can be measured by the suffering of the beloved, the phenomenon of violence must be reviewed. This is because the reflections of this phenomenon can be seen frequently in Fuzûlî, who is considered one of the top names in this circle.

It can be said that the concept of violence in Classical Turkish Literature ghazals is loaded with metaphorical and symbolic meanings. In Classical Turkish Literature, the elements of violence in poems aim to increase emotional intensity and leave a deep impression on the reader. Such depictions of violence emphasize the deep pain experienced by the lover and the sublimity of love. Rather than having a physical meaning here, violence is dealt with in an emotional and spiritual dimension. Concepts such as the intensity of love, the torments of the lover and the pain of love appear as the main elements of violence in literary texts. In this context, violence plays an important role in the emotional maturation process of the lover and helps the reader to experience emotional purification in an emotionally free way. Such descriptions reveal the deep and rich narrative power of Classical Turkish Literature.

Fuzûlî has a Majnun-like capacity in this regard and is at the forefront. He virtually reconstructs violence. In Fuzûlî's couplets, violence is described using figurative and symbolic language to express the intense emotional and physical pains of love. These forms of violence

reveal the depth of love and the suffering of the lover. In Fuzûlî's couplets, violence is dealt with in both spiritual and physical dimensions and plays an important role in the lover's maturation process. This style of expression reflects the rich and deep narrative power of Classical Turkish Literature. The image of a body returning to the house of sorrows from violence, mixing the fortress built of stones of calamity or arrows of gaze with drops of blood or liver blood as mortar, is remarkable in that it shows the threshold where physical violence evolves into a psychological dimension. With such couplets, Fuzûlî transforms the torment of love into the pleasure of a poet who takes pleasure in pain by making it a means of spiritual purification and maturation. Today, this transformation has created verses containing the discourse of violence in the rich semantic universe of classical Turkish poetry. This formation can be regarded as emotional, heartfelt discourses coming from within the life of a poet like Fuzûlî, who is integrated with the geography of violence, Karbala. As an influential poet of Alevi-Bektashi culture, he was able to identify himself with the suffering fate of Baghdad in the specific context of Karbala. These couplets of violence stand out as products of this phenomenon with their deep and subtle meanings.

In conclusion, it can be said that Fuzûlî's use of the incident of Karbala, the most violent event in his cultural memory, to describe the state of violence is an important instrument in terms of increasing the power of the word. A poet is a person who conveys his culture and belief through the power of the word. For this reason, it is also seen that Fuzûlî is sensitive in conveying his knowledge about the Karbala incident, which is an element of the belief and cultural system he belongs to.

KIRKLAR İNANCININ SOMUT İZLERİNE DAİR BAZI GÖZLEMLER

SOME OBSERVATIONS ON THE CONCRETE TRACES OF THE FORTY BELIEF

HAVVA YAZICI*

Sorumlu Yazar

Öz

Tasavvufteki gayb erenleri ifadesi üçleri, yedileri ve kırkları karşılamak için kullanılmaktadır. Buna göre sufiler, velileri hadislere dayanarak farklı derece ve sınıflara ayırmışlardır. Gayb erenleri de olarak bilinen kırklar ululuk/ermişlik sıralamasında yer almalarına karşın onların kim oldukları bilinmez. Fakat varlıklarına ve kutsallıklarına inanılan evliyalar topluluğu olarak kabul edilir. Dünyayı idare eden bu erenlerin başında kutb yahut kutbu'l-aktab denilen kişiler bulunur. Gayb erenleri olarak bilinen üçler, yediler ve kırklar kültü Türk kültürünün ortak inançlarından biridir. Bu inanç kuvvetli bir evliya kültüne sahip olan Türk toplumunda Sünnilerde özellikle de Alevilerde yoğun bir şekilde yaşatılmış ve günümüze kadar da varlığını sürdürmüştür. Alevilere göre Kırkların başı Hz. Ali'dir. Hz. Ali ve Hz. Muhammed'in katıldığı Kırklar meclisinin zamanı ve mekânı belli değildir. Üçler, yediler ve kırklar olarak ifade edilen fakat kim oldukları meçhul olan gayb erenlerinin adına pek çok yerde makam ve ziyaretgâhlar inşa edilmiştir. Onlara saygı duyulması halinde burayı ziyaret edenleri koruyacakları ve onların dileklerini yerine getireceklerine inanılır. Ayrıca bu isimlerle anılan pek çok mezar, dağ, köy, zaviye ve mescit mevcuttur. Mezar, dağ, köy, zaviye ve mescitlere Kırklar adının verilmesinin altında da bu inancın yattığı söylenebilir. İşte bu çalışmada Evliya Çelebi seyahatnamesiyle Osmanlı döneminde hazırlanmış arşiv vesikalarından hareketle üçler, yediler ve kırklar kültürünün izleri takip edilip bahsedilen isimlerle anılan makam, ziyaretgâh, mezar, dağ, köy, zaviye ve mescitlere dair bazı bilgiler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Evliya, Kırklar, Alevilik, Evliya Çelebi

Abstract

The expression "the saints of the unseen" in Sufism is used to refer to the three, seven and forty. Accordingly, Sufis have divided saints into different degrees and classes based on hadiths. Although the forty, also known as the saints of the unseen, are in the order of greatness/sainthood, it is not known who they are. However, they are accepted as a group of saints whose existence and holiness are believed in. At the head of these saints who rule the world are people called kutb or kutbu'l-aktab. The cult of the three, seven and forty, known as the saints of the unseen, is one of the common beliefs of Turkish culture. This belief has been intensely kept alive in the Turkish society, which has a strong cult of saints, especially among the Sunnis and the Alevites, and has continued its existence until today. According to the Alevites, the head of the forty is Hz. Ali. The time and place of the assembly of the forty, which Hz. Ali and Hz. Muhammad attended, are not known. In many places, shrines and places of pilgrimage have been built in the name of the unseen saints, who are referred to as the three, the seven and

Araştırma Makalesi / Künye: YAZICI, Havva. "Kırklar İncancının Somut İzlerine Dair Bazı Gözlemler". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s. 399-408 <https://doi.org/10.60163/tkcbva.1501359>

* Doktora Öğrencisi, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, E-mail: havvayazc@hotmail.com, ORCID: 0009-0005-5144-444X.

the forty, but whose identities are unknown. It is believed that if they are respected, they will protect those who visit these places and fulfill their wishes. In addition, there are many tombs, mountains, villages, hermitages and mosques called with these names. It can be said that this belief lies behind the name given to tombs, mountains, villages, hermitages and mosques as the Forty. In this study, based on the travelogue of Evliya Çelebi and archive documents prepared during the Ottoman period, some information is given about the shrines, places of pilgrimage, tombs, mountains, villages, hermitages and mosques called with these names, by following the traces of the cult of the three, the seven and the forty.

Key Words: Saint, Forty, Alevism, Evliya Çelebi

GİRİŞ

Tasavvufteki ricâlî'l-gayb yani gayb erenleri ifadesi Türk kültüründe üçleri, yedileri ve kırkları ifade etmektedir (Uludağ, 2008, 81-83). Dünyayı idare eden bu erenlerin başında kutb yahut kutbu'l-aktab bulunur (Pala, 1995, 326). Buna göre sufiler, velileri hadislerle dayanarak farklı derece ve sınıflara ayırmışlardır. Bunlardan en ilki ve yaygın abdal tabiridir. Bu tabir ilk olarak abid ve zahitler ile muhaddis ve fakihler için kullanılmıştır. Bu kişiler insanlara yardımda ve hizmette bulunan, halkın açıkça bilmediği dünyanın düzeni ile vazifelidir. Bunlardan biri vefat edince, yerine başka bir veli bedel kılındığında görevlendirilir (Gülten, 2017, 426). Bunların ululuk/ermişlik sıralamasında yer almalarına rağmen kim oldukları bilinmez. Fakat varlıklarına ve kutsallıklarına inanılan evliyalar topluluğu olarak kabul edilirler (Çoşar, 2011, 124, 126, 128). Gayb erenleri olarak bilinen üçler, yediler ve kırklar kültü Türk kültürünün ortak inançlarından biri haline dönüşmüş, onların adına makamlar ve ziyaret yerleri ortaya çıkmıştır. Buraları ziyaret edenler ise dua ederek onların ruhaniyetlerinden yardım istemiştir. Örneğin Evliya Çelebi, Üsküdar ve İstanbul'da yatmakta olan erenlerin ruhaniyetlerinden yardım isteyip bütün peygamberlerin, velilerin, kutublar kutbu, eminler; evlad, necibler; nakibler; abdallar; meczuplar; melamiler; ricalü'l-gayb, birler; üçler, yediler, kırklar; yüzler; binler ve binbirler mübarek ruhları için bir Yasin-i şerife okuyup Allah rızası için savabını adı geçen Allah adamlarının mübarek ruhlarına bağışlayıp el yüze sürdük diyerek bu inancı vurgulamıştır (Evliya Çelebi, 3/2, 468).

Bu inanç Evliya Çelebi'nin de dolaylı bir şekilde vurguladığı üzere kuvvetli bir evliya kültüne sahip olan Türk toplumunda Alevi-Sünni fark etmeksizin yoğun bir şekilde yaşatılmış ve günümüze kadar da varlığını sürdürmüştür. Alevilere göre Kırkların başı Hz. Ali'dir. Kırklar meclisi Hz. Muhammed'in miraca giderken gökte aralarına katıldığı otuz dokuz eren kişiden oluşan ve kendisinin katılmasıyla kırk kişi olan bir toplandıdır. Onların kim olduğuna dair fazla bilgi olmayıp yazılı kaynaklarda Hz. Muhammed ve Hz. Ali'den başka yalnız Selman Farisi'nin adı geçer. Kırklar meclisi ve kırkların icra ettiği ilk cem töreni Aleviliğin temel ibadeti olan cem ayininin de kaynağıdır. Fakat kırklar meclisinin zamanı ve mekânı belli değildir. Bu meclis Hz. Ali'nin de bulunduğu, Hz. Muhammed'in ise sonradan dâhil olduğu ulular meclisidir (Akin 2020; Gülten, 2023, 120). Üçler, yediler ve kırklar olarak ifade edilen fakat kim oldukları meçhul olan veliler için pek çok yerde makam ve ziyaretgâhlar bulunduğu gibi bu isimlerle anılan oldukça fazla mezar, dağ, köy, zaviye ve mescit tespit edilmektedir. Bilhassa Evliya Çelebi seyahatnamesinde ve Osmanlı döneminde hazırlanmış olan belgelerde, buralarla ilgili önemli bilgilerin bulunması bizi böylesi bir çalışmaya yönlendirmiştir. Bu çalışma ile kırklar inancının halk arasında nasıl bir canlılıkla kabul edildiği ve yaşatıldığı, daha açık bir şekilde görülmektedir. Buna karşılık Evliya Çelebi seyahatnamesindeki bilgilerin aksine, Osmanlı arşivlerinde

bulunan belgelerde inanca dair bilgilerin olmaması tespit edilen yerlerin isimlerden hareketle bazı çıkarımlar yapmamıza sebep olmaktadır. Bunların doğruluğunu test etmek için bu tür yerlerde alan araştırmalarının yapılması gerekmektedir. Çalışmanın ana kaynağını oluşturan Evliya Çelebi seyahatnamesi ve Osmanlı arşiv belgeleri içerisinden tespit ettiğimiz; makam, ziyaret, zaviye, mezarlık ve köylerle ilgili ayrıntılı bilgiler aşağıda verilmiştir.

1. Kırklar Makamı ve Ziyaretgâhları

Üçler, yediler ve kırkların adını taşıyan makam ve ziyaretgâhlarla ilgili Evliya Çelebi seyahatnamesinde epey bilgi mevcuttur. Çelebi hatıratında, Ayasofya'da Makamı Kırklar adıyla bir yerden bahseder ve burasının mmmüezzin mahfilinin güney tarafında olduğunu belirtir. Ayrıca bu makamın *yeşim sommâki ve yerakâni ve mermeri gûnâ-gûn ile zemîni kırk aded müdevver taşlar ile döşenmiş olduğundan* söz eder. Yine İstanbul'da Meyyit Kapısı yakınlarında Kırklar Mezarı ile Yoroz kalesinin doğusunda Kırklar ziyareti bulunduğu bahseder. Mezar kazıcılarını anlattığı yerde onların pırlarının kardeşi Habil'i öldürüp gömenin Kabil olduğunu, Hâbil'in kabrinin ise tam olarak belirtmediği Kırklar Dağı'ndaki bir mağarada bulunduğunu söyler. Ayasofya makamlarını anlattığı yerde ise bu sefer Kırklarla birlikte anılan Yedilerle ilişkili olarak Makamı Yediler Kapısı'ndan bahseder (Evliya Çelebi, 1/1, 92, 385; Evliya Çelebi, 1/2, 423, 474). Bir başka yerde de Bulgaristan'ın kuzeydoğusunda Varna yakınlarındaki Prevadi kasabasında şehre yakın bir yerde bulunan Ziyaretgâhı Yedileri anlatır. Ayrıca burada bulunan nur dolu mezarların Yediler Makamı olarak adlandırıldığından da söz eder. Bölgede yaşayan ileri gelenlerin ise *Bizler niçe kerre ziyâret edüp niçe âdemlerin şifâ bulunduğun biliriz* dediklerini ifade eder (Evliya Çelebi, 3/2, 403). Edirne Kırkık'da ise Üçler ve Yediler Makamının bulunduğu görülmektedir. Kırkık sonradan Kıyık olarak değişmiş olmalıdır. Nitekim 18. yüzyıl kayıtlarından Vesâik-i Bektaşiyân'da Kıyık semtinde Üçler Baba Zaviyesi'ne tesadüf edilir. Hacı Bektaş Asitanesi seccadenişinin icazetiyle tekkenin şeyhliğini Mehmed Feyzullah yürüttüğü anlaşılmaktadır (Vesâik-i Bektaşiyân, 2015, 19). Çelebi bu kez de Kaçanık kazasının Üsküp'e doğru giderken, yol üzerinde ziyareti Kırklar Makamı bulunduğunu belirtir (Evliya Çelebi, 5/2, 736). Vidin'de ise Ziyaretgâhı Üçler Makamı'nın bulunduğunu zikreder (Evliya Çelebi, 6/2, 215).

O, Kayseri'de bulunan Seyyid Battal Cafer Gazi Tekkesi'nin olduğu yerdeki Kırk Kızların ziyaretgâhından ve menkıbesinden de kısaca bahseder. Buna göre Kırk Kızların kırkı da bir anneden aynı anda doğar ve kırk yaşına geldiklerinde kırkı da bir anda vefat eder. Söz konusu menkıbenin uzun olduğunu dile getiren Evliya Çelebi menkıbeyi kısaltarak yazmıştır (Evliya Çelebi, 3/1, 237). Günümüzde Kırk Kızlar Türbesi, Battal Gazi Camii'nin önünde üst katı yıkılmış bir halde bulunmaktadır (Çayırdağ, 2015, 194). Aynı şekilde Seyyid Battal Gazi'nin Malatya'daki türbesinin yanında da Kırklar Makamı mevcuttur (Evliya Çelebi, 4/2, 24). Çelebi bu kez de Erciyes Dağı'nda yılan, çıyan, akrep ve diğer zehirli canavarın olmadığını belirterek bunun sebebinin dağdaki ricalü'l-gayb yani üçler, yediler ve kırklar makamı olduğuna dair inancı aktarır (Evliya Çelebi, 3/1, 246) Aksaray'da da Kırk Kızlar Ziyareti'nin bulunduğu ve buranın genelde kadınlar tarafından ziyaret edildiğinden söz eder. Yine Yesevî tarikatına bağlı olan Pertevî Sultan isimli şeyhin buradaki Kırklar Dağı'nda yaşadığını belirtir (Evliya Çelebi, 3/1, 262). Öte yandan Adilcevaz'da da Kırk Karındaşlar Ziyareti vardır. Bahsi geçen makamın bu isimle anılmasının sebebi ise onların bir batından bir saatte doğmuş olmalarıdır (Evliya Çelebi, 4/2, 207). Bahsedilen bu yerler kırklar inancıyla bağlantılı olup yukarıda sayılanlarla da sınırlı

değildir. Yine Yozgat'ın Sorgun ilçesinde Kırklar Tepesi'ndeki Kırk Kızlar Mezarlığı, Giresun'daki Kırk Kızlar Tepesi, Bursa'daki Kırk Kızlar Türbesi de bu inancın yansıdığı somut örneklerinden bazılarıdır (Gaynutdinova, 2018, 149).

Afyonkarahisar'da Sultan Keykubad camisinin sağında Kırklar Makamı bulunmaktadır (Evliya Çelebi, 9/1, 32, 39). Burası zamanla Kırklar Makamı adında bir mahalleye dönüşmüştür (ŞD, 2402/4). Yine bu bölgede Kırklar Kayası adıyla bilinen meşhur bir kaya mevcuttur. Burada yer alan Kırklar Makamı'ndaki sandukanın hemen yanında ise Kırklar Güzü olarak adlandırılan, duvara asılmış tomruk başlı bir topuz bulunmaktadır. Aynı yerde bir de, yine duvara asılmış çatal boynuzlu geyik başı bulunmaktadır. Bu makam da Aksaray'daki Kırk Kızlar Ziyareti'nde olduğu gibi daha çok kadınlar tarafından ziyaret edilmektedir. Buraya bilhassa çocuğu olmayan veya çocuğu doğup da yaşamayan kadınlar gelmekteydi. Burada icra edilen ritüelle doğan çocukların ise Kırklara satıldığı rivayet edilmektedir (Kum, 1957, 1501). Diyarbakır'daki Kırklar Dağı'nın da çocuğu olmayan kadınlar tarafından ziyaret edildiği bilinmektedir (Alsac, 2021, 201). Yine Çemişgezek'teki Kırklar Ziyareti de çocuğu olmayan kadınlar tarafından ziyaret edilmekteydi. Onların buradaki Kırklar Pınarı'ndan su içtikleri zikredilir (Kalafat, 1994, 16).

Evliya Çelebi Birgi'de, Bozdağ'a bitişik Erbain Dağı'ndan söz etmektedir. Burada Erbain Makamı adında ulu bir tekkenin varlığını dile getirir (Evliya Çelebi, 9/1, 197). Burası günümüzde Bozdağ'ın kuzeyinde yer alan ve halk arasında Kırklar Dağı olarak bilinen yer olmalıdır. Evliya Çelebi'nin Erbain Dağı diye bahsettiği isim Türkçeye Kırklar Dağı olarak çevrilmektedir. Söz konusu Kırklar Dağı'nın zirvesinde Kırk Yiğit Mezarlığı olarak isimlendirilen bir yer vardır (Şahin, 2013, 128). Ermenek ve Halep'i ziyaret eden Çelebi buralarda da Kırklar Makamı'nın bulunduğunu ifade eder (Evliya Çelebi, 9/1, 331, 441,). Son olarak Doğu Karadeniz Dağları'nın batı kesiminde yer alan Çapans Dağları'nın batısında da Kırklar Dağı yer almaktadır (Gürgen, 2003, 160).

Mescidi Aksa'daysa Birler, Pirlar, Üçler, Yediler ve Kırklar Makamları bulunmaktadır (Evliya Çelebi, 9/2, 515). 17. yüzyılda Mirâtü'l-Kuds adlı bir eser kaleme alan Hıfzî de buradaki makamdan bahseder. Ona göre, bir dağın üzerinde bulunan Kırklar Makamı, Beyt-i Mukaddes'in güneyindedir. Burada Habrâ denilen bir mağaraya Hz. İbrâhim ile eşi Sâre, İshak Peygamber, İshak peygamberin eşi Rukiyye Hatun, Hz. Yakup ile eşi Likâ ve Hz. Yusuf'un defnedildiğine inanılır (Göllü, 2018, 140). Diğer taraftan Evliya Çelebi Şam'da Ümeyye camisinin minaresini anlatırken ilginç bilgiler verir. Onun ifadesiyle söylemek gerekirse *Bu minârenin evsâfi* çokdur. *Evvelâ evvelki tabakada makâmı Üçler ve tabakai sânde makâmı Yediler ve tabakai sâlisde makâmı* Kırklar bulunur (Evliya Çelebi, 9/2, 580). Şam'da Üçler, Yediler ve Kırklar Makamlarını anlatarak *bu ziyâretlerin mihrâblarında ibâdet edenin du'ası müstecâbdır* diyerek makamların önemini belirtir (Evliya Çelebi, 9/2, 600).

Evliya Çelebi'nin bahsettiği makamlardan başka, mühimme defterinde Şam'da bulunan Kırklar Tekkesi adıyla başka bir yerden daha bahsedilmektedir. 20 akçe karşılığında tekkenin şeyhliğini yapan Musa'nın müteseyyid olduğu anlaşıldığından başındaki yeşil sarık çıkarttırılmıştır (MD 25, 47/461). Ayrıca Şam'da Kırklar Dağı adını taşıyan bir dağ da mevcuttur. Bu dağda bulunan mescidin tamiri gündeme gelmiş ve mescidin hangi vakfa ait olduğu araştırılmıştır (A. MKT. MHM. 66/31). Evliya Çelebi'de geçmeyen makam ve ziyaretgâhtan biri de Erzincan merkeze bağlı Çağlayan beldesindedir. Munzur Dağı'nın eteklerinde bulunan Kırklar Makamı gözlerden uzak olmasına rağmen hâkim bir noktada yer alır. Alevilerin bu makamı yoğun bir şekilde ziyaret ettiği bilinmektedir. Bu makamda yatan zatın Çağlayan

bölgesinin manevi muhafızı olduğuna inanılır (Babür, 2018, 157-158).

2. Kırklar İsimli Zaviyeler, Mezarlıklar ve Köyler

Erçiş kazasının Kırklar köyünde Kırklar zaviyesi bulunmaktadır. Bir tarikata mensup dervişlerin ıssız yerlerde veya şehir ve kasabalarda yolcuların güvenli bir şekilde yolculuk yapmalarını amacıyla kurdukları zaviyelerde misafirlere ücretsiz yiyecek, içecek ve yatacak yer sağlanmaktadır (Ocak-Faruki, 1986, 468). Muhtemelen köyün ismi de burada kurulan zaviyeden dolayı Kırklar adını almıştır. 1570'lerde köyde 24 nefer yaşamaktaydı. Köyün zaviye şeyhi ise Şeyh Kıyadin idi. Defterde bazı neferlerden *Kırklar Kulu* olarak bahsedildiği gözlemlenmektedir (Alandağlı, 2023, 12). Buradaki kişilere Kırklar Kulu denilmesinin sebebini Evliya Çelebi'den öğrenmek mümkündür. Onun anlattığına göre bir gün bir Ermeni kabilesi buradan geçerken burada toplanmış bir alay asker görür. Onların arasına girdiklerinde her birinin nur yüzlü olduklarına şahit olurlar. Kim olduklarını sorduklarındaysa, bu nur yüzlü askerler kendilerini ricalü'l-gaybın yani üçler, yediler ve kırkların askerleri olarak tanıtır (Evliya Çelebi, 4/1, 214).

Başka bir Kırklar zaviyesi ise Erçiş'e yakın bir mıntıkada olan Ahlat'ta karşımıza çıkar. Zaviyenin bulunduğu köyde 1540'ta 21, 1555'te ise 27 nefer yaşamaktadır. Zaviyenin şeyhi ise Şeyh Ahmed'dir. Bu zaviyenin izlerine 19. yüzyıl kaynaklarında da rastlanır. 1836 tarihinde mahalle olarak karşımıza çıkan Kırklar'da 73 hane yaşamaktaydı. Belgelerde Şeyh Ahmed ve Şeyh Mustafa Efendi'nin zaviyedar oldukları, zaviyenin bedel-i varidatının ise 8.460 kuruş olduğu tespit edilmektedir. Zaviye gelirinin 2.960 kuruşu *it'âm-ı ta'âm* için ayrılmıştır. Daha sonraları ise Musa bin Süleyman ve Mehmed bin Halil zaviye varidatını tasarruf etmişlerdir (Alandağlı, 2023, 13-14). Zaviyedarın vergiden muaf olmasına rağmen ondan vergi alındığı ve buna karşılık onun da itiraz ettiği anlaşılmaktadır. Belgede zaviyedar es-Seyyid eş-Şeyh Musa Efendi'nin İmam Zeynelabidin Hazretleri'nin sülâle-i tâhirelerinden ve tarikat-ı aliyye-i Kadiriyyeden olarak tanıtır. Dolayısıyla o sahihü'n-nesep ve sâdât-ı kiramdandır (A. DVN. 4/3; C. EV. 316/16092; Işık 2013, 263).

Ahlat'ta bahsedilen zaviyeden başka bir de Kırklar Mezarlığı adını taşıyan tarihi bir mezarlık vardır. 13-14. yüzyıllara ait olan mezar taşları şahideli sanduk tipinde, kitabeli ve imzalıdır (Sayılan, 2022, 521; Tali, 2022, 35). Kırklar mezarlığı olarak bilinen bir başka mezarlık ise Ankara'nın Kale mahallesindeki Kırklar Türbesi Vakfı'na kayıtlıdır. Mezarlığın ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle birlikte mezarlıkta Ankara kadılarına ait 1247-1438 tarihli mezarlar yer almaktadır. Buraya daha sonraları Yediler Mezarlığı'nın mezar taşları ile Altındağ'daki çeşitli mezarlık ve hazirelerden çok sayıda mezar taşı getirilmiştir. 1953 tarihli bir belgeye göre burası Mollabüyük mahallesindedir. Kırklar mezarlığı ve buna ait Kırklar tekkesi bakım ve tamirâtı sağlanmak şartıyla Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanmıştır (Ankara Vakıf Eserleri, 2019, 64; 30-18-1-2 Kararlar Daire Başkanlığı (1928-), 133/90/1). 1953 tarihli belgeye göre Ankara'da bir de Kırklar Tekkesi bulunmaktaysa da tekkeyle ilgili bilgilere ulaşılamamıştır. Dede Korkut'un mezarının da Derbent şehrindeki Kırklar Mezarlığı'nda olduğuna yönelik rivayet vardır (Zeyrek, 2015, 20). Evliya Çelebi de yine aynı yerde bulunan Kırklar Makamı'ndan bahseder (Evliya Çelebi 2/2, 360). Nitekim Kırklar adını taşıyan mezarlıklar pek çok yerde karşımıza çıkmaktadır.

Lefkoşa'ya bağlı Kırklar köyü yakınlarında Kırklar Tekkesi bulunmaktadır. Tekkenin kuruluşuyla ilgili anlatılan efsaneye göre buraya Arapların Bizans döneminde Kıbrıs'a yapmış oldukları bir sefer esnasında şehit olan 40 İslam askeri gömülmüştür. Burada inşa edilen türbe, Osmanlılar döneminde ziyaret edilen kutsal

bir mekâna dönüşmüştür. 1816 yılında ise türbeye ilaveten bir de mescit yapılmıştır. Rum saldırılarıyla tahrip edilen tekkenin günümüzde sadece türbe kısmı sağlam kalmıştır (Akmayda, 1993, 342). Tekkenin bir zamanlar Nakşibendi tarikatına mensup şeyhler tarafından yönetildiği de bilinmektedir. Bu tekke hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar tarafından kutsal kabul edilmektedir. Yeri gelmişken pek çok kilisenin de Kırklar adını taşıdığını belirtelim. Örneğin 16. yüzyılda Mardin’de Süryani Yakubilere ait Kırk-Şehid adında bir kilisenin bulunduğu bilinmektedir (Göyünç, 1991, 114). Burası ayrıca “Patriğin evi” olarak da kabul edilen Kırklar Kilisesi’dir. Mardin’deki Hıristiyan topluluğun idarî merkezi olan bu kilisenin 6-7. yüzyıllarda yapıldığı tahmin edilmektedir (Küçük, 2019, 491). Bir başka Kırklar Kilisesi de Maraş’tadır. Bu kilisenin başpapazı Maraş’ın Şeyhler mahallesinde yaşamaktadır (Y. PRK. ZB, 17/29). Tokat’taki Kırklar Kilisesi’nin 1700 tarihinde tamir edilmesi gündeme gelmiştir. Belgede kilisenin eski zamanlarda yapıldığı havlu ve duvarlarının sağlam olduğu ifade edilir (MD 111, 612/2148). Diyarbakır’ın Kırklar Dağı üzerinde bulunan Kırklar Kilisesi ise 5. yüzyılın sonlarında inşa edilmiştir. Bu kiliseden günümüze kalan tek şey duvarlarıdır (Tezokur, 2021, 120). Son olarak Ankara’da da bu isimle bir kilise bulunmaktadır (Çetinkaya, 2021, 1112). Bu bağlamda Kırklar inancının da tıpkı Hızır-İlyas inancı gibi Müslim ve gayr-i Müslimler arasında ortak bir inanç halini aldığı söylenebilir. (Ocak, 2012:142; Gülten, 2017, 81-100).

