

RİTÜELLERİ VE ANLATILARIYLA KUTSAL MEKÂNLAR

(GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİ ÖRNEĞİ) - I

Editör: Bülent AKIN



paradigma akademi

RİTÜELLERİ VE ANLATILARIYLA KUTSAL MEKÂNLAR

(GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİ ÖRNEĞİ) - I

Editör: Bülent AKIN

Paradigma Akademi
Eylül - 2020

Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar - I
Editör: Bülent AKIN
ISBN: 978-625-7881-55-5
Sertifika No: 32427
Matbaa Sertifika No: 35123

Paradigma Akademi Basın Yayın Dağıtım
Fetvane Sokak No: 29/A
ÇANAKKALE
Tel: 0531 988 97 66
Mizanpaj: Fahri GÖKER
fahrigoker@gmail.com
Dizgi: Gürkan ULU
gurkanulu@gmail.com
Kapak Tasarım: Gürkan ULU

Matbaa Adres:
Dört Renk Matbaacılık Yayıncılık San. Tic. Ltd. Şti.

Bu kitap, TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir.

Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir şekilde çoğaltılamaz.

Bu Kitap T.C. Kültür Bakanlığından alınan bandrol ve ISBN ile satılmaktadır. Bandrolsüz kitap almayınız.

Paradigma Akademi – Eylül 2020



RİTÜELLERİ VE ANLATILARIYLA KUTSAL MEKÂNLAR

(GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİ ÖRNEĞİ) - I

Editör: Bülent AKIN

Paradigma Akademi
Eylül - 2020

Editörden,

Halk inançlarının önemli bir unsuru olan kutsal mekânlar, kültürel zenginliğin tespiti ve takibinin yapılabileceği dinamik alanların başında gelmektedir. Halk inanışları ve âdetleri bu mekânlarda çok yönlü olarak yaşatılarak bir milletin en karakteristik özelliklerinin sergilendiği alanları oluşturur. Bilhassa ziyaret fenomeni bağlamında gerçekleşen pratikler, bu inanışların dinî, sosyolojik ve psikolojik olduğu kadar köklü bir kültürel arka plana sahip olduğunu göstermektedir. Kutsal mekânlar merkezli oluşan bu inanışlar; anlatı geleneği ve ritüellerden giyim-kuşam, yeme-içme, kullanılan nesneler vb. gibi maddi kültür unsurlarına kadar uzanan geniş bir alanda karşımıza çıkar.

Bireyin kutsalla olan ilişkisinde tanrısal olanın yoğun bir şekilde tezahür ettiği unsurların bir arada bulunduğuna inanılan bu mekânlar, kutsalın deneyimlenmesi noktasında bilhassa geçiş dönemleri olarak adlandırılan eşiklerde sıkça ziyaret edilir. Ziyaret yerleri, hayatın bütününü saran işlevselliği ile sosyal hayatın merkezinde yer alır. Bu yerlere atfedilen her bir memorat, menkıbe ve efsane ile kutsal mekânlar ve anlatı boyutu bir bütün oluşturur. Türk kültürü içerisinde geniş bir yer tutan kutsal mekânlar ve bu mekânlar etrafında oluşan anlatı ve ritüel geleneği ile bu gelenek içerisinde yer alan kültürel unsurlar başta halk bilimi olmak üzere birçok disiplinden araştırmacının ilgisini çekmektedir. Güncel çalışmalar; "atalar kültü", "su kültü", "ateş (ocak) kültü", "dağ (taş) kültü" ve "ağaç kültü" gibi kült merkezli oluşmuş eski Türk inanışlarına dair birçok uygulama ve anlatının izlerini günümüze taşıyan kutsal mekânların, bu yönleriyle halk bilimi çalışmalarında, bilhassa sözlü kültür bağlamında "mekân boyutu", "anlatı boyutu" ve "ritüel boyutu" çerçevesinde bütüncül bir yaklaşımla yapılacak inceleme ve analizlere kapı aralayan bir alan olduğunu göstermektedir.

Teknolojik gelişmelerle iletişim araçlarındaki atılımlar, toplumsal değişim ve dönüşümü her geçen gün hızlandırmaktadır. Bu noktada kutsal mekânlar, mekânik ve kitle şeklinde üretilen popüler kültüre karşı direnç merkezi olarak durmaktadır. Kültürel değerlerin gelenekten beslenerek yaratılması ve yaşatılması noktasında kutsal mekânlar, dinamik yapısı ile halk kitlelerini çekmeye devam etmektedir. Nitekim bu çalışmanın oluşumunda büyük pay sahibi olan saha çalışmaları merkezli derlemelerimizde de kutsal mekânların halkın gündelik yaşamındaki manevi anlamda canlandırıcı etkisi oldukça net biçimde gözlenmiştir.

Kutsal mekânlar, farklı inanç ve kimliklere sahip toplulukları ortak bir kültürel paydada birleştiren ve bu yönüyle de kültürlerarası etkileşimin birçok boyutta en belirgin biçimde gözlemlenebileceği alanlardır. Bu bakımdan farklı inanç ve etnisiteye mensup birden fazla topluluğun bir arada yaşayarak zengin bir kültür mozaiği oluşturduğu Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yer alan kutsal mekânların bu yönüyle halk bilimi merkezli olarak disiplinlerarası bütüncül bir bakış açısıyla yapılacak araştırmalarda öncelikli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Nitekim Bölge'de, geçmişten bu yana Sünni inanca mensup toplulukların yanı sıra Alevi, Süryani ve Yezidi toplulukların bir arada yaşadıkları ve birçok ortak kültürel değeri paylaştıklarına tanık olunur. Bu çerçevede, farklı inançlara mensup bu toplulukların zaman zaman aynı kutsal mekân merkezli birbirinden farklı ritüellere ve anlatılara sahip olmaları, ortaya aynı kültürel paydada buluşan zengin bir miras koyması ve bilimsel çalışmalara fırsat vermesi bakımından oldukça önemli bir yerde durmaktadır.

Kutsal mekânlar, bir veya birden fazla inancın merkeze alınarak çevresinde birçok farklı unsurun (doğal, tarihî, beşerî vb.) etkileşim dâhilinde var olmasıyla meydana geldiğinden çok boyutlu yapısı gereği farklı disiplinlerin iş birliği ile çözümlenebi-

lecek alanlardır. Bu alanı ele alan çalışmamız, halk biliminin doğasında var olan disiplinlerarası anlayış çerçevesinde ayrıca tarih ve ilahiyat alanlarında çalışmalar yapan proje ekibimiz ile kutsal mekânların bütüncül yapısının ortaya konulmasına yönelik bir girişimdir. Dolayısıyla çalışmada "geleneğin güncellenmesi" olarak nitelendirebileceğimiz kültürel değişimlerin yapısal izlerinin, ritüel ve anlatıların çözümlenmesinden hareketle halk biliminin kavramsal ve kuramsal araçlarıyla ortaya konulması hedeflenmiştir. Bu kapsamda üçleme olarak düşündüğümüz çalışma serisinin ilk halkasında Siirt, Mardin, Diyarbakır, Adıyaman, Gaziantep ve Muş illerinde bağlı çeşitli yerleşim yerlerinde gerçekleştirilen saha çalışmalarından elde edilen malzemeler; ritüel ve anlatı merkezli kuram ve yaklaşımlarla ele alınmıştır. Çalışmanın nihai hedefi ise kutsal mekânın toplum hayatındaki yeri ve rolünün halk biliminin yöntem ve kuramları ile objektif bir şekilde ortaya konulması ve gelecek kuşaklara aktarımının sağlanarak mekânın sürdürülebilirliğinin gerçekleştirilmesidir.

Bu çerçevede, "Ritüelleri ve Anlatılarıyla Siirt, Diyarbakır ve Mardin'de Kutsal Mekânlar: Dinî, Tarihî, Kültürel ve Edebî Doku" başlıklı ve 218K187 numaralı TÜBİTAK projesi kapsamında gerçekleştirdiğimiz saha çalışmaları ve arşiv araştırmalarının bir ürünü olan bu çalışmada; proje ekibi tarafından Güneydoğu Anadolu Bölgesi özelinde Siirt, Diyarbakır ve Mardin illerinin yanı sıra Adıyaman, Şanlıurfa, Gaziantep, Batman ve Şırnak illerinde bulunan çeşitli kutsal mekânlar halk bilimi, tarih ve ilahiyat disiplinleri bağlamında ilgili disiplinlerin çeşitli kuramsal yöntemleriyle ele alınmıştır. Karşılaştırmalı incelemelerde, bölge dışından çeşitli yörelere ait kutsal mekânlar merkezli oluşan inanış, gelenek ve ritüeller de gerekli görülen kısımlarda incelemelere dâhil edilmiştir. Çalışma kapsamında, yukarıda isimlerini saydığımız illere bağlı elliden fazla yerleşim yerinde bulunan yaklaşık doksan beş (95) farklı kutsal mekân hakkında saha

çalışması gerçekleştirilmiş ve bu mekânlar etrafında gerçekleştirilen ritüeller ve anlatılar hakkında incelemelerde bulunulmuştur.

Bu çerçevede; Siirt ili merkez ve ilçelerinde yer alan 28, Diyarbakır ili merkez ve ilçelerinde yer alan 32, Mardin ili merkez ve ilçelerinde yer alan 22, Adıyaman ili merkez ve ilçelerinde yer alan 2, Şanlıurfa ili merkez ve ilçelerinde yer alan 4, Gaziantep ili merkez ve ilçelerinde yer alan 1, Batman ili merkez ve ilçelerinde yer alan 4 ve Şırnak ili merkez ve ilçelerinde yer alan 2 kutsal mekân ve bu mekânlar etrafında oluşan ritüel ve anlatı geleneklerine yer verilmiştir. Ayrıca karşılaştırmalı incelemelerde Muş ili merkez ve ilçelerinde yer alan on iki (12) farklı kutsal mekân çalışmaya dâhil edilmiştir.

Çalışmada, farklı inançlara ve etnik kökene mensup toplulukların bir arada yaşadığı ve ortak kültürel değerlere sahip oldukları bir coğrafya olan Güney Doğu Anadolu Bölgesi'nin bu özelliği göz ardı edilmemiş, bu doğrultuda gerek yörede gerçekleştirdiğimiz kutsal mekânlar merkezli saha çalışmalarında gerekse de bu kitaba dâhil edilen akademik çıktılarda Sünni, Alevi, Süryani ve Yezidi toplulukların tarihi, sosyolojik yapısı ve kültürel özellikleri ayrı ayrı dikkate alınmıştır. Bu vesileyle yörede bir arada yaşama kültür ve bilincinin sağlanmasında kutsal mekânların üstlendiği işlevler ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Kitapta dokuz ayrı bölüm halinde yer verdiğimiz yöredeki kutsal mekân merkezli inanış, ritüel ve anlatı geleneklerinin temellerinin oldukça eski tarihlere dayandığı görülmüştür. Bu bakımdan kutsal mekânlar, bu mekânların temsil ettiği veliler ve ziyaret gelenekleri yörede kadim bir kültürel birikim ve kültürel çeşitliliğin oluşmasını sağlamıştır. Kutsal mekânlar merkezli oluşan bu kültürel birikim ve çeşitliliğin en önemli yönünün ise bir arada yaşama kültürüne olan katkısı olduğu gözlemlenmiştir.