Lefkoşa’ya bağlı Kırklar köyündeki Kırklar Tekkesi’ne dönecek olursak Sir Hany Luke’nin tekkede görevli bir dervişten elde ettiği bilgilere göre türbede yirmi üç dervişe ait ayrı ayrı mezarlar bulunur. Geri kalan on yedi dervişin mezarı ise toplu halde tekkenin içindedir. Halkın kutsal kabul ettiği bu yerlerde dualar edilip adaklar adanmıştır. İnanılışa göre, dua edip niyet tuttuktan sonra duvardan yüksekçe bir yerde bulunan mızrağı tutan kişinin elinin meçhul bir el tarafından yumuşakça okşanması, niyetin gerçekleşeceğine işaret eder (İslamoğlu, 1995, 279). Tekkenin bulunduğu köyde azda olsa halen Bektaşilerin yaşadığı anlaşılmaktadır. Kırklar Tekkesi, 1826 tarihinde Bektaşiliğin yasaklanmasıyla Melami-Mevlevi şeyhlerin idaresine geçmiştir. Bir zamanlar türbede duvara saplı bir kılıç ve bir ok olduğu rivayet edilmektedir. Tekkenin güney bölümünde yer alan duvara saplı bu oku tutarak, bir nefeste üç kez Allah diyenlerin dileklerinin yerine geldiği rivayetler arasındadır (Maden, 2017, 664). 1860-61 tarihinde Lefkoşa’da çıkan bir yangında tekke yanmış bu sırada tekke ile birlikte dervişlerin de eşyaları zarar görmüştür (Özcan 2022. 636). Bahsedilen tekkeden başka Kıbrıs’ın Değirmenlik kazasına bağlı Mesarya nahiyesinde de Kırklar Dergâhı bulunmaktaydı. Dergâhın postnişini elli seneden beri Hacı Mehmet iken Ahmet Efendi adlı birisi tarafından postnişin makamı işgal edilmişti. Bunun üzerine Hacı Mehmet, 1909 tarihinde yazdığı bir dilekçeyle durumu ilgililere bildirmiştir. Tesadüf edilen bazı belgelerde ise Hacı Mehmet’in tekkeden silah zoruyla atıldığı ve tekkenin Kadiri tekkesi olduğu anlaşılmaktadır (KB. MAA. FE, 2/14; A. MTZ. KB, 3/45; KB. MAA. FE, 6/46; KB. MAA. FE, 7/49).

Kırklareli’nde de Kırklar Tekkesi adıyla bir tekke bulunmaktadır. Tekke Kudüs civarında doğup, Urfa’ya bağlı Birecik kasabasında ölen Sadeddin Cibâvî (ö. 700/1301) tarafından kurulan Sadîlik tarikatına aittir. Sadîlik tarikatına ait olan bu tekkeyi 1844 tarihinde Kırkkilise Muhassılı Hacı Ali Paşa yaptırmıştır (Şimşek, 2007, 217). Zamanla tekke ile tekkenin içinde bulunan türbe tamamen harap olmuştur. 19. yüzyılın sonlarına doğru zaviye ve türbenin tamiri gündeme gelmiş olup bunun için 28.800 küsur kuruşa ihtiyaç duyulmuştur. Ancak gelen cevapta tekke ve türbenin tamirinin mümkün olmadığı belirtilmiştir (BEO, 729/54666; BEO, 846/63389). Tekirdağ’da 16. yüzyılda Acı Çeşme Bayırı olarak bilinen semt ise günümüzde

Kırklar Tekkesi olarak bilinmektedir (Ateş, 2009, 86). Mahallenin adının değişerek Kırklar Tekkesi halini alması burada inşa edilen Kırklar Tekkesi'yle alakalı olmalıdır. Yine Gelibolu'da da Kırklar tekkesi ve Kırklar Mezarlığı isimli yerlerden söz edilmektedir (BEO, 1939/145413; ŞD, 2574/35). Ancak bunlarla ilgili ayrıntılı bilgilere ulaşılamamıştır. Trakya'da İskeçe'nin 13 km. güneydoğusunda eski adıyla Yenice-i Karasu günümüzdeki adıyla Genisea köyünde de Kaygusuz Sultan'a ait Kırklar Tekkesi yer almaktadır. Kitabesine göre bu tekke 1645 yılında inşa edilmiştir (Kiel, 2013, 445).

Evliya Çelebi'nin anlattıklarına göre Halep iç kalesinde de Kırklar Tekkesi bulunmaktadır. Onun ziyareti sırasında burası mamur olup tekke Uşşâki tarikatının elindedir. Tekkenin bulunduğu sokak da Kırklar Sokağı adını almıştır. Ayrıca burada bir de Kırklar Makamı vardır (Evliya Çelebi, 9/1, 406-407). 1730 tarihli bir belgeden anlaşıldığı kadarıyla tekke şeyhi ve dervişlerin yemek masrafı için 4.320 akçe tahsis edilmiştir. 1840 tarihinde de tekkeye 150 kuruş tahsis edildiği görülmektedir. 1895 yılına ait bir belgeden anlaşıldığı üzere tekkenin gelir kalemlerinden değirmen ve iki dükkâna Maarif İdaresi tarafından el konulmuş ancak tekkenin faal olmasından dolayı bunlar tekrar tekkeye iade edilmiştir (BEO, 531/39754; BEO, 1939/145413).

Son olarak Kırklar adını taşıyan köyler hakkında bilgi vermek gerekirse bunların bağlı olduğu yerler şöyledir: Bergama kazası Aşağı Kırklar köyü, İzmir-Tobalı kazası Kırklar köyü, İzmir-Derbanda nahiyesi Kırklar köyü, Aydın-Talaka (Karahayt) nahiyesi Kırklar köyü, Bozöyük kazası Kırklar köyü, Bayburt kazası Kırklar köyü, Karaman-Beyşehir sancağı Kırklar köyü, Karasi sancağı Kırklar köyü ve son olarak Akdağ kazası Kırklar köyü. Akdağ kazasındaki Kırklar köyünde bir de Ormun adında bir zaviye bulunmaktadır (MÜZ. ARK, 89/18; HAT, 1615/68; İ. ŞD. 19/814; C. EV. 340/17253; MD, nr. 57, 12/38; MD, nr. 42, 464/1812; Ş.D. 1598/6; İE. EV, 17/2042). Adı geçen köylerin tamamı olmasa bile en azından bazılarının kırklar inancıyla bağlantılı olduğu tahmin edilebilir. Buralarda yapılacak alan araştırmaları neticesinde sağlıklı bilgilere ulaşılabilir. Öte yandan daha geniş çalışmalar sonucunda Kırklar adını taşıyan daha fazla köye ulaşılabileceğini de burada belirtmek gerekir.

Sonuç

Türk Halk Müslümanlığı'nda evliya makamlarının veya türbelerinin ziyaret edilmesi oldukça önemlidir. Buralar halkın dertlerine derman aradığı, dileklerde bulunup adaklar adadığı yerlerdir. Bunun arka planında atalar kültürünün izleri yatar. İslamiyet'in kabul edilmesiyle birlikte atalar kültürü veli ve evliya kültürünü besleyen kaynaklardan biri haline gelmiştir. Konumuz açısından da üçler, yediler ve kırklar olarak bilinen gayb erenlerine ait Türklerin yaşadığı hemen her yerde makamlar, ziyaret yerleri, zaviyeler, tekke ve türbeler bulunmaktadır. Türk halkı nazarında onların yerini en iyi ifade edenlerin başında Evliya Çelebi gelir. Uğradığı her yerde onların adıyla bilinen makam ve ziyaretgâhlardan bahsederek bunlarla ilgili menkıbeleri aktarır. Hatta o bir keresinde Üsküdar ve İstanbul'da üçler, yediler, kırkların mübarek ruhları için Yasin okumuştur. O, Ayasofya'daki Kırklar Makamı, mmİstanbul'daki Kırklar Mezarı ile Yoroş kalesinin doğusundaki Kırklar Ziyareti, Üsküp yolu üzerindeki Kırklar Makamı, Kayseri'deki Kırk Kızlar Ziyareti, Malatya'daki Kırklar Makamı, Aksaray'daki Kırk Kızlar Ziyareti, Afyonkarahisar'daki Kırklar Makamı, Ermenek ve Halep gibi yerlerdeki Kırklar Makamları gibi pek çok yerden geniş bir şekilde bahseder. Şüphesiz buralar kırklar inancının yaşatıldığı somut yerlerdir. Bunların dışında ise Erciş ve Ahlat kazalarında Kırklar adıyla zaviyeler bulunmaktadır. Özellikle Erçiş'te

bazı kişilerden *Kırklar Kulu* olarak bahsedilir ki bunların ricalü'l-gaybın yani üçler, yediler ve kırkların askerleri olduklarına inanılır. Bunlardan başka Ankara, Kırklareli, Yenice-i Karasu, Kıbrıs, Halep, Şam gibi yerlerde ise tekke ve dergâhlar tespit edilmiştir. Öte yandan Mardin, Maraş, Tokat, Diyarbakır ve Ankara'da Kırklar isimli kiliselere rastlanması, bu inancın Müslim ve gayr-i Müslim arasında ortak bir inanç olduğuna yönelik izler taşır. Son olarak Kırklar adını taşıyan köylerin Anadolu'nun hemen her yerinde karşımıza çıkması bu inancın ne kadar yaygın olduğunu gösteren en somut örneklerden biridir.

Kaynaklar

1. Arşiv Belgeleri

Cumhurbaşkanlığı Cumhuriyet Arşivi

Kararlar Daire Başkanlığı (1928-), 133/90/1.

Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi

A. DVN. 4/3; A. MKT. MHM. 66/31; A. MTZ. KB, 3/45; BEO, 1939/145413; BEO, 1939/145413; BEO, 531/39754; BEO, 729/54666; BEO, 846/63389; C. EV. 316/16092; C. EV. 340/17253; HAT, 1615/68; İ. ŞD. 19/814; İE. EV, 17/2042; KB. MAA. FE, 2/14; KB. MAA. FE, 6/46; KB. MAA. FE, 7/49; MD, 25, 42, 57, 111; MF. İBT. 203/98; MÜZ. ARK, 89/18; Ş.D. 1598/6; ŞD, 2402/4; ŞD, 2574/35; Y. PRK. ZB, 17/29.

2. Araştırma ve İncelemeler

Akın, Bülent, *Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili: Kırklar*, İstanbul 2020.

Akmayda, Hüdavendigar, "Kıbrıs'taki Türk Devri Eserleri", *X. Vakıf Haftası Kitabı*, Ankara 1993.

Alandağlı, Murat, "XVI. Yüzyılda Van, Muş ve Bitlis'te Zaviye Kökenli Köyler", *Erdem*, Yıl 2023, Sayı 85, ss. 1-85.

Ankara Vakıf Eserleri, Ankara Kalkınma Ajansı Yay., Ankara 2019.

Ateş, Hacer, *Kuzey Marmara Sahilleri ve Ard Alanında Şehirleşmenin Tarihi Süreci: XVI-XVII. Yüzyıllarda Tekirdağ ve Yöresi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2009.

Babür, Yusuf, "Erzincan'da Bulunan İki Alevi Ziyaretgâhi: Kırklar Makamı ve Sultan Seydi (İnançlar, Anlatılar)", *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı*, Cilt I, ed. O. Kurtoğlu- A.Ç. Erginer, Ankara 2018.

Coşar, Mevhibe, "Alevi-Bektaşî Kültüründe Sayılara Yüklenen Terim Değeri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli - Araştırma Dergisi*, Yıl 2011, Sayı 60, ss. 113-128.

Çayırdağ, Mehmet, "Kırk Nisa (Kırk Kızlar) Türbesi", *Kayseri Ansiklopedisi*, Cilt 4, Kayseri 2015, ss. 117-118.

Çetinkaya, Canan, "Şer'îye Sicillerine Göre 17. Yüzyılda Ankara'da Kiliseler ve Manastırlar", *History Studies*, Yıl 2021, Sayı 13/4, ss. 1107-1124.

Dede Korkut Kitabı, Dresden Nüshasını Aslından Okuyan ve Sadeleştiren: Yunus Zeyrek, İstanbul 2015.

Gaynutdinova, Alina, "'Kırk Kız' Destanı ve Kahramanca Savaşan Türk Kadınları", *İstem*, Yıl 2018, Sayı 31, ss. 147-160.

Göllü, Bilge Karga, "XVII. Yüzyılda Kudüs'te Olmak: Hıfzî'nin Kudüs İzlenimleri", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi*, Yıl 2018, Sayı 2, ss. 132-145.

Göyünç, Nejat, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, Ankara 1991.

Gülten, Sadullah, "Çorum'da Kalenderî Geleneğinden Bir Abdal: Kutbu'l-Büdelâ Abdal Ata ve Zaviyesi", *Türk Tarihine Dair Yazılar II*, ed. A. Demir, T. Kalkan, E. Erdoğan, Ankara 2017, ss. 423-434.

Gülten, Sadullah, "Hızır-İlyas Zaviyeleri, Aya Yorgi ve Bektaşiler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Yıl 2017, Sayı 83, ss. 81-100.

Gülten, Sadullah, *Türklerin Hz. Ali'si*, İstanbul 2023.

Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Cilt 1-9, Haz. S. A. Kahraman vd, İstanbul 2006-2023.

Gürgen, Gürçan, "Çapans Dağları Kuzeyinin (Rize) Glasyal Morfolojisi", *GÜ Gazi Eğitim*

- Fakültesi Dergisi*, Yıl 2003, Sayı 3, ss. 159-175.
- Işık, Ayhan, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakibü'l-Eşrâflık Müessesesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2013.
- İslamoğlu, Mahmut, “Kıbrıs’ta Türk-İslam Yatırları ve Bunlara İlişkin Efsaneler”, *İpek Yolu Uluslararası Halk Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1995, ss. 276-284.
- Kalafat, Kaya Yaşar, “Türk Halk İnançlarında Hususiyile Doğu Anadolu’da Orta Toroslar’da “Kırk Motifi”, *Milli Folklor Dergisi*, Yıl 1994, Sayı 22, ss. 15-21.
- Kiel, Machiel, “Yenice-i Karasu”, *DİA*, Cilt 43, İstanbul 2013, ss. 443-445.
- Kum, Naci, “Karaca Ahmed’ler Hakkında İncelemeler, Düşünceler”, *Türk Folklor Araştırmaları*, Yıl 1957, Nu. 94, ss. 1500-1503.
- Küçük, Mehmet Alparslan, “Türkiye’nin Turistik Dini Mekânlarına Bir Örnek: “Süryani Dinî Merkezleri”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 2019, Sayı 33, ss. 477-520.
- Küçükdağ, Yusuf, Ayşe Değerli ve Bekir Şahin, *Vesâik-i Bektaşiyân’a Göre Osmanlı Devleti’nde Bektaşî Tekkeleri*, Konya 2015.
- Maden, Fahri, “Kıbrıs’ta Bektaşî Tekke ve Türbeleri, Tarihte Kıbrıs”, *Uluslararası Akdeniz Karpaz Sempozyumu: Tarihte Kıbrıs Sempozyumu Bildirileri*, ed. Osman Köse, İstanbul 2017.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, İstanbul 2012.
- Ocak, Ahmet Yaşar-S. Faruki, “Zaviye”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, C. 13, İstanbul 1986, ss. 468-476
- Özcan, Serpil, “Arşiv Belgelerine Göre Tekkelerde Kadınlar ve Görevleri”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, Yıl 2022, Sayı 12/2, ss. 615-644.
- Pala, İskender, *Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara 1995.
- Sayılan, Hasan, “Tarihi ve Doğal Değerlerin Şehir Markalaşmasındaki Rolü: Ahlat (Bitlis) Örneği”, *Tarihten Bugüne Kapılar Açan Şehir: Ahlat Uluslararası Sempozyumu*, Ankara 2022.
- Şahin, İbrahim, “Evliya Çelebi’nin Günümüz İzmir İl Sınırları İçinde Kullandığı Güzergâh ve Seyahatnâme’de Buna Dair Sorunlar”, *Kent ve Seyyah: Evliya Çelebi’nin Gözüyle İzmir ve Çevresi-III*, ed., Metin Ekici-Turan Gökçe, İzmir 2013.
- Şimşek, Selami, “Kırklareli’de Tarikatlar ve Tekkeler”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl 2007, Sayı 18, ss. 205-220.
- Tali, Şerife, “Ahlat’ın Şehirleşmesinde Mimari Düzenler ve Osmanlı Dönemi, Tarihten Bugüne Kapılar Açan Şehir: Ahlat”, *Uluslararası Sempozyumu*, Ankara 2022.
- Tezokur, Hadi, “Diyarbakır’ın İnanç Serüveninde Hıristiyanlık”, *Diyarbakır Kültür ve Medeniyet Dergisi*, Yıl 2021, Sayı 2, ss. 116-121.
- Uludağ, Süleyman, “Ricâlü’l-Gayb”, *DİA*, Cilt 35, İstanbul 2008, ss. 81-83.

Extended Abstract

The expression ricalü’l-gayb, or saints of the unseen, derived from the word “recül”, known as “male, brave and heroic”, refers to the three, the seven and the forty. At the head of these saints who rule the world are people called kutb or kutbu’l-aktab. Accordingly, Sufis have divided saints into different degrees and classes based on hadiths. Although the forty, also known as the saints of the unseen, are in the order of greatness/sainthood, it is not known who they are. However, they are accepted as a community of saints whose existence and sanctity are believed in. The cult of the three, the seven and the forty, known as the saints of the unseen, has become one of the common beliefs of Turkish culture. This belief has been experienced intensely by both Alevis and Sunnis and has continued its existence until the present day. It has also become a belief lived by non-Muslims as well as Muslims. According to the Alevis, the head of the forty is Hz. Ali. Hz. The time and place of the council of forty attended by Ali and Hz. Muhammed are not known. There are many places of worship and shrines for these people, who are referred to as the three, the seven and the forty, but whose identities are unknown. They are respected and believed to protect them and fulfill their wishes. There are also many tombs, mountains, villages, convents, mosques and churches known by these names. There are many

places of worship and shrines for these people, who are referred to as the three, the seven and the forty, but whose identities are unknown. There are also many tombs, mountains, villages, convents, mosques and churches known by these names. In fact, this belief is not only specific to the Turks. Churches of the forty have been built in many places such as Mardin, Maraş, Tokat and Diyarbakır. There is a lot of information in Evliya Çelebi's travelogue about the shrines and shrines named after the three, the seven and the forty. The reason for his interest in these places is that they are visited by the public. The Quran is read for the souls of the blessed people who are believed to be buried there and their souls are donated to them. Istanbul, Edirne, Vidin, Kayseri, Malatya, Aksaray, Afyon, Ahlat, Diyarbakır, Birgi, Ermenek, Cyprus and Aleppo, Ankara are some of the places where there are places related to the forty such as the Forty Shrine, Forty Mosque, Forty Zawiya, Forty Cemetery and Forty Dervish Lodge. In this short study, based on Evliya Çelebi's travelogue and archive documents prepared during the Ottoman period, some information about the three, seven and forty cults has been obtained and there is no doubt that more will be discovered with the expansion of the research.

TÜRKÜLERDE TÜRK'ÜN COĞRAFYASI GEOGRAPHY OF TURKS IN FOLK SONGS

MAHMUT DELEN*

Öz

Araştırmada, türkülerde geçen Türkiye dışındaki ülkelerin ve şehirlerin adları, doküman inceleme tekniği kullanılarak analiz edilmiştir. Türkü metinleri, yer adları bağlamında incelenerek elde edilen veriler, temalara ayrılmıştır. Sınıflandırılan veriler, yer adlarının verdiği bilgiler ışığında analiz edilmiş; türkülerde hangi coğrafyaların konu edinildiği, konu edinilen coğrafyaların nasıl tasvir edildiği ve tasvir edilen coğrafyaların türkülerdeki anılma sıklıkları ortaya çıkarılmıştır. Elde edilen verilerden hareketle Türklerin vatan kıldığı coğrafyalarda siyasi egemenliği olmasa dahi kültürel birliktelikten kaynaklı olarak bu yerleri türkülerinde konu ettiği görülmüştür. Ayrıca bu bağlamda türkülerin derlendiği yörelerden ziyade metinlerinde barındırdığı yer atfları merkeze alınarak değerlendirildiğinde türkülerin kültürel izlerinin uzandığı coğrafyanın türkü derleme havzasının çok daha ötesine geçtiği anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkü, Kültür, Coğrafya, Ülkeler, Şehirler.

Abstract

In the search, the names of countries and cities outside Turkey mentioned in folk songs, were analyzed using document analysis technique. Folk song texts in the context of place names were divided into themes. The classified data were analyzed in the light of the information given by the place names; which geographies were the subject of the folk songs, how these geographies were depicted and the mentioning frequencies of the geographies in the folk songs were revealed. Based on the data obtained, it has been observed that even if Turks do not have political sovereignty in the geographies they have made homeland, they make these places the subject of their folk songs due to cultural unity. In addition, in this context, when the cultural traces of folk songs are evaluated by centring on the place references in their texts rather than the regions where the folk songs were collected, it is understood that the geography where the cultural traces of the folk songs extend goes far beyond the basin of folk song collection.

Key Words: Folk Songs, Culture, Geography, Countries, Cities.

Giriş

Dünya yaratılırken, başlangıç nasıl olursa olsun en başta sessizliğin olduğu söylenebilir. Çünkü hareketin olmadığı durumda sessizlik vardır. İlk olarak ses titreşimlerinin hareket ile oluşmasından bugüne kadar müzik ile gürültü kavramları arasında öznel bir algılayış farkı vardır (Çuhadar, 2016, 218). İlk insanların ahenkli bir ses olarak duyduğu melodik seslerin ilkinin kuş sesleri olduğu düşünülür. Kuşların dışında kalan diğer hayvanların sesi, rüzgârın etkisiyle ağaçların ve diğer nesnelerin hareketinin sesi, insanın hazır bulduğu seslerdir. Ritmik ve düzenli tekrarlardan

Araştırma Makalesi / Künye: DELEN, Mahmut. "Türkülerde Türk'ün Coğrafyası". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s. 409-426 <https://doi.org/10.60163/tkhecvba.1453647>

* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, E-mail: mahmut.delen@gop.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7332-6971.

ilham alarak o sesleri taklit etmeye yönelen insanlar, daha sonra taklitlere yeni ezgiler ekleyerek bu yönlerini geliştirmişlerdir. Zaman içinde insanlar, taklitlerden sıyrılarak yeni üretimlere yönelmişlerdir. Önce bedenini kullanarak müzik yapan sonra da etraftaki nesnelere kullanarak müzik araçları üreten insanoğlu, zamanla diğer sanatlarda da özgün üretimler yapmıştır (Eroğlu, 2017, 88). Müzik kavramı ile ilgili filozoflar ve sanatçılar başta olmak üzere tarihte yön verici olarak rol almış pek çok kişi tarafından tanımlamalar yapılmıştır. Bu tanımların ortak noktası, müziğin dil, din, ırk, renk fark etmeksizin ortak bir lisana sahip olmasıdır (Ünal - Haşhaş, 2020, 197). Platon'un, Devlet adlı kitabında müziğin insan yetiştirmekte bir araç olarak kullanılması tavsiye edilir. İnsan yetiştirme çabasının tüm özellikleri ile büsbütün müziğe dayandırılması gerektiğinin öne sürüldüğü esere göre, müzikle yapılan eğitim, en üstün eğitim şeklidir. Çünkü müzik kullanılarak üretilen insana dair değerler, bünyesindeki ritim ve uyum ile ruhu her şeyden çok kavrayarak ruhun derinliklerine işler (Büyükyıldız, 2004, 24).

Halk şarkıları ise herhangi bir müzik kültürü olmaksızın çoğu zaman bir çalgı aletinin niteliklerinden dahi habersiz olan toplumun fertleri tarafından üretilen, sosyal ve kültürel yapı taşlarından biri olarak sayılır. Bu eserlerde halkın beğeni ve değer ölçütlerinden geçen, salt kendi bakış açısıyla içinden gelenleri aktardığı samimi bir üslup vardır (İstanbul, 2014, 2). Halk şarkıları, işlenmiş hâlleri ile pek çok edebiyatçı tarafından eserlerinde kullanılmıştır. Goethe, Alman halk şarkılarını toplayıp işlemiş; İbsen, Peer-Gynt adlı piyesini Norveç halk şarkıları ile süslemiştir. Güzel sanat eserlerinin zengin malzemesi olmak değerini taşıyan türküler ise üretildiği haliyle günümüzde hâlen durmaktadır (Kabaklı, 2016, 181). Halk şarkıları içinde her halkın üretiminin özel yeri olsa da türkülerin yerinin farklı olduğu ifade edilebilir. Çünkü türküler, evrensel olarak *folk songs* olarak adlandırılan halk şarkıları ile derin bir farklılık içerir. Her milletin halk şarkıları olsa da türküler gibi felsefi temellere dayanan halk şarkılarının olmadığı söylenebilir. Zira türküler, diğer toplulukların ümmî olarak nitelendirdiği kişilerce yazılan eserler olmaktan çok öte derin bir birikimle ortaya konulmuştur (Eroğlu, 2017, 79-80). Türküler, halkın hem bu birikimini yansıttığı hem de kültürel kalıcılığını korumak için sığındığı eserlerdir.

Türküler, çeşitli bağlamlarda üstlendiği rollerle Türk toplumunda önemli bir yere sahiptir. Müzikal ve edebî boyutu olan sanatsal bir üretim olarak psikolojik, sosyolojik ve estetik bir ifade biçimi ortaya konan türküler, tarihten süzülerek bugüne ve yarına uzanan kültürel bir miras olarak değerlendirilir. Bireysel ve toplumsal yaşamın her anının, her ruh hâlinin yansiyabildiği birer kaynak olmasının yanı sıra birer arşiv belgesi niteliği taşıyan türküler, ortak değer üretme ve üretilen ortak değerleri yansıtmaya bağlamında toplumu oluşturan bireylerin birbirlerini tanıma ve anlama aracı olarak milli kültürün en canlı varlıklarından birini oluşturur (Çevik, 2012, 16).

Türkülerde coğrafya ile ilgili pek çok unsur bulunur. Uğur (2015)'a göre türküler, coğrafi konum, bölge, yerlilik duygusu, insan-çevre ilişkileri ve yayılım gibi coğrafyanın ana unsurları ile ilgili son derece zengin örneklerle sahiptir. Genelde kırsal kesimlerde üretilen türküler, üretildiği yerin gerçeklerine bağlı olarak, coğrafi unsurları çeşitli biçimlerde barındırır. Anadolu insanının gerek doğal yaşamdaki hayatta kalma mücadelesi gerekse doğal coğrafi şekillerin hayat ve duygu dünyasındaki karşılık ile türkülerde yakma ihtiyacı hissettiği görülür. Türkülerde bu bağlamda doğal coğrafi unsurların yanı sıra beşerî coğrafyanın konusu sayılabilecek olan insanların mekânlara verdiği isimler de çokça yer bulmuştur. Türkülerde geçen doğal coğrafi unsurlar, genellikle bölgenin gerçekliği ile ilgili olsa da ticaret kervanları, göçler, savaşlar, salgınlar, afetler gibi yaşanan bölgenin başka bölgelerle temas kurma imkânını veren

veya zorunluluğunu doğuran farklı coğrafi unsurların da türkülerde yer aldığı görülür. Türküler, kültür taşıyıcısı olduğu için doğal şartlarda anlamlandırılmayacak ilintiler ile coğrafyaların adları geniş bölgelere yayılma imkânı bulmuştur.

Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bu araştırma kapsamında TRT repertuarında bulunan türküler incelemeye tabi tutulmuştur. Türkü derleme çalışmaları neticesinde sistemli bir şekilde oluşturulan ve literatürdeki en güvenilir türkü metinlerini içeren arşiv, TRT Türk halk müziği repertuarında bulunmaktadır. TRT Müzik Dairesinin repertuardan derlenen türkülerden seçtiği ve kitap haline getirdiği son çalışma olan TRT Türk Halk Müziği Sözlü Eserler Antolojisi'nin tamamı çalışmanın materyalini teşkil etmiştir. Söz konusu kaynak, TRT'nin dijital arşivinde ve çeşitli özel internet sitelerinde daha fazla sayıda türkü metni bulunmasına karşın Anadolu sahasındaki türkülerin yer aldığı en güvenilir kaynak olması sebebiyle tercih edilmiştir.

Araştırma sürecinde veri toplama yöntemlerinden doküman analizi tercih edilmiş olup analiz tekniği olarak tematik analiz, etnografi (kültür analizi), betimsel analiz ve içerik analizi kullanılmıştır. Araştırma kapsamında gerçekleştirilen analizlerden ortaya çıkan veriler, türkülerde geçtiği şekle sadık kalınarak coğrafyalarına göre ayrılmıştır. Bu bağlamda türkü metinlerinden hareketle türkülerde yer alan Türkiye dışındaki ülkeler sınıflandırılarak tematik analiz gerçekleştirilmiştir.

Araştırmada tematik analiz ile kodlanarak kategorilere ayrılan veriler, içerik analizi, söylem çözümlemesi safhasında türkü metinlerinde saklı olan olgu, durum ve olayların ortaya çıkarılması amacıyla etraflıca irdelenmiştir. Ayrıca türkülerde geçen yer adları ile ilişkili kavramların oluşumu, etnometodolojik analiz ile anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bunların dışında literatürde yer aldığı halde TRT repertuarı dışında kalan türkü metinlerine de ulaşılmış, ulaşılan bu metinlerin bir kısmının gelecekte repertuarda yer alma ihtimalinin olabileceği düşünülerek repertuar türkülleri ile mukayeseler de yapılmıştır.