Prof. Dr. Rezan Karakaş, Dr. Öğr. Üyesi M. Salih Erpolat, Dr. Öğr. Üyesi Hatice Kübra Uygur, Dr. Fatoş Yalçınkaya, Arş. Gör. Erdem Akın ve şahsımın da içerisinde bulunduğu TÜBİTAK 218K187 numaralı proje araştırma ekibinin çalışmalarına ait akademik çıktıların ürünlerinden biri olan bu kitabın oluşmasında en önemli katkı, şüphesiz çalışmanın bir proje boyutunda desteklenmesini sağlayan Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu'na aittir. Bu bakımdan proje ekibi olarak öncelikle destek ve katkılarından dolayı Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu'na teşekkür ederiz. Halk bilimi disiplini çatısı altında yapılan saha çalışmaları merkezli araştırmaların gerçekleşmesinde en önemli katkılardan biri de her zaman kaynak kişilere ait olmuştur. Bu vesileye çalışmalarımız sırasında bize vakit ayırarak evlerinin ve gönüllerinin kapılarını açan bütün kaynak kişilerimize ayrıca müteşekkir olduğumuzu belirtmek isteriz. Bir akademik çalışmanın hedefine ulaşması için gerekli olan son aşama ise şüphesiz o çalışmanın ilgili bilim camiasına ulaştırılmasıdır. Bu çalışmanın da kitaplaşmasına vesile olarak okuyucu ile buluşmasına sağlayan Paradigma Akademi Yayınlarına teşekkür ederiz.

Dr. Bülent AKIN

İzmir, 2020

İçindekiler

Editörden v

KUTSAL MEKÂNLARDA TEZAHÜR EDEN GEÇİŞ DÖNEMİ RİTÜELLERİ (DİCLE BÖLÜMÜ ÖRNEĞİ) ... 13
Rezan KARAKAŞ

GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİ GENELİNDE BULUNAN İNANÇ MEKÂNLARINA İŞLEVSEL BİR YAKLAŞIM 39
Hatice Kübra UYGUR

KUTSAL MEKÂNLARIN YOLUNDAN ALEVİ OCAKLARININ İZİNİ SÜRMEK (GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİ ÖRNEĞİ) 73
Bülent AKIN

MUHAMMED-İ ALİ FESTİVALİNİN ÇÖZÜMLENMESİ VE İŞLEVLERİ ÜZERİNE İNCELEME 115
Erdem AKIN

ALEVİLİKTE KUTSAL MEKÂN ANLAYIŞI ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME: DİYARBAKIR VE VARTO ALEVİLERİ ÖRNEĞİ 149
Fatoş YALÇINKAYA

ALEVİ-BEKTAŞİ İNANCINDA
"TAŞ/KAYA/DUVAR YÜRÜTME" KERAMET
MOTİFİ ETRAFINDA OLUŞAN ANLATILAR
ÜZERİNE BİR ANLAM ÇÖZÜMLEMESİ..... 187
Bülent AKIN

ALEVİ VE SÜNNİ İNANÇ DAİRELERİNDE KÜLTÜREL
SÜREKLİLİK BAĞLAMINDA SOSYAL KONTROLUN
SAĞLANMASI: SİİRT VE MUŞ MENKIBELERİNİN
KARŞILAŞTIRMALI İNCELENMESİ..... 231
Erdem AKIN

SİN U SEYDOŞ TÜRBESİ ETRAFINDA OLUŞAN
RİTÜEL VE ANLATILAR 283
Hatice Kübra UYGUR

PÎR MANSUR ZAVİYESİ 311
Mehmet Salih ERPOLAT

KUTSAL MEKÂNLARDA TEZAHÜR EDEN GEÇİŞ DÖNEMİ RİTÜELLERİ (DİCLE BÖLÜMÜ ÖRNEĞİ)

Rezan KARAKAŞ*

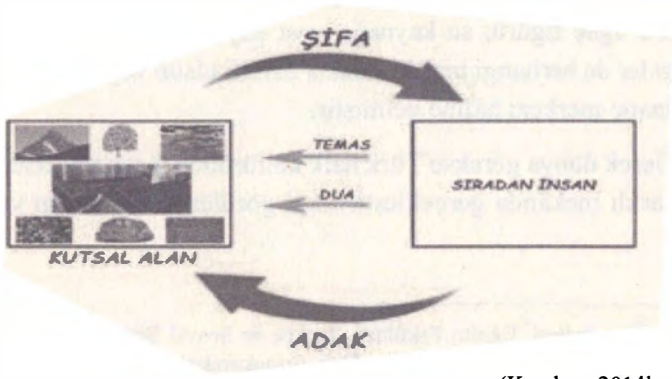
Dünya üzerinde gözlerini açarak büyüyen her birey, farklı durum veya katmanlardan geçerken kendini koruma eğilimi gösterir. Bu yüzden "insan yaşamının fizyolojik evreleri, özellikle de gebe kalma, gebelik, doğum, ergenlik, evlenme ve ölüm gibi dönüm noktaları, pek çok ayinin ve inanç öğretisinin çekirdeğini oluşturur" (Malinowski, 2000: 31). Bu inanç öğretilerinin ve birçok geleneksel uygulamanın tezahür alanlarından biri de kutsal mekânlardır. Genel olarak halk kültüründe "kutsal mekân" kavramı oldukça geniş anlamlar kazanmıştır. Eski ve yeni dinlerin inanç ögelerinin bileşiminden meydana gelen bu alanlar, bir şehir gibi geniş bir toprak parçasından ibaret olabileceği gibi mezarlık kadar daha küçük bir toprak parçası da olabilir. Bu bağlamda kutsal bir ağaç figürü, su kaynağı veya kaya parçasının yer aldığı bölgeler de herhangi bir ulu şahısla ilişkili olsun veya olmasın bir tür inanç merkezi hâline gelmiştir.

Gerek dünya gerekse Türk halk kültüründe insan pratiklerinin iki farklı mekânda gerçekleştirildiği görülür. Kutsal olan ve ol-

* Siirt Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, rezankarakas@hotmail.com, ORJID ID: 0000-0001-9138-3825.

mayan bu alanlar, insan davranışlarını belirleyen niteliklere sahiptir. Örneğin ev ve evin bölümleri, belirli amaçlara hizmet etmeleri için tasarlanmıştır. Çarşı, park, yol, kaldırım, cadde, sokak, alışveriş merkezi gibi alanların her biri, insan faaliyetlerini belirleyen özellikleriyle dikkat çeker. Sıradan insan ihtiyaçlarının gerçekleşmesini sağlayan bu alanlar dışında daha özel bir yere sahip olan kutsal mekânlar ziyaretçisini belirli davranış kalıplarını göstermeye zorlar. Cami ve kilise gibi dinî yapılar, ilgili oldukları dinin mensuplarına ibadet edilecek imkânlar sunar. "Tapınaklar ve türbeler, 'bitmez tükenmez nokta'nın simgesi olarak merkezde olmak üzere, dünya ufkunun dört yönünü yansıtacak şekilde tasarlanır. Tapınak binasına giren ve mihraba doğru ilerleyen kişi, gerçek kahramanın eylemini taklit eder. Amacı, kendi içinde yaşamı dengeleyen, onu yenileyen biçimin anısını uyandırmanın bir yolu olarak evrensel kalıbı tekrarlamaktır" (Campbell, 2010: 56, 57). Kutsal topraklara adım atan birey; ihtiyaçlarını dualar ve ritüeller eşliğinde yani hem sözel hem de davranışsal olarak ilgili varlığa iletir. Çünkü inandığı yüce varlığa ulaşmanın yolu, tam da buradan geçmektedir. Kutsal mekân eylemleri ile birey, kendi köprüsünü iletişim ağını kurar.

TÜRBE RİTÜELİ



(Karakaş, 2014b: 67).

İnsanoğlu, bedensel ve ruhsal ihtiyaçlarının doyurulması amacıyla bu mekânlardan doludizgin istifade eder. Kiliseler, manastırlar, tapınaklar, sinagoglar, camiler, türbeler, mezarlıklar ve daha nice sıradan alandan ayrılan birçok kutsal mekân, insanoğlunun dünyevi veya uhrevi arzularının gerçekleşmesinde bir araç olarak kullanılır. "Bu tür yerleri ziyaret etmek, tüm insanlığın alın yazısıdır. İnsanoğlunun bu eylemi, insanlık tarihi kadar eskidir" (Karakaş, 2014b: 118). Her bir kutsal mekân, çok katmanlı yapısıyla insanoğluna hizmet etmeye ve onun dünyevi veya uhrevi isteklerini karşılamaya hazırdır. Birçok kutsal mekân; ağaç, taş, kaya, su, toprak vb. kült unsurlarıyla kutsallık derecesini arttırarak bir dizi ritüele sahne olur. İnanç-anlatı ve ritüellerle desteklenen kutsal mekân sembolizmi, insan arzularının yerine getirilmesine ve gerilimlerin azaltılmasına yardımcı olur. Kutsal mekânlar, kendileri hakkında anlatılan öyküleri ve konukları tarafından gerçekleştirilen ritüelleriyle âdeta bir filme benzetilebilir. Kutsal mekânlar; bir film gibi öyküleri, öyküleri onaylayan, dillendiren anlatıcıları ve icracılarıyla gerçek yaşamdan ilham alarak yaşama dokunan kareler sunar.

Tüm kutsal mekân ziyaretleri pitoresk bir görüntü çizer. Kutsal mekân fotoğraflarında gerçek zamandan mitik zamanlara, görünen âlemden görünmeyen âleme yolculuğa çıkan insanların macerası bulunur. Bu ziyaretlerin dışarıdan görünen anlamından çok görünmeyen anlamları vardır. Bütün bu anlamların tamamını anlamak ve yorumlamak ise oldukça zor ve zahmetlidir.

"Kutsal mekânlar, var olduğu toplumun gündelik hayatına yön verir" (Uygur 2020: 131). Öte yandan kutsalın sirayet ettiği alanlar, özel istek ve amaçların gerçekleşmesi amacıyla yapılan eylemlerin sahnesidir. Bedensel ihtiyaçlardan ziyade dinsel, toplumsal, ruhsal ve zihinsel ihtiyaçların giderildiği bu sahne, yalın ama çok anlamlı yapıya sahip davranışlarla kendini tamamlar.