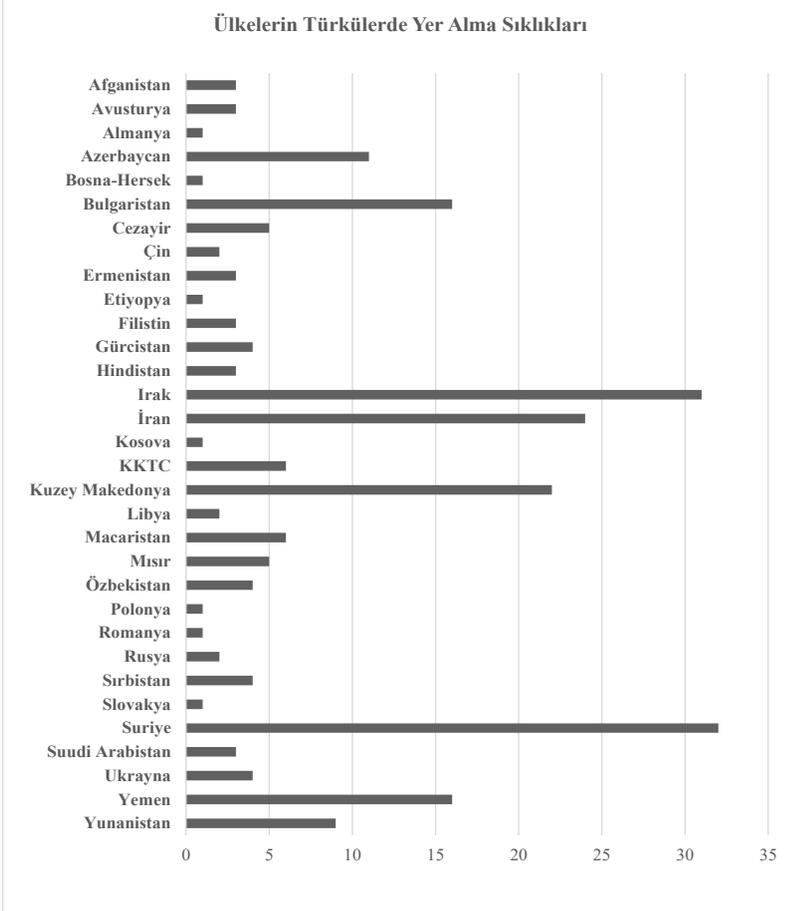
1. Türkülerin Oluşum ve Yayılımı

Dünyada eşine az rastlanır olan çeşitlilik ve zenginlik barındıran türkülerin kaynağının Türklerin Orta Asya'dan getirdikleri her boy ve aşiretin kendine has müzikal unsurlarının Anadolu'daki kültürel zenginlikle etkileşime girip birleşerek yeni müzikal sentezleri ortaya çıkarması olduğu düşünülür (Büyükyıldız, 2004, 87). Şekil ve içerik bakımından gelişerek günümüze dek ulaşan türkülerin başlangıcı, yazılı dönem öncesine kadar varır. Şaman ritüellerinde ulu güç olarak nitelenen varlıklara karşı yakarıшта bulunmak üzere davullar eşliğinde söylenen ezgisel şiirlerin, türkülerin arketipi olduğu düşünülür. Bu temel üzerine işlenerek uzun yıllar boyunca dinî ve din dışı pek çok türkü, gezici türkü üretici ve yayıcıları tarafından geniş bir coğrafyaya ulaştırılmıştır (Cangür, 2013, 3). Önceleri din ve büyü amaçlı kullanılan müzik, zamanla bu şekilde kültüre dair her alan ile ilişki kurmuştur (Erol, 2012, 6). Bu bağlamda türküler, Anadolu halkının doğumdan ölüme kadar karşılaştığı her türlü olayı, içten gelen duygulanımlarla sözüne ve sazına yansıttığı geleneksel bir müzik türü olarak gelişmiştir (Haşhaş, 2017, 1). Türk halk müziğinin icrası ile birlikte Anadolu'da pek çok müzik kültür ortamı da oluşmuştur. Kürsübaşı, fefene, sıra gecesi, harfana-ferfene, barana, velime gecesi gibi müzik icra ortamları, halk kültürünü derinden etkilemiştir. Buralarda sanatını icra eden halk şairleri, âşıklar ve mahalli sanatçılar, oluşturdukları içerikler ve anlamlar ile geleneğe dair sayısız

kültürel özellik ortaya koymuştur (Eroğlu, 2014, 4). Örnek vermek gerekirse, ferfene adlı sosyal dayanışma amacıyla düzenlenen toplantılarda kararlaştırılmak üzere çeşitli yöresel konular masaya yatırılırken yemekler yenilerek türküler çalınıp söylenmektedir (Uzunöz, 2019, 194). Bu ortamlar ve daha fazlası, türkülerin oluşumuna ve yayılmasına doğal bir ortam sağlamaktadır. Zira türküler, planlanmış biçimde birdenbire yakılmaz. Türkü söylemek için önce kültür değerleri ile dolmak gerekir. Bu kültür ile dolma da insanın yaşadığı zaman içinde hoşuna giden türkülerini zihninde biriktirmesi ile meydana gelir. Günümüzde şehirlerde varlığını devam ettirse de çocukluğunun bir bölümünü köylerde geçirenler şehirde yaşayanlara nazaran çok daha fazla türkü ezberlemişlerdir. Bunun kültüre maruz kalma ile oluşan bir durum olduğu düşünülür. Zira türküler, müzikal olarak bir eğlence aracı olmaktan ziyade bir derdin paylaşılarak azalmasında yahut da bir sevincin paylaşılarak çoğalmasında işlevsel kılınmıştır (Atmaca, 2020, 138).

2. Türkülerde Yer Alan Türkiye Dışındaki Ülkelerin Analizi

Aşağıda yer alan tabloda türkülerin coğrafyaya yayılımını anlattığı düşünülen türkülerde geçen yer adları bağlamında Türkiye dışındaki ülkeler ve buralarda yer alan şehirler, günümüzdeki ülke sınırları merkeze alınarak sıklıklarına göre verilmiştir.



Şekil 1: Türkiye Dışındaki Ülkelerin Türkülerde Yer Alma Sıklıkları

Araştırmada günümüzde kullanılan ülke sınırları göz önüne alınarak analizler yapılmıştır. Ortaya çıkan bulgular, Türklerin hâkimiyeti altında bulunan ve bulunmayan yerlerin türkülerde yer alması ile ilgili farklı düşünceler oluşturmuştur. Türk hâkimiyeti altında bulunmamış ülkelerin türkülerde uzun süre Türk egemenliğinde kalan yerlere nazaran genellikle daha az yer aldığı görülmüştür. Bu yorumun istisnası olarak değerlendirilen ülkeler de mevcuttur. Bu ülkeler ile ilgili de Türk tarihinin belirli bir döneminde çeşitli meselelerle halkın gündemine girdiği ifade edilebilir. Buna en iyi örneklerden birinin Almanya'nın yer aldığı türküler olduğu söylenebilir. Almanya, yakın zamanda kayıtlara geçen ancak TRT repertuarına henüz girmemiş olan türküler ile çok kez anılmasına karşın TRT repertuarında yalnızca bir kez geçmiştir. Bu türküde Almanya'ya geçim kaygısı ile göç eden Türklerin sıla hasreti konu edilmiştir.

Afganistan, türkülerde Belh şehri ile geçer. Söz konusu türkülerde Belh, uzaklık ifadesi olarak yer alır ve tasavvufi çağrışımlarla zikredilir. Afganistan'ın repertuar türkülerinde geniş yer bulmamasının, Türk hâkimiyetinin bölgede yaşanmamış olmasından kaynaklı olduğu düşünülebilir. Bölge ile ilgili repertuara dâhil olmasa da ilgi çekici olduğu düşünülen farklı bir halk verimi vardır. Bu halk verimlerinin, sonraki dönemlerde türkü tanımı içinde değerlendirilebilecek olduğu varsayılabilir. Afganistan ve çevresinde yaşayan Türkmenler, günümüzden takriben yüz yıl önce Türkmenistan'dan sürgün edilerek Afganistan'a yerleşmişlerdir. Yaklaşık iki milyon nüfusa ulaşan Afganistan Türkmenleri, bölgeyi ikinci vatanları olarak görmüşlerdir. Hayat şartlarının el verdiği ölçüde gelenek ve göreneklerini yaşatmaya çalışan Türkmenler, bazı sözlü kültür ürünlerini çeşitli sebepler yüzünden icra edememeye başlamıştır. Kadınların eğlence araçlarından biri olan düğün türkülerine benzeyen yönleri olan ve *noy noy* adı verilen halk verimleri, bölgede önemli kültürel bir yer tutar. Eğlence esnasında icra edilirken dörtlük sonlarında hep beraber *noy noy* denilen bu eserler, bölgede Türk kültürünün devamlılığına katkı sağlamıştır (Şahin, 2022).

Avusturya, günümüzde kullanılan ismi ile değil; tarihte yer alan Nemçe ismi ile türkülerde yer alır. Yöresel ağız farklılıkları ile Nemse olarak anıldığı da görülen ülke, bu isimler haricindeki bölgeleri ile türkülerde anılmaz. Bu türkülerde ise tarihsel olarak Nemçe'ye meydan okunduğu göze çarpar. Söz konusu türküler, tarih çalışmaları için de kaynaklık teşkil eder. Yıldırım (2003)'ün çalışmasında Nemçe'nin yer bulduğu repertuar türkülleri ile benzer bir tema ve üsluba sahip üç farklı türküden bahsedilir. Bu türkülerin çıkış öyküsü ile repertuar türkülleri arasında bağ kurulabilir.

Azerbaycan ve şehirleri, türkülerde hem mevcut ülke adı ile hem de şehir adları ile geçer. Azerbaycan'ın zaman zaman Azerbeycan şekli de türkü metinlerine yansır. Ülke adının geçtiği türkülerde vatan sevgisini ve toprağın kutsallığını içeren lirik ve epik unsurlar görülür. Ayrıca vatanın azizliğinin ifade edilmesi için Azerbaycan'a anne benzetmesi yapılmıştır. Duygu yoğunluğu yüksek olan ve sevdiğine olan hayranlığın dile getirildiği türkülerde ise Azerbaycan ile birlikte güzelliği övmek için *maral* benzetmesi kullanılır. Azerbaycan, Türkiye Türklerinin kurduğu devletlerin egemenlik sahasında yer almamasına karşın repertuarda kendisine geniş biçimde yer bulmuştur. Bunun sebebi, kültürel bağın ortaklığı ve Türkçenin tarihsel süreç içinde kesintisiz biçimde bölgede kullanılmış olmasıdır.

İki devlet bir millet şeklinde ifade edilen Türkiye ve Azerbaycan arasındaki ilişki, kültürün her alanında kendisini gösterdiği gibi türkü alanında da gösterir. TRT repertuarında bulunan ve Türkiye'de yaygın biçimde bilinen 90 türkünün de bunun yansımaları olduğu ifade edilebilir. Azerbaycan'ın yer aldığı ve ülkenin çeşitli unsurları ile geçtiği türküler, coğrafi özellikler açısından değerlendirildiğinde Türkiye'deki türkülerle büyük benzerlikler gösterdiği görülür. Bitki adları, jeomorfolojik terimler,

hidrografik unsurlar, beşerî coğrafya terimleri, şehir adları, Azeri türkülerine Türkiye’de derlenen türkülere benzer şekilde yansır (Kara, 2016, 396-401). Elde edilen kültür verimlerine karşın Nerimanoğlu (2011)’nin da ifade ettiği gibi bölgede yapılan derleme çalışmalarının sistematik çalışmalara dayanmaması, sahadaki kültür varlığına önemli ölçüde zarar vermiş ve pek çok eserin ortaya çıkarılmadan yitirilmesine sebep olmuştur.

Çin, türkülerde Çin isminin yanı sıra Çin-ü Maçin şeklinde ifade edilir. Söz konusu kavram, Kaşgarlı Mahmut’un Divanü Lugat-it-Türk eserinde tawgaç adlı bir maddeyi açıklarken geçer. Çin’in türkülerde uzaklık ifade etmenin yanı sıra âşığın sevgilisinin etkileycilik gücünü anlatmak için bu gücün etkisiyle yıkılan bir yer olarak kullanıldığı da görülür. Türklerin Çinliler ile tarihteki ilişkilerinin yoğunluğuna nispeten ülkenin türkülerde az sayıda anıldığı söylenebilir. Bu durum, Anadolu coğrafyasına gelindikten sonra Çin ile kurulan ilişkilerin sınırlılığı göz önüne alındığında anlaşılabilir.

Ermenistan, Erivan ve Gümrü şehirleri ile kendisine yer bulmuştur. Günümüzde ülkenin başkenti durumunda olan Erivan, türkülerde *Revan* şeklinde geçer. Gümrü şehri ise askerlerin çıktığı bir sefer anlatılırken geçer. Makas (1987)’in çalışmasında ifade edildiğine göre türküler, Ermeniler arasında eski zamanlarda yaygın olarak bilinip söylenmiştir. Ancak *türkü söylemekten atasının haçını bile tanımadığı* şeklinde asimile olduğu gerekçesiyle kınanan insanların çoğalmasında zamanla bu yaygınlık ortadan kalkmıştır. Bu bağlamda bazı ülkelerde siyasî ya da dinî baskılar neticesinde türkülerin toplumsal varlıklarını devam ettiremediği düşünülebilir. Gazimihal (2006)’in aktardığına göre tamamı Türkçeden başka bir dil bilmeyen Anadolu Ermenilerinin uzun süre Türklerle bir arada yaşamasına karşın Ermenistan ve şehirlerinin türkülerde az sayıda yer alması, bunun örneği olarak değerlendirilebilir. Ermenistan’daki dinî baskılardan dolayı türkü kültürünün bölgede canlı biçimde yaşayamadığı söylenebilir. Balkanlarda Türk kültür ve varlığının uzun dönemler devam etmesine karşın benzer durum buralarda da görülmüştür. Halkbilimine olan ilginin arttığı ve türkü derleme çalışmalarının küresel çapta yaygınlaştığı dönemlerde otoriter yönetimlerin Balkanlardaki pek çok ülkede hâkim olmasının Türk ve Müslüman kültürünü baskı altında tuttuğu öne sürülebilir. Balkanlarda dünyaya gelen Karpat (2009)’ın ifadelerinde geçen destanlar ve türkülerin kimlik korumak için bilinçli olarak söylenmemesine karşın Türkleri diğerlerinden ayıran bir farklılık olduğunun düşünülmesi, bu savın haklılığına dayanak sayılabilir.

Gürcistan, hem ülke adı hem de Tiflis ve Batum şehirleri ile yer bulur. Bu türkülerde Gürcistan’ın yeryüzü şekilleri, bitki örtüsü, hane sayısı, ticaret durumu gibi özellikleri ifade edilir. Ayrıca askeri hareketliliğin yaşandığı da zikredilir. Gürcistan, Anadolu ile ticari ve kültürel alışverişin yaygın görüldüğü bir ülke olmasına karşın komşu ülkelerin çoğuna göre türkülerde daha az yer aldığı söylenebilir. Bunda Gürcistan’ın Türk egemenliğine girmemesi ve dininin farklı olmasının etkili olduğu düşünülebilir. Gürcistan’da yaşayan Türklerin varlığı ise repertuarda yer alan türkülerin haricinde literatüre türkü olarak geçebilecek ürünler ortaya koymuştur. Kalaycı (2009)’nın çalışmasında ifade edildiğine göre Gürcistan’ın Kvemo Kartli vilayetine bağlı Tsalka (Parmaksız) rayonunda yaşayan Urum Türkleri, türküye benzer halk şiipleri ortaya koymuşlardır.

Anadolu’ya çok uzak mesafede bulunan Hindistan, türkülerde uzaklığın mübalâğalı anlatımı için kullanılır. Ayrıca Hintli tacirlerin tüm dünyayı dolaşarak ticaret yapması da yer bulur. Çalışmanın materyalinde bulunmayan üç ayrı türküde *lahor şalı* ifadesi geçer. Hindistan’da bir şehir olan Lahor’un bir tekstil ürünü ile anılmasından hareketle Hintli tacirlerin sattığı ürünlerin Anadolu’da bilindiği söylenebilir.

Özbekistan sınırlarında bulunan ve İslam tarihi bakımından çok önemli gelişmelerin mekânı sayılan Semerkant ve Buhara şehirleri yer alır. Özbekistan toprakları da Türkiye Türklerinin Anadolu merkezli kurduğu devletlerin sınırları içinde yer almamıştır. Kültürel pek çok müşterek bulunmasına karşın Özbekistan'ın türkülerde az sayıda yer alması, coğrafyanın uzaklığı ile de ilişkilendirilebilir. Repertuar eserlerinden farklı olarak Muratoğlu (1996)'nun zikrettiğine göre bölgede sıyavuş adı verilen halk verimleri, türküye yakın özellikler gösterir.

Günümüzdeki Polonya, Osmanlı dönemindeki adlandırılması ile Lehistan biçiminde geçer. Bu türkülerde bölge, mücadele alanı olarak zikredilir. Polonya, Türk egemenliğinde kalmamasına karşın türkülerin yayılımının genişliği, bölgede çeşitli etkiler oluşturmuştur. Bunlardan biri olarak türkü ile ilgili çalışmalarda öncü isimlerden olan Ali Ufkî Bey'in Polonya kökenli olması ifade edilebilir.

Slovakya, bir türküde bireysel bir hikâye anılarak Salkuva ile geçer. Bu yörenin bugünkü adı, Salkova olarak anılmaktadır. Tamamı göz önüne alındığında Türk devletlerinin hâkimiyetinde tüm toprakları ile bulunmamış olan Slovakya'nın Çekya ile birlikte değerlendirilmesi gerektiği düşünülebilir. Çekya'nın Slovakya ile birlikte değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi, ülkelerin ürettiği halk şarkılarında Türklerin konu edilmesi ile desteklenebilir. Balad denilen bu eserlerin, genellikle Türklerin egemenliğine giren bölgelerde oluşturulduğu ifade edilebilir. Bu eserlerde savaş ve Türklerle yapılan mücadeleler yer alır. Bu mücadeleler zaman zaman askerî, zaman zamansa kültürel (Sirovatka, 2019).

İran, ülkenin isminden daha çok Acem Ülkesi şeklinde geçer. Ancak Acem Ülkesi olarak zikredilen bölgenin sınırlarının yalnızca günümüzdeki İran sınırları olduğunu düşünmek isabetli değildir.

Acem tabirinin ilk olarak Araplar tarafından Arap olmayanlar için kullanıldığı bilinir. Sonraları Acem tabirinin İranlılar için kullanıldığı görülse de Acem ya da Acemistan tabiriyle geniş bir coğrafya kast edilir. Osmanlılar, Arap geleneğinde olduğu gibi İran ve ötesini anlatmak için Acem kavramını kullanmışlardır. Bu kullanımın zaman zaman Türkistan coğrafyasını da kapsadığı görülür (Arslan, 1997, 83-87). Ayrıca çeşitli folklor ürünlerinde Acem kelimesi, Azerbaycan Türklerini ifade etmek için de kullanılmıştır. (Aslan, 2014, 198). Dolayısıyla söz konusu yerin kaynaklarda çok daha geniş bir coğrafyayı ifade etmek için zikredildiği söylenebilir. Acem kızları, Acem şalı, Acem kınası gibi tabirlerin görüldüğü türkülerin yanı sıra Kerem ile Aslı hikâyesi içinde önemli yer tutan İran'ın İsfahan şehri, bu yönü ile zikredilir. Başgöz (2013)'ün aktardığına göre yalnızca Kerem ile Aslı hikâyesi tek başına 143 türkü içerir. Bu bilgi, bölgedeki halk hikâyelerinin türkülerin gelecek nesillere taşınmasında önemli bir rol üstlendiği destekler niteliktedir.

İran, çok sayıda türküde zikredilse de İran ve şehirlerinin yer aldığı türkülerde Anadolu ile bölgenin ayrı değerlendirildiği ifade edilebilir. Acem kızları, şalları, kınası gibi bahis konusu edilen unsurların Anadolu'dan dışarıya bir bakış olarak ifade edildiği düşünülebilir. Bu dışarıdan bakışın, tarihsel dönemler boyunca İranlılar ile Türklerin müstakil devletlere sahip olmasından dolayı olduğu yorumu yapılabilir. Yüzlerce yıldır komşu medeniyetler olması hasebiyle İranlılar ve Türklerin müşterek kültür öğelerinin olduğu da söylenebilir. Çelik (2016)'in çalışmasında repertuar dışındaki türkülerden bir Karadeniz ve bir Tebriz halk verimi ele alınarak mukayese edilmiştir. Kıyas sonucunda İran Türklerinden Cavit Tebrizli'nin seslendirdiği Dağlarda Duman Güzeldir ile Rizeli sanatçı İsmail Türüt'ün seslendirdiği Dursun Kaptan adlı türkülerde ağız özelliklerinin benzerlik teşkil ettiği ve bunun gibi pek

çok misalin iki yörede hüküm süren Türk kültürlerine özgü eserlerde ifade edildiği zikredilmiştir.

Bölgede ortak kültür üretimine katkıda bulunan türkü icraları, İran'da son dönemlerde çeşitli sebeplerle azalmıştır. Bundaki başat faktörlerden birinin İran'da türkü söylemenin mollalarca din dışı görülmesi olduğu söylenebilir (Başgöz, 2013, 374). Tarihsel dönemlerden bu yana İranlılar ile Türkler arasındaki bölgesel rekabet göz önüne alındığında bu engelleme çabalarının dinî olmasından ziyade ideolojik saiklerle olduğu söylenebilir.

Geçmişte Türk hâkimiyeti altında olan Türkiye dışındaki ülkelere bakıldığında genellikle türkülerde Türk hâkimiyetinde hiç bulunmamış yerlere göre daha fazla anıldığı ifade edilebilir. Bunlardan Arabistan hakkında yapılan taramalarda ülke sınırları içinde türkülerde anılan tek yerin Medine olduğu görülmüştür. Müslümanlar için önemli bir karakter olan Fatma Ana, bazı türkülerde Fadime Ana olarak geçmiş ve Medine ile birlikte anılmıştır. Müslümanlıkta en kutsal beldeler olan Mekke ve Medine'nin Arabistan'a bağlı olması, İslam peygamberinin söz konusu şehirlerde yaşamış olması hasebiyle söz konusu yerlerin türkülerde çok kez yer alması gerektiği düşüncesini uyandırabilir. Ancak repertuar türkülerinden hareketle ortaya çıkan sonuçlara göre bu doğrultuda çok az sayıda türkünün yer alması, beklenmedik bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Bu durum, Arabistan ve şehirlerinin anonim halk edebiyatı ürünleri yerine dinî/tasavvufî halk edebiyatında verilen eserlerde geçmesi ile ilişkilidir.

Türkü söylemenin grup dayanışması ve kültürel benliğin benimsenmesindeki önemini anlatan yerlerin başında Bosna-Hersek gelir. Türk kültürü ve sözlü geleneğinin yansımaları olarak türkülerin Bosna ve Balkanlarda günümüzde halen yaşıyor olması, buna örnek olarak gösterilebilir (Korkmaz, 2005). Bosna, hem Anadolu kültürünün Avrupa kültürü ile harmanlandığı bir ülke olarak varlığını devam ettirmekte hem de canlı bir dinî ortam ortaya koymaktadır. Bosna, bir türküde bölgeyi vatan kılmak için mücadele veren askerlerin durumu ile anlatılır.

Bosna, X. Yüzyılın başlarından 1463'e kadar, Hırvatistan'a bağlı bir prensliktir. Fatih Sultan Mehmet, bölgeyi Rumeli Eyaleti'ne bağlı bir sancak olarak Osmanlı topraklarına katmıştır. Sonrasında başlı başına bir sancak ve daha sonra eyalet olarak Osmanlı yönetiminde kalan Bosna, Türk kültürünü özümsemiş bir yerdir. Bu yönü ile Bosna'da türkülerin kültürünün de Bosna halk şarkılarında yaşadığı ifade edilebilir (Korkmaz, 2013). Bu düşünceden hareketle Bosna'nın kendi içinde türkü kültürünü halk şarkıları ile yaşatması hasebiyle diğer coğrafyalardaki yer atıflarında çok sayıda geçmediği yorumu yapılabilir. Bekki (2010)'ye göre Bosna'da çok uzun süre Türklerin kesintisiz olarak kalmasından dolayı bu topraklarda yapılacak türkü derleme çalışmalarında Anadolu'daki türkü varlığının ötesinde, türkülerin ilk hâlleri bulunabilir.

Bulgaristan, çok sayıda şehir ve bölgesi ile türkülerde yer alır. Kara (2015)'nin çalışmasına göre de Rumeli türkülleri incelendiğinde söz konusu türküllerin %47'sinin Bulgaristan'a ait olduğu görülmüştür. Bölge halklarının uzun süre aynı ülke sınırlarında birlikte yaşamasının, kültürel ortaklıkları da beraberinde getirdiği söylenebilir. Söz konusu türkülerde gurbette hayata tutunmanın güçlüğü ve göçten kaynaklanan meşakkat anlatıları öne çıkmıştır. Bulgaristan'da bulunan yapıların birtakım özellikleri de türkülerde yer alır. Pirin bölgesindeki evlerin kerpiçten olduğu çöpten samandan şeklinde tasvir edilirken Radalya bölgesindeki bir minarenin yetmiş basamaklı olduğu söylenir. Yapılarının yanı sıra ticaret için merkez konumunda olan yöreleri de

türkülerde zikredilir. Yemen’de yaşanan bir dramın Bulgaristan Kırcaali’nin geçtiği bir türküde anlatılması, bölgelerin birbirine vatan bağı ile bağlı olduğuna dayanak olarak gösterilebilir. Ayrıca çeşitli türkülerde Bulgaristan sınırları içinde bulunan yerlerin anlatımında ağaçların yüceliğinin ifade edilmesi, bölgenin Anadolu insanını tabii güzellikleri ile etkilediği şeklinde değerlendirilebilir. Bulgaristan’ın analizinde dikkat çeken başka bir husus ise derelerden söğütlere, taşlardan pınarlara, ikliminden evlerine, ülkenin güzellerinden eşkıyalık öykülerine kadar Anadolu’daki yerlerin geçtiği türkülerde işlenen pek çok konunun aynı biçimde yer almasıdır.

Cezayir, bugünkü ismi ile birden çok defa anılır. Bu türkülerde cihat anlayışı, gurbette yaşamının zorluğu, silaya uzaklığın verdiği keder ve kişilerin sevdiklerini artık göremeyeceğine dair oluşan umutsuzluk işlenir. Ayrıca türkülerde Cezayir ve halkı hakkında çeşitli tasvirler yapılır. Evlerinin yüksek oluşu, sokaklarının mermer döşeli olması gibi tasvirlerin yanı sıra halkın ekseriyetle Türkçe bilmediği gibi ifadeler de yer alır. Cezayir’in geçtiği türkülerden bir tanesi olan Cezayir Türküsü, Anadolu’da yaygın biçimde bilinmesi ile diğer Cezayir adının geçtiği türkülerden ayrılır. Cezayir türküsü, dansı ile beraber sohbet, muhabbet, oturak âlemi gibi erkeklere özel eğlence ortamlarında icrâ edilir. Budin, Estargon Kalası ve Genç Osman gibi tarihî türkülerle benzer şekilde hem yiğitliğin ortak geçmişine ait çağrışımları diriltir hem de icra ortamı vasıtası ile gelecek nesillere aktarır (Mirzaoğlu, 2003, 124). Türküde gençlerin dikkatini çeken bireysel aşk duygularına tercüman olunurken kahramanlık türküleriyle millî duyguların canlı tutulması sağlanır (Çakır, 2013, 160). Duygulu (1991)’ya göre ise Cezayir havası olarak bilinen hava, Anadolu’nun farklı yerlerinde benzer şekillerde yer alır. Bolu, Sivas, Elbistan, Artvin ve Erzurum’da ritmik yönüne varana kadar benzer icralar görülür. Bu analizin, uzak bir coğrafya olsa dahi türkülerin farklı bölgelere ulaşabildiği savını kuvvetlendirdiği söylenebilir.

Etiyopya, eski dönemlerde bölgeye verilen Habeşistan ismi ile anılır. Bölgenin iklim koşulları ve Anadolu’ya uzaklığı dolayısıyla askerler için endişe verici bir yer olduğu söylenebilir. Bir türküde de bu bilgiden yola çıkılarak sevdiğinin Habeş diyarında yok ettiği süvariler, benzetme maksatlı olarak kullanılır.

Filistin, günümüzde kullanılan mevcut ülke ve şehir isimleri ile geçmemektedir. Türkülerde Kenan eli olarak ifade edilen yöre ise Filistin sınırları içinde yer alır. Yakup ve Yusuf peygamberlerin Kenan elinde geçen hayat öyküsü, Türk kültüründe önemli bir yer tutar. Bu öykülerde bazı olayların metaforik bağlamda kullanılmasının yanı sıra telmih sanatı ile de türkülerde ifadeyi güçlendirmek için kullanıldığı düşünülebilir. Ayrıca Türk kültüründe çok yönlü bir kahraman olarak bilinen Köroğlu’nun Kenan elinden geldiği rivayet edilir.

İlkel dönemlerden beri sanata önem veren Iraklılar, sanatla gelişmiştir. Bu yönleri ile sanattan zevk alan ve etkilenen insanlar olarak köklü uygarlıklar ortaya koymuşlardır. Iraklılar, diğer sanatlara olduğu gibi türkülerle de önem vermişlerdir. Irak Müzesi’nde bulunan telli çalgılar, Iraklıların türkü kültürüne verdikleri önemin geleneklerinden ileri geldiği şeklinde yorumlanabilir (Tahsin, 2014, 72). Irak, repertuar türkülerinde bugün de aynı isimlerle varlığını sürdüren Bağdat, Basra, Kerbelâ ve Kerkük şehirlerinin anılması ile yer bulur. Özellikle Bağdat, çok sayıda türküde geçerek diğer şehirlere ayrılır. Genç Osman hikâyesinin türkülerde anlatılması, uzak diyarlardan turna ile haber sorulması, Ehl-i Beyt sevgisi, evliyaların çokluğu, Bağdat ile birlikte geçer. Kerbelâ’da yaşanan Hazreti Hüseyin’in şehit edilmesi olayı da türkülerde hüznü biçimde anılır. Çölleri, turnaları, çeşitli tarım ürünleri ile de türkülerde zikredilen Irak’ın Türk kültürü için önemli yer tuttuğu yorumu yapılabilir.

Türk folklorunda özellikle Irak Türkmen yöresinde ortaya çıkan türkülerin önemi büyüktür. Hem eğlence törenlerinde hem de başka kültürel ortamlarda icra edilen Irak Türkmen türkülerinin sayısı oldukça fazladır. Irak Türkmen türküleri; Musul, Kerkük, Erbil, Selahettin, Diyale ve Bağdat şehirlerinde icra edilir. Bu yörelerin içinde Kerkük, başta gelir. Bu şehirlere nispeten daha küçük yerleşimler olan Telafer, Tuzhurmatu, Tazehurmatu, Dakkuk, Reşidiye, Mendeli, Hanakin, türkülerin icra edildiği diğer yerlerdir. Bahsi geçen yerlerde günümüzde törenler, düğünler, sünnetler, bayramlar, geziler, kahvehaneler, radyo ve televizyonlar aracılığı ile türkü ve türküye bağlı kültürel unsurlar sürer (İbrahim, 2009, 38).

Günümüzde Karadağ sınırları içinde yer alan ve bugünkü kullanımı ile türkülerde yer alan hiçbir meskûn mahal, repertuarda geçmemiştir. Yalnızca bir türküde geçen Vudova Ovası'nın, Karadağ'ın güneyinde bulunan Budva olabileceği düşünülebilir. Söz konusu türküde askerlik vazifesi sırasında can veren bir gencin öyküsü anlatılır. Karadağ'ın bölgedeki komşusu Bosna'dır. Bosna'nın Osmanlı'da son derece önemli bir yönetim merkezi olmasından dolayı çok uzun dönemler Osmanlı hâkimiyetinde kalmasına rağmen Karadağ, türkülerde az yer bulmuştur.

Kosova da Karadağ gibi çok uzun dönemler boyunca Türk hâkimiyetinde kalmasına karşın yalnızca Prizren şehri ile yer bulur. Bu türküde de bölgede egemenlik için yapılan mücadele göze çarpar. Kosova'daki Türk varlığının yok oluşundan müteessir olan türkü yakıcısı, bu mücadeleye kayıtsız kalan bir Osmanlı Beyi'ni kınar. Bu ifadelerden bölgedeki millet olma bilincinin son derece yüksek olduğu çıkarımı yapılabilir.

Kosova'nın, Türk tarihindeki önemine nispeten repertuar türkülerinde bölgesel önemine nazaran çok kısıtlı yer bulduğu değerlendirilebilir. Türkiye'deki Kosova Türklerinin geleneksel kültürleriyle ilgili yapılan çalışmalarda Kosova Türklerinin atasözü ve deyimlerine, efsane ve menkıbelerine, halk hikâyelerine, bilmecelelerine, tekerlemelerine, halk şiiri geleneklerine, inanış ve uygulamalarına, ritüellerine, mevsimlik uygulamalarına, halk inanışlarına, tasavvufi dünya görüşlerine, maddî kültürlerine odaklanılarak yapılan çalışmalar içinde genellikle anonim halk edebiyatı ve halk şiiri ürünleri odak alınmıştır. Bu çalışmalarda Kosova Türk halk edebiyatı metinlerinde Edirne, Şam, Priştine, Serez, Mitroviça, Drama, Trabzon, Üsküp şehirlerinin geçtiği ifade edilmiştir (Muhaxheri, 2017, 125). Türkiye'deki Kosova Türkleri ile gerçekleştirilen derleme faaliyetlerinde bu kadar çok sayıda yer adının zikredildiği halde repertuar türkülerinde Kosova'nın çok az sayıda yer alması ile ilgili siyasi ve ideolojik saiklerin olduğu değerlendirilebilir. Türkü derleme faaliyetlerinin yapıldığı ve halkbiliminin kabul görerek halk verimlerine odaklanıldığı senelerde Kosova ve çevresinde Yugoslavya varlığının farklı etnik kesimlere olan baskısının ideolojik kısıtlamalarla türkü derlenmesini güçleştirdiği yorumu yapılabilir. Tüm baskılara rağmen yine de repertuar dışında derlenen türkülerde Türk kültürünün izleri görülür.

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Kıbrıs adı ve K.K.T.C. sınırlarındaki üç ayrı şehir ile türkülerde geçer. Kıbrıs'ta meydana gelen bir yangından duyulan ıstırap, bölgede zaman zaman yaşanan içme suyu sıkıntıları ve meyveleri türkülerde yer alır.

Fethedildiği 1571 yılından bu yana Kıbrıs adasında yaşayan Türkler, hem yaşadıkları coğrafyadan hem de adaya Anadolu'dan gelip yerleşen soydaşlarının kültürlerinden etkilenmiştir. Tekkelerin, o dönemlerden bugünlere dek devam eden varlığı sayesinde tekkelerde icra edilen Türk müziği ve buna bağlı olarak Türk kültürü korunmuştur. Kurumsal olarak 1900'lü yıllardan başlayıp yoğunluk kazanan Türk

müziği, ağıt, türkü gibi formların gelişmesini de beraberinde getirmiştir (Öznur, 2011, 293).

Trablus vilayeti anılarak türkülerde geçen Libya da Kıbrıs örneğinde ifade edildiği gibi türkülerin ideolojik bir aygıt olarak kullanılması ile repertuar dışı türkülerde yer bulmuştur. Bu ülkelerde ideolojik tutumlar, halk verimleri üzerinde değişiklikler oluşturmuştur. Bu durum, kimi zaman doğrudan doğruya türkü metni üzerinde değişiklikler olarak görülürken kimi zaman da millî hislerin hareketlendirilmesi için türkülerin doğal yapısında bulunan bazı unsurlar, aşırılık olarak nitelenerek ideolojik değerlendirmelere tabi tutulmuştur.

Türk kökenli topluluklar, Macarların, Macar kültürünün ve Macar halk şarkılarının ortaya çıkışında rol oynamışlardır. Bu sebeple Macar etnomüzikologlar, türkülerini derinden inceleme gereği hissetmiştir (Sipos, 2019, 13-14). Bu incelemeler neticesinde bir arada yaşam kültürünün getirdikleri ve egemenlik mücadelesinden kaynaklanan acılara odaklanıldığı söylenebilir. Büyük göç vesilesi ile Türkler ve Macarlar, Karadeniz'in kuzeyinde, Balkanlarda, Karpatlar havzasında siyasi ve tarihi gelişmelerin bir sonucu olarak bir arada yaşamışlardır. Birbirlerinin dillerinden ve kültürlerinden etkilenen bu halklar, kaybedilen savaşların ve bölgesel rekabetin doğurduğu derin yaralara ozanların ve kahramanların söylediği türküler ile merhem olmaya çalışmışlardır (Esin – Sazak, 2016, 600). Türklerle Macarların kültürel müştereklerinin türkü ve baladlar vasıtası ile görüldüğü söylenebilir. Macar baladlarında Türk imgesi, çalışmanın bulgular kısmında da zikredildiği üzere kişilikler üzerine kurulmuştur. Macaristan'ın yer aldığı türkülerdeki mücadelecilik, baladlara da yansımıştır denebilir.

Kuzey Makedonya, hem ülkenin mevcut ismi ile hem de pek çok yöre ve şehri ile yer bulur. Bu türkülerde Makedonya'nın manevî yönü ile ilgili unsurların yanı sıra tabiat, mimarî ve ticarî işler ile ilgili tasvirler de bulunur. Makedonya sınırları içindeki yer adlarının anıldığı türkü sayısı fazla olmamasına karşın yer adlarının çeşitliliğinin diğer ülkelere nispetle fazla olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda söz konusu türküler aracılığıyla ülkedeki bölgeler hakkında etraflıca bilgi edinebilse de Makedonya'nın yer aldığı türkülerle ilgili, Türk varlığının ülkedeki köklü mazisine nazaran yeterince çok olmadığı söylenebilir. Bunun sebebi olarak bölgede yeterince türkü derleme çalışmasının yapılmaması gösterilebilir. Makedonya'da söylenen türküler üzerine henüz tam manasıyla çok yönlü ve kapsamlı bir araştırma ve inceleme faaliyeti yapıldığı söylenemez. Balkanlarda bilinen Türk varlığı, milattan önceki yüzyıllara kadar gider. Bundan yola çıkarak Balkanlarda tespit edilen türkülerin Anadolu'da derlenen türklere nazaran çok az sayıda olması, bu konudaki eksikliği ortaya çıkarmıştır denebilir. Makedonya Türk halk edebiyatında yeri çok önemli olan türkülerin içinde en fazla sayıda aşk ve ayrılık türkülerini bulunur (Muhaceri – Şare, 2017, 355-356). Bu temaların ağırlıkta olması, Anadolu'da derlenen türkülerdeki temaların ağırlığı ile benzerdir. Bu benzerlik, bölgede yeterince türkü derleme çalışması yapılması durumunda Makedonya'nın geçtiği türkülerin hem çeşitliliği hem de sayısı bakımından artış olacağı şeklinde yorumlanabilir.

Mısır, ülkenin ismi ve başkenti Kahire ile anılır. Türkülerin temasına bakıldığında Yusuf peygamberin hayat öyküsü ile ilgili telmihlerin yapıldığı göze çarpar. Mısır'a sultan olmak şeklinde geçen ifade de bu telmih kapsamında değerlendirilebilir. Çalışmada konu edilen repertuar türkülerinde olduğu gibi repertuar dışındaki türkülerde de Mısır'a sultan olmak ve Mısır hazineleri gibi yönetsel merkezî unsurlar geçer.

Hem repertuar türkülerinde hem de repertuar dışında tekrarlanan ve Kur'an-ı Kerim'de aktarılan Yusuf peygamberin kıssası, halkın zihninde derin izler bırakmıştır. Kıssada önce kuyuya atılan sonra hapse düşen, ardından zenginlikleri ile bilinen Mısır'a sultan olan Yusuf peygamberin yaşamından yola çıkarak hayat tecrübesi edinen Türk insanı, sebat ederek işin sonunun hayra çıkmasını dilemenin ve umudun sembolü olarak Yusuf peygamberi görmüştür. Ayrıca Yakup Peygamberin oğlu Yusuf'a duyduğu hasret de sıla ve evlat hasreti ile özdeşlik kurularak anılandırılmıştır.

Romanya, Temeşvar yöresi ile yer alır. Temeşvar'ın zikredildiği türküde Türklerin Balkanlardaki varlık mücadeleleri konu edilir. Romanya, repertuar türkülerinde fazla yer bulmadığı halde Türk kültürü ile ilişkileri bakımından güçlü bağlara sahip bir yer olarak değerlendirilebilir.

Romanya'da Osmanlı etkisi ile birlikte İslam ahlâkını yakından tanıma imkânı bulan halkın bir kısmı toplu olarak din değiştirerek Müslüman olmuştur. Dinsel bu yakınlaşma, akrabalık ilişkileriyle perçinleşerek bölgede zengin bir kültür çıkmasına ortam hazırlamıştır. Yeme-içme, giyim-kuşam gibi günlük hayatın esas unsurları ile müşterekler oluşan halklar, türkülerden atasözlerine kadar Müslüman-Türk yaşam tarzının çeşitli unsurlarını yaşamlarının ayrılmaz bir parçası haline getirmişlerdir. Kimi bölgelerde, ırkı Slav olduğu halde İslam dinini seçen ve farklı diller konuşan bu gruplar, Anadolu'yla Batı arasında kültür birlikteliği kurmuştur. Son dönemlerde, bölgede yaşayan Müslüman-Türk nüfusun azalması, göçe zorlanması, etnik katliama uğraması gibi zorbalıklara uğramasına rağmen temelleri 500 yıl önce atılan mevcudiyetin izleri hâlen silinememiştir (Bozkurt, 2008, 23).

Sırbistan, Belgrad ve Preşova ile yer bulur. Belgrad Kalesi'nin aşılmazlığı, türküde vurgulanan bir zorluk olarak ortaya çıkar. Ayrıca kale, yapısı ve çevresindeki yerler bakımından da tasvir edilir. Repertuar türkülerinde dışarıda olan ve bölgede söylenen türkülerde ise Sırpça, Hırvatça ile beraber Türkçe ünlemlerin olduğu ve kelimelerin yer aldığı türküler vardır. Sırbistan dolaylarında bu şekilde türkülerin bulunması, bölgede çok daha fazla sayıda repertuara girebilecek özgün türkülerin bulunabileceğini düşündürülebilir.

Suriye hem ülkenin ismi hem de şehirleri ile çok sayıda türküde yer alır. Rakka şehrinin Irakka şeklinde anılması, Suriye ile Anadolu arasında ticaret sürdüren kervanların hareketliliği, yakın coğrafya olması sebebiyle cereyan eden aşkların hikâyeleri, göç nedeniyle oluşan gurbet acıları, coğrafyadaki birtakım eğlenceler, tasavvufî karakterler, coğrafya ve tabiat unsurları, Suriye ve şehirleri hakkındaki çeşitli konular öne çıkar. Ayrıca bölgede yaşayan insanların etrafında oluşan şahsî hikâyeler ve boylar gibi insan toplulukları hakkında da türküler yakılmıştır. Söz konusu türkülerdeki çeşitli temalar ve aktarılan kişisel öykülerin Türk ve Suriye halkları arasındaki müşterek kültürü yansıttığı öne sürülebilir.

Ukrayna, Hotina, Kırım, Sivastopol ve Vinisa şehirleri ile geçer. Bu türkü metinlerinde, bölgenin Türkler tarafından düşmana gövde gösterisinin yapıldığı bir yer olarak anlam bulduğu düşünülebilir.

Hem türkülerde hem de Ukrayna halk şarkılarında pek çok müşterek göze çarpar. Bu halk verimlerinde tabiatın hâli, âşğın hâliyle uyum içindedir. Bitkiler, âşğın irtibat kurduğu, dertleştirdiği, benzetildiği nesne olarak ön plandadır. Türkülerde ve Ukrayna aşk temalı halk şarkılarında gül, meşe, üzüm, armut, buğday, elma, erik, kavak, kiraz ve bitki sembolleri ortaktır (Fikaniuk, 2022, 116). Bu ortaklıkların, Türklerin bölgeye uzun bir süre egemen olmasının dışında bölgesel yakınlıkla da ilgili olduğu söylenebilir. Örnek vermek gerekirse bir Ukrayna halk şarkısında da sevgili,

güle benzetilir.

Yemen, çok sayıda türküde yer alır. Yemen'in geçtiği türkülerin içinde önemli yer tutan bir türkü, varyantlaşarak ufak değişikliklerle ya da hiç değişmeden ağır farklılıklarına dayanan ayrımlarla çeşitli yörelerde söylenir. Bu türkünün, türkülerin yörelere taşınması esnasında ve sonrasında uğradığı değişimleri ortaya koyması bakımından iyi bir örnek olduğu düşünülebilir.

Yemen kahvesinin türkülerde çok kez yer almasının yanı sıra iklim koşulları da zikredilir. İklimi, Anadolu'ya nazaran daha sıcak olan Yemen'in Türk insanı için çile dolu bir yer olduğu, türkülerde askerlerin yaşadığı sıkıntılardan yola çıkılarak söylenebilir. Ayrıca Huş Kalesi de bahse konu edilen bir yerdir.

Yemen, Osmanlı'nın düzenini sağlamakta en çok zorlandıkları bölgelerden biridir. Bölgede çıkan ve tarihe Yemen isyanları olarak geçen başkaldırı hareketleri, Türk tarihindeki en olumsuz gelişmelerden biridir. 1870'ten Yemen'in Osmanlı hâkimiyetinden ayrılma tarihi olan 1918 yılına kadar geçen uzun süre boyunca Yemen'de meydana gelen olaylar, Türk Milleti'nin hafızasında çok acı izler bırakmıştır. Osmanlı sınırları içindeki çeşitli yörelerden Yemen isyanlarını bastırmak için gönderilen askerler ve onlardan geriye kalan anılar, Yemen'i uzaklığın, ayrılığın, hasretin, hastalığın adı olarak Türk zihin dünyasında ölümün diğer bir kodlaması biçiminde ortaya koymuştur. Büyük Osmanlı coğrafyasının her bölgesinden askerler geldiği için Yemen Türküleri, bu yönü ile çok geniş bir coğrafyaya yayılmıştır (Özkan, 2019, 1).

Yunanistan'ın pek çok şehri, türkülerde farklı temalarla geçer. Aşk hikâyeleri, tabiat özellikleri, kişisel öyküler, dinî söylemler, hapishaneler ve tarım gibi çeşitli konular, bunların başlıcaları olarak sıralanabilir.

Kendi iradeleri dışında geldikleri yerlerde yeni yerleştikleri köy ve şehirlerde yaşamaya çalışan Rum mübadiller de sosyo-kültürel sorunlar yaşamışlardır. Kendilerine yabancı topraklarda yaşadıkları olumsuzlukları çeşitli yollarla ifade eden insanlar, yaşanan mübadele ve yerleşilen yerlerdeki sorunların yer aldığı halk ezgilerini ortaya koymuşlardır. Mübadele Türküleri adı verilen bu eserler, genellikle ağıt türündedir. Mübadele kararının duyurulması, evlerin sayılıp tespit edilmesi, yarım kalan hayatların ifadesi, yolculuklarda yaşanan ölüm ve diğer ziyanların yer aldığı, yerleştikleri yerlerdeki sorunlar ve arkalarında bıraktıkları vatanın hasreti gibi konular, bu türkülerde ele alınmıştır (Söylemez, 2019, 2259). Repertuarda yerini almayan ve son 100 yıla ait sosyal meselelerle gelişen türkülerin bölgedeki varlığı, türkülerin kültürel yansıtma rolünün iyi bir örneği olarak kabul edilebilir.

Sonuç

Elde edilen veriler ışığında Türklerin vatan bildiği coğrafyalarda siyasî egemenliği olmasa dahi kültürel birliktelikten kaynaklı olarak bu yerleri türkülerinde konu ettiği görülmüştür.

Türkülerin ayrıca kültürel coğrafyanın işaretlenmesinde merkezi metinler sayılabileceği ifade edilebilir. Zira türküler, derlendiği yörelerden ziyade metinlerinde barındırdığı yer atıfları merkeze alınarak değerlendirildiğinde türkülerin kültürel izlerinin uzandığı coğrafyanın türkü derleme havzasının çok daha ötesine geçtiği görülmüştür. Özetle Türk tarihi açısından önemli bir kaynak mahiyetinde olan ve somut olmayan kültürel mirasların içinde müstesna bir değer taşıyan türküler sayesinde kültürel yayılımın bugünkü bilinen siyasî sınırların çok ötesine ulaştığı

değerlendirilmiştir.

Suriye ve Irak, diğer ülkelere kıyasla türkülerde daha sık yer almıştır. Bu ülkelerin Anadolu'ya komşu coğrafyalarda bulunmasının bu kadar çok anılmalarında etkili olduğu söylenebilir. Coğrafi yakınlığın yanı sıra Suriye ve Irak topraklarının çok uzun dönemlerdir din birliği vesilesi ile kültürel müştereklerin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynadığı ifade edilebilir. Ayrıca Suriye ve Irak ile gerçekleştirilen ticari faaliyetler de halkların birbirlerine yakınlaşmasına ortam hazırlamıştır. Suriye'nin yer aldığı türkülerden bir tanesi olan Ezo Gelin türküsü dahi tek başına pek çok kültürel müşterek oluşturmuştur. Hem Anadolu'da hem Suriye'de zorlu bir hayat sürdürdüğü rivayet edilen Ezo Gelin hakkındaki çok sayıda anlatı, türkü aracılığıyla ortaya konmuştur. Bu durum, insanların yakın coğrafyalarda kişisel ve sıradan görülebilecek hayat öyküleri aracılığıyla dahi kültürel ortaklıkları artırarak halk verimlerine katkıda bulunduğu şeklinde yorumlanabilir. Tek bir türkü üzerinden günümüze dek uzanan halk verimlerinin hikâyeler, tiyatro ve sinema eserleri ile yeni üretimlere ilham kaynağı olmasının türkülerin coğrafyalar arasındaki gücünü gösterdiği düşünülebilir. Irak'ın geçtiği türkülerin yanı sıra Irak'ta söylenen türküler, Anadolu'daki türkülerle neredeyse aynı özelliklere sahiptir. Pek çok türküde görülen biçim ve tema ortaklıkları, günümüzde kurulan sınırların kültürel sınırları ifade etmediği şeklinde değerlendirilebilir. Suriye ve Irak'ın ardından İran gelmiştir. Suriye ve Irak'ın aksine İran, hiçbir zaman Türk hâkimiyetine tam olarak girmemiştir. Buna karşın İran'ın bu kadar çok türküde yer alması, yönetsel egemenliğin türkülerdeki anılma sıklığını her zaman doğru orantı ile etkilemediği sonucuna ulaştırmıştır. İran, inanç birlikliği olmasına karşın Anadolu ile yer yer mezhebî ve bölgesel hâkimiyet mücadelesine girmiştir. Bu rekabete karşın bölgede bulunan Türk varlığı, ticaret ürünleri vasıtası ile kurulan iletişim, bölgeleri birbirlerine karşı kültür alışverişini sık yapar noktaya getirmiştir. İran ve ötesini karşılamak için kullanılan Acem kelimesi, bir coğrafya adı olarak ifade bulmuştur. Bu isimlendirme Anadolu ile söz konusu coğrafyanın farklı görüldüğü şeklinde yorumlanabilir. İran'ın sonrasında ise Makedonya, Bulgaristan ve Yemen gelir. Bu ülkelerin üçü hakkında da türkülerde anılmaları hususunda farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Makedonya ve Bulgaristan, Müslüman nüfusa sahip olsalar da hiçbir zaman Anadolu ile tam bir din birliğine sahip olmamışlardır. Buna karşın türkülerde çok kez yer almaları, din birliği olmasa dahi birtakım kültürel ortaklıkların kurulabileceği şeklinde yorumlanabilir. Makedonya'da Türk varlığı çok eski dönemlere dayandırılır. Bu sebeple türkülerde Makedonya'nın çok kez anılmış olması, beklenen bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Araştırmada Makedonya'ya bağlı çok sayıda farklı yerin türkülerde yer aldığı görülmüştür. Buna mukabil en az Anadolu'daki kadar eskiye dayanan bir Türk varlığına sahip olduğu rivayet edilen Makedonya'nın çok daha fazla türküde yer almasının da beklenen bir sonuç olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda alanda yapılacak derleme çalışmalarının artırılmasının daha fazla türküye ulaşılmasını sağlayacağı öne sürülebilir. Bulgaristan'ın yer aldığı türkülerde de Anadolu'nun yer aldığı türkülerle pek çok bakımdan özdeşlik görülmüştür. Biçim ve içerik bakımından benzerlikleri olan türkülerde orijinal farklı içerik ve benzetmelerin kullanılması, bölgenin kültürün taşınmasının yanı sıra kültürün üretildiği bir yer hâline geldiğini düşündürmüştür. Türkü yakılması ile oluşan kültürün aynı şekilde alınmayıp üzerine coğrafyaya bağlı farklılıkların eklenmesinin kültürün canlı biçimde yaşandığı düşüncesinin dışında anlamları olduğu söylenebilir. Coğrafyanın türkü yakılmasında ve kültür taşınmasındaki önemli rolü, bunlardan bir tanesi olarak değerlendirilebilir. Ardından türkülerde en çok yer alan ülkeler, Yemen ve Azerbaycan'dır. Yemen, çok uzak bir coğrafyada bulunmasına karşın çeşitli ticarî

ürünler ile birlikte anılması, zorlu doğal şartlara ve iklim koşullarına sahip olması dolayısıyla türkülerde çok kez yer almıştır. Osmanlı döneminde bölgede çıkan isyanlar, askerlerin yaşadığı büyük zorluklar sebebiyle Yemen'in öneminin Türk insanı için arttığı söylenebilir. Halkı derinden etkileyen hadiselerin türkülerde genişçe yer bulduğu yönündeki savı destekler mahiyetteki veri, Yemen'in yer aldığı türküler aracılığı ile ortaya konmuştur. Azerbaycan, Anadolu ile kültürel ortaklığı hem etnisite hem de din bakımından yüksek olan ülkelerden biridir. Bu ortaklık, TRT repertuarında çok sayıda Azerbaycan menşeli türkünün bulunması ile görülmüştür. Azerbaycan sahasında kendilerine has halk şarkılarının bulunmasına karşın türkülerde de ülkenin şehirleri ile birlikte çok kez anılması, kültürel birlikteliğin ifadesi sayılmıştır.

Türkülerde en fazla anılan ülkelerin yanı sıra az sayıda türküde geçen bazı ülkeler de dikkat çekmiştir. Kültürel müştereklerin çokluğuna rağmen çalışmada az sayıda türkü ile yer alan ülkelerin olduğu görülmüştür. Bu sonuçlarla ilgili her bir ülke özelinde farklı sebeplerin öne çıktığı söylenebilir. Arabistan, İslam peygamberinin yaşadığı coğrafyaları bünyesinde barındırdığı halde az türküde yer almıştır. Buna sebep olarak halk verimlerinin farklı türlerinde bu coğrafyaların daha çok anılması öne sürülebilir. Yakın zamanda literatürde yer alan ancak henüz repertuara girmeyen halk verimlerinde Almanya yer bulmuştur. Buna karşın repertuar türkülerinde Almanya ve şehirleri çok az sayıda yer almıştır. Bununla ilgili ise üzerinden uzun zaman geçtikten sonra bu eserlerin türkü repertuarında yer bulacağı ifade edilebilir. Almanya'nın yer aldığı repertuar dışı türkülerde olduğu gibi Bulgaristan'ın yer aldığı türkülerde de ağır basan temanın gurbet ve sıla hasreti olduğu görülür. Bu temanın söz konusu bölgelerde ağırlık kazanması, XX. yüzyılda Osmanlı'nın toprak kayıpları sonucunda oluşan ayrılıkların izdüşümü olarak değerlendirilebilir. Bu değerlendirmenin ışığında, bölgenin farklı yönleri ile öne çıkmaması, bu dönemlerde yaşanan acılardan önce ortaya konulan türkülerin derlenen kadar yok olduğu yahut ağır basan hüznün duygusu ile unutulduğu düşünülebilir. Bunun yanı sıra bölgelerin anıldığı türküler, Anadolu sahasına taşınarak varyantlaşmış ya da farklı bir versiyona dönüşmüştür.

Cezayir Türküsü olarak bilinen türkü ve Cezayir Havası, çalışmanın ortaya koyduğu veriler ve analizler hakkında önemli bir örnek sayılmıştır. Cezayir adının geçmesine ve çok uzak bir coğrafyaya atıfta bulunmasına karşın bu eser, Bolu, Sivas, Elbistan, Artvin ve Erzurum gibi farklı yerlerde benzer biçimleri ile icra edilmektedir.