Kutsal mekânlar, hemen her tür istek ve beklentinin gerçekleşmesi amacıyla ziyaret edilir. Bu tür mekânların işlevleri arasında geçiş dönemleriyle ilgili olanlar da azımsanmayacak ölçüdedir. Bu çalışmada kutsal mekânlarla ilişkili doğum, evlenme ve ölüm başta olmak üzere geçiş dönemleriyle ilgili inanış ve uygulamalara yer verilecektir.

Geçiş Dönemi Ritüelleri ve Kutsal Mekânlar

İnsan yaşamının çeşitli dönemleri vardır. İnsanoğlunun etkinlikleri, bu dönemlere bağlı olarak gerçekleştirilir. Doğum, evlenme ve ölüm adı verilen üç ana geçiş dönemine eklemlenen ara geçiş dönemleriyle bireyler, yaşam şekillerini değiştirip dönüştürürler. Ara geçiş dönemlerinden sünnet olma, askere veya hacca gitme gibi geçişler, her bireyi ilgilendirmez. Bu dönemler sadece sürecin içinde olan bireyleri ve çevresindekileri ilgilendirir. Bir eşikten ötekine geçiş olarak da nitelendirilen, adeta bir savaş alanını andıran bu geçiş anları; gizemler ve tehlikelerle doludur. Bu sebepten bireyler ya bizzat kendileri ya da aileleri tarafından koruma altına alınır. Yeni doğmuş bir bebek[1] ile ölüm sırasındaki birey, "eşik" sürecini yaşarken kendilerini koruma gücünden yoksundurlar. Bu sebeple bu şahısların güvenliği, yakın çevreleri tarafından sağlanır. Eşikten geçerek yeni bir uzamsal alana giren, değişen ve dönüşen birey, yeni bir hüviyete bürünür. Türk halk kültüründe bebek, sünnetli, hacı, bekâr, evli, lohusa, anne, baba, ölü gibi kavramlar, kişinin fizyolojik veya sosyolojik durumunu ifade etmek için kullanılır.

[1] "Eski Türklerde doğurganlığın tanrıçası olan Umay, yeni doğan bebekleri ve kısrakları yaşamın ilk üç günü korur." (Bonnefoy, 1981: 1103). Divan-ı Lügati't Türk'te geçen "Umayka tapınsa çocuk bolur" (Atalay, 1998: 123) şeklindeki atasözü Umay Ana'nın gücünün sınırlarını gösterir.

Eşikten geçiş zamanı, çoğunlukla kırk gün ile sınırlandırılmış âdeta çerçevelenmiştir. Bebeğin, lohusanın, evli çiftlerin ve ölünün kırkının gözetilmesi bu yüzden önem taşır. Kırk günlük sürenin tamamlanması, eşiğin geçildiğinin ve bireyin yeni durumuna alıştığının göstergesi sayılır. Aksi durumdaki bireyler ise muhtelif sıkıntılarla karşılaşır. Türk halk kültüründe kırk günlük geçiş dönemini sorunsuz bir şekilde atlatamayan yani eşiği geçemeyen kişilerin yaşadıkları dramatik durumlarla ilgili çeşitli anlatı ve inanışlar söz konusudur.

Herhangi bir bebeğin gelişememesi, lohusanın hastalanması, kadının çocuk sahibi olamamasının nedeni, kırk günlük geçiş sürecinin belirtilen kurallar çerçevesinde tamamlanmamasına bağlanır. Teşhisi, kolektif hafıza tarafından konan hastalığa yine aynı kaynaktan gelen tedavi/ler uygulanır.

Yukarıda zikredilen geçiş dönemlerinin birçok inanış ve ritüel sarmalıyla çerçevelendiği bilinmektedir. Bu inanış ve uygulamaların bir bölümü "kutsal mekân" sembolizmiyle kesişir. Yani geçiş dönemlerine mahsus gerçekleştirilmesi gereken eylemin icrası için kutsal alana ihtiyaç duyulur.

Doğum ve kutsal mekân ilişkisini irdelemek gerekirse şöyle bir tablo ortaya çıkar. Evlendikten bir süre sonra çocuk sahibi olamayan genç kadın, çocuk sahibi olabilmek için çeşitli yöntemler dener. Bu yöntemlerden bazıları kutsal mekânlarla kesişir. Çünkü halk kültüründe bazı kutsal mekânların kadının bu ihtiyacına cevap verme vasfına sahip olduğuna inanılır.[2] Örneğin; Ma-

[2] "Erzurum ve çevresinde Kavaktepe, Karsar, Üryan Baba, Şenyurt, Dumlu, Konciyon, Ebu İshak türbesi ve Şeyh Kubbeli adlı kutsal mekânlar çocuk sahibi olmak için ziyaret edilir" (Kalafat, 1999: 86). Aynı isteğin gerçekleşmesi için ise "Harput'ta Fetahmet türbesi başta olmak üzere Nadir Baba, Ankuzu Baba, Arap Baba, Mızdafır Baba ve Çekme Baba yatırlarına gidilir (Araz, 1995: 106).

nas Destanı'nda Çıyrıçı adlı kadın kahramanın çocuk doğuramayışının nedeni evliya mezarlarına gitmemesine, elmalıklarda yuvarlanmamasına ve kaplıcalarda gecelememiş olmasına bağlanır. "Çocuğu olmayan Yakut kadınları, mukaddes bir ağacın dibinde, ak boz at derisi üzerinde, yerin sahibine yalvararak dua ederler. Kırgızlarda Şamanizm devrinden kalma kutlu ağaçlar, ataların ve büyük şamanların mezarları, İslami kisveye bürünerek evliya türbeleri olmuştur. Kırgız-Kazaklarda kısır kadınlar, sahrada tek başına biten bir ağaç, bir kuyu veya su yanında koyun kesip gecelerler (İnan, 2006: 167, 168).

"Doğurma" ve "evlenme" arzusu, geleneksel toplumlarda "üst düzeyde" talep edilir. Her iki arzunun gerçekleşmesi sekteye uğradığında toplumun benimsediği veya benimsemediği birçok ritüel oluşur. Birçok insan, herhangi bir ziyarete gitme, büyü/muska yapma/yaptırma vb. davranışlar sergiler. Kutsal mekânların geçiş dönemleriyle olan ilgisi de büyük ölçüde bu durumda ortaya çıkar. Belirli bir zaman dilimi içinde doğuramayan kadın, bireysel ve toplumsal arzulardan kaynaklı gerilimden kurtulmak için muhtelif geleneksel, büyüsel veya us dışı yöntemlere başvurmaktan kendini alamaz. Anne olma arzusu duyan kadın, geleneksel toplumun kolektif hafızasında var olan davranış kalıplarını öncelikli olarak öğrenmek durumunda kalır. Belirli mekânlar ve kutsal zaman dilimleri ve sayılarla sınırlı formüle edilmiş bazı kalıp davranışları hayatına eklemleyen kadın, nihai sonuca varıncaya kadar yani hamile kalıncaya kadar bir döngünün içinde kalır. Çünkü "doğum, kadına duyulan saygınlığı arttırdığı gibi onun aile, akraba ve grup içindeki yerini de sağlamlaştırır" (Örnek, 1979: 132). Benzer durum baba olmak isteyen erkek için de geçerlidir.

Kutsal mekân ziyaretleri genellikle turistik bir gezi statüsünde gerçekleştirilmez. Çocuk sahibi olmak arzusuyla kutsal alana gitmek keyfi değil, zaruri bir durumdur. Kutsal alanda bulunmanın

ve ondan herhangi bir şey talep etmenin belirli yasaları vardır. Geçmişten miras alınan önceden ezberlenmiş davranışlarla ve yüksek düzeyde tutulan "inanç" duygusuyla gerçekleştirilen ziyaretler, geleceği belirlemenin, istenilene kavuşmanın gereği ve temelidir.

Geçmişten günümüze bireyin yaşamında etkili olan kutsal mekânlar, doğurma arzusunun gerçekleştirilmesinde bir araç olarak kullanılmıştır. Anadolu'nun hemen her yerinde halkın isteğine cevap verebilecek potansiyele sahip böyle yerler mevcuttur. Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin Dicle Bölümü'nde bu amaçla ziyaret edilen özel alanlar bulunur.

Diyarbakır il merkezinde hamile kalmak için özellikle Hz. Süleyman Camisi, Azizler türbesi, Kırklar Dağı[3], Üçbacılar ve Yedikardeşler ziyaret edilir. Mardin'de bulunan Sultan Şeyhmus türbesi ile Siirt'te yer alan Veysel Karani, Muhammed-i Ali[4], Şeyh Mücahit, Şeyh Zeynep ve Pire Del türbeleri de çocuk sahibi olmak için yöre halkı tarafından sıklıkla tercih edilir. Türbeleri ziyaret eden kadın, en az bir kez kullandığı eşarbını türbedeki ağaçlardan birine bağlar (K1). Kısır olduğu varsayılan kadın, Camiü'l Fuhara'ya yedi cuma götürülür ve oradaki havuza girdirilir. Şeyhü'l Hazin türbesine götürülen kadın, kutsal ağaç figürü altında elbiseleri olmaksızın bekletilir. Ağaç üzerinden kadının üzerine su dökülür. Bu ritüelde kutsal mekân unsuru, ağaç ve su

[3] Kırklar Dağı'na ait yörede söylenen bir türkü vardır. Bu türkünün aynı adlı bir efsanesi de bulunur. Rivayetlere göre Müslüman olan Adil, Suzan adlı Süryani bir kıza sevdalanır. Genç kız ve erkek Kırklar Dağı'nda devamlı buluşur ve muhabbet ederler. Ancak günlerden bir gün şeytana uyan sevgililer, bir fırsatını bulup birlikte olurlar. Rivayetlere göre Kırklar Dağı, bu olayı bağışlamaz ve sevgilileri çarpar. Suzi, Dicle'nin sularında boğulurken Adil de aklını kaybeder (Karakaş, 2020: 78).

[4] Muhammed-i Ali ziyareti ile ilgili olarak bk.(Karakaş, 2014b: 77-85).

kültlerinden mürekkep bir kompozisyon oluşturulur.[5] "Mardin'de bebek sahibi olmak isteyen kişi, bezden yaptığı bebeği 'Şirin Baba' türbesindeki ağacın altına gömer; dileği gerçekleşince türbeyi tekrar ziyaret eder ve orada helva dağıtır" (Karakaş, 2020: 72). "Midyat'ta çocukları olmayanlar, Devmıtı'l Vaka'da cuma namazı vaktinde dua eder, ağacın çatalı içinden yedi defa geçip istediği çocuk sayısınca taşı bir çaput içine sarar ve ağaca asar" (Uygur, 2008: 115, 116). Hani'de Seyit Cafer, Piraziz veya Şeyh Muhammet Askeri türbelerinden birine gidilir (Demirok, 2014: 49-50). Dicle'nin arka taraflarında yer alan Şeyhe Gırşote ziyaretine gidilerek oradan gizlice bir nar alınır (K5). Mardin'de Kasımiye Medresesi'nin yanı başında bulunan tek katlı bir yapı ziyaret edilir; tahtadan yapılan beşik içine bezden bir bebek konur (K2).