Kaynaklar

- Arslan, Ali. "Osmanlılar'da Coğrafi Terim Olarak "Acem" Kelimesinin Manası ve Osmanlı-Türkistan Bağlantısındaki Önemi (XV-XVIII. Yüzyıllar)". *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi Otam*, 8/8 (1997).
- Aslan, Erkan. "Türk Halk Kültüründe Acem Ve Tat Algısı". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies*, XIV/2 (Kış 2014), 197-204.
- Atmaca, Seher. "Tenecioğlu Aşık Hüseyin ve Acem Kızı Türküsü Üzerine Bir Değerlendirme/ An Assessment On Tenecioğlu Aşık Hüseyin And The Folk Song Acem Kızı". *Türük Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 22 (2020) 136.
- Başgöz, İlhan. "İran Azerbaycan'ında Türk Hikâye Anlatma Geleneği". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 13(2), (2013), 371-386.
- Bekki, Salahaddin. "Saraybosna ve Anadolu'daki Bazı Türkülerin Benzerlikleri Üzerine". *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 28 (2010), 79-116.
- Bozkurt, Giray Saynur. "Geçmişten Günümüze Romanya'da Türk Varlığı". *Karadeniz Araştırmaları*, 17 (2008), 1-31.
- Büyükyıldız, Zeki. *Kültür Taşıyıcısı Olarak Türk Halk Müziği TRT ve Özel Radyo Örnekleri* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

- Cangür, Ahmet. *Batı Anadolu'da "Efelik ve Eşkiyalık" Türküleri ve Hikâyelerinin Edebi Yönden İncelenmesi*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Çakır, Ömer. "Çankırı'da Yârân Sohbetlerinin Edebî Cephesi Yahut Yârân Edebiyatı". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2013), 151-20.
- Çelik, Aşkın. "İran-Türk Müsikisi'ne Etnomüzikolojik Yaklaşım". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5/8 (2016), 2987-2994.
- Çevik, Mehmet. (2012). *Türk Kültüründe Değişim Süreci ve Musa Eroğlu*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012
- Çuhadar, C. Hakan. "Müzik ve Müzik Eğitimi". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25/1 (2016), 217-230.
- Duygulu, Melih. *Folklorumuzda Cezayir*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Eroğlu, Furkan Balategin. *Söz ve Müzik Açısından Türkü*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014
- Eroğlu, Türker. "Türkü Nedir?". *Kesit Akademi Dergisi*, 7 (2017), 78-91.
- Erol, Orkun. *Silifke Halk Oyunlarında Yer Alan Türkülerin Konuları – Silifke Türkülerindeki Motifler ve Semboller*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Esin, Funda. - Sazak, Nilgün. "Türk Folklorünün Müzikal Manada Macar Müziğine Etkisi". *İdil Dergisi*, 5/22 (2016), 587-602.
- Fikaniuk, Alina. "Aşk Konulu Türküler ve Ukrayna Halk Şarkılarında Kültürel Unsur Olarak Bitkiler". *Culture and Civilization*, 1/2 (2022), 97-119.
- Gazimihal, Mahmut Ragıp. *Anadolu Türküleri ve Müzik İstikbâlimiz*. İstanbul: Ötüken, 2006.
- Haşhaş, Sinan. *Geleneksel Türk Halk Müziğinde Yörelere Özgü Müzikal Kimlik Saptamaları 'Doğu Anadolu Bölgesi Örneği'* Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- İbrahim, Akram Bakır. *Irak Türkmen Türkülerinde Konu ve Yapı*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- İmik, Ünal - Haşhaş, Sinan. "Müzik Nedir ve Hayatımızın Neresindedir?". *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi*, 6/2 (2020), 196-202.
- İstanbullu, Serenat. *Kültür Ve Müzik Eğitimi Ögesi Olan Türkülerde Kadın Temasının Analizi* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kabaklı, Ahmet. *Edebiyat Türleri Roman, Hikâye, Nazım*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı, 2016.
- Kalaycı, Ünal. "Gürcistan'ın Tsalka (Parmaksız) Rayonunda Yaşayan Urum Türklerinin Dil Ürünlerinden Örnekler". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 1 (2009), 143-161.
- Kara, Hasan. "Rumeli Türkülerinde Coğrafi Motifler". *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Araştırmaları Kongresi, (03-06 Mayıs 2015)*, Saraybosna, Bosna Hersek. Bildiriler Kitabı s. 823-840
- Kara, Hasan. "Azerbaycan Türkülerinde Coğrafyanın Rolü". *Journal of International Social Research*, 9/47 (2016).
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009
- Korkmaz, Mehmet Akif. "Bir Müslüman Bosna Köyünün Halk Şarkıları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. (2013).
- Makas, Zeynelâbidin. "Bazı Ermeni Âlimlerinin Türk Dili ve Kültürü Üzerine Samimi İtirafı". *Ondokuz Mayıs University Journal of Education Faculty*, 2/1 (1987), 110-121.
- Mirzaoğlu, F. Gülay. "Bir Tarihî Türkü: "Cezayir". *Türkbilig*, 6 (2003), 117-126.
- Muhacceri, Nuran Malta - Şare, Yıldız. "Makedonya Türkleri Tarafından Söylenen Aşk ve Ayrılık Konulu Türküler Üzerine Bir İnceleme". *TÜRÜK Uluslararası Dil Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 1/9 (2017), 347-356.
- Muhaxheri, Nuran Malta. "Türkiye'deki Halk Bilimi Araştırmalarında Kosova Türk Halk Kültürünün Yeri". *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13 (2017), 110-128.
- Muratoğlu, Malik. "Nevruz ve Onun Özbek Halk Edebiyatında Terennüm Edilişi" içinde Tural, Sadık ve Kılıç, Elmas. *Nevruz ve Renkler*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1996.

- Nerimanoğlu, Kamil Veli. *Türk Halkbilimi, Dili ve Poetikası, Fikir Hayatı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Özkan, İbrahim. “Bulgaristan Kırcalı’den Derlenen Bir Yemen Türküsü”. *Balkanlarda Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları*, 1/2 (2019), 1-12.
- Öznur, Şevket. “Kıbrıs Yöresine Ait Bir Ağıt: “Arap Ali” ve Varyantları”. *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks*, 3/1 (2011), 291-302.
- Sipos, Janos. *Anadolu’da Bartok’un İzinde*. çev. Sanat Deliorman. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2009.
- Sirovatka, Oldrich. “Türk Konulu Baladların Çek ve Slovak Sözlü Geleneğindeki Yaygınlığı”. çev. Erika Veresova – Ali Osman Öztürk. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 2/3 (2019), 197-214
- Söylemez, Mehmet. “Göç Türküleri: Yunanistan Mübadilleri Örneği”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 8/4 (2019), 2545-2563.
- Şahin, Savaş. “Afganistan Sahası Türkmenlerinin Bir Aydım Türü: Noy Noy”. *Milli Folklor*, 17/136 (2022), 215-226.
- Tahsin, Sinan. *Irak-Erbil Yöresi Türkmenlerinin Sözlü Kültür Ürünleri (İnceleme-Metinler)* Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Uğur, Abdullah. “Müzik Coğrafyası: Türkülerdeki Coğrafya”, *BİLİG, Yaz-2015*, 74 (2015), 239-260.
- Uzunöz, Emine. *Tokat Türküleri (İnceleme - Metinler)* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yıldırım, Dursun. “Balkan Üçlemesi ve Tarih”. *Türkbilgi/Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 4/6 (2003), 144-160.

Extended Abstract

Within the scope of the research, the folk songs in the TRT repertoire were subjected to examination. The archive, which was systematically created as a result of folk song compilation studies and contains the most reliable folk song texts in the literature, is in the TRT Turkish folk music repertoire. The entire TRT Turkish Folk Music Anthology of Oral Works, which is the last work of the TRT Music Department, selected from the folk songs compiled from the repertoire and turned into a book, constituted the material of the study. Although there are more folk song texts in the digital archive of TRT and various private websites, this source was preferred because it is the most reliable source of folk songs in the Anatolian field. In the research process, document analysis was preferred among the data collection methods and thematic analysis, ethnography (cultural analysis), descriptive analysis and content analysis were used as analysis techniques. The data obtained from the analyses carried out within the scope of the research were separated according to their geography by remaining faithful to the way they are mentioned in folk songs. In this context, thematic analysis was carried out by classifying the countries other than Turkey in the folk songs based on the folk song texts.

In the light of the data obtained, it has been observed that even if Turks do not have political sovereignty in the geographies they know as homeland, they make these places the subject of their folk songs due to cultural unity. It can also be stated that folk songs can be considered as central texts in marking cultural geography. Because, when folk songs are evaluated by focusing on the place references in their texts rather than the regions where they are collected, it is seen that the geography where the cultural traces of folk songs extend goes far beyond the basin of folk song collection. In summary, it has been evaluated that cultural diffusion has reached far beyond today’s known political borders thanks to folk songs, which are an important source in terms of Turkish history and have an exceptional value among intangible cultural heritage.

Syria and Iraq were mentioned more frequently in folk songs compared to other countries. It can be said that the fact that these countries are located in neighbouring geographies to Anatolia is effective in their being mentioned so often. In addition to geographical proximity, it can be stated that Syria and Iraq have played an important role in the emergence of cultural commonalities through religious unity for a long time. In addition to the countries most

frequently mentioned in folk songs, some countries mentioned in a small number of folk songs also attracted attention. Despite the abundance of cultural commonalities, it has been observed that there are countries with a small number of folk songs in the study. It can be said that different reasons come to the fore for each country. Although Arabia contains the geographies where the prophet of Islam lived, it was included in few folk songs. The reason for this may be that these geographies are mentioned more in different types of folk songs. Germany has been included in folk songs that have recently appeared in the literature but have not yet entered the repertoire. On the other hand, Germany and its cities were very few in repertoire folk songs. It can be stated that these works will find a place in the folk song repertoire after a long time. As in the non-repertoire folk songs featuring Germany, the predominant theme in the folk songs featuring Bulgaria is expatriation and homesickness.

ESKİ ANADOLU'DA ATEŞ KÜLTÜ FIRE CULT IN ANCIENT ANATOLIA

MURAT AYDIN*

Sorumlu Yazar

Özet

Ateşin beslenme ve barınma açısından önemi kadar inançlarda, mitoloji ve etnografyadaki sembolik değeri, din ve kültür tarihi çalışmaları açısından uzun zamandır araştırma konusudur. Bu çalışmalara göz atıldığında onun kutsal, sağaltıcı ve arındırıcı özelliğinin neredeyse tüm antik inanç sistemlerinde yerini aldığı görülecektir. Ateş kültürünün, halk hekimliğinden tütsü ve ot kullanımına; ocak ve ata kültürüyle ilişkili olarak bireysel sunak ve adaklardan; Eski Antik Yunan ve Roma'nın düzenli tapınak ritüellerindeki kutsal ocaklarına; Urartu tapınaklarındaki ateş sunaklarından, Hitit büyü uygulamalarına geniş bir uygulama alanına sahip olması, bu kültürün Eski Anadolu'nun en eski kültürel pratiklerinden biri olarak öne çıkmasına ve yoğun ilgi uyandırmasına neden olmaktadır.

Bu çalışma Anadolu'da halen "tütsü/mum yakma, kurşun dökme, nevrüz ateşi, sin sin oyunu, ocaktan ateş vermeme inancı" gibi pratiklerde varlığını sürdüren bu kültürün tarihsel temellerini çivi yazılı ve arkeolojik belgelerin yardımıyla ortaya koymak amacı ile kaleme alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eski Anadolu, İnanç, Ateş Kültü, Büyü, Ritüel

Abstract

The importance of fire in terms of nutrition and shelter, as well as its symbolic value in beliefs, mythology and ethnography, has long been the subject of research in terms of religious and cultural history studies. When these studies are examined, it will be seen that its sacred, heal in gand purifying properties have taken their place in almost all ancient belief systems. The cult of fire has been shown to range from folk medicine to the use of incense and herbs; from individual altars and offerings in relation to the heart hand ancestral cult; To the sacred hearths of ancient Rome in regular templerituals; The fact that Phrygian sculptures have a wide range of applications from the torches they hold in their hands to Hittite magic practices causes this cult to stand out as one of the oldest cultural practices of Ancient Anatolia and arouse intense interest. This study was written with the aim of revealing the historical foundations of this cult, which still exists in practices such as "burning incense/candles, pouringlead, Nowruz fire, sin sin game, belief not togive fire from the hearth" in Anatolia, with the help of cunei form/hieroglyphics and archaeological documents.

Key Words: Ancient Anatolia, Belief, Fire Cult, Magic, Ritual

Giriş

İnsan, ateş korkusu ile baş edebilen tek canlı türüdür. "Ateşi ele geçirmek ve evcilleştirmek" daha açıklayıcı bir ifade ile "doğada var olan bu gücü zekasıyla birleştirmek" tahmin edilemeyecek kadar önemli bir insan özelliğidir. Bu nedenle

Araştırma Makalesi / Künye: AYDIN, Murat. "Eski Anadolu'da Ateş Kültü". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s.427-437 <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1447474>

* Dr., Bağımsız Araştırmacı, E-mail: muratsapinuva@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3409-520X.

insana ait en eski kalıntılar, onun çok erken zamanlarda ateşle tanışık olduğunu göstermektedir. Ateşin insanlık tarihindeki önemine dair en önemli göstergeler neolitik çağdan gelmektedir. Neolitik çağ ile başladığı tahmin edilen pişmiş çanak-çömlek, çeşitli biçimlerdeki ocakların varlığı aslında, ateşin belirli bir amaç için kontrol edilmiş olduğunun göstergesidir. Aynı durum Tunç Çağı'nda metalleri eritme sanatına ilişkin deneyimler için de söylenebilir. Metal alaşımları, eski bronzu oluşturmak için bakır ve kalay eritme bilgisinden ilerlemiştir. Bu eritme işleminden, medeniyetin en yararlı alaşımı olan tunç çıkmıştır. Kısacası ateşin dokunduğu onlarca ürün sayesinde medeniyet taçlanmıştır. Ateşin mesken içine alınması ise ayrı bir eşik atlamadır. Ateşin medeniyete yardımcı olarak önemi, insanı beslemesinde, korumasında, aydınlatmasında; sanatın gelişiminde, felsefe, inanç ve kültteki rolünde yatmaktadır (Hough, 1932: 403-406).

Bu çalışmanın konusu olan *ateşin inanç ve kültteki konumu*, neredeyse tüm eski uygarlıklarda benzer rotada seyretmiştir. Birbirinden çok uzak coğrafyalarda, birbirine çok benzeyen, ateşin kökeni efsanelerine rastlamak mümkündür. Bu efsanelerin çoğu, ilk ateşin nasıl yakıldığı üzerinedir. Bunların arasında belki de en ünlüsü Prometheus'a ait olmaktadır. Bu mitte ateş, içi boş bir sızlıkta gökten bizzat Prometheus tarafından getirilmektedir. Bir Hint efsanesinde marangozun ateşi tahtadan çıkardığı anlatılmaktadır. Japonya'da Kuchiya Tama adlı kahraman ilk ateşi odundan yakmış; Fenikeliler'de Genos, odun sürtünmesiyle ateş yakmayı insanlara öğretmiştir (Hough, 1890: 359,360). Uzak coğrafyalara göz atıldığında da durum aynıdır. Avusturya yerlilerinin efsanelerinden birinde, ateş yerlilerden çok hoşlanmayan iki kadının elindedir ve çok sıkı korunmaktayken bir kahraman tarafından çalınıp saklanmıştır. Yeni Gine adalarında ateş yakabilme yeteneğine sahip olan kişi, Serkar adında altı parmaklı bir kadındır. Bu kadın odunları tutuşturmak için başparmağı ve işaret parmağı arasındaki fazladan parmağını kullanmaktadır (Frazer, 1930: 5,6, 25).

Kendi kültür coğrafyamızdan ilerlediğimizde ise Eski Türkler'de ateşin, Prometheus efsanesinde olduğu gibi gökten indirilmiş daha doğrusu Tanrı Ülgen tarafından insanlara verilmiş olduğu görülmektedir. Anlatıya göre Tanrı Ülgen, ateşi insanlara bahşetmeden önce yeryüzüne inmiş; yanına aldığı bir siyah bir de beyaz taşı, birbirine sürterek otları tutuşturmuş, böylece ateş yakmayı insanlara öğretmiştir. Göktürlere ait Çinliler tarafından kayıt altına alınan metinlerde ateşi bulan kutsal atadır. Yine Karaorman Tatarlarının mitlerinde ateşi taşıyanın Tanrı Ülgen'in kızları olduğu ve onu taşın sertliği ve demirin keskinliğinden elde ettikleri yazılıdır (Çelik, 2021: 307). Birbirinin çok benzeri bu hikayeler aslında insanların ateşi nasıl keşfettikleri sorusunun mitik yanıtlarıdır. Birçok antik felsefede, evrenin dört unsuru olarak kabul edilen hava, su ve toprağın doğada hazır bulunmasına rağmen ateşin tanrılar tarafından verilmesi, kahramanlar tarafından keşfedilmesi ya da çalınması Bachelard tarafından "doğal bir varlık olmaktan çok toplumsal varlık olarak" tanımlanmasına neden olmuştur. Öyle ki Bachelard'a göre ateşin keşfi 'tek başına bütün kültür yapısının köşe taşı"dır (Bachelard, 1995: 15, 27).

Ateşle birlikte, ateşin yakıldığı, kontrol altına alındığı, ocak etrafında da pek çok inanış şekillenmiştir. Tarih boyunca hemen her kültürde evin merkezinde yer alan ocak ve onun içinde yanan ateş, ailenin devamlılığını sembolize etmiştir. Antik Yunan geleneğinin mitlerinde ateşi temsil eden tanrıça Titan Kronos ve Rhea'nın en büyük çocuğu (Antik Roma Mitlerinde Vesta) Hestia'dır. Tanrıça, saflığın ve temizliğin sembolüdür (Uhri, 2021: 32,45). Tanrıçanın ev ve ocak ile ilişkisi öncelikle ocağa pişen nimetleri dolayısıyla toplumu koruma üzerinedir (Philip, 2022: 152). Atina'nın klasik dönem geleneklerinde rastlanılan gelinin, baba evinden ayrılırken,

annesinin ocağından bir parça ateş alması bir devamlılığının simgesel anlatımıdır (Thompson, 1994, 46). Aynı şekilde Hitit Anadolu'sunda, evin, ocağın, bereketin, ailenin tanrıçası Kamruşepa'dır. Ailenin refahından sorumlu olan bu tanrıça, gebelik ile ilgili ritüellerde, büyü sözleriyle doğum yapan kadının yanında duran, ona yardım elini uzatan ebedir. Bir yapı ritüelinde (CTH 726.1) kral arazinin içinde bir yerlerde yeni evler yaptırdığında Tanrıça Kamruşepa'nın yeni inşa edilmiş yapıya girerek ocaktaki ateşi körüklediği yazılıdır (Haas, 1994: 26). Bu metinde ifade edilen *ateşin körüklenmesilsönmesine izin verilmemesi*, benzer şekilde Anadolu dahil pek çok medeniyette geçmişten günümüze varlığını sürdürmüş bir geleneğin prototipidir. Öyle ki günümüzde bile ailenin sonunun geldiği "ocağın sönməsi" deyiimi ile ifade edilmektedir (Boratav, 2020: 35).

Kültür coğrafyamızda ateş her daim, canlı bir varlık olarak kabul edilmiş, sönməsi uğursuzluğa işaret sayılmış, geceleri söndürülmeden uyutulmuş, sabahları uyandırılmıştır (İnan, 1976: 40-43). Ateşin ev ve ocakla yani ailenin devamlılığı ile ilişkisini, Anadolu'nun en eski yazı sistemi olan çivi yazılı belgelerden de izlemek mümkündür. Hitit Devleti'nin kurucu kralı olarak kabul gören I. Hattuşili'ye ait ferman niteliğindeki bir belgede (CTH 5 KBo 3.27) kral, ocaktaki ateş körüklenmezse ülkenin yıkıcı ve baş edilmesi mümkün olmayan bir kötülükle karşı karşıya kalacağı konusunda uyarıda bulunmaktadır (Haas, 1994: 269; Bozgun, 2021: 53). Bunun yanı sıra Hitit belgelerinden ateş konusunda çok dikkatli olunması gerektiğini de öğrenmekteyiz. Tapınak görevlilerine verilen bir direktif metninde, tapınakta bir bayram olduğu zaman ateş konusunda çok dikkatli olmaları gerektiği, ateşin söndürüldüğünden kesin emin olunması, çıkacak bir yangında tapınağın zarar görmesi durumunda suçlunun soyu ile beraber mahvolacağı belirtilmektedir.

"Ayrıca ateş konusunda da çok dikkati olunuz. Eğer tapınakta bir bayram (var) ise, ateşi çok (dikkatlice) koruyunuz. Gece olunca ocakta kalan ateşi su ile iyice söndürünüz. Fakat (bu) ateş konusunda, eğer şurda burada herhangi bir (yanan) kuru odun (kalmışsa) onu söndürün (su ile iyice söndürmezse) ve sonra hangi tapınakta suç olursa tapınak tek başın mı mahvolur? Hattuşa (ve) kralın malı da mahvolmaz mı? Suçu işleyen soyu ile birlikte mahvolacak(tır). Tapınakta onanlardan bir kişi bile hayatta kalmayacak. Onlar soyları ile birlikte mahvolacaklar(dır). Ateş konusunda pek çok dikkatli olunuz" (Süel, 1985: 63-67).

Aile ve soyun devamlılığının simgesi olan ateşin şifa ve arındırma özelliği de vardır. "Bizans kaynakları, elçi Zemarkhos'un Göktürk hükümdarının huzuruna çıkmadan önce, iki ateş arasından geçirilerek arındırıldığını yazmaktadır (Çoruhlu, 2020: 50). Kötülüğe karşı ateşten geçirilmenin yanında, ateş üzerinden atlayarak kötülüklerden kurtulma ya da kötülüğü başkalarına aktarma inancı da Türkler ve Moğollar arasında yaygındır. "Başına çevirme" denilen bu uygulamada, hastanın canını kurtarmak için bir başka can feda edilmesi gerekmektedir. Hastanın tüm günahlarını ve hastalıklarını üzerine alacak olan bu "can" hastanın etrafında üç defa döndürülmektedir. Zamanla hastanın canına karşı başka bir canı bulmak zorlaştığı için bir kukla yapılmak suretiyle hastanın günahları ve rahatsızlıkları bu kuklaya yüklenmeye başlanmıştır. Ayrıca günümüzde nevrüz geleneklerinin çok canlı olarak yaşandığı Azerbaycan, Nahçıvan ile Kars ve Iğdır'da üç gün süren kutlamaların gecesinde evlerin damında bir ateş yakıldığı, ateşin çevresinde toplananların dilek tuttuğu ve tüm kötülük ve hastalıklardan arınmak amacıyla yanan ateşin üzerinden atladıkları görülmektedir (Bekki, 2007: 3, 5). Yine Yakut Türklerinde ateş üzerinden atlayarak silahların ve elbiselerin temizlendiğine dair bir inanç vardır. Kadınların adet görme ve doğum sonrasında av, silah ve araç gereçlerine dokunmaları durumunda

arındırıcı unsur yine ateştir. Yenisey Kırgızlarındaki ölü yakma geleneğinin arındırma maksadıyla gerçekleştirilmiştir. Günümüz Kırgız, Başkurt ve Kazak Türkleri, kötü ruhları kovmak maksadıyla *alaslama* adı verilen bir uygulama vardır. Bu uygulamaya göre yağlı bir bez parçası yakılıp, hastanın etrafında “alas alas” diyerek dolaştırılır. Böylece alaslama veya tütsüleme yöntemiyle onu arındırıp tedavi etmeye çalışılır. Yakut Türkleri de salgın hastalıklardan sonra bir meşale ile evleri ve gerekli yerleri temizler. Buryatlar, hayvan ağıllarının dokuz tarafına ateş yakıp, hayvanları bu ateş üzerinden atlamaya zorlayarak temizleme/arındırma ritüeline tabi tutar (Toraman, 2022:16-18).

Tarihsel olarak bakıldığında ateşin arındırıcılığına dair benzer uygulamalar Hitit Anadolu’sunda da görülmektedir. Hititlerde ateşin sağaltıcı özelliğini kullanan Tanrıça Kamruşepa, bir metinde (KUB 35.88 Rs. III 12’-17’) (Starke, 1985: 226-228) eline aldığı dokuz tarafla şu hastalıkları (sözle) taradığı anlatılmaktadır: Baş hastalıkları, göz hastalıkları, kulak hastalıkları, ağız hastalıkları, boğaz hastalıkları, el hastalıkları (Haas, 1994: 440). Aynı tanrıçanın adının geçtiği bir başka mitte (CTH 457.1 KUB 17.8+Bo 6172 Rs. 1-40) ateşin tedavi edici, insanları aydınlığa çıkarıcı özelliği dikkati çekmektedir. Metinde tanrıça, ateşe verilen hastalıkların onun dumanıyla gökyüzüne çıkacağı yani insanlardan uzaklaşacağını bildirmektedir. Hitit edebiyatına ait mitolojik bir metinde ise Kamruşepa’nın öfkelenerek çekip giden bir tanrının kızgınlığını yatıştırmak için ateşi önce yaktığı sonra da üzerine su serpererek söndürdüğü anlatılmaktadır. Bu uygulama ile tanrının öfkesini dindirilmiş ya da tanrı bu öfkeli durumdan arındırılmış olmaktadır:

“... Ateşe su serper ve onlara şöyle der: Bu yanan ateş söndüğü gibi, kim bu kutsal yemini bozarsa, bu kutsal yeminler onu yakalamalı, sonra canlılığı, gücü, karısı ve çocukları ve müstakbel mutluluğu da aynı şekilde sönmelidir.” (Reyhan, 2009: 100).

Hititlerde ateşi kullanarak arındırma işlemi sadece tanrı/tanrıçalara has bir durum değildir. Yazılı belgelerinde adı geçen ve büyü uygulamaları ile bilinen Maştigga’nın gerçekleştirdiği ritüellerde, arındırma işleminde sıklıkla ateşe başvurduğu bilinmektedir:

“Sonra iki yerde ateş yaktılar ve (iki kurban sahibi) (baba-oğul, erkek-karı, erkek kardeş-kız kardeş) (ateşten) geçtiler.” (Reyhan, 2009: 101).

Yine Maştigga gibi adı yazılı belgelerden öğrenilen büyücü Aşhella, ordudaki bir salgına karşı gerçekleştirdiği ritüelde, ateşi etkili bir arındırma aracı olarak kullanmıştır. Bu ritüelde ateşler yakılmış ve kurban kesiminden ayrılıp askeri kampa dönenler bu ateş yerlerinden geçirilmiştir:

“Kurbandan ayrılıp (oraya) vardıklarında, tuzu suya döktüler ve ellerini onunla yıkadılar. Sonra iki yerde ateş yakıyorlar” dedi (Dinçol, 1985: 25).

Ateşin arındırıcı özelliği sadece büyü ritüellerinde değil fal metinlerinde de görülür. Bir metinde falda kullanılacak nesnelere ateşin içine atıldığı, onlara kunkunuzzi-taşı ile vurulduğu; bir tekenin ateş içinden geçirildiği, arındırılan tüm nesnelere tanrıya sunulduğu anlatılmaktadır (CTH 566 KUB 22.70 55-57). Yine bir tanrıça heykelciğinin de aynı şekilde ateşten geçirilir ve temizlendiği şöyle anlatılmaktadır:

Tanrıça İshara’ya Sonbahar kutlaması/bayramı yapacakları zaman, şöyle yaparlar: Kahin, hasır(dan yapılmış) iki kurban masası yerleştirir. Üzerine de iki asker ekmeği koyar ve Tanrıçanın (heykelciğini) koyar. Bu tarafa ve diğer yana ateş koyar. Bu taraf ve diğer yandaki ateşe un serper/döker. Tanrıça (nın heykelciğini ateşin) ortasından götürür/geçirir. Onları yıkarlar (ve) parlatırlar (Bozgun,2021: 65).

Hitit kültüründe ateşi kullanarak sağaltım yapan Tanrıça Kamruşepa'nın yanı sıra bizzat ateşin kendisinin bir tanrı olarak yüceltildiği de görülür. Özellikle Eski Hitit Dönemine tarihlendirilen metinlerde rastlanılan ve ^D*Pahhur* (Ateş Tanrısı) olarak anılan bu tanrının kralın saygı duyması gereken beş tanrıdan biri olduğu dikkat çekicidir (Ünal,1992:499; Bozgun, 2021: 67).

Eski Anadolu'da ateş kültürünün, arkeolojik belgeler aracılığı izi sürülmek istendiğinde, bakılacak en somut argüman ateşin evi, yuvası olan ocaklardır. Ateş kültü açısından ocakların varlığı şüphesiz çok önemlidir fakat bu, geçmişe ait yerleşmelerde açığa çıkarılan her ocak kalıntısının, bu kült ile ilişkili olduğu anlamına gelmemektedir. Ritüelikle amaçla kullanılan ocaklar genellikle kutsal olarak kabul edilen yapıların içinde bulunurlar ve onların kült ocaklar olduğunu düşündürecek farklı formlara sahiptirler. Ayrıca içlerinde/civarlarında bulunan bir takım ritüelikle buluntularla beraber kimliklendirilirler. Bu tür ocaklara ilişkin en erken bulgular Neolitik ve Kalkolitik dönemlere tarihlendirilmiştir. Neolitik söz konusu olduğunda, yerleşik yaşama geçişi yansıtan önemli arkeolojik alanlardan biri olan Diyarbakır/ Çayönü Höyüğü'nün Hücre Planlı Yapılar Evresi'ne tarihlenen kilden yapılmış yarımaya şeklindeki ocak ve yan yüzünde alçak kabartma şeklinde stilize insan yüzü biçimindeki taş tekne parçası ocak kullanımının yanı sıra ateş kültürünün ilk örnekleri arasında gösterilmektedir (Özdoğan, 2007: 49, 76). Yine Antalya/Bademağacı'nda Erken Neolitik II Evresi'nde kutsal alan olarak nitelendirilen bir ocak da ilk örnekler arasında sayılabilmektedir (Duru-Umurtak, 2007: 640-642). Konya/Boncuklu Höyük'te mesken içine alınmış ocakların simgesel işlevlerinin de olduğu düşünülmektedir. Bunu düşündüren unsur, ocakların kullanımı için ayrılmış olan alanların, bir platform ile ayrılmış olan alandan daha kirli ve küllü bir dolguya sahip olmalarıdır. Platformların iki kullanım alanını ayırıcısına yaşam alanını böldükleri düşünüldüğünde platformların temiz ve kirli alanları ayırmak amacıyla uygulamaya alınmış olması muhtemeldir (Baysal, 2013: 86).