Doğurabilme yetisini kazanan ve dilediği çocuğa kavuşan kadın, ziyarete yönelik borcunu ödemek ve aynı zamanda çocuğunun yaşamını garanti altına almak ister. Bu bağlamda bebeğe ziyaretle ilişkili bir ismin verilmesi önem arz eder.[6] Bunun yanı sıra çocuğun doğumuna sebep olarak telakki edilen kutsal mekânın sık sık ziyaret edilmesi,[7] kutsal alanda bir gece kalma, kurban kesme gibi eylemler, belirli dönemlerde tekrar edilir.

Bazı kutlu yerler, doğan bebek üzerinde görünür izler bırakır. "Örneğin; Siirt'in Beykent ve Üçpınar köyleri arasında yer alan Şeyh Hüseyin türbesinin ziyaret edilmesiyle dünyaya geldiğine inanılan bebeğin kalçasında yeşil ve yuvarlak bir benin ortaya çıktığına inanılır" (K16). Eruh'taki Şeyh Ali türbesi için de benzer durum söz konusudur.

---

[5] Hamile kalmak için ağaçtan su dökmeyle ilgili olarak bk. (Karakaş, 2014a).

[6] "Kişinin adı ruhu sayıldığından, yeni doğan bebeklere atalarının ruhunu yeniden canlandırmak için onların adı verilir" (Jung, 2004: 26).

[7] Bebeğin doğumundan sonra gerçekleştirilen kutsal alan ziyaretleri ve bu bağlamda yapılan kurban kesme törenleri genellikle yedi yıl ile sınırlandırılır.

Kutsal mekân algısı salt kutsal şahsa ait mezar ve benzeri yapılara ilişkin değildir. Hemen her çeşit su kaynağı, doğurma arzusu duyan ancak doğuramayan kadınlar tarafından ziyaret edilir. Bu hususta önemli çekim merkezlerinden biri de kaplıcalardır. Diyarbakır'ın Çermik ilçesinde, Siirt'in Konacık köyünde, Şırnak'ın Güçlükonak ilçesinde yer alan kaplıcalar, bu bağlamda şifa dağıtan merkezler olarak dilek sahiplerinin ihtiyaçlarına cevap verir. Şırnak'ın Güçlükonak ilçesindeki "Hesta kaplıcasının şifa kaynağı olmasının nedeni halk arasında şöyle anlatılır: Doğum yapmak üzere olan Belkıs, doğum sancısı çektiği sırada çırpınarak ayağını yere vurur. Onun ayağını vurduğu yerde sıcak su çıkar. Hesta kaplıcası, efsanede adı geçen kutsal doğumla birlikte aynı zamanda üretkenliğin ve doğurganlığın sembolü olur. Kaplıca suyuna çocuk sahibi olmak arzusuyla giden kişi, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde bu ilk örneği taklit eder. Döllenme, doğum ve çocuk. Kutsal kadın Belkıs'ın doğum esnasında çektiği sancılar sonucu ayağını vurduğu yerden çıkan su, aynı zamanda kısır kadını dölleyebilecek bir güce de sahip olur" (Karakaş, 2014b: 94). Hesta ziyareti sonrası doğan bebeklere Hz. Süleyman ve eşi Belkıs'a telmihte bulunularak erkek bebeklere Süleyman, kız bebeklere ise Belkıs adı konur. "Çermik kaplıcası ziyareti sonrası dünyaya gelen çocuğa kız olursa kaplıcayla ilgili efsanenin[8] kahramanı Belkıs; erkek olursa "Büyük Paşa" ve "Küçük Paşa" adı

[8] Doğurabilme arzusuyla ziyaret edilen kaplıcaya yönelik olarak yörede anlatılan bir efsane bulunmaktadır. Bu efsanede kaplıcanın şifa vericilik vasfına vurgu yapılmaktadır. "Çok eskiden yörede hüküm süren bir Acem Krallığı varmış. Acem kralının Melike Belkıs isimli bir kızı varmış. Günün birinde hastalanan bu kızın vücudunun her tarafı yaralarla dolmuş. Hiçbir tabip bu yaraları iyileştirememiş. Bir süre sonra yaralar kurtlanmaya ve her tarafı kötü kokular sarmaya başlamış. Bu durum karşısında çaresiz kalan baba, kızını muhafızlar aracılığıyla bir ormana bırakmış. Melike Belkıs, bir gün tesadüfen kaplıca suyunun çıktığı yere gelmiş ve yer altından çıkan sıcak suyu fark etmiş. Ayaklarını sıcak suyun içine bırakan Belkıs, yaralarının iyileştiğini görmüş. Birkaç gün ayaklarını suya soktuktan sonra tüm yaraları

verilen hamamlara istinaden "Paşa" adı verilir" (Karakaş, 2020: 19).

Diyarbakır'da hamile kalmak isteyen kadınlar, "On Gözlü Köprü"ye gider ve yazdıkları arzuhali Dicle Nehri'ne atarlar. Alipınar Köprüsü'ne giden kadın ise kaynatılmış buğday ve nohutu oradaki balıklı göle dökerek çocuk isteğini dile getirir (K1). Hacı Musa Çeşmesi'nin hem suyunu içip hem de onunla banyo yaparak çocuk sahibi olmayı isteyen kadınlar da vardır (K3). Ergani'de çocuğu olmayan kadınlar, "Sıcakpınar" adı verilen suya gider, orada kurban keserek adaklar adar; aynı zamanda "doğurganlığın sembolü" olan yumurtaları bu suya bırakırlar (Uçak, 2007: 51).[9]

"Çocuğu olmayan kadın, cuma günü yanına arpa alarak Tillo ilçesinde bulunan bir çeşmeye gider. Arpayı çeşmenin kenarına bırakır, çeşme suyuyla banyo yapar ve dua eder. İnanışa göre o çeşmenin kutsal bir tayı vardır. Eğer tay gelip bırakılan arpayı yerse dilekler kabul olur. Kadınlar, ertesi gün çeşmeye gidip bakarlar. Arpanın yeşillenmesi, tayın arpanın yanına geldiğine, bir miktar arpayı yediğine ve dileğin kabul olacağına işaret sayılır" (Karakaş 2012: 2155). Bütün bunlara ilaveten doğurabilme arzusu duyan bir kadın, Tillo'ya bağlı Hatrant köyündeki "çem suyu" adı verilen sudan içer (K4).

Güneydoğu Anadolu'nun Dicle Bölümü'nde hamile kalmak isteyen kadınların ziyaret ettiği alanlar arasında "taş/kaya kültü"

---

iyileşen genç kız, daha sonra tüm vücudunu suya sokmuş ve yıkanmış. Kızın iyileştiğini gören muhafızlar, krala haber vermişler. Kral, hemen oraya gelmiş ve suyun çıktığı yere hamam yaptırmış" (Karakaş, 2014c: 12).

[9] Türk halk kültüründen nohut ve buğday, bolluk ve bereketin; yumurta ise üreme ve doğumun sembolüdür. Doğurma arzusunun gerçekleşmesi için yapılan ziyaretlerde su kültüyle harmanlanan bu varlıkların halk nazarındaki statüsü ve taşıdıkları anlamlar önemlidir.

ile ilişkili örnekler de vardır. Örneğin; "Diyarbakır'ın Çermik ilçesinde çocuğu olmayan kadınlar 'Hasan-Hüseyin Taşı' adı verilen taşın üzerine çıkarak *'belime kuşak, karnıma uşak'* der ve bu sayede çocuklarının olacağına inanırlar" (K3). Midyat'ta çocuğu olmayan kadınlar, bazı kayaların üzerinden atlar ya da etrafında döner (Uygur, 2008: 115, 116).

"Mezarlık" veya "kabristan" olarak anılan ölü mekânları da gündelik hayatın sıradan alanlarından ayrılmıştır. Bu tür yerler, çocuk sahibi olmak isteyen kadınların da uğrak yerlerinden biri olmuştur. "Örneğin; Nusaybin'de çocuk isteği olan kadın, öldürülen birinin mezarından toprak alır; bu toprağı suyla çamur haline getirir ve vücuduna sürer" (Karakaş, 2020: 20) "Batman'daki bir inanışa göre şehit olan bir genç kızın mezar toprağıyla yıkanıp suyuyla da bir ağacı sulayan kadın hamile kalabilir" (K7). Çocuğu olmayan kadınlar, üç cuma ardı ardına Hristiyan mezarlığına gider ve orada dua ederler (K8). Siirt'te (Taşpınar, 2005: 75) gebe kalmak isteyen kadın, daha önce doğum yaparken ölmüş bir kadının mezarına götürülür. Mezardan alınan bir avuç toprak, üç cuma üst üste suya karıştırılır; bu su, kadının üzerine dualar eşliğinde dökülür. Midyat'ta (Uygur, 2008: 25) yedi yatırın üstünden geçirilen kadının aynı zamanda yatır toprağıyla banyo yapması sağlanır. Ayrıca kadın, silahla vurulmuş birinin mezarının etrafında gezdirilir ve mezardan getirilen toprakla banyo yaptırılır.

İslam'ın şartlarından biri olan hac ibadetini yapan bireyler ile bu ibadetin gerçekleşmesi için gidilen kutsal topraklar, halk nazarında özel bir yere sahiptir. Bu bağlamda gerek hacı olan kişi gerekse kutsal mekân toprakları, doğurma yetisi kazanmak isteyen kadına gerilim durumundan uzaklaşması için bir kapı aralar. "Örneğin; Batman'da hamile kalmak isteyen kadın, dokuz evden para toplar ve bu parayı hacca gidecek kişiye verir. Hac görevini

yerine getiren kişi, kutsal topraklarda iken kadının kendisine verdiği para ile kumaş alır. Yaşadığı şehre dönen hacı, aldığı kumaşı kadına verir; kadın da bu kumaştan kıyafet diktirip giyer. Bu sayede çocuk sahibi olmayı temenni eder. Aynı uygulama dokuz kapı yerine kırk kapıdan toplanan para ile de yapılabilir (Karakaş, 2020: 68). Diyarbakır'da "kırk aileden toplanan para ile hacdan fistan getirilerek çocuğu olmayan kadına giydirilir. Ayrıca hacdan sadece kumaş değil, aynı zamanda deve dili de getirilerek hamile kalmak isteyen kadına yedirilir" (Demirok, 2014: 50).

Hayatın ilk geçiş dönemi olan "doğum" olayı ile kutsal mekân buluşması, salt doğurma arzusunun gerçekleşmesi bağlamında söz konusu olmaz. Kutsal mekân-insan buluşması, doğumdan sonraki aşamalarda gerek anne gerekse bebekle ilgili hususlar nedeniyle ve çoğu kez bir ihtiyaca binaen devam eder. "Anne sütünün bol olması temennisiyle doğum yapan kadının eşinin[10], herhangi bir suya veya Dicle Nehri'ne atılması" (Özcan, 2000: 21), bebeğin göbeği düştükten sonra kutsal mekânlarda yer alan birkaç ağaç dalının yakılarak elde edilen külün üç gün boyunca dualar eşliğinde bebeğin göbeğine sürülmesi (K10) gibi pratikler, bu bağlamda dikkate değerdir. Bu eylemlerde bebeğe dair unsurların su ve ağaç gibi kutsal varlıklarla olan teması söz konusudur.

Anne sütünü arttırma için yapılan uygulamalardan bir kısmı kutsal mekânlarda gerçekleştirilir. Anne sütünü arttırdığı düşünülen bir çeşme ve göl gibi su kaynakları veya muhtelif ağaçlar, benzerlerinden ayrılarak kutsala dâhil olur. "Çermik'te doğumdan sonra bebeğini emzirmek için yeterli sütü olmayan kadınlar, akşamdan haşladıkları nohutları, "süt çeşmesi"ne giderken yerler. Çeşmeye vardıklarında bu suyla ellerini ve yüzlerini yıkarlar. Kalan nohutları, geldikleri yol boyunca atarak evlerine dönerler.

[10] Eş: Halk arasında "plasenta" yerine kullanılan kelime. "İnsan ve hayvanlarda doğum sırasında bebek ve yavrudan sonra gelen etsi madde, son, etene (Derleme Sözlüğü, 2011: 1788).

Kadınların çeşmeye gidiş ve dönüşlerinde hiç kimseyle konuşmamaları gerekir" (K9). Diyarbakır merkezde ise benzer davranış, Alipınar Köprüsü'ne gidilerek gerçekleştirilir. Sütünün artmasını isteyen kadın, kaynatılmış buğday ve nohutu oradaki "balıklı göl"e döker (K1). Batman'ın Sason ilçesinde sütü kesilen kadın, havuz başına giderek su içer ve oraya bir ekmek bırakır. Herhangi bir hayvanın bu ekmeği yemesi, sütün tekrar geleceğine yorumlanır (K11). Eruh'un Dağdöşü köyünde doğum yapmış kadın, sütü yetersiz ise köyden uzak, iki yol ağzındaki yaşlı bir ağacın yanına gider, dualar okur; yanında getirdiği bisküvi, şeker, kek gibi şeyleri ağacın çevresindeki taşların üzerine bırakır. Bu ağaca "süt veren ağaç" anlamında "darâ şi" adı verilir (K12).

Türk halk kültüründe bebeğin saçının ve tırnağının ilk kez kesilmesi ile ilk dişini çıkarmasına yönelik birçok inanış ve uygulama bulunmaktadır. Bunların bir bölümü yine kutsal mekânlarla ilişkili olarak gerçekleştirilir. Mesela; "Midyat'ta bir kiliseye adanma neticesinde dünyaya gelen çocuğun saçının kesilmesi için ailenin tekrar kiliseye gitmesi gerekir (Uygur, 2008: 45).

Kutsal mekânların geçiş dönemleriyle olan ilgisi, doğum öncesi ve sonrası pratikleriyle sınırlı kalmaz. Belirli bir yaşa ulaştığı hâlde evlenemeyen genç erkek veya kadın için de kutsal mekânlar, evlenme isteğinin iletilmesi ve bir anlamda gerçekleştirilmesi amacıyla ziyaret edilir. Kısacası; kısmet açma uygulamalarının bir bölümü kutsal mekân ortamlarında icra edilir.[11] Böylece kişi, kutsalın gücünden istifade ederek güçlenir ve eksikliklerini giderir.

[11] Adana'da cuma günü camiye ilk giren kişiye açık kilit verilir. Bu kişi, camiye girerken kilidi kilitler, çıkışta da dualarla açar. Ayrıca ziyaretlere gidilir ve adaklar adanır (Başçetinçelik, 2009: 169, 170).

Güneydoğu Anadolu'nun Dicle Bölümü'nde kutsal mekân bağlamında gerçekleştirilen "kısmet açma" uygulamalarından bazıları şunlardır: Ergani'de (Uçak, 2007: 71) kaderi bağlı olanların caminin etrafında üç kez dönmeleri, Makam'a veya Kadınlar Taşı'na gitmeleri, cuma günü sela okunduğu zaman caminin kapısını üç kez kilitleyip açmaları yönünde tavsiyelerde bulunulur. Ayrıca genç kızlara minareye çıkmaları ve oradan yazmalarını atmaları yönünde telkinlerde bulunulur. "Siirt'te kızın kısmetinin açılması için, aileden herhangi biri, minareye çıkarak bazı dualar okur ve aşağıya doğru bir ip yumağı sarkıtır. İpin ucunun yere değmesi, kızın kısmetinin üç gün içerisinde açılacağına yorumlanır" (Taşpınar, 2006: 84).

Bazı yörelerde "kısmet açma" vasıflarına sahip ziyaret yerleri bulunur. Siirt merkezde yer alan Benetıs Sıtra ya da İbleliye olarak bilinen türbenin de bilhassa kısmet açma vesilesiyle ziyaret edildiği görülür. Türbeye yönelik anlatılan kutsal öykü de bu ziyaretlere dayanak teşkil eder. "Rivayetlere göre hamamda yıkanmakta olan yedi kız, düşman askerlerinin hamama geldiklerine yönelik birtakım sesler duyarlar. Namuslarına zarar gelmesini istemeyen bu yedi genç kız, Allah'tan ölmeyi diler ve oracıkta ölürler" (Karakaş 2014b: 16). "Benetıs Sıtra'ya anneler, genç kızları için perşembe günleri ikindi namazından sonra giderler. Bu, üç hafta devam eder. Anneler, kızlarına zarar gelmemesi, onların telli duvaklı gelin olmaları için bu ziyarete adak adarlar. Ziyaretin adağı, birkaç tane iç çamaşırı, eşarp ve yazmanın çevredeki bekâr kızlara dağıtılmasıdır" (K15). "Benetıs Sıtra efsanesinde genç kızların namuslarını korumak için ölümü seçmeleri, arketipsel bir olaydır. Halk, adı geçen mekânı, genç kızların namuslarına zarar gelmeden evlenmeleri maksadıyla ziyaret ederken bu arketipsel olayı hatırlar; bir anlamda onu tekrar eder. Ziyaretçiler tarafından kutsal alanda bulunan kişilere dağıtılan yeni

alınmış bir iç çamaşırı ise bakireliğin simgesel görünümüdür" (Karakaş, 2014b: 74).

Kutsal mekânlar, sadece kısmet açma uygulamalarının icra alanı olmakla kalmaz. Aynı zamanda bu tür yerler, annelere evlilik çağına gelmiş oğulları için uygun kızların bulunmasına da olanak sunar. Bu durum, kutsal mekânların salt dinsel değil, aynı zamanda toplumsal işlevlerinin olduğunun göstergesi sayılır. "Siirt'te eskiden "şıher" adı verilen türbe kutlamaları yapılır; bu sayede evlilik çağına gelen gençlerin birbirlerini görmeleri sağlanırdı. Şeyh Musa, Şeyh Ebu'l Vefa ve Şeyh Tayyar türbeleri, "şıher"lerin yapıldığı önemli merkezler olarak bilinirdi. Diyarbakır'ın Çermik ilçesindeki kaplıca ile Siirt merkezde yer alan ve günümüzde park olarak kullanılan "Kızlar Tepesi" de yıllarca evlilik çağına gelmiş genç kızların görülüp beğenildiği bir sosyal alan olarak yöre halkına hizmet vermiştir" (Karakaş, 2020: 43).

Üç ana geçiş döneminin ilk ikisi, genel olarak arzulanan durumlara geçmeyi anlatırken üçüncü ve sonuncu geçiş dönemi ise istenmeyen bir hâle geçişi ifade eder. Bu sebepledir ki Türk halk kültüründe çoğu kez adının bile anılmasından korkulan ve bu sebeple çeşitli güzel adlandırmalarla ifade edilen ölümle ilgili gerçekleştirilen birçok pratik mevcuttur. Bu kapsamda ölümü hatırlatan mekânlar, bir tür kutsal alan hükmünde değer görmüştür. Atalar kültü ile de anlam kazanan mezarlıklar, bazı pratiklerin gerçekleştiği yerler olmuştur. Bu pratiklerin bazıları, ölüm sonrası gerçekleştirilen mezarlık ritüelleri olarak değerlendirilebilir. Örneğin; "Ruhlar perşembe günü teslim edildiği için ölüm olayı perşembeden önce gerçekleşmişse o güne kadar mezarda ışık yakılır ve hatim indirilir" (Uçak, 2007: 87). Cizre'de mezarlığa çadır kurulur ve bir hafta boyunca ölen kişi için hatim indirilir (K14). "Diyarbakır'ın Ergani ilçesinde ölü gömüldükten sonra ölenin ailesinden biri, bir süre daha mezar başında bekler. İnanışa

göre ölen kişi, öldüğünün farkında değildir; bu yüzden gömüldükten bir süre sonra kalkmak ister, bu sırada başı musalla taşına değer. Aileden birinin mezar başında bırakılmasının nedeni, ölenin bu durumdan korkmasını önlemeye yöneliktir" (Demir, 2006: 52). Siirt'te ölünün yakınlarından biri, mezarın yanında bir süre bekler. Oradan ayrılırken her iki adımda bir arkasına dönüp mezara bakar. Bu sayede ölenin sorgu meleklerinden korkmayacağına inanılır (Taşpınar, 2006: 100). Ölü gömüldükten sonra mezarlık dönüşü geriye bakılmaz (Akca, 2009: 93). Eski dönemlerde ölen kişilere ait mezarların baş ucuna mevtanın kötü ruhlardan korunması amacıyla elma konurdu (K14). Mezarın üstüne nohut ekilir ve sulanır. Nohutun yeşillenip büyümesi, rüzgâr vurdukça sallanması, ölünün günahlarının döküldüğüne yorumlanır (Akca, 2009: 114). Kurtalan'da ölü defnedildikten sonra yakınları tarafından torbalar içinde getirilen buğday, ağaçlara asılır. Bir süre sonra buğdaylar, yoksullara dağıtılır (Akyüz, 2010: 124). Siirt'te ölen kişinin mezarı üç cuma üst üste ziyaret edilir. Yapılan bu eylem, yöre halkı tarafından "cuma yapmak" şeklinde ifade edilir.