Anadolu'nun ilk yerleşim yerlerinden biri olan Burdur/Hacılar Höyüğü'nün Erken Kalkolitik Çağı'na tarihlenen II A Tabakası'nda küçük bir avlu, Güneybatı tapınak odası, ana oda, giriş, gibi bölümleri olan bir yapıya rastlanılmıştır. Giriş odasından ana odaya geçilen yolun sonunda büyük bir fırın ile dikdörtgen formda bir ocağa rastlanılmıştır. Yapıda ele geçen fantastik stilde bezenmiş kernoslar, insan başı biçiminde kap parçaları ve şematize hayvan resimleri ile dekore edilmiş kâse parçaları, buranın gündelik yaşamın sürdürüldüğü sade bir yapı olmadığını düşündürmektedir (Mellaart, 1970: 30, 31). Hacılar Höyük ile aynı ilde bulunan Kuruçay Höyüğü'nün Geç Kalkolitik evresine tarihlendirilen yerleşmenin orta kısmında bulunan yapının kutsal bir alan olduğu düşünülmüştür. Bu yapının ortasında kerpiç stelli ve önünde ateş yalağı olan bir sunak bulunmaktadır. Stelin arkasında ve odanın güneydoğu köşesinde ise yuvarlak planlı bir fırın bulunmaktadır (Duru, 1983: 598, 599). Samsun/İkiztepe'de ateş kültürünün varlığına işaret sayılan pek çok ateş sunağı bulunmuştur. Sabit ocakların dışında taşınabilir ocaklar da mevcuttur. Özellikle Tepe I yerleşmesindeki (ETÇ II Kültür Katmanı'nında) ele geçen insan yüzü biçiminde bir betime sahip ocak parçası oldukça ilginçtir. İkiztepe'deki sunakların benzerine Doğu Anadolu bölgesindeki ilk yerleşimlerde de rastlamak mümkün olmuştur. Güzelova, Pulur, Sos Höyük gibi yerleşmelerin Geç Kalkolitik Dönem ile karakterize edilen katmanlarında bulunan bu ocaklar da çoğunlukla insan yüzünü andırır biçimde bezenmiştir (Bilgi, 1986: 111-119).

Anadolu'da Neolitik ve Kalkolitik'te olduğu gibi ocakların kült amaçlı kullanımlarına ilişkin örneklere Tunç Çağı boyunca da rastlanılmıştır. Denizli/

Beycesultan Höyüğü'nde Erken Tunç çağına tarihlendirilen ve kutsal yapının merkez aksı içinde kilden bir sunak bulunmuştur. Yapıda ele geçen bulgular buranın kurban dahil olmak üzere çeşitli ritüeller için kullanıldığını düşündürmektedir (Lloyd-Mellaart 1962: 28-32). Kırklareli/Kanlıgeçit kazılarında megaronların bulunduğu açık alanda oval çukurlar, ateş yerleri ve kubbeli fırınlar ele geçmiştir (Özdoğan-Parzinger, 2012: 29). Yine Kütahya /Seyitömer Höyük'te Erken ve Orta Tunç Çağı dönemlerinde ateş kültüne işaret eden özellikli ocaklar açığa çıkarılmıştır (Ünan 2014: 73-82). Van/ Yoncatepe'deki saray yapısının avlu kısmında ateş sunağı olarak tanımlanan kare planlı küçük yapı da örnekler arasındadır (Belli-Tozkoparan, 2005: 189- 192).

Tunç Çağında olduğu kadar Demir Çağında da varlığı tespit edilen ateş kültü ile ilgili en erken bulgular Urartular'a aittir. Özellikle II. Rusa'nın Ayanis'te Tanrı Haldi için yaptırdığı tapınağın kuzey cephesi yakınında Ayanis'te bulunan aslan başlı tunç kalkan üzerindeki yazıt ateş kültü ile ilgili önemli bir bilgi kaynağıdır. Yazıtta tapınağın kenarındaki ocağın sürekli yanması ve asla söndürülmemesi talimatı bulunmaktadır (Çilingiroğlu-Sağlamtimur, 1999: 528). Anadolu'nun ateş kültü ile ilgili en önemli buluntularından biri de Kayseri/Bünyan/Erciyes Dağı eteklerinde Bittel tarafından bulunan ateş sunağıdır. Bittel'e göre volkanik bir arazide bulunmuş olması bile manidar olan bu sunağın üzerinde ateş kültü ilişkilendirilen bir seremoni tasvir edilmiştir. Alt ve üst kısımda iki adet ince plakadan oluşan sunak gövdesinin dört tarafında sahnenin tüm yüksekliğini kaplayacak şekilde yerleştirilmiş birbirine çok benzeyen dört erkek figürü yer almaktadır. Bordürlerin arasında, sağdan betimli erkek figürü bir magostur. Figür sivri sakallı, büyük gözlere ve burna sahiptir ve tipik Pers giysileri içerisinde. Figürün sol elinde yuvarlak dipli, yassı bir kap; sağ elinde magosların ayın sırasında kullandıkları barsmanı vardır (Bittel, 1952: 15-36). Ateş kültürünün bu bölgedeki varlığına dair bilgiler antik yazarlarda da gelmektedir. Strabon'a göre Roma Dönemi Kappadokiası'nda Pers tanrılarına ait çok sayıda tapınak bulunmaktadır. Bu tapınaklarda pyraetheia adı verilen mekânların merkezi yerinde kutsal ateşin sürekli yanar durumda tutulduğu bir sunak yer alır (Geographika, XV.3.14-15).

Ateş kültürünün varlığına ilişkin veri sunan bölgelerden biri de Bandırma'nın 30 km güneyinde Ergili Köyü'nün 2 km doğusunda yer alan Hisartepe'dir ve buranın üst platosunun güneyinde ateş kültüne ait bir kutsal alan keşfedilmiştir. Bu alan, birbirine paralel ve düzgün taş döşeli iki yürüme yolu; bu yollar arasına yapılmış bir kanal, yolların bağlandığı bir apsis ve apsisin ortasında yer alan bir ateş çukurundan oluşmaktadır. Apsisli yolun kuzeyinde yer alan ana kaya üzerinde çok sayıda küçük çukur ve ayrıca birçok kap ve taş altlık ele geçmiştir ki bu da alanın tören maksatlı kullanılmış olma durumunu akla getirmektedir (Bakır, 2011: 80-83). Hisartepe'de olduğu gibi ateş çukuruna sahip başka bir arkeolojik bölge de Oluzhöyük'tür. Buradaki ateş çukuru, Pers Yolu adı verilen ve sütunlu girişi bulunan taş döşemin güney kısmında açığa çıkarılmıştır. Bu çukurda tunç bir levha ile iki adet tabak da ele geçmiştir (Dönmez-Yurtsever Beyazıt, 2016: 284,285).

Belli başlı bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Eski Anadolu'da ocağın kutsallığı ya da kutsal ocakların varlığı ve yaygınlığı arkeolojik olarak yeterince belgelenmiştir. Konuyu, yazılı belgelerle desteklemek gerektiğinde Hitit Anadolu'sunda ocağın özellikle kurban ritüellerinde *aracı* olarak kullanıldığını dair pek çok metnin var olduğu söylenebilir. Bu metinler, kurban edilecek hayvanların bazen canlı bazen de öldürüldükten sonra ocaklarda yakıldığı bilgisini vermektedir (Metin yeri bilgisi için bkz: Taş, 2011: 9). Büyükbaş hayvanlar, koyun, keçi, at, domuz ve köpek gibi

hayvanların yanı sıra yakma yoluyla kurban edilecek hayvanların ağırlıklı olarak kuşlardan tercih edildiği anlaşılmaktadır (Taş, 2011: 9). Hatta Ortaköy-Şapınuva/ Ağılönü Bölgesi'nde, çeşitli boyutlara ve derinliğe sahip çok sayıda kurban çukuru tespit edilmiştir. Bu çukurlarda yeraltı tanrılarına çoğunlukla kuşlar, yakılarak ya da kesilip kanları akıtılarak kurban edilmektedir. Kuş kurbanının amacı "kirliliği uzaklaştırmak, kaynağına göndermek, kaynağında muhafaza etmek ve de arınmak"tır. Bu kurban geleneğinin temelinde, hastalıkların ya da kötülüklerin kaynağı olarak görülen kirliliğin, kuşlara aktarılabilceği düşüncesi yatmaktadır. Böylelikle kirlilikle yüklenmiş kuşların yakılması/yok edilmesi yolu ile bir arınma gerçekleşebilecektir. Ayrıca yanma işlemi sırasında yükselen dumanlar da iyi dilekleri tanrılara taşıyan bir çeşit aracı olarak görülmüştür (Süel, 2010: 37). Kutsal ocağın arkeolojik delilinin en korunmuş ve anlaşılır örneği Ortaköy-Şapınuva Ağılönü bölgesinde açığa çıkarılan kurban çukurlarının bir tanesinin içinde görülmektedir. M 2 alanında 1 nolu kurban çukurunda tespit edilen ocak kerpiçten yapılmıştır (Süel, 2010: 43; Ek: 1).

Hititler 'de ocak üzerinde kurban sunusu iki türlü gerçekleştirilmiştir: Kurban ya, ocağın içine/üzerine konulmaktadır ya da kenarına bırakılmaktadır. Ocakta sadece hayvan sunusu değil içki sunusu da yapılmaktadır. Buradan Hititlerin ocağı canlı bir varlık/yaşayan bir ruh/tanrı olarak kabul ettikleri anlamı çıkarılabilmektedir (Taş, 2011: 9).

Sonuç

Ateşin beslenme ve barınma açısından önemi kadar inançlarda, mitoloji ve etnografyadaki sembolik değeri, din ve kültür tarihi çalışmaları açısından uzun zamandır araştırma konusudur (Emiroğlu, 2003: 82). Bu çalışmanın konusunu oluşturan ve Eski Anadolu ağırlıkta olmak üzere dünyanın çeşitli bölgelerinden örneklerle ele alınan ateş kültü, ateş ve onunla ilişkili olarak ocak etrafında oluşmuş çeşitli inanç ve uygulamaları kapsamaktadır. İlginç olan bu inanış ve uygulamaların birbirine çok uzak coğrafyalarda bile benzer şekilde gerçekleştiriliyor oluşudur. Ateş, hemen her dönem her kültürde aile ve soyun devamlılığı; iyileştirici, arındırıcı ve tanrılara ulaşmada aracı rolüyle en yaygın kültürlerden biri olmuştur.

Anadolu kültür sahasında ateş canlı bir varlık olarak kabul edilmiş, sönmeye uğursuzluğa işaret sayılmış, geceleri söndürülmeden uyutulmuş, sabahları uyandırılmıştır. Ateş, ev ve ocakla yani ailenin devamlılığı ile ilişkilendirilmiştir. Bu durumu hem arkeolojik verilerden hem de Anadolu'nun en eski yazı sistemi olan çivi yazılı belgelerden de izlemek mümkündür. Hitit Devletinin kurucu kralı I. Hattuşili'ye ait ferman olarak nitelendirilen belgede kralın "ocaktaki ateş körüklenmezse ülkenin yıkıcı ve baş edilmesi mümkün olmayan bir kötülükle karşı karşıya kalacağı konusunda uyarısı"; ayrıca tapınak görevlilerine verilen bir direktif metninde, tapınakta bir bayram olduğu zaman ateş konusunda çok dikkatli olmaları gerektiği, ateşin söndürüldüğünden kesin emin olunması, çıkacak bir yangında tapınağın zarar görmesi durumunda suçlunun soyu ile beraber mahvolacağına belirtilmesi" konuya verilecek en güzel örneklerdendir.

Aile ve soyun devamlılığının simgesi olan ateşin şifa ve arındırma özelliği de Eski Türklerde ve Anadolu'da tarih boyunca yaygın inançlardan biri olarak süregelmiştir. Bu inancın tarihsel derinliğini gösteren Hitit kaynaklarında ateşin sağaltıcı özelliğini kullanan Kamruşepa adında bir tanrıça vardır ve bu tanrıça büyü ritüellerinde ateşi kullanarak sağaltma ve arındırma uygulamaları yaptığı anlatılmaktadır. Hititler'de ateşin kendisi de tanrılaştırılmış özellikle Eski Hitit Dönemi belgelerinde ^D*Pahhur*

olarak adlandırılmıştır.

Eski Anadolu'da ateş kültünün tarihsel arka planını görmek için göz atılması gereken argümanlardan biri arkeolojik belgelerdir. Arkeolojik olarak ateş kültünün varlığı açısından en önemli veriler ocaklardan gelmektedir. Ocaklar, ateşin yuvası, evi olarak kabul edilmektedir. Ateş kültü açısından ocaklar en somut argümanlardan biri olarak kabul edilse de bu, her ocağın kutsal olduğu anlamına gelmemektedir. Ritüel maksatlı kullanılan ocaklar genellikle kutsal olarak kabul edilen yapıların içinde bulunmuşlar ve onların kült ocaklar olduğunu düşündürecek farklı formlara sahip olmuşlardır. Ayrıca içlerinde ya da civarlarında bulunan bir takım ritüel buluntularla beraber tanımlanmışlardır. Bu tür ocaklara ilişkin en erken bulgular Neolitik ve Kalkolitik dönemlere tarihlendirilmektedir. Kült amaçlı ocak kullanımına Tunç ve Demir Çağı boyunca da rastlanılmıştır. Özellikle Demir Çağı'nda Pers kültürü ile ilişkilendirilen ateş çukurları oldukça dikkat çekicidir. Ocağın kutsallığı ile ilgili yazılı belgeler bakıldığında ise Hitit Anadolu'sunda ocağın özellikle kurban ritüellerinde *aracı* olarak kullanıldığına dair pek çok metnin varlığı tespit edilmiştir.

Ekler

Ek 1: Ortaköy-Şapinuva, Ağılönü bölgesi, M 2 Alanı 1 nolu kurban çukuru içindeki kerpiçli ocak (M. Süel arşivinden).



Kaynaklar

- Bachelard, Gaston. Ateşin Psikanalizi. Çev. Aytaç Yiğit, İstanbul: Bağlam yayınları, 1995.
- Bakır , Tomris. Daskyleion, Balıkesir Valiliği, Balıkesir, (2011).
- Baysal, Adnan. “Konya Ovası Neolitik Dönem Kültürel Gelişimi İçinde Boncuklu Höyük ve Önemi”, CollAn XII, (2013), 79-10.
- Belli, Oktay -Tozkoparan, Mete. “2003 Yılı Van-Yoncatepe Kalesi ve Nekropolü Kazısı”, 26. KST, C.I, Ankara, (2004), 189-202.
- Bekki, Salahaddin. “Ateş Etrafında Oluşan Halk İnanışları ve Nevruz Ateşi”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 41, (2007), 249-254.
- Bilgi, Önder. “İkiztepe Kazılarının 1984 Dönemi Sonuçları”, 7. KST, Ankara, (1985), 111-119.
- Bittel, Kurh. Ein persischer Feueraltar aus Kappadokien, Satura (Festschrift Weinreich) (1952), 15-29.
- Bo: 1906-1912 Boğazköy Kazılarında bulunan ve neşredilmemiş Boğazköy metinleri.
- Boratav, Pertev Naili. Türk Mitolojisi Oğuzların-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenisten Türklerinin Mitolojisi, Ankara: Bilge Su Yayıncılık, (2020).
- Bozgun, Şafak. “Hititler’de Ateş Kültü ve Tanrı ^DPahhur (I)”, Colloquium Anatolicum, (2021)/20, 51-81.
- CTH: Laroche, E. Catalogue des Textes Hittites, Paris, (1971).
- Çilingiroğlu, A. – Sağlantı, H. “Van-Ayanis Urartu Kalesi Kazıları 1997”, 20. KST, C.I, Ankara,1988, 527-541, (1999).
- Çelik, Adil. “Ateşin Mitolojik Kökeni: Türk ve Yunan Mitolojilerindeki Tasarımların Karşılaştırılması, Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi 9, (2021), 304-318.
- Çoruh, Yaşar. Türk Mitolojisinin Anahatları, İstanbul: Kabalcı Yayınları, (2020).
- Dinçol, Ali M. “Aşhella Rituali (CTH 394) ve Hititlerde Salgın Hastalıklara Karşı Yapılan Majik İşlemlere Toplu Bir Bakış [Das Ritual von Aşhella (CTH 394) und ein Überblick über die magischen Handlungen gegen die Seuchen bei den Hethitern]”, *Belleten* 49, (1985): 1-40.
- Dönmez, Şevket. -Yurtsever Beyazıt, Aslıhan. “Oluz Höyük Kazı ve Araştırmalarına Dair Değerlendirmeler”, Coll. An. XV, İstanbul, (2016), 272-293.
- Duru, Refik. Kuruçay Hoyüğü Kazıları, Çalışma Raporu, (1983), 595-606.
- Duru, Refik-Umurtak, Gülsün. “Bademağacı Kazıları 2005”, 28. KST, C.I, Ankara, (2005), 639-646.
- Emiroğlu, Kudret. “Ateş”, Antropooji Sözlüğü, Ed. Suavi Aydın-Kudret Emiroğlu, (2003), 82-83.
- Frazer, James George. Myths of the Origin of Fire, London: McMillian and Co, (1930).
- Haas, Volkert. *Geschichte der Hethitischen Religion*, Brill, (1994).
- Hough, Walter. “Aboriginal Fire-Making”, *American Anthropologist* 3, (1890), 359-372.
- Hough, Walter. “Fire and Human Civilization”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 71,(1932), 403-406.
- İnan, Abdülkadir. Eski Türk Dini Tarihi, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, (1976).
- Lloyd, Seton -Mellaart, James, Beycesultan, The British Institute of Archaeology at Ankara, London, (1962).
- KBo: Keilschrifttexte aus Boghazköi, Leipzig, Berlin, (1954) vd.
- KUB: Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Berlin, (1921) vd.
- Mellaart, James. Excavations at Hacilar I, The British Institute of Archaeology at Ankara, (1970), Edinburgh.
- Özdoğan, Aslı Erim. “Çayönü”, Anadolu’da Uygarlığın Doğuşu ve Avrupa’ya Yayılımı Türkiye’de Neolitik Dönem yeni kazılar-yeni bulgular (Yay. haz. Mehmet Özdoğan, Neziha Başgelen), İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, (2007), 57-99.
- Özdoğan, Mehmet -Parzinger, H. Die frühbronzezeitliche Siedlung von Kanlıgeçit bei Kırklareli, Verlan Philipp bon Zabern, (2012).
- Philip, Neil, Mitoloji, Dünyanın En Bilinen 200 Çarpıcı Fabl, Destan ve Efsanesi, Çev. Efe Erdal, İstanbul: Kronik Yayınları, (2022).
- Salvini, M., “The Inscription of Ayanis Cuneiform and Hieroglyphic- Royal Inscription on Bronze Artifacts”, Ayanis I: Ten years, Excavations in Rusahinili Eudiri-Kai Roma, (2001), 271-278.

- Süel, Aygül. Hitit Kaynaklarında Tapınak Görevlileri İle İlgili Bir Direktif Metni, A.Ü. DTCF Yayınları No: 350, Ankara, (1985).
- Süel, Mustafa. "Ortaköy/Şapınuva Ağılönü Kutsal Alanı ve Kurban Çukurları", *Arkeoloji ve Sanat Dergisi*, 134, (2010), 31-52.
- Reyhan, Esmâ. "The Missing God Telipinu Myth: A Chapter from the Ancient Anatolian Mythology", *TAD* 28, (2009), 85-106.
- Starke, Frank. *Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift. Studien zu den Boğazköy-Texten*, Otto Harrassowitz-Wiesbaden, (1985).
- Taş, İlknur. "Hititçe Çivi Yazılı Belgelere Göre Ocak Kültü ve Ocağın Kutsallığı Üzerine Bazı Gözlemler", *KUBABA Arkeoloji-Sanat Tarihi-Tarih Dergisi* 8, (2011), 7-19.
- Thompson, Patricia. "Dismantling the Master's House: A Hestian / Hermean Deconstruction of Classic Texts", *Hypatia* 9, *Feminist Philosophy of Religion*, (1994), 38-56 .
- Toraman, Ali. "Türk Mitolojisinde Ateş Kültü ve Amasya'daki İzleri". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*. Amasya Özel Sayısı, (2022), 11 -26.
- Uhri, Ahmet. *Ateşin Kültür Tarihi*, İstanbul: Sakin Kitap, (2021).
- Ünal, Ahmet . "Parts of Trees in Hittite. According to a Medical Incantation Text (KUB 43, 62)", H. Otten - H. Ertem - E. Akurgal - A. Süel (eds), *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honor of Sedat Alp*, (1992), Ankara: 493-500.
- Ünan, Nazan. "Seyitömer Höyük Erken Tunç Çağı III Ocakları", *TÜBA-AR* 17, (2014), 73-83.

Extended Abstract

The position of fire in belief and cult is similar in almost all ancient civilisations. It is possible to come across very similar legends about fire in the narratives of distant geographies. Most of these myths give information about how the first fire was lit. In the Prometheus myth, perhaps the best known of these, fire was brought from the sky in a hollow reed by Prometheus himself. The Japanese hero Kuchiya Tama lit the first fire from wood; in the Phoenicians, Genus taught people how to make fire by rubbing wood. Looking at more distant geographies, in one of the legends of the Austrian natives, it is told that the fire was in the hands of two women who did not like the natives very much, and that it was stolen from them by a hero and hidden while it was being guarded very tightly. In the islands of New Guinea, the person who has the ability to make fire is a six-fingered woman named Serkar. This woman uses the extra finger between her thumb and forefinger to ignite the wood.

Along with fire, many beliefs have been formed around the hearth where the fire is lit and controlled. In the myths of the ancient Greek tradition, the goddess representing fire is Hestia, the eldest child of the Titan Kronos and Rhea (Vesta in Ancient Roman Myths). The goddess is a symbol of purity and cleanliness. The relationship of the goddess with the house and the hearth is primarily about protecting the food cooked in the hearth and thus the society. Similarly, in Hittite Anatolia, the goddess of home, hearth, fertility and family is Kamrushepa. This goddess, who is responsible for the welfare of the family, is the midwife who stands by the woman in labour and extends a helping hand to her in rituals related to pregnancy. The relationship of fire with the home and hearth, that is, with the continuity of the family, can be seen in a document in the form of an edict belonging to Hattusili I, who is accepted as the founding king of the Hittite State, when it is followed from cuneiform documents, the oldest writing system of Anatolia. In this document, the king warns that if the fire in the hearth is not fuelled, the country will face a destructive and insurmountable evil.

The healing and purifying properties of fire, which symbolises the continuity of family and lineage, can be clearly seen in a ritual performed by the sorceress Ashhella against epidemics in Hittite Anatolia. The healing properties of fire in the Hittites can also be deduced from the attributes of the goddess Kamrushepa, who is associated with fire. In one text, it is understood that the goddess took nine combs and combed out many diseases.

When the fire cult in ancient Anatolia is traced through archaeological documents, it is understood that the earliest findings are dated to the Neolithic and Chalcolithic (Copper Age) periods. As far as these periods are concerned, settlements such as Diyarbakır/ Çayönü Höyük, Antalya/Bademağacı Höyük, Konya/Boncuklu Höyük, Burdur/Hacılar Höyük, Kuruçay Höyük,

İkiztepe, Güzelova, Pulur, Sos Höyük and Denizli/Beycesultan Höyük, which is characterised by the Bronze Age, It will be seen that sacred hearths were identified in Kırklareli/Kanlıgeçit, Kütahya/Seyitömer Höyük, Van/Yoncatepe Höyük and Ayanis Temple, Bünyan Fire Altar, Amasya/Oluz Höyük, which can be given as examples of the Iron Age.

Considering the cuneiform documents related to the sacredness of the hearth, it can be concluded that the hearth in Hittite Anatolia was used as an intermediary especially in sacrificial rituals and was seen as a living being/sacred spirit/god.

IN PURSUIT OF TRUTH: DJALĀL AL-DĪN RŪMĪ'S CONCEPTION OF HAPPINESS WITHIN THE *MATHNAWĪ-I MA'NAWĪ* HAKĪKATİN PEŞİNDE: CELĀLEDDĪN RŪMĪ'NİN *MESNEVĪ-İ MĀNEVĪ*'DEKİ MUTLULUK ANLAYIŞI

ARZU EYLÜL YALÇINKAYA *

Abstract

This article investigates the notion of happiness as presented in Mawlānā Djalāl al-Dīn Rūmī's (d. 672/1273) *Mathnawī-ī Ma'navī*, examining the intersection amid the scholarly discourse on the subject within the Sufi literature. Rather than a momentary sentiment, Djalāl al-Dīn Rūmī's identifies happiness as the state of existence once experienced in the primordial realm. Having separated from the divine presence, the condition of human beings on earth would consist of pain and unhappiness. Since the worldly material is transitory, the happiness achieved through them is likewise. The analysis initiates with an exploration of the ephemeral nature of worldly objects. Rūmī suggests that true comprehension of the world's transient aspects lays the groundwork for spiritual elevation, emphasizing that material possessions offer limited and fleeting satisfaction, thus urging the seeker towards recognizing the impermanence of worldly gains. Advancing from the tangible to the introspective, the discussion underscores Rūmī's emphasis on self-awareness. Through the *Mathnawī*'s elaborate narratives and poetic reflections, Rūmī encourages the reader to embark on a path of spiritual enlightenment. Therefore, Rumi encourages the individual to take a voluntary spiritual journey (*sulūk*) from the self (*nafs*) to the soul aiming for divine union to achieve eternal happiness. This transformative journey, guided by a spiritual master, advances the seeker through various stages of self-awareness and purification, ultimately leading to a profound realization of one's divine essence and harmony with the divine will, which brings about a profound sense of genuine happiness. The study underscores Rūmī's pivotal role in shaping the discourse on happiness within Sufism and highlights the enduring relevance of his insights into the quest for authentic, enduring human contentment. This investigation enriches our understanding of Islamic and Sufi conceptions of happiness, positioning Rūmī's teachings as a vital link in the continuous pursuit of spiritual and existential fulfillment in contemporary times.

Araştırma Makalesi / Künye: YALÇINKAYA, Arzu Eylül. "In Pursuit of Truth: Djalāl al-Dīn Rūmī's Conception of Happiness Within the *Mathnawī-ī Ma'navī*". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 111 (Eylül 2024), s. 439-459 <https://doi.org/10.60163/tkchcvba.1439385>

* Dr., Üsküdar Üniversitesi, E-mail: arzueylul.yalcinkaya@uskudar.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6834-799X.

Key Words: Sufism, Happiness, Mawlânâ Djalâl al-Dîn Rûmî, *Mathnawî-i Ma'nawî*, Spritual journey, Truth, Ma'rifa.

Öz

Bu makalede Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) *Mesnevî-i Ma'nevî*'sinde ortaya koyduğu şekliyle mutluluk anlayışı incelenmiş ve tasavvuf literatüründe mutlulukla ilgili temel tartışmalara katkıları açısından değerlendirilmiştir. Rûmî'ye göre mutluluk, geçici bir duygu halinden ziyâde varoluşsal bir durumdur. İnsan gerçek mutluluğu henüz dünyâya gelmeden önce birlik (vahdet) âlemindeyken tecrübe etmiştir. Yeryüzüne yerleştikten sonraki ilâhî birlikten ayrılmanın acısını duyan insan hep o ilk mutluluk halini arar. Ancak dünyâ ve içindeki meta geçici olduğu için nesnelere yoluyla elde edilen mutluluk da muvakkattir. Rûmî, okuyucuyu dünyevî olanın cazibesinden sıyrılarak ilahi birliğe (*tevhîd*) eriştirecek mânevî bir yolculuğa dâvet eder (*seyrüsülûk*) ki *Mesnevî*, bu yolda ilerleyenlere rehberlik eden ve dolayısıyla mutluluğa eriştiren bir eserdir. Seyrüsülûk sırasında sâlik (*mürîd*), nesnelere doğası, kendi öz nefsi ve ilâhî varlığın hakikatine dair tecrübî bir bilgiye ulaşır ki bu üç bilgi türü *Mesnevî*'de mutluluğa eriştirici temel unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Hakikat arayıcısı tasavvufi makamlardan geçerek nihayetinde *rızâ* mertebesine erişir ve bu noktada ilâhî irâde ile uyumlanarak kendi varlığında içkin ilâhî özle buluşur. Keşfi açılmış olarak eşyâda ve nefsinde Hakk'ın tecellilerini görmeye başlar. Böylelikle kişi (*sâlik*) bir zamanlar ilâhî birlik âleminde duyduğu mutluluğu bu dünya âleminde yeniden yaşama imkanı bulur. Rûmî *Mesnevî*'deki şiir dilinin anlam katmanları içinde, okurunu bu üç tür bilgiyle donanmış olarak otantik mutluluğa erişmeleri hususunda teşvik eder. Onun *Mesnevî-i Mânevî* bağlamında ortaya koyduğu mutluluk anlayışının temelinde Hak ve hakikat arayışı vardır. Gerçek mutluluk, hakikat arayışı içinde sülûkün zahmetlerini göze alarak manevî yolculuğa giren kişinin ulaştığı varoluşsal bir olgunluk tecrübesidir. Mevlânâ'nın mutluluk anlayışına odaklanan bu incelememiz, İslam ahlâk felsefesi ve tasavvuf literatüründe konuyla ilgili devam eden çalışmalara akademik bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Mânevî*, Hakikat Arayışı, Mutluluk, Seyrüsülûk, Bilgi, Nefs, Mârifet.

Introduction

This exploration meticulously examines the conceptualization of happiness as articulated by Mawlânâ Djalâl al-Dîn Rûmî (d. 1273) within the sweeping verses of his magnum opus, the *Mathnawî-i Ma'nawî*. Distinguished by his seminal influence on the landscape of Islamic mysticism, Rûmî's exposition on happiness transcends mere ephemeral pleasures of earthly existence, advocating for a paradigm that harmoniously intertwines the immediacy of worldly experiences with the lofty realms of spiritual fulfillment. This analysis distinctly focuses on the *Mathnawî* to probe how Rumi adeptly interlaces quotidian knowledge with profound self-awareness and divine communion, thereby delineating a pathway towards a profound state of happiness. In Rumi's philosophical framework, happiness emerges not as a transitory

emotion but as a persistent state of equilibrium where the soul's deepest yearnings are in consonance with the divine essence (Öngören, 2004, 441-448). By anchoring this inquiry within the rich tapestry of Sufi intellectual tradition, this study illuminates facets of Rumi's thought that resonate profoundly with both modern and historical interpretations of spiritual endeavor, thereby enriching the discourse in Sufi scholarship.

Within the extensive discourse on happiness, scholarly examinations often oscillate between psychological interpretations and theological explorations. As an emotional state, the nature and characteristics of happiness have long been at the forefront of human contemplation across the domains of philosophy, ethics, and religious studies. This enduring inquiry has cultivated a substantial body of literature, offering diverse perspectives from various research disciplines, from economics to positive psychology (Gilbert, 2019, 27-54). Concurrently, there is a growing interest among modern scholars of Sufism in elucidating the genealogies of happiness within their tradition, thereby enriching the broader discourse in the social sciences and humanities. However, the integration of Sufi metaphysical perspectives with contemporary psychological insights remains noticeably scant, marking a significant lacuna that our study seeks to address.

Centered on Jalal al-Din Rumi's *Mathnawī-ī Ma' nawī* (Ceyhan, 2004, 325-334), this paper poses critical questions about the nature of happiness as understood within Sufi philosophical constructs and its broader implications for spiritual and psychological well-being. This investigation employs close textual readings and thematic analysis to explore the ethical and spiritual dimensions of the *Mathnawī*. Grounded in an analytical framework, it initially engages in a comprehensive exploration of the philosophical and historical dimensions of happiness, subsequently extending into an in-depth analysis of the pursuit of happiness within Sufi literature. The discussion further focuses on the *Mathnawī*, setting the stage for a detailed examination of how happiness is conceptualized and pursued through the intricate layers of Rumi's thought and within the rich context of Sufi intellectual tradition.

1. Happiness through the ages: a philosophical inquiry

Happiness is generally described as an emotional state stemming from desire, satisfaction, and the absence of pain, though its intensity can vary. (Cayne, 1992, 439; Cevizci, 2013, 1130; Hookway 2003, 74). What constitutes the characteristics and quality of happiness as an emotional state has been one of the central questions of humanity throughout history, whether in philosophy and ethics or religious sciences. In philosophical ethics, eudaimonia denotes happiness as the core purpose of human actions (Blackburn, 1996, 127; Akarsu, 1998, 129; Erk et al. 1018-19).

This contrasts with Aristippos' hedonistic pleasure principle (Gökberk, 2005, 51; Weber 1993, 91) and virtue ethicists' emphasis on balanced wellbeing, not to mention philosophers such Socrates (d. 399 B.C.), Plato (d. 347 B.C.) (Benn, 1908, 115; Morrison, 2001, 5-15; Yount, 2017, 55), and Aristotle (d. 322 B.C.) who associate happiness with innate potential and harmonious self-realization (35). This philosophical perspective venerates true happiness as a meticulously achieved

balance, a harmonious confluence between the material and the spiritual realms, realized through the sagacious governance of pleasures and the astute provision for needs while eschewing the pitfalls of excess. These philosophers, who ardently advocated for intellect and reason as the principal avenues to happiness, underscored the importance of systematically cultivating virtues. They also emphasized that engaging in rigorous rational inquiry into both the self and the cosmos is essential for realizing a life of fulfillment.

Within Islamic philosophy, prominent figures such as Ya‘qūb b. Ishāq al-Kindī, (d. 252/866) (55-56), Abū Naṣr al-Fārābī (d. 339/950) (211, 259) and Ibn Sīnā (d. 428/1037) (70-88) emphasize that true happiness arises from the confluence of acquiring and applying knowledge, with the latter suggesting its realization through the conjunction of human intellect to the *al-‘aql al-fā‘il* (active intellect), generally tying happiness to reasoned behaviour (Taş, 2006, 42-65; İbn Miskeveyh, 2009, 49-53; Mohd et al., 2021, 49-57). These philosophers indeed advocated for the use of intellect and reason as primary means to achieve happiness, aligning with the Aristotelian school’s emphasis on rational inquiry and ethical living as pathways to eudaimonia (wellbeing or happiness). Their works collectively underscore a philosophical tradition where happiness is closely linked to intellectual and moral development, reflecting a profound engagement with Aristotelian ethics.

A scholarly exploration into the philosophical narratives of Modern Era informed by the Enlightenment’s emphasis on reason and individual rights, reveals a pronounced emphasis on societal happiness, especially post-transition towards a modern state paradigm that promoted a utilitarian framework of happiness. This framework, predicated on maximizing well-being for the most significant number, finds its roots in the utilitarian ethos intertwined with Eudaemonism’s pursuit of happiness as the highest human good and the period marked by the Industrial Revolution, with its groundbreaking advancements in technology and communication, further accelerated this shift. Happiness, within this context, began to be invariably linked with the welfare state of both the individual and the collective, marking a significant deviation in the philosophical exploration of happiness (Ulal et al., 2020, 1018-1019; Kors, 2002; 5-19, Stove and Irvin, 2011, 15-27).

Owing to the prodigious volume of writings on happiness stretching back to ancient times, the abundant literature on this subject encompasses varied perspectives. Similarly, there has been an increasing interest among modern scholars of Sufism to put forward the genealogies of happiness in the Sufi tradition to contribute to the heightened discussions on this subject in social sciences and humanities (Seligman, 2004, 56; Layard, 2006, 11-28; McKenzie, 2016, 128-153). While some studies have examined Rumi’s thoughts within the framework of the discipline of Sufism using a more general approach, Öngören’s analysis distinctively captures the essence of Rumi’s Sufi philosophy, which emphasizes the transcendence of individual distinctions to realize a more profound unity with the divine. He poignantly summarizes this by quoting Rumi: “You say ‘I’, and He says ‘I’. Either you die, or he must die so that this duality does not remain” (Öngören, 2004, 445). This profound concept of self-annihilation not only underscores the central Sufi theme of ego dissolution but also illuminates Rumi’s portrayal of happiness as a state achieved

through merging with the divine essence, guiding our exploration of how ego dissolution in the verses of the *Mathnawī-ī Ma'nawī* serves as a pathway to existential happiness. Furthermore, existing studies (Asghari Mehr et al., 2022, 23-44.; Saleh and Badizadeh, 2021, 1-12; Ayvaz, 2018, 87-108; Yakıt, 1994, 29–73) have explored Rumi's contributions to philosophy and the concept of happiness through the lens of positive psychology. However, this work aims to delve deeper into Rumi's conceptualization of happiness within its original context—that of Sufi literature and thought, providing a more nuanced understanding of his spiritual and existential perspectives.

2. The pursuit of happiness in Sufi literature

Within the broader Islamic tradition, happiness is envisioned as both a temporal and eternal pursuit. In this milieu, the pursuit engenders a serenity and divine contentment that transcends worldly entanglements, epitomizing a detachment that Prophet Muhammad personified—residing within society while remaining unaffected by its material temptations. This approach expresses happiness as a tangible state of existence rather than an abstract notion or a momentary pleasure.

In the canon of Sufi literature, happiness originates from experiences that are both spiritual and deeply introspective, characterized by a profound serenity and divine closeness (al-Sarrāj, 1914; al-Qushayrī, 1989; al-Makkī, 1982). The notion is broadly defined as a state of relief, encompassing joy, expansion (*bast*) comes through witnessing the divine manifestation, intimacy (*'uns*), and fellowship, all deeply rooted in spiritual and moral pleasure, as supported by seminal works in the Sufi tradition (al-Kalābādhī, 2019, 269-311; al-Makkī, 1982, 109; al-Hudjwīrī, 2018, 434). Happiness in this context is mostly acknowledged as expansion (*bast*), “a sense of joy and exaltation vouchsafed to the mystic by God”. Having been subjected to the divine name of the Expander (*al-Bāsit*), the seeker feels liberation from any material concerns and experiences genuine happiness and contentment.

Sufism presents a profound approach to peace and harmony, depicting happiness as a concrete reality in Islamic spirituality. This paradigm reveals happiness as a state of divine bliss, freeing individuals from the binds of material desires and ushering in the sense of both earthly and heavenly fulfillment, deeply rooted in the eschatological aspects of human existence (Daiber, 2023; Çağrıç, 2008, 319-322; Nasr, 2014, 76-91). Sufism promotes this emancipation through spiritual education (*sülūk*), highlighting heart purification and divine union, mostly facilitated by remembrance (*dhikr*) and ascetic implications (*riyāḍah*). This methodology, differentiating itself from the philosophical paths, advocates experiential knowledge as a pathway to genuine contentment (*ridā*). Central to this discourse is the work of Abū Ḥamid al-Ghazālī (d. 505/1111) (13), whose *Ihyā' 'ulūm al-dīn* emphasizes happiness through ma'rifa—a profound understanding of Allah, a concept further expanded by Rumi (Gazzālī, 2002, 15-25). This alignment of ultimate happiness with divine comprehension serves as a cornerstone in Sufi literature, inviting a deepened exploration in Rumi's *Mathnawī*. As the focus shifts from a general survey of happiness in the mystical thought of Sufism to the particular expressions in Rumi's work, it becomes evident that happiness is a pervasive and essential theme.

3. Happiness in Jalal al-Din Rumi's *Mathnawī-ī Ma'nawī*

Although no single autonomous work by Rumi focuses solely on the concept, almost all his work touches on the issues that contribute to and constitute human happiness. Rumi applies the words *neshât* (نشاط), *sorour* (سرور), *shadī* (شادی), *sarmasti* (سرمنستی), *khosh* (خوش), *khosh deli* (خوش دلی), *tarab* (طرب) to explain the state of human happiness in general. These terms, reflecting different facets of joy, set the stage for a deeper exploration into the dualities of human experience. Moving to the foundational verses of the *Mathnawī*, our analysis begins with Rumi's poignant exploration of separation and loss as gateways to understanding human joy and suffering. Our attention is directed to the initial verses, wherein Rumi elucidates the pain of separation from a state of being together (*wiṣāl*): "Listen to this reed flute as it tells its tales; Complaining of separations as it wails" (Rumi, 1925, I: 1). Having focused on the allegorical tale of the venerated reed instrument, the *ney*, in this *Spiritual Couplets*, Rumi succinctly expresses the fundamental roots of human suffering. We learn that *ney* used to inhabit a marshy reedbed before it was cut and made into an instrument. It was blissfully living in a reed paradise. However, it was uprooted and forced to leave its beloved marsh, which caused it great pain. It was hollowed out, pierced with holes, baked in a furnace, and then molded into the shape of a *ney*, ultimately severed from itself (*nafs*, ego). Granted a new life with the breath blown by its owner, the *ney*, with its mournful sound (*nafas*) and moving melodies, began to sing of its longing for the marshes, its former home, and the joy it felt while living therein.

In this allegorical narrative, Rumi recounts the journey of humankind from a state of Oneness (*waḥda*) into the physical realm of multiplicity, illustrating our detachment from the divine unity and subsequent immersion into a world of many. While the *ney* represents humanity, the reedbed symbolizes the spiritual realm in which humans exist in union with God and, therefore, can eventually attain direct and unhindered knowledge of Him. According to the poet, the essence of humanity is rooted in joy due to its union with the Divine Being. However, after embarking on a downward arc from the Divine realm, traversing through the elemental stages of fire, air, water, and earth, one finds oneself as a human in the physical realm—the terrestrial sphere of existence—losing sight of one's true essence. According to Rumi's philosophical exposition, every human being within this phenomenal world, whether with or without conscious realization, carries a profound longing for a transcendent realm within them. This awakening moment is the metaphysical domain of Divine Unity (*tawḥīd*), as illuminated in the initial passages of his *Mathnawī* (Rumi, 1925, I: 1-18). This yearning is alluded to by the term *bazm-i alast* a reference to the Sufi concept signifying a primordial covenant. This phrase, rich in spiritual connotation, finds its origin in the sacred Qur'ānic expression "Am I not your lord (*alastu bi rabbikum*)?" (*Qur'ān*, 7: 172) underscoring the eternal bond between the Divine and the human soul. This connection calls humanity towards its celestial origin.

According to Rumi, humans are then intrinsically in pursuit of the abstract bliss previously experienced in that plane, much like *the nay* yearning for its reedbed

(Cebecioğlu, 2014, 80; Yavuz, 1992, 106-108; Türer, 2003, 143). He believes all suffering arises from forgetting one's divine origins. At the same time, true happiness lies in recognizing and connecting with the Divine essence through a deliberate and mindful spiritual journey, denoted in the Sufi lexicon as *sayr wa sulūk*, or merely *sulūk* (Uludağ, 2010, 127-128). This path, imbued with intentional awareness, unveils the knowledge of objects, the self, and God, guiding individuals toward genuine contentment in both worlds. As the initial step towards celestial bliss, understanding the essence of worldly objects is paramount for spiritual aspirants.

3.1. Knowledge of the nature of objects

According to Rumi, the initial phase of a person's spiritual journey through life, or the deliberate pursuit of spiritual *growth*, called *sulūk*, involves a necessary interaction between humans and objects. This unavoidable engagement with objects, or shay, is the first enlightening experience an individual has when transitioning from the unseen celestial realm (*ālam al-ghaib*) to the seen physical realm (*ālam al-shahāda*)— a process through which knowledge is acquired (Kutluer, 2010, 34-36). In numerous verses and allegorical tales of the *Mathnawī*, the poet highlights the stressful circumstances induced by the compulsory interaction with objects. He underscores the necessity of acknowledging objects' transient, mutable, and relative nature to surmount these tragic situations, which surpasses the mere desire for possessions like wealth and status and the subsequent dependency that arises. Essentially, the *Mathnawī* posits that everyone interacting with objects in the world of multiplicity (*kathrah*) will, at some point, whether through pleasant or bitter experiences, realize that objects do not lead to eternal happiness; instead, they are ephemeral and fleeting.

Indeed, Rumi presents human interaction with material objects as an initial but incomplete attempt to find meaning and happiness. He asserts that humans, from birth, are bound by physical needs and spend much of their lives trying to satisfy these evolving desires. In each phase of an individual's spiritual journey, their relationship with material objects undergoes a unique transformation. Eventually, this relationship reaches a pinnacle where people find themselves accumulating unnecessary possessions and experiencing a growing desire for more. Echoing the Sufi traditions that de-emphasize worldly attachments, Rumi challenges us with the question, "How long will you be a slave to gold and silver?" (Rumi, 1925, I: 19). This material focus diverts individuals from their divine origins and fosters unhappiness, consistent with Qur'ānic views on the ephemeral nature of worldly gains (Rumi, 1930, III: 185). To find balance in both the material and spiritual realms, Rumi advises recalibrating one's relationship with possessions. This concept aligns with Islamic teachings on balanced living (*i'tidāl*) (Çağrıncı, 2001, 456). This state of balance, which necessitates an acknowledgment of the ephemeral character of worldly objects, is a realization typically embraced at the commencement of the Sufi path.

If we are to take another look at the poet's suggested solution, the knowledge that objects, by their very nature, are transient becomes the critical insight that allows man to check his desires. In this context, the individual aware that everything is transient will cease in his endless pursuit of material goods. He will refrain from basing their happiness on possessions and be safeguarded primarily from events and episodes that

could otherwise prove distressing. For Rumi, the allure of material goods stems from the deep desire for them (Kutluer, 2010, 34-36). However, once the desired object is obtained, the situation changes. One of the central subjects in Sufi literature and Rumi's poetry is that the initial attraction towards a desired object often fades after it is acquired, revealing its true nature.

The narrative of a groom discovering his bride to be an elderly widow upon makeup removal serves as a metaphor for the disenchantment often experienced after acquiring material possessions, highlighting the superficiality and transience of material allure (Rumi, 1934, VI: 311-321). In the *Mathnawī*, Rumi shares a touching story about a groom who, lured by the visible signs of makeup, mistakenly believed he was marrying a young and attractive woman. Nevertheless, on the wedding night, he uncovered that the woman he married was an aged widow disguised with cosmetics—which plunged him into despair (Rumi, 1934, V: 426-429). This narrative underscores the human tendency to be misled by superficial appearances, a theme Rumi elaborates with cautionary wisdom in another verse, “Since you are attached to those, oh, beware! How often will you sob piteously in repentance! The titles of prince, vizier, and sultan may be enticing but hidden beneath them are death, pain, and turmoil” (Rumi, 1934, VI: 352). This illustrates the imperative of vigilance towards the fleeting allure of worldly riches and bounties, likening them to sweet dishes whose pleasurable taste is merely ephemeral, a momentary sensation masking the inherent transience of material delights. Regrettably, the ephemeral joy of such desserts ultimately culminates in the decline of physical health and the onset of spiritual maladies (Rumi, 1934, V: 2064-2065).

Rumi's teachings in the *Mathnawī* equate pursuing material wealth to “drinking salty water” (Rumi, 1925, II: 1118-119)—a cycle that fails to satiate man's innate longing for the eternal, perpetuating an unquenchable thirst instead (Chittick, 2013, 282). According to Rumi, as can be gleaned from Sufi traditions, the quest for material affluence can become dreadful, necessitating a balanced approach for genuine contentment. Drawing inspiration from Sufi traditions, Rumi elucidates a sophisticated understanding of the interconnection between material possessions and true contentment, drawing inspiration from Sufi traditions. He contends that a fundamental aspect of material objects is the associated cost, which surpasses monetary value and impacts emotional, spiritual, and, potentially, physical well-being. This cost can divert one's focus from their spiritual journey and ultimate fulfillment. Thus, to preserve equilibrium, it is essential to moderate the relentless pursuit of material acquisitions, thereby facilitating a closer connection to one's spiritual essence. This state can be attained through contemplative reflection on the challenges involved in acquiring and preserving material wealth. Engaging in such reflection helps temper the desire for more and fosters a sense of appreciation for what one already possesses (Rumi, 1961, 166).

Building on this theme of appreciation, Rumi identifies gratitude as the key to happiness. He teaches that recognizing and valuing our current blessings can effectively counteract the allure of the material world. This principle is vividly illustrated in the *Mathnawī* through the story of a donkey who envies well-appointed Arab horses (Rumi, 1934, V: 2380-2381). In Rumi's narrative, the donkey, initially

envious of Arab horses lavishly housed in a grand stable, witnesses their return from battle severely wounded and comprehends the severe consequences of their seeming advantages. This epiphany compels the donkey to embrace its humble yet secure life, declaring, “O Lord, I am content with my simple existence; the true cost of those luxuries is too overwhelming” (Rumi, 1934, VI: 316-334). This symbolic story discloses the veiled difficulties accompanying prosperity and well-being, encouraging a balanced living that values conveniences without yielding to ceaseless cravings and, thus, misery. He emphasizes that temporal indulgences frequently involve inherent suffering, and genuine well-being is most effectively realized through a state of balance and harmony. Opting to promote the merits of asceticism, he endorses a refined understanding of the two-fold nature of the objects: they might either improve living or become encumbrances. This approach, by nature, pivots into his central discourse on the subject: the subjectivity/relativity of the matter.

When exploring the nature of the matter in the *Mathnawī*, Rumi underlines its inherent substitutability—a crucial perspective influencing happiness, particularly during bereavement, claiming that material loss, as painful as at the time, can be a stimulus for awakening and transformation (Rumi, 1930, III: 1255-1258). He offers a complementary basis for interpreting life’s challenges as openings to reconnect one’s “inner jewel” or the divine essence inherent in human nature. This viewpoint enlightens the replaceability of material possessions and their replaceability (Rumi, 1934, IV: 1654-1656), which leads to an important insight: the temporality of material objects summons a quest for the everlasting, abstract, and fundamental. Armed with this wakefulness, one might contemplate the contentment that originated from filling the gap with perpetual elements—ethics, values, and beauty of the abstract (Rumi, 1925, II: 2130-2135). Rumi asserts that amid all intangible things that one might aspire, the love of the Truth (*al-Ḥaqq*) is the most appealing and gratifying (Rumi, 1934, VI: 3602-3604). This transformational perspective is not just a remedy for individual setbacks but also a courier for steering the complexities of human existence.

In various couplets of *the Mathnawī*, Rumi explores the other core characteristics of the objects: The critical role of subjectivity in the human assessments of both possessions and life experiences (Rumi, 1930, III: 1259-1269). This subjectivity is not purely a psychological incident but spiritual apprehension with the latent to angle one’s opinion of the world. It commonly arises from the *nafs* (*self*), which is to assess the worth of the fundamental essence of an object established on its effectiveness for one’s desires and expectations. In this process, the individual fails to acknowledge the intrinsic nature of things, opting instead for a utilitarian and egocentric assessment (Rifâi, 2000, 454; Cevizci, 2017, 455-456). This leads us to another dimension of Rumi’s philosophy—his notion of unity or “the essence of certainty” (*‘ayn al-yaqīn*) (Rumi, 1925, II: 2345-2348; III: 3103). Rumi contends that the typical human practice of interpreting the nature of objects as either good or bad based on personal utility is fundamentally misguided. Such evaluations remain entrenched in relativity and fall short of attaining a higher level of comprehension. As articulated in the *Mathnawī*, all perceived distinctions, even those regarded as opposites like good and evil, ultimately

coalesce into a singular unity from a divine standpoint—what is referred to in Sufi terminology as the unity of all existence (*wujūd*) (Rumi, 1925, I: 500-520).

Accordingly, within the human experiential domain, such constructs as good and evil are subject to interpretative relativism and ultimately coalesce into a monistic essence when apprehended through the divine perspective. Drawing from the Qur'ān's implication (Rumi, 1925, II: 216) that perceptions can be deceptive in evaluating good and evil, Rumi, in the *Mathnawī*, underscores the subjectivity of material perceptions. He contends that superficial judgments often lead to profound misinterpretations and existential discontent. Rumi eloquently illustrates the dichotomy between perception and underlying reality, noting, “[e]ven if you do not wish for your nose to bleed, it still does, yet such bleeding [somehow] serves your health” (Rumi, 1930, III: 3416). At a cursory glance, a nosebleed may be perceived as detrimental. Medical professionals often recognize it as a body's adaptive response to potential threats. The seeming discomfort can be understood as an underlying benefit if one steps back from immediate emotional reactions. The poet highlights analogous examples from daily life: the curative properties of bitter medicine or the seemingly harsh winter's essential role in soil regeneration, underscoring the importance of perspective in determining value. Storytelling within the *Mathnawī* elegantly expresses the concept that events, which may initially appear negative within the universe, possess the potential to yield considerable advantages for personal development (Rumi, 1934, IV: 105-108).

Indeed, in the context of Rumi's metaphysical exploration, material perceptions are subjective judgments, thus showing a lack of accuracy compared to their original substance as known by God himself. Despite their apparent distinctions, the essence of all beings is akin to visualizing individual containers filled with water: when the containers shatter, the essence within—much like the water—reveals its singular, undivided nature. Drawing from this spiritual metaphor and the Qur'ānic understanding that perceptions can often be misleading, Rumi cautions against the dangers of shallow judgments, which can result in misinterpretations and a deep sense of existential unrest. In Rumi's discourse, understanding objects fully necessitates profound self-awareness, achieved through the intentional spiritual journey of *sulūk* in Sufi traditions. Recognizing an object's intrinsic essence surpasses mere intellectual pursuit; it is a transformative path where the seeker encounters Divine foundations, fostering heightened ontological awareness and, thus, happiness.

At its core, the *Mathnawī* underscores that all individuals interacting with objects in the phenomenal world (*shahāda*) (Çelebi, 2010, 422-3) will, in time, through experiences—be they joyous or grievous—realize that objects do not pave the way to eternal bliss; they are transient, ephemeral, and interchangeable, and judgments about them are subjective. However, one who consciously sets out on the spiritual journey, upholding a mindful and watchful demeanor while gaining insight into one's self and the origins of human nature, stands a greater chance of achieving celestial happiness within the earthly domain.

3.2. Knowledge on humankind: Self-awareness

In alignment with Islamic tradition, Rumi extols the human being as God's vicegerent (*khalīfah*) and servant (*'abd*) on earth, endowed with discernment and infused with a divine spirit, elevating them to the pinnacle of creation as the noblest of creatures (*Qur'ān*, 17:70; Kutluer, 2000, 320-3). Yet, as introduced in the opening verses of the *Mathnawī*, human vulnerabilities like forgetfulness, ignorance, and mainly succumbing to malevolence can demote them to the nadir of creation, encapsulated by the Qur'ānic term, the lowest of the low (*asfal al-sāfilīn*) (*Qur'ān*, 95:5). Those who act impulsively, squandering their time and the trust entrusted to them on trivial pursuits, will discover, as Rumi cautions, "And if the demon takes the seal off thy hand, thy kingdom is past, and thy fortune is dead" (Rumi, 1925, I: 3581), that such actions preclude them from attaining true happiness (Rumi, 1930, III: 3298-3300).

Rumi elucidates humanity's deviation from divine roots in his illustrative tales, portraying individuals ensnared in misdeeds and ephemeral pleasures. He accentuates the unawareness of our divine essence by using metaphors, such as golden utensils for plain meals or divine swords as zucchini hangers (Rumi, 1985, 27). Rumi pronounces the human condition at the intersection of intellect, soul (*rūh*), and ego (*nafs*), emphasizing the supremacy of fleeting desires over spiritual profundity. *The Mathnawī*, abundant with allegories, vehemently upholds the sanctity of human existence. Rumi, articulating a profound understanding of life's purpose, contends that it transcends mere engagement in worldly endeavors; instead, it involves harnessing the earthly creations as means in our divine odyssey. Reflecting on this, he philosophizes in his *Spiritual Couplets*:

"O, thou who art the whole sea, what wilt thou do with dew? And O thou who art the whole of existence, why are thou seeking non-existence? O resplendent Moon, what wilt thou do with the dust, O thou beside whose face the Moon is pallid? Thou art lovely and beautiful and the mine (source) of every loveliness: why shouldst you lay thyself under obligations to wine? The tiara of We have honored (the sons of Adam) is on the crown of thy head; the collar of We have given thee hangs on thy breast" (Rumi, 1934, V: 3571-3574).

The verse above underscores the possibility for individuals to achieve true contentment by acknowledging their inherent divinity. Such happiness extends beyond a mere understanding of life's transient nature; it demands deep self-awareness and a recognition of humanity's celestial roots (Rumi, 1925, II: 1215-1220). While mere intellect is inadequate to comprehend the world's essence and our intrinsic divinity truly, and insufficient to guide righteous actions based on such understanding, Rumi contends that only through a spiritual journey (*sulūk*) complemented by self-discipline (*riyāḍah*) can one truly grasp and align with this profound wisdom — a journey from self to the Divine.

In Rumi's evocative narrative, the pain of humanity's alienation from its Divine origins is meticulously unraveled, peaking with the profound plea, "O son, burst thy chains and be free! How long wilt thou be a bondsman...?" (Rumi, 1925, I:19). This plea prompts Rumi to guide the reader through a metamorphic journey, depicted through the story of a Sultan enchanted by a concubine, a narrative encapsulating the

strenuous endeavor to overcome the *nafs* (*self, ego*), which is an obstacle that prevents the soul from re-establishing its bond with the Divine. The narrative progresses as the Sultan, beguiled by a country girl, captures her and relocates her to his palace, unaware of her existing fondness for a jeweler from a remote city. This devotion triggers an ailment resistant to the treatments of the Sultan's doctors. In desperation, the Sultan seeks divine assistance, resulting in the appearance of a heavenly physician. This exalted figure, equipped with penetrating insight, identifies the girl's affliction, and recommends a reunion with the jeweler, a solution that astonishingly rejuvenates her. However, as the Sultan's impatience and doubt escalate, a test devised by the divine physician ensues. A potion that transforms the jeweler into a grotesque figure elicits the girl's revulsion, resulting in his expulsion from the palace. Freed from her ephemeral infatuation, the girl's wellbeing thrives, culminating in a durable, gratifying union with the Sultan (Rumi, 1925, I: 33-95).