Son geçiş dönemi olan ölüm ile kutsal mekân metaforunu birleştiren bir başka unsur ise bireyin öldükten sonra kutsal alana gömülme arzusu olarak ortaya çıkar. Herhangi bir kutsal kişiye bağlı olarak hayatını sürdüren birey, öldükten sonra da bu bağın devam etmesini isteyebilir. Bunu arzulayan kişi, kutsalın vârislerinin izniyle ilgili alana gömülebilir. Örneğin Diyarbakır'da vefat eden R.T. adlı bir kadın, yörede kutsal bilinen bir türbe alanına ilgili şahsın soyundan gelen insanların müsaadesiyle gömülmüştür.

Ara geçiş dönemlerinden biri olan hacca uğurlama veya hacı karşılama törenleri arasında kutsal mekânlarla ilişkili olanlar bulunmaktadır. Örneğin; Siirt'te geçmiş yıllarda hacı adayı, hacca gitmesine az bir süre kala, Veysel Karani türbesine götürülür;

orada salavatlar getirilip ilahiler söylenir ve sonrasında yemek yenirdi. Ayrıca kutsal topraklara yola çıkan hacı adayları için Ebu'l-Vefa türbesinin önünde bir tören düzenlenerek Kur'an okunur ve dualar edilirdi (Taşpınar, 2006: 117).

Siirt halk kültüründe hacı adayları için yapılan yukarıdaki törenin dışında hacıların Arafat Dağı'na çıktıkları gün de Şeyhü't Türki Tepesi'ne çıkılarak çeşitli ritüeller gerçekleştirilir. "Kurban Bayramı arifesinde, hacı adayının yakınları, hazırladıkları susamlı ekmek ve irmik helvasını fakirlere, akrabalara ve komşulara dağıtırlar. Aynı gün hacı yakınları, öğleden sonra şehrin kuzeydoğusundaki Şeyhü't Türki Tepesi'ne çıkarak mevlit okutup fakirlere sadaka verirler. Bu uygulama, "arife günü" hacı adaylarının Arafat'a çıkışına binaen yapılır. Yörede bu tepenin, Arafat Dağı'nın yüksekliğine eşit olduğuna inanılır. Şeyhü't Türki'de akşam namazı kılındıktan sonra mumlar eşliğinde tepeden inilir. Şehirdeki camiler dolaşılır, minarelere çıkılarak dualar edilir" (Siirt İl Yıllığı, 1995: 91, Taşpınar, 2006: 117, Karakaş, 2014b: 97).

Hacıların Arafat Dağı'na çıktıkları gün Şeyhü't Türki'de yapılan bu törenle bir anlamda henüz hacca gidemeyen insanların hacı olmaya öykündükleri görülür. Bu sayede birçok insan haccdaki yakınlarının yaşadığı mutluluğa ortak olur.

Sonuç

İnsanoğlu, yaşamı boyunca birçok sebepten kutsal mekânları ziyaret etme gereksinimi duyar. Bu ziyaretlerin bir kısmı, insan yaşamını çerçeveleyen geçiş dönemleri ile ilgilidir. Özellikle bir kadının çocuk doğurma isteğinin dışa vurumu olarak başlayan kutsal mekân serüveni, her türlü gerilim anında döngüsel olarak tekrar eder. Kutsalın sıra dışı, onarıcı, yenileyici gücü ile birey, ana ve ara geçiş dönemlerinde yaşadığı gerginlik hâlinden kurtu-

lur. Kutlu yere giderek orada nefes alan, dualar ve ibadetler yoluyla kutsal zaman dilimi içinde eriyen insan, umudunu ve yaşama sevincini tazeler.

Kutsal bir mekân, bireyin değişip dönüşmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Doğurabilme yetisi kazanan veya evlenme arzusunu gerçekleştiren birey; bir anlamda kendini yeniden inşa eder, eksikliklerini tamamlar ve yeni bir kimlik kazanır.

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin Dicle Bölümü'nde muhtelif kültlerle bezenmiş birçok kutsal mekân, geçiş dönemleriyle ilgili dinsel-büyüsel pratiklerde işlevsel olarak kullanılır. Kutlu yerler, doğurabilme arzusu ve kısmet açma uygulamaları başta olmak üzere muhtelif geçiş dönemi ritüelleri için önemli görevler üstlenir. Kutsalla anılan su, toprak, ağaç, taş/kaya/dağ gibi doğa unsurlarından ilgili ritüelin yardımcı aktörleri olarak yararlanılır. Kutsal, çerçevelendiği mekân ve zaman kavramıyla eksik, hasta veya gerilim hâlindeki insanın nihai hedefine ulaşmasına yardım eder.

Kaynakça

Akca, Gözen (2009). *Diyarbakır İli Ergani İlçesi Halk Kültürü Araştırması.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Akyüz, Şuayip (2010). *Kurtalan Folkloru.* Lisans Tezi, Kars: Kafkas Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Araz, Rıfat (1995). *Harput'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği.* Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.

Artun, Erman (2011). *Türk Halk Bilimi.* Adana: Karahan Kitabevi.

Atalay, Besim (1998). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi.* Cilt: 1, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.

Başçetinçelik, Ayşe (2009). *Adana Halk Kültüründe Doğum-Evlenme-Ölüm.* Adana: Altınkoza Yayınları.

Bonnefoy, Yves (1981). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü.* Çeviren: Levent Yılmaz, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Campbell, Joseph (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu.* Çeviren: Sabri Gürses, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Demir, Hasan (2006). *Ergani Folkloru.* Lisans Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Demirok, Ramazan (2014). *Hani ve Çevresi Halk İnanışlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Derleme Sözlüğü (2011). Ankara: TDK Yayınları.

İnan, Abdülkadir (2006). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Jung, Carl Gustav (2004). *İnsan Ruhuna Yöneliş*. Çeviren: Engin Büyükinal, İstanbul: Say Yayınları.

Kalafat, Yaşar (1999). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Karakaş, Rezan (2012). "Siirt Halk Kültürünün Şifa Dağıtıcıları: Kutsal Sular." *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkic, Prof. Dr. Mehmet Aydın Armağanı,* 2. Cilt, Volume 7/4 Fall, p: 2149-2161, Ankara, Turkey.

Karakaş, Rezan (2014a). "Siirt Halk Kültüründe Kutsal Ağaç ve Türbeler." *Milli Folklor Uluslararası Halkbilimi Dergisi,* Cilt: 13, Yıl: 26, Sayı: 102, Sayfa: 168-179

Karakaş, Rezan (2014b). *Siirt Menkıbeleri ve Türbe Ritüelleri*. Ankara: Maya Akademi Yayınları.

Karakaş, Rezan (2014c). "Kültürel Bir Mekân Olarak Çermik Hamamı." *Folklor ve Edebiyat Dergisi*, Cilt: 20, Sayı: 77, Sayfa: 9-20.

Karakaş, Rezan (2020). *Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları (Dicle Bölümü)*. Ankara: Gazi Kitabevi.

Malinowski, Bronislaw (2000). *Büyü, Bilim ve Din*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Örnek, Sedat Veyis (1971). *Türk Halkbilimi*. Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları.

Örnek, Sedat Veyis (1979). *Geleneksel Kültürümüzde Çocuk*. Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları.

Özcan, Sedat (2000). *Diyarbakır Folkloru*. Lisans Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Siirt İl Yıllığı (1995). *Siirt Valiliği Yayınları*. Ankara: Dönmez Ofset.

Taşpınar, İbrahim (2006). *Siirt İli ve Çevresi Yaygın Halk İnanışları*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Uçak, Salih (2007). *Ergani'de Eski Türk İnançlarının İzleri ve Halk Hekimliği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Uygur, Hatice Kübra (2008). *Midyat Halk Kültürü Monografisi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Uygur, Hatice Kübra (2020). "Kutsal Mekân Bağlamında Gündelik Hayatın İzinde Mekânın Dönüşümü: Mardin Süryani Kilise ve Manastırları." *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 4, (Sayfa: 130-146).

Kaynak Kişi Dizini

K1: Kudret Yıldırım, 1933 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Diyarbakır

K2: Erzö Arğiş, 1940 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Mardin

K3: Emine Turan, 1941 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Diyarbakır/Çermik

K4: Hacire Binay, 1970 doğumlu, okuryazar, ev hanımı, Batman/Gercüş

K5: Halime Ayhan, 1995 doğumlu, üniversite öğrencisi, Diyarbakır/Dicle

K6: Sakine Evruz, 1939 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Batman/Hasankeyf

K7: Yunus Tanrıverdi, 1990 doğumlu, üniversite öğrencisi, Batman/Gercüş

K8: Sultan Vergili, 1978 doğumlu, lise mezunu, ev hanımı, Siirt/Kurtalan

K9: Naciye Bandeoğlu, 1950 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Diyarbakır/Çermik

K10: Fatoş Öztürk, 1962 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Diyarbakır

K11: Hacire Binay, 1970 doğumlu, okuryazar, ev hanımı, Batman/Gercüş

K12: Şaban Ertaş 1994 doğumlu, üniversite öğrencisi, Siirt/Eruh/Dağdöşü köyü

K13: Nilgün Onursal, 1962 doğumlu, Dr. Öğretim üyesi, Diyarbakır/Ergani

K14: Sabahat Ekin, 1962 doğumlu, ilkokul mezunu, kuaför, Siirt

K15: Seren Tayboğa, 1991 doğumlu, üniversite mezunu, Siirt

K16: Halime Oğuz, 1957 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Siirt/Kurtalan.

FOTOĞRAFLAR



Çocuk Arzusu ile Yapılan Minyatür Beşikler (Batman)



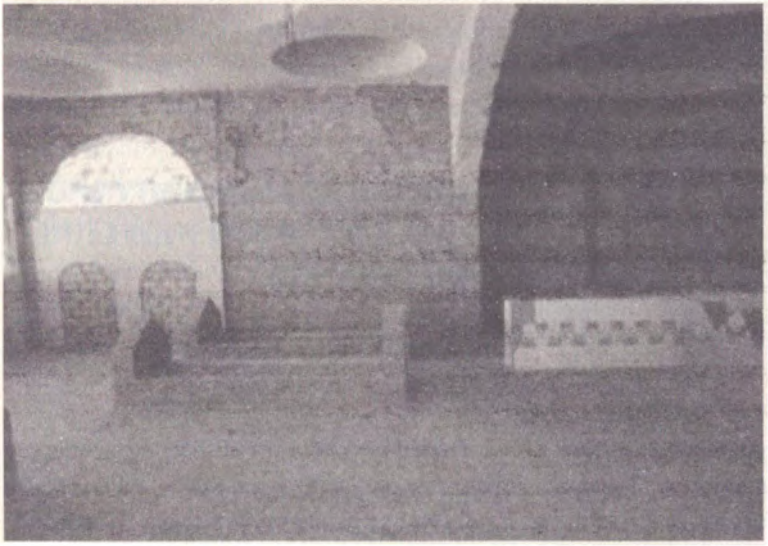
Hz. Süleyman Camisi (Diyarbakır)



Şeyh Muhammet Tomani Türbesi Ağacı (Siirt)



Veysel Karani Türbesi (Siirt)



Benetı's Sıtra (Siirt)

GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİ GENELİNDE BULUNAN İNANÇ MEKÂNLARINA İŞLEVSEL BİR YAKLAŞIM

Hatice Kübra Uygur *

İnsanoğlunun inanma ihtiyacı onları ortak bir yerde birleştirirken aynı zamanda diğerlerinden ayırmaktadır. Çalışmada "inanmak" ortak duygusu etrafında teşekkül eden mekânların insanları işlevsel bir şekilde çoğu zaman din farkı gözetmeksizin nasıl bir araya getirdiği tartışılacaktır. İşlevsellik noktasında insanoğlunun kutsala duyduğu ihtiyaç, inanç mekânları ve etrafında şekillenen ritüellerin benzerlikleri "insanoğlunun ruhunun her yerde bir ve aynı olduğu" kuramsal yaklaşımıyla örtüşmektedir.