The narrative serves as an allegorical exploration of the confrontation with the *nafs*. The Sultan symbolizes the seeker, the girl represents worldly desires, the jeweler signifies fleeting attractions, and the physicians represent the partial intellect. Ultimately, the divine physician, embodying the perfect man (*al-insān al-kāmil*) or Sufi master (*murshid*), orchestrates the triumph over the ego (*nafs*) and the reconnection with the inner soul (Aydın, 2000, 330-331). The narrative underscores that genuine happiness is derived from acknowledging and surmounting the *nafs*, having encumbered a spiritual journey facilitated by the guidance of the murshid on the path of God. The entire narrative portrays the human soul's journey as it returns to its original state, serving as a potent representation of the soul's reunion with the Divine and the subsequent everlasting happiness.

Rumi's approach in *the Mathnawī* underscores the necessity of knowing objects, the self, and God to meaningfully undertake life's journey on earth. The text is filled with symbolic expressions and narratives, which predominantly mirror the dervish's sequential journey of enlightenment or knowledge acquisition in these realms. An individual's initial phase is one of knowledge acquisition, resulting from interaction with objects and, more often than not, challenging experiences (Rumi, 2000, 1-1255-1355; 2: 1603-1614; 3: 538-55; 4:3345-50; 5: 730-45; 6: 1113-25). If individuals lack the desire to go beyond the physical world, they often end up living their lives in ignorance, without understanding themselves or having spiritual wisdom. As a result, they fail to experience the deep happiness, or bliss, that comes from reconnecting with their fundamental essence. However, if life experiences guide one towards their innate nature, and they willingly engage in the spiritual journey (*sulūk*), they can, through disciplined practice, surpass the layers of the self (*nafs*), experience the state of annihilation (*fanā'*), and ultimately, merge with the innermost pure soul, or the divine core.

As Rumi articulates, *sulūk* is to set foot amid the ocean of meaning (Rumi, 2000, I: 571). This transformative odyssey is analogous to recuperating from a profound affliction, as delineated in the *Mathnawī*; he illustrates the process as a transition from the bitterness of ailment, symbolized by carnal desires, to the sweetness of wellbeing, represented by the Divine's compassionate reign over a heart cleansed and restored (Rumi, 2000, I: 3664-65). *The Mathnawī* is viewed by many as a significant guide,

leading individuals from the limitations of the self towards the expansive divine. Its 25,000 couplets chronicle the spiritual journey of dervishes under a *murshid*'s guidance, echoing Prophet Ibrahim's shift from celestial wonder to divine insight (Rumi, 2000, II: 3077). It suggests that life's tapestry of trials and revelations steers us toward our inherent virtues and divine union. As seekers systematically strip away the layers of the *nafs* through meticulous self-examination and spiritually grounded practices, they uncover the *nafs*, reaching a state of annihilation (*fanā'*) and reconnection with the inner soul (*rūh*). This process sets the stage for the journey Rumi delineates, starting with sincere repentance (*tawbah*) (Rumi, 2000 I: 835; II: 1269) and disciplined asceticism (*riyāḍah*) (Rumi, 2000, I: 3458; II: 1446), which demands a relinquishment of worldly desires and moderation in all aspects of life.

In the quest for self-mastery outlined in his *Mathnawī*, Rumi highlights the imperative of fostering resilience, discipline, and dhikr as vital tools to subjugate worldly desires, eschew transient joys, and attain enduring fulfillment and inner tranquility, thereby encouraging individuals to tap into their inherent faculties and virtues to align with their divine essence and overcome despair. This disciplined approach, encapsulated in Rumi's verse "O gift of God the Truth and defense from grief/Meaning of patience is the key to relief" (Rumi, 2000, I: 2908), sets the foundation for the subsequent stages of gratitude (*shukūr*), reliance (*tawakkul*), contentment (*riḍā*) (Rumi, 2000, III: 991; V: 2425; IV: 1753). The spiritual journey which mandates a disciplined mastery over the ego (*nafs*), propelling the seeker towards a deliberate detachment from transient worldly desires (Rūmī, 2000, I: 230; VI: 599; V: 282). For Rūmī, human existence is not confined to the pursuit of transient matters. Humans are cautioned against becoming ensnared by the material world, which, though created for their use, should not dominate them. Instead, on the journey towards the Divine, there is an imperative to transform these earthly objects into tools for spiritual advancement. Rūmī articulates this in the *Mathnawī*, questioning the preoccupation with the ephemeral when one is part of a grander existence, urging a focus on inherent beauty and divine gifts rather than external, fleeting pleasures. This endeavor necessitates a confrontation with primal urges, a process that, despite its initial difficulties, serves as a pivotal means for unveiling one's true nature beneath the superficial layers of the *nafs*—namely, the divine essence inherent in every individual. The enlightenment derived from the purification of the *nafs* (*tazkiya*), or the wisdom acquired through spiritual education, propels one towards realizing their divine potential, thereby fostering a commitment to virtuous actions and dedicated effort, contributing significantly to personal wellbeing (Rūmī, 2000, II: 353, 421).

Through such disciplined engagement, individuals transcend their baser selves, achieving alignment with the Divine essence—a journey culminating in contentment (*riḍā*), epitomized by a profound joy that celebrates closeness to the Divine. This stage, where one's individual and selfish desires have become rendered through spiritual education, is also respected as the annihilation of ego, as it is referred in Sufi terminology, self-annihilation or "non-being" in the presence of His Being (*fanā'*) (Rumi, 1925-1934, I: 518; VI: 241-242).

3.3. Divine knowledge: Ma'rifa

Delving into the spiritual depths of Rumi's *Mathnawī*, divine knowledge—or ma'rifa—emerges not merely as a concept but as the quintessential pathway to authentic happiness. Rumi elucidates this profound realization of one's existence, which is achieved through mystical union with the Divine, as the core of spiritual enlightenment. This journey towards self-realization and true contentment is meticulously outlined, revealing the transformative power of transcending egoistic desires to achieve divine union. The foundation of this spiritual voyage is the discipline of the ego (*nafs*), where the seeker embarks on an educational process of self-annihilation or “non-being” in the divine presence, a concept known as *fanā* in Sufi terminology. Rumi delineates this spiritual progression as a threefold journey: it begins with the renunciation of negative traits, advances through the abandonment of personal gratification from worship, and culminates in a profound immersion into God's divine light, which ushers in a continuous state of awe in the presence of ultimate Reality, the Truth (*al-Haqq*) (Hirtenstein, 2024; Demirci, 1997, 178-179).

Central to Rumi's discourse is the notion that real happiness flows from divine knowledge—*kashf*, or the unveiling of the mysteries concealed behind the material veil. This knowledge transcends intellectual and sensory limits and allows for a direct encounter with the Divine, marking a significant shift from worldly pursuits to a deeper, spiritual existence. Such enlightenment, Rumi argues, not only brings about a state of happiness (*riḍā*) but also fosters profound gratitude and satisfaction with one's divine gifts. In lexicography, *kashf* denotes the act of unveiling or removing a cover, disclosing something concealed, or gaining insight into something existent yet of unknown quality (Gardet, 2024). The Qur'ān and its derivatives employ this term to signify “the alleviation of tribulation and the termination of desperation.” Sufi terminology connotes the path of directly apprehending knowledge in matters of divinity where intellect and sensory perception prove inadequate. Rumi elucidates this in the *Mathnawī*, saying, “Kashf (This circular (issued by Love) made the spirit crazy to find (both) the Opener [*al-Fattah*] and that which is opened (by Him)” (Rumi, 1934, VI: 4051). This proclamation underscores the profundity of unveiling as not merely a passive reception of divine illumination but as an active, impassioned pursuit of both the Opener and the opened, signifying the essence of divinity and the mysteries it unfolds (Uludağ, 2002, 315-317).

In the spiritual cartography charted by Rumi in his *Mathnawī*, the quest for divine knowledge unfurls as a journey toward *tajallī*, or self-disclosure, wherein the Divine Reality becomes manifestly present within the seeker's own being. This attainment of *tajallī* unlocks a profound mystery: the capacity to perceive the cosmos through divine eyes, recognizing the immanence of the Divine in every facet of creation. Such a state heralds a profound reacquaintance with the Divine, marking a significant re-encounter with the Creator.

The stations of spiritual growth—encompassing rigorous self-discipline, the obliteration of the *nafs* through the experience of *fanā*, enduring existence in the state of *bakā'*, and the *culminating unveiling* of divine manifestation— guide the seeker toward a balance that transcends the division between the realm of the terrestrial and the celestial. This process, continuing from the preliminary unveiling (*kashf*) to the

deep apprehension of the self-disclosure of God (*tajallī*), delineates a transforming path in the spiritual journey of the seeker (*murīd*), a pivotal point wherein the individual is also referred to as the arrived (*wāsil*) or the desired (*murād*), in the Sufi lexicon. It modifies the seeker's awareness by directing their attention from the transient to the perpetual, thus fostering a deepened and reinvigorated comprehension of the ultimate Truth (*al-Haḳḳ/God*). In the *Mathnawī*, Rumi indicates a spiritual framework wherein genuine happiness is intricately connected to the recognition of the omnipresence of God and the soul's intimate communion with God. In this divine convergence, authentic contentment arises, held within the divine embrace.

Expanding on Rumi's metaphysical conviction that occurrences (phenomena) transcend mere physicality, becoming beaming with divine names and attributes (*al-asmā' al-husnā*), we acknowledge that emotional equilibrium in humans has a solid connection to their perception of the Truth (God), as in Sufi lexicon, is referred to as gnosis (*ma'rifa*). Within the Islamic intellectual discourse, the Qur'ān positions as a fundamental hermeneutical lens, unveiling/revealing the essence of the names and attributes of God: It announces that Allah possesses the most majestic designations as in the verse "most sublime names", (*Qur'ān*, 57: 3; 7: 180), illustrating not only on his incomprehensible grandeur and his limitless compassion and mercy. The Qur'ānic discourse emphasizes Allah's omnipresence as well as his intimate closeness to the human soul (*Qur'ān*, 2: 115; 50:16). Correspondingly, Rumi's *Mathnawī* resonates with this Divine immanence, articulating,

"Let us avert our inner gaze from our own selves towards Thee; verily, Thou art closer to us than our very selves. This invocation itself is Thy bestowed wisdom and guidance; otherwise, how can a rose-garden flourish in a land of ashes?"
(Rumi, 1925, II: 2445-2449).

Moreover, the Qur'ān stresses God's overarching Mercy and Compassion, going as far as to posit His mercy as surpassing His majesty. Within Rumi's view, emotional equilibrium is deeply contingent upon an intimate acquaintance with the Divine qualities and names. As elucidated in the *Mathnawī*, an absence of such knowledge often causes states of existential uneasiness and sorrow. In this view, sincerely exploring the many names of God, along with the cosmic signs he has revealed, is recommended as a pathway to inner peace and wise understanding. In this spiritual context, the search for true happiness becomes deeply linked with a thoughtful engagement with the divine names of God, as emphasized in the Qur'ān (*Qur'ān*, I: 3825-3826).

For Rumi, true happiness stems from a deep understanding of one's existence—an awareness that the Eternal Reality is omnipresent and in a mystic communion with the human spirit. This concept is voiced in the *Mathnawī* when Rumi declares: "Oh, happy is the man who was freed from himself with the existence of a living one!" (Rumi, 1925, I: 1535). Rumi suggests that when one entrusts their transient faculties to their finite physical existence, they face inherent constraints. However, by placing this reliance on God, they become vessels for Divine strength and resilience, mirroring insights from al-Qushayrī (249). Rumi enunciates this in a couplet: "What help is there but (to take) refuge with (God) the Helper? Despair is copper, and the elixir for it is (God's) regard" (Rumi, 1925, II: 3385-3386).

In Rumi's complex spiritual framework within the *Mathnawī*, human perception operates at the juncture of God's Majesty (*al-Jalāl*) and Beauty (*al-Jamāl*), encapsulated in Divine Names such as The Beneficent, the Merciful (*al-Rahmān, al-Rahīm*), and the Lord (*al-Rab*). These Names, more than just titles, mirror dual aspects of the Divine—awe and kindness. Crucially, Rumi underscores that God's beauty and mercy ultimately prevail over all other Divine aspects. Rumi elucidates that the dominion of the Mercy and the Beauty over other aspects of divinity reframes life's tribulations not as arbitrary hardships but as meticulously designed lessons for soulful evolution (Rifāi, 2000, 80-81).

The dynamic interplay of divine majesty and beauty injects an element of unpredictability into the cosmos, which reflects on the lives and souls of the individual in the form of the spiritual states of contraction and expansion (*kabḍ* and *bast*). In the tapestry of human existence, life does not unfold as a continual melody of love; it is interspersed with myriad challenges. Rumi encapsulates this existential reality in the *Mathnawī* through the allegory of a man, jug in hand, seeking water across various lands, only to find his efforts thwarted by a fall, symbolizing the fragility and transience of worldly pursuits. According to Rumi, this account is a metaphor for the human state, illustrating that genuine happiness and contentment are not of this worldly realm but part of a divine purpose intended to preclude extreme attachment to mortal life. It is a notice that fulfillment of each desire is not promised, a moral lesson that becomes increasingly apparent in the lives of Prophets and saints who are subjected to trials to shield them from the temptations of the world. Rumi's depiction of the seek for water—symbolizing the spiritual quest for divine knowledge and contentment—repeats the profound lecture from a different angle: the pursuit of transient pleasures leads to disappointment invariably, whereas real happiness is embedded in divine communion.

Therefore, remembering God (*dhikr*) serves as a gateway between the human spirit and divine essence, a ritual not of mere reiteration but of aligning one's perception with the divine attributes encapsulated in the beautiful names of God. It is through remembrance that the soul embarks on a transformative journey, shedding the veils of materiality to bask in the light of divine presence. This process not only liberates the individual from the transient woes of worldly life but also cultivates an inner sanctum of peace and divine love, marking the culmination of the spiritual odyssey toward true happiness. For Rumi, remembrance of God (*dhikr*) entails rote repetition and a dual, harmonious function: a conscious alignment with God's Divine Names and a transformative spiritual exercise. It restores one's original, transcendent nature, freeing them from worldly distractions and elevates the spiritual state, liberating the soul from mundane concerns. (Rumi, 1925, I: 3466-3499). This engenders a renewed trust in God, endowing even life's harshest difficulties with sacred purpose, appearing as blessings in disguise. Accordingly, the aspirant is not consumed by the fire of the divine punitive but enlightened by the transcendent luminosity of God, surrounded by the luminosity of the presence of the Encompassing. The climax of this transformative expedition, a life permeated with Divine love, signaling not merely a culmination but an exciting commencement leading toward true happiness—a state demanding our further examination.

Developing on Divine love, a central theme in Sufi literature, Rumi asserts that love is more than sentiment; it serves as a metaphysical guide leading us toward God. This essential concept echoes throughout the *Mathnawī*, where Rumi explores divine love as an intense energy that revitalizes human existence and reduces pain that might originate any material engagement. Love promotes spiritual growth and strengthens the bond with God, leading to spiritual fulfillment and enlightenment:

“Passion makes the old medicine new; passion lops every bough of weariness. Passion is the elixir that makes (things) new: How (can there be) weariness where passion has arisen? Oh, do not sigh heavily from weariness: seek passion, seek passion, passion, passion!” (Rumi, 1934, VI: 4302-4304).

Rumi contends that one permeated with divine love is shielded from the diverse tribulations of the worldly realm. Such a devotee discovers that perpetual mindfulness of the Divine Presence evolves into a life characterized by enduring joy. Here, Divine Love not only mitigates terrestrial afflictions but steers the soul towards its fundamental, inexpressible essence, morphing into a powerful tonic that transmutes existential ennui into a fervent quest, each step is a homecoming to one’s genuine spiritual core.

Delving into the essence of spiritual fulfillment, Rumi posits that Divine love transcends being a lofty ideal; it is a metamorphic force guiding the seeker to their true essence, as depicted in the *Mathnawī*’s tale of Laylī and Majnūn—a love story widely written in Eastern literature (Rumi, 1925, I: 408-415). This metaphorical narrative underscores the sublime, encompassing nature of divine affection, surpassing all earthly love and attraction. Majnūn, engrossed in his devotion to Laylī, sees his worldly struggles vanish into celestial joy, making him an eternal symbol for seekers. Laylī epitomizes the Divine beauty beckoning us all. Rumi articulates, “Happy it is for a friend to be remembered by friends, in particular when that (beloved) is Layla and this (lover) Majnūn” (Rumi, 1925, I: 1559), affirming Divine love’s transcendence and unparalleled ecstasy. He urges seekers to immerse in the boundless sea of sacred love, mindful of its ever-fluctuating currents, akin to the spiritual states of contraction and expansion (*kaḥḍ* and *bast*), as another form of denoting the spiritual journey’s peaks and troughs. He resonates with *sulūk*, a spiritual odyssey shifting focus from transient worldly bonds to the Eternal Being, paralleling Prophet Ibrahim’s transformation from adoring fleeting celestial entities to acknowledging the ultimate Divine presence. This metamorphosis is further depicted in the *Mathnawī*, the tribulations encountered by God’s chosen emissaries, from Ibrahim’s fiery ordeal to Muhammad’s losses (Rumi, 1930, III: 2340-2345), symbolizing tests meant to intensify their love and compassion. These trials reflect the purpose of God to refine the soul, reminding seekers that genuine contentment is only attainable through a profound reorientation toward the transcendent (Rumi, 1925, I: 3825-3826).

Conclusion

In this scholarly examination of Mawlānā Djalāl al-Dīn Rūmī’s the *Mathnawī-ī Ma’ nawī*, we delve into a nuanced philosophy of happiness that weaves together the threads of Sufism with traditional Islamic teachings. Rumi conceptualizes happiness

not as a momentary emotional state but as a profound spiritual realization attained through interrelated processes of comprehending objects, self, and, ultimately, the divine. The expedition to genuine contentment instigates knowledge of objects—a recognition of the transient nature of the material world, prompting the seeker towards a deeper inquiry beyond the apparent glamour of possessions. This inaugural awakening lays the groundwork for self-knowledge, in which individuals acknowledge their inherent divine essence, distinguishing them from the ordinary and igniting a longing for a profound relationship with the Truth (*al-Ḥaqq*). In surpassing the confines of the self and attaining the states of contentment (*riḍā*) and annihilation (*fanā'*), this spiritual odyssey culminates in the acquisition of divine knowledge (*ma'rifa*), wherein happiness is perceived, and experiences as a profound union with the God. Rumi's insights, elaborately embedded in the Sufi tradition, propose an altering pathway shifting from the ephemeral to the eternal. Through the *Mathnawī*, Rūmī encourages the reader to embark on a path of spiritual enlightenment, where happiness emerges as the natural outcome of a life aligned with divine will, marked by a harmonious balance between worldly engagements and spiritual aspirations. This analysis enriches our understanding of Islamic and Sufi conceptions of happiness, positioning Rūmī's insights as both a continuation and a deepening of Islamic philosophical discourse. It also underscores the timeless relevance of his teachings in addressing the quest for authentic happiness in the human experience.

References

- Akarsu, Bedia. "Mutçuluk." *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, 1998.
- al-Attas, Muhammad Naguib. "The Meaning and Experience of Happiness in Islam." Kuala Lumpur: *International Institute of Islamic Thought and Civilization*, (1993), 59-78.
- Aristotle. *The Metaphysics Books I-IX*. trans. Hugh Tredennick, G. P. Putnam's Sons, 1933.
- Asghari mehr, Fatemehsoghra et al. "Positivism and Happiness from the Point of View of Rumi and Seligman." *Journal of Lyrical Literature Research* 20/39 (2022), 23-44.
- Aydın Mehmet. "İnsân-ı Kâmil". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/330-331. TDV Yayınları, 2000.
- Ayvaz, Muzaffer. "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Ahlâk Öğretisinde Mutluluk." *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/1 (2018), 87-108.
- Benn Alfred William. *Early Greek Philosophy*. Archibald Constable, 1908.
- Blackburn, Simon. "Eudaimonia." *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, 1996.
- Çağrı, Mustafa. "Saâdet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/319-322. TDV Yayınları, 2008.
- _____. "İtidal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/456-7. TDV Yayınları, 2001.
- Cayne, Bernard, et al. "Happiness". *New Webster Dictionary and Thesaurus of the English Language*, Lexicon Publication INC, 1992, 439.
- Cebecioglu, Ethem. "Bezm-i elest". *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Otto, 2014, 80.
- Cevzici, Ahmet. "Mutluluk." *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 2013, 1130-1131.
- _____. "Yararcılık ve Yarar İlkesi." *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, 2017, 455-456.
- Ceyhan, Semih. "Mesnevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/325-334. TDV Yayınları, 2004.

- Chittick, William C. *Divine Love*. Yale University Press, 2013.
- _____. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. State University of New York Press, 1983.
- Çelebi İlyas. “Şehadet Âlemi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/ 422-423. TDV Vakfı Yayınları, 2010.
- Daiber, H. ‘Sa‘âda’. *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Ed. P. Bearman et al. Brill Reference Online. Web. 18 Aug. 2023.
- Demirci Mehmet. “Hakikat”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/178-179. TDV Yayınları, 1997.
- Erk, Serap et al. “Mutçuluk.” *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2020, 1018-1019.
- al-Fārābī, Abu Nasr. *al-Farabi on the perfect state: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī' arā' ahl al-madīna al-fāḍila*. trans. Richard Waller, Clarendon Press, 1985.
- Gazzālī, Ebū Hamid Muhammed. *İhyâu Ulūmi'd-dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- al-Ghazzālī, Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *İhyā'u 'ulūmi'd-dīn*, ed. Abdülhalim Mahmud. Maktabat al-Tawfīqiyyah, n.p. or d.
- Gardet, L., “Kashf”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 16 February 2024 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0458
- Gilbert, Daniel. “Gülümsemenin Ardındaki Bilim”. *Duygusal Zeka: Mutluluk*. ed. Çiğdem Zeynep Aydın, Optimist Kitap, 2019, 27-54.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. Remzi Kitabevi, 2005.
- Halper, Yehuda, and Steven Harvey. *Pursuit of Happiness in Medieval Jewish and Islamic Thought: Studies Dedicated to Steven Harvey*. Turnhout, Belgium: Brepols, 2021.
- Hirtenstein Stephen. Ahmad Pakatchi and Translated by Alexander Khaleeli, “Haqq”, in: *Encyclopaedia Islamica*, Editors-in-Chief: Farhad Daftary. Consulted online on 15 February 2024 <http://dx.doi.org/10.1163/1875-9831_isla_COM_070633>
- Hookway, Christopher. “Pragmatism.” *The Cambridge History of Philosophy 1870–1945*, edited by Thomas Baldwin, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 74–90.
- al-Hudjwiri, Alī b. Uthmān. *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*. ed. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Miskeveyh, Ahmed bin Muhammed bin Yakup. *Mutluluk ve Felsefe: Tertîbü's-saadât ve menâzilü'l-ulûm*. ed. Hümeyra Özturan, Klasik Yayınları, 2009.
- Joshanloo, Mohsen. 2014. “Eastern Conceptualizations of Happiness: Fundamental Differences with Western Views.” *Journal of Happiness Studies* 15 (2): 475–493.
- al-Kalābādī, Abū Bakr Muḥammad b. Ishāq, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*. ed. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 2019.
- al-Kāshānī Abd al-Razzāq. *Sûfîlerin Kavramları: Istulâhâtü's-Sûfîyye*. trans. Abdurrezzak Tek, Akademi Yayınları, 2014.
- Kırlangıç, Hicabi. “Nizâmî ve Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnun Mesnevîleri”. *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 8/27, (2008) 49–65.
- al-Kindî, Abū Yūsuf Ya'qûb b. Ishāq. *Üzüntüden Kurtulma Yolları*. ed. Mustafa Çağrırcı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Kors Alan Charles. “Eudaemonism”. *Encyclopedia of the Enlightenment*. Oxford University Press, 2002.

- Kutluer, İlhan. “Şey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/34–6. TDV Yayınları, 2010.
- _____ “İnsan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/320-3. TDV Yayınları, 2000.
- Layard, Richard. *Happiness: Lessons from a New Science*. Penguin Books, 2006.
- al-Makkī, Abū Ṭālib Muḥammad b. ‘Alī b. ‘Aṭīyya. *Kütü’l-Kulûb: Sevgiliye Gidilen Yolda Kalplerin Aızığı*. trans. Dilaver Selvi, vol. I-IV, Sermerkand Yayınları, 1982.
- McKenzie, Jordan. *Deconstructing Happiness: Critical Sociology and the Good Life*. Routledge, 2016.
- McLoughlin, David. 2022. "Happiness and Wellbeing in Christianity." *In Religious and Non-Religious Perspectives on Happiness and Wellbeing*. 1/1:78–94. United Kingdom: Routledge.
- Morrison, Donald. “The Happiness of the City and the Happiness of the Individual in Plato’s Republic.” *Ancient Philosophy* 21/ 1 (2001), 1-24.
- Nasir, Omar Mohd. Ahmad Sunawari Long, Abdull Rahman Mahmood, and Zaizul Ab Rahman. 2021. “Islamic Notion of Happiness (Al-Sa’ada): An Analysis of Miskawayh’s Thought”. *International Journal of Islamic Thought* 19 (1): 49–57.
- Nasr, Seyyed Hossein. “Happiness and the Attainment of Happiness: An Islamic Perspective”. *Journal of Law and Religion* 29/ 1 (2014), 76–91.
- Nicholson, R. A., “Sulūk”, in: *Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913-1936)*, Edited by M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann. Consulted online on 16 February 2024 <http://dx.doi.org/10.1163/2214-871X_ei1_SIM_553
- Öngören, Reşat. “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/441–448. TDV Yayınları, 2004.
- Parashar Sunita. 2023. “Exploring the Philosophy of Happiness and the Good Life in Hinduism: Insights from Indian Scriptures.” *International Journal For Multidisciplinary Research* 5 (6).
- al-Qushayrî, Abd al-Karîm. *al-Risâla al-Qushayriyya*. ed. Abdülhalim Mahmûd, Matabah Muassasat dâralşab, 1989.
- Rifâî, Ken’ân. *Şerhli Mesnevi-i Şerîf*. Kubbealti Neşriyatı, 2000.
- _____ Sohbetler. Kubbealti Neşriyatı, 2000.
- Rûmî, Jalâl al-Dîn. *Fîhi mâ fîh: Discourses of Rumi*. trans. Arthur John Arberry, Omphaloskepsis Books, n.p. or d. 1961
- _____ *Fîhi mâ fîh* (M. Ü. Tarıkâhya, Trans.). Milli Eğitim Basımevi. 1985.
- _____ *The Mathnawî of Jalâluddîn Rûmî I-VI*. ed. Reynold A. Nicholson, The Cambridge University Press, 1925-1940.
- _____ *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi I-VI*, ed. Şefik Can, Ötüken Yayınları, 1997.
- al-Sarrâj Ebû Nasr Abdullah b. Alî, b. Muhammed et-Tûsî. *el-Luma’*. ed. Reynold A. Nicholson, Brill, 1914.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimension of Islam*. The University of North Carolina Press, 2011.
- Selin, Helaine, and Gareth Davey. 2012. *Happiness Across Cultures : Views of Happiness and Quality of Life in Non-Western Cultures*. Dordrecht: Springer.
- Saleh, Ali Asghar Dalili and Mohammad Shah Badizadeh. “The Basic Function of Happiness and Vivacity from Rumi's Point of View” 9/1-12 (2021), 1–12.

- Sargut, Cemalnur. *Dinle*. Nefes Yayınları, 2012.
- Seligman, Martin. *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting*. Atria Books, 2004.
- Stove, D. C., and A. D. Irvine. 2011. *What's Wrong with Benevolence: Happiness, Private Property, and the Limits of Enlightenment*. 1st American ed. New York: Encounter Books.
- Taş, Oktay. *İbn-i Sînâ'nin Ahlâk Felsefesinde Mutluluk*. Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi, 2006.
- The Qur'ân*. trans. Abdullah Yusuf Ali, The Islamic Foundation, 2016.
- Türer, Osman. "Letâif-i Hamse." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/143. TDV Yayınları, 2003.
- Ulal Serap Erk, Güçlü Bâkî, Uzun Erkan, Uzun, Ü. Hüsrev Ünsal. "Mutçuluk". *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2020, 1018-1019.
- Uludağ Süleyman. "Keşf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/315-7. TDV Yayınları, 2002.
- Uludağ Süleyman. "Sülûk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/127-128. TDV Yayınları, 2010
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. trans. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 1993.
- Yakıt, İsmail. "Mevlânâ'da Mutluluk Ahlakı" *Felsefe Arkivi* 29 (1994), 29–73.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Bezmi-i Elest." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/106–8. TDV Yayınları, 1992.
- Yeniterzi, Emine. *Sevginin Evrensel Mühendisi: Mevlânâ*, TDV Yayınları, 2011.
- Yount, J. David. *Plato and Plotinus on Mysticism, Epistemology, and Ethics*. Bloomsbury Publishing, 2017.