Farklı dinlerden çok sayıda inanca ve inanç mekânına ev sahipliği yapan bölgede bulunan ziyaret yerleri, kültürel mirasın sadece anıtsal değil aynı zamanda işlevsel yapılarıdır. İnanç mekânları, inananlarını bir çatı altında toplayan birleştirici özelliğe sahip yapılar olmanın yanı sıra topluluğun dinini ve kimliğini koruyan dolayısıyla kimi zaman da ayırıcı, koruyucu özelliğe sahiptir. Birleştirici özellikleri ele alacak olursak inanç mekânları sadece o dinin mensuplarını değil mekânın kutsiyetine

* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Türk Halk Edebiyatı ABD, uygur_haticekubra@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-6549-9218.

inanan pek çok kişiyi bir araya getirmesi açısından önem kazanmaktadır. Böylece inanç mekânları "ziyaretgâh" olmaktadır. Çok işlevli yapıya sahip inanç mekânlarında, somut olarak kült yeri olmanın yanı sıra toplumluk yaşamında anıtsal birer yapı olma özelliği ön plana çıkmaktadır. Bonnemaison'a göre bu tür mekânlar, 'yer sembolleri'[1] (1996: 167; akt. Bilgin 2013: 146) olarak nitelendirilebilir. Bu çalışmada inanç mekânı, kutsal mekân kavramları özellikle ziyaret yerleri, cami, türbe, kilise ve manastırları içine alacak biçimde geniş anlamda yer sembolleri olarak kullanılmaktır. Din farkı gözetmeksizin inanç mekânlarının işlevselliğinin değerlendirileceği çalışmada, işlevi tespit edilen mekânlardan bazıları örneklendirilecektir. Bölgenin çok kültürlü ve çok dinli yapısı çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Çalışmanın metodolojisini işlevsel bakış açsısının şekillendirdiği düşünüldüğünde farklı araştırmacılar ve tespit edilen farklı inanç mekânlarıyla konu, çok yönlü ele alınabilir. Çalışma konuya bir giriş niteliğindedir. Her bir inanç mekânı ayrı bir çalışma olacak derinliğe ve özelliğe sahiptir.

Çalışmada, halkbiliminin etik ve emik yaklaşım metotları kullanılmıştır. Genel olarak Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nden yer alan inanç mekânları etrafında teşekkül eden anlayış ve ritüeller işlevsel açıdan değerlendirilmiştir. Çalışma Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde farklı etnik ve dini gruplara sahip inananlar arasında gerçekleştirilmiştir.[2] Sahada katılımlı gözlem ve görüşmelerle

[1] Yer sembolü, "Bir halkın kültürünün ve hafızasının ifadesi olan jeo-sembol, dinsel, kültürel veya politik nedenlerden ötürü bir etnik grubun gözünde, onları miras aldıkları kimlikte demirleyen sembol nitelikli bir yer, bir parkur, bir inşa, bir alandır" (Bilgin, 2013: 146).

[2] Bu çalışmadaki verilerin önemli bir kısmı, TÜBİTAK 218K187 numaralı "Ritüelleri ve Anlatılarıyla Siirt, Diyarbakır ve Mardin'de Kutsal Mekânlar: Dinî, Tarihî, Kültürel ve Edebî Doku" proje kapsamında 2019-2020 yılları arasında yapılan alan araştırmasında derlenmiştir.

yapılan mülakatlar sonucu elde edilen veriler, işlevsellik bağlamında değerlendirilmiştir. İnanç mekânlarının, halkbiliminin işlevsel bakış açısıyla değerlendirilmesi, açık ve örtük işlevinin ortaya konması, benzer ve farklı yönlerinin değerlendirilmesi çalışmanın amaçları arasında yer almaktadır. Etik kurallar gereği ilgili yerlerden alınan izinler doğrultusunda kaynak kişi görüşmeleri yapılmıştır. Çalışmanın verileri kaynak kişilerin kimlikleri, görüntü ve ses kayıtları şahsi arşivimizde bulunmaktadır.

İnanç mekânlarının gündelik ve dini hayattaki işlevsellikleri farklı başlıklar altında tartışılmıştır. Bölgenin etnik ve dini yapısı göz önüne alındığında toplumsal belleğin, inanç mekânlarının üzerindeki etkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sünni, Alevi, Hristiyan ve Yezidi inancına sahip bölgede bulunan inanç mekânlarının çevresinde yaşayan halkla görüşürken zaman zaman yöreden yaşanan göçlerle o inanca sahip kişilerin yaşamadığı ancak kutsal mekânın farklı dinden inananlar tarafından kutsiyetine duyulan inançla ziyaret edildiği tespit edilmiştir. Bu durum çalışmanın temel teziyle ortaya konulan işlevselliğinin özellikle sağaltım amaçlı ve turistik gezi durumlarında "inanç farkı gözetmeksizin" yapıldığı gerçeğini doğrulamaktadır.

1. İnanç Mekânlarında Uygulanan İşlevsel Ritüeller

İşlev kavramı, insanlara toplumsal hayatı düzen içinde bir topluluk olarak yaşama imkânı veren uyum sağlayıcı bir mekânizma şeklinde bir kültür kavramlaştırmasına dayanır (Morris, 2004: 201). Dumezil'in, "Eliade'nin Dinler Tarihine Giriş" adlı kitabına yazdığı önsözde dikkat çeken din tanımlamasına göre "dinler, yalnızca manâ'nın değişik uygulamalarından ibaret oldular; manâ belirli bir çerçevesi olmayan ama her tür çerçeveye oturmaya hazır, tanımlanamayan fakat söyleme aktarılamaması nedeniyle tam da bu yetersizlikle nitelenen her yere yayılmış gizemli bir güçtür" (Eliade, 2003: 3). Bu güç, insanoğlunu

inanma çatısı altında binlerce yıldır toplamakta, bölmekte, harekete geçirmede itici bir güç olmaktadır. İnanç mekânları pek çok inananı bir araya getiren, kimliklerini vurgulayan ve onları tanımlayan, gündelik yaşam pratiğinde yer alan "merkez" özelliği göstermektedir. Bu merkezlerde çok sayıda ritüel uygulanmaktadır. Geleneksel toplumun her alanında rastlanan ritüeller, büyüsel, dinsel, siyasal, ekonomik ve kamusal yaşamın pratiklerinde vazgeçilmez bir özelliktedirler. Sosyal yaşamdaki konumları ve rolleri itibariyle ritüeller çok işlevli niteliğe sahiptirler (Wulf, 2009: 135-143; Bilgin, 2013: 149). Kutsal kabul edilen mekânı ziyaret etmek, dileklerde bulunmak, şifa beklemek ya da bu mekânlara kendini adamak, buralarda yaşlanmak ve hatta ölmek öte dünyayla kurulan bağı güçlendirdiğine inanılan bir anlayıştır. Geçiş dönemlerinin sadece doğum aşamasında değil doğumdan ölüme hemen her aşamasında inanç mekânları ve bu mekânlar etrafında oluşan ritüelleri, sürekliliğini korumaktadır. Hem geleneksel alanda hem de dinsel boyutta geçiş dönemi ritüelleriyle; vaftiz, evlilik, ölüm, bayramlar ve özel günler sayesinde kültürel süreklilik sağlanmaktadır. Bu dönemde uygulanan ritüeller ve sembolik tekrarlar, toplumsal belleğin sürdürülebilirliğinin temellerini oluşturmaktadır. Genel olarak bir örnek vermek gerekirse Hristiyan geleneğinde geçiş döneminin ilk anından itibaren inanç mekânları kişinin hayatında sembolik olarak yer almaktadır. Doğan bebeğin vaftizi, "mukaddes mekânda ölme isteği ve öbür dünyada selamete erme şansını yükselteceği inancından ötürü" (Talbot, 1999: 162) manastırlar çok sayıda ritüellistik inanışa ev sahipliği yapmaktadır.

Bölgede bulunan inanç mekânlarında uygulanan ritüellerinden bazıları şunlardır; üç-yedi kez ziyaret etme, türbe etrafında dönme, toprağından taşından alma, ağaca çaput bağlama, adak

adama, suyunda yıkanma, etrafında dönme, türbeye nesne asılması, türbe duvarındaki oyuklu taşlara taş yerleştirmek gibi uygulamalar sayılabilir.

Batman'ın Kozluk ilçesinin Zilan köyünde bulunan Kuba Zila ziyaretinde yedi şeyhin yattığına inanılır. İnanışa göre türbe içinde bulunan zincir, bir kişinin yalan söyleyip söylemediğini kanıtlayabilir. Yalan söylediği düşünülen kişinin boynuna zincir dolandırılır. Kişi masumsa zincir kendiliğinden açılır, değilse kişiyi boğar. Zincirin insanları hastalık, kaza ve beladan koruma özelliği de vardır. Türbe içindeki ikinci kutsal nesne ise yeşil bezdir. Ziyarete gelenler bu bezden küçük parçalar koparark giysilerine diker veya bu bezleri yanlarında taşırlar. Öğrencinin sınav başarısı da hastanın dermanı da bu yeşil beze bağlı görülür. Türbede yapılan diğer ritüeller ise bezden beşik yapma ve türbe duvarına taş yapıştırmadır. Beşik, ağaçta sallanır; taş, duvara yapışırsa dilekler kabul olur. Aksi hâlde dileklerin gerçekleşmeyeceği düşünülür. Yapılan duaların kabulü için türbe etrafında yedi kez dönülür. Mayıs ayının ikinci haftasında gidilen Şırnak'ın Şeyhan beldesindeki Şeyh Bayri türbesinde bir gün veya bir hafta kalan ziyaretçiler, adı geçen zatın mezar taşına küçük taşlar yapıştırarak dilek diler (Karakaş, 2020: 103,128).[3] Bu ritüelin uygulandığı yerlerde dileklerin kabulünün, taşların duvara yapışmasına bağlı olduğuna inanılır.

Siirt'in Baykan ilçesinin Ziyaret beldesinde yer alan Veysel Karani türbesini yedi kez ziyaret eden kişinin hacı olacağına inanılır. Ayrıca hacca gidenlerin de haclarının kabul olması için mutlaka bu türbeyi ziyaret etmeleri gerektiği söylenmektedir. "Eskiden türbe ziyareti sonrası şifa bulduğuna inanan ziyaretçi, göz şeklinde gümüşten yapılmış nesneyi türbeye asardı. Ancak

[3] Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Karakaş, Rezan "Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları (Dicle Bölümü)", Ankara, Gazi Kitapevi, 2020, s. 105.

bunun yerini günümüzde "türbeye para bırakma" ritüeli almıştır" (Karakaş, 2020:110). Hani'nin Dereli Mahallesi'nde Seyit Bedrettin türbesine, yedi gün üst üste güneş doğmadan önce gelinir. Türbede Kur'an okunur ve dualar edilir. Halk arasında türbe üzerinde zaman zaman ışık yandığı söylenmektedir (Karakaş, 2020: 112). Mardin'de Hamza-i Kebir bahçe avlusunda bulunan ağaçlara kadınlar dilekleri için çaput bağlamaktadır. Çaputun bağlanma sebebi ise, çocuk sahibi olması için dilekte bulunmalarıdır (Uyar, 2019: 30). Hasankeyf ilçesinin Karaköy (Reşîye) köyündeki Şeyh Hüseyin türbesine özellikle nisan ayında perşembe veya cuma günleri gidilir. Türbe; çocuk sahibi olmak, hastalıktan kurtulmak ve yağmur yağdırmak için ziyaret edilir. Türbe içinde bulunan ağaçlara dokunulmaz ve ağaçların meyveleri yenmez (Karakaş, 2020: 105). Mardin Kalesi'nde bulunan Hoca-i Hıdır' Camisi'nin, ayakta kalan duvarının üstüne çıkılarak dilekte bulunulur. Dilekte bulunan kişi bu yüksek yerden, bir çift ayakkabısını aşağıya atar. Şayet yere düşen ayakkabıların tabanları düz olarak yere otururşa dileğinin kabul edileceğine, yok eğer biri ters biri düzse dileğinin yarı yarıya gerçekleşeceğine ancak ikisi de ters düşerse dileğinin gerçekleşmeyeceğine hükmedilir. Mardin'de bulunan Şeyh Çabuk Camisi'ni ziyaret eden kişiler, askere gidenler için cami içine bıraktıkları ampullerin askerleri koruduğuna inanmaktadırlar. Dileklerin gerçekleşmesi için uygulanan bir başka ritüel ise yola bir yumurta bırakılarak araba tarafından ezilmesini beklemektir. Mardin Şeyh Lubban türbesinde ise çocuğu çok ağlayan aileler çocuklarının atletlerini çıkarıp türbenin içine ya da damdaki taşın üzerine koyarlar. Bu uygulamadan sonra çocuklarının ağlamasının azalacağına veya duracağına inanmaktadırlar. Bir diğer ritüelistik uygulama ise türbeye gelenlerin türbe kapısına sürmeleridir. Kaynak kişi anlatılarında geçmişte türbenin etrafında meşalelerle dönüldüğü de anlatılmaktadır (Uyar, 2019: 5, 29, 34). Mardin'de bulunan Şeyh Muhammed

Zırrar türbesi, Şeyh Salih türbesi gibi inanç mekânlarında da benzer ritüeller uygulanmaya devam etmektedir. Şanlıurfa Viranşehir Sergen Köyü Arslan Baba ziyaretinde adak kurbanı, dilek mumları vb. ziyaretin yanındaki yamaçta dere kenarında bulunan ağaç kutsal kabul edilmekte, bu ağacın reçinesinin keçilerin doğum zamanında sütlerini çoğalttığına ve bereket getirdiğine inanılmaktadır. Dolayısıyla doğum yapan keçilerin memelerine bu ağacın reçinesinden sürülmektedir. Kutsalın kaynağı içsel değildir. Durkheim, kutsal nesneler ve amblemler, simgelerdir. Dinsel kurumlar, hem verili bir toplumsal ilişkiler sistemini simgeler hem de ritüeller aracılığıyla onun sürekliliğine yardımcı olur (Morris, 2004: 190; 206).

Merava Şeyhadi ziyareti Şeyh Adi'nin soyundan gelen Mir'in ziyaretidir. Güven köyünde bulunan ziyaret, Yezidiler için kutsaldır. Her yıl nisan ayında düzenlenen törenle toplanan Yezidiler; kutsal alana girerken giriş kapısını öper, daha sonra ayakkabılarını çıkararak yalın ayak ziyarete devam ederler. Nisan ayı dışında çarşamba günleri de ziyaret edilen alanda kurbanlar kesilir, yemekler yenir; perşembe günleri ise mum yakılır. Ziyaretin "Mücavir" adı verilen bekçisi ise her çarşamba demlediği çayı, gelenlere ikram eder (Taşğın, 2003: 188, Akt: Uygur, 2008: 106).[4] Ritüellerin toplumsal bir işlevi yerine getirdiğinden haberdar olduklarını gösteren, "törenler kitleleri bir arada tutan bağdır ve eğer bu bağ ortadan kaldırılırsa kitleler karmaşa içine düşerler" başlangıçtan itibaren ritüel ve pratikler eski dinlerin toplamıdır (Morris 2004: 181).

[4] Ayrıca konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Uygur, Hatice Kübra, Midyat Halk Kültürü Monografisi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s.106.

1.1. İnanç Mekânlarının Sağaltım İşlevi

Mekânın varlığının yanı sıra, kutsala dair mucizevî özelliklerin kültürel bellekte, anlatılar ve ritüeller yoluyla varlığını sürdürmesi geleneğin aktarılmasını sağlamaktadır. Özellikle mucizevî hayat hikâyeleri, bu mucizelerin mekâna sirayeti ve atalar kültüne duyulan inançla iyileştirici güce sahip mekânlara dönüşmesini sağlamaktadır (Uygur 2015: 488). Saha çalışması süresince kutsal mekânların işlevsel rollerinin gündelik hayattan bağımsız olmadığı gözlenmiştir. Dini mekânın sağaltıcı gücüne duyulan inanç, her dinden insanı inanç mekânlarında buluşturmaktadır. Alternatif tıp uygulamaları, ritüel uygulamaları; açıklanamayanın karşısında alınan tutumun sonucunda ortaya çıkar. Mekânın farklı unsurlarının dağılımı, çok boyutlu işlevsel bir alanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Mekânsal olarak yapılan değerlendirmede "insan bedeni doğası gereği, artık mevcut hal alışmış olan gözlerimizde, hastalığın başladığı ve dağıldığı mekânı oluşturur." (Foucault, 2002: 21). Foucault'dan hareketle inanç mekânları neredeyse birer "klinik gibi işlev" (Uygur, 2015: 485) görmektedir. Foucault'un klinik ve hastalık tanımları konuyu anlamaya fayda sağlayacaktır. "Tanrı'nın yarattığı insan bedenine müdahale yetkisi verilen hasarları, bozuklukları onaran, hastalıkları iyileştiren hekimlerin ve tıbbın mâbeddir." Hastalık ise, "derinliği olmayan bir yansıma ve gelişimi olmayan bir mekândaki temel olarak algılanmıştır" (Foucault, 2002: 21-25). Gündelik hayatın ve tedavinin bir parçası olarak bu süreçte inanç mekânları işlevsel olarak yer almaktadır. "Tedavi hususunda mucizelere inanmak, birtakım peygamberlerin, azizlerin emanet ve metrukâtını hastalıkların iyi olmasında müessir addetmek gibi itikatların birçok misallerini tarihte bulmak pek kolaydır" (Adıvar, 2012: 134). Hastalıkların tedavisinde inanç mekânından, mekânın atasından ve kutsallığından fayda beklenir. Özellikle fetiş olağanüstü hallere dayanan tedavi usulleri, kutsal mekânlarda

ön plandadır. Tüm bu ritüellerde pek çok ilkel kültün izleri görülmektedir. Mum yakma ritüelinin temelinde ateş kültünün izlerine (İnaltekin, 1976: 206) rastlanırken diğer ritüellerin temeli de kültlere dayandırılabilir.

Bölgede bulunan inanç mekânlarının sağaltıcı özelliğine dair çok sayıda örnek verilebilir. Hristiyan geleneğinde geçmişte de bu durumun örneklerine rastlanmaktaydı. Bir kişi "hastalandığında, manastır kompleksi içinde bulunan hastaneye başvurur ya da kutsal emanetleri kilisede korunmakta olan bir azizin mezarına giderek şifa bulmaya çalışırdı" (Talbot, 1999: 162). Bu anlayış günümüzde de devam etmektedir. Mardin'de bulunan Deyrulzafaran Manastırı, Midyat'taki Deyrul Umur Manastırı, Diyarbakır'daki Meryem Ana Manastırı şifa arayışında olan pek çok kişi tarafından ziyaret edilmektedir.

Malatya Seyithasan köyünde Sıtma Pınar Ziyareti adı verilen mekânın ve buradan akan şifalı suyun geçmişte sıtma hastalığına iyi geldiğine inanılmaktaydı. Söz konusu ziyarette perşembe akşamları köylüler tarafından mum yakılmakta, adak kurbanı adanmakta ve suyunun şifalı olduğuna inanılmaktadır.

Batman merkezde bulunan Ehli Ceban türbesinin romatizma hastalığına iyi geldiği söylenir. Çarşamba günleri ziyaret edilen türbeye; bir adet soğan ve ekmek bırakmak, türbenin etrafında üç kez dönmek ve türbe taşlarına temas etmek inananları tarafından zorunlu ve gerekli görülmektedir. Bir anlamda hastalığın iyileşmesi için ritüellerin tam bir inançla eksiz bir şekilde gerçekleştirilmesiyle olacağına inanılır. Batman Gercüş'teki Klohek adındaki ziyaretin toprağıyla yapılan banyonun bütün hastalıkları yok edeceğine inanılır. Batman'ın Kozluk ilçesinin Zilan köyünde bulunan Kuba Zila ziyaret yerinde bulunan türbe içindeki sopanın bel ve boyun fıtığına iyi geldiğine inanılır. Hazro'nun Mirani

köyündeki Şeyh Hasane Zeraki adındaki kişiye ait olduğu söylenen ziyarete bilhassa felçli hastalar üç çarşamba götürülür (Karakaş, 2020: 102-103, 112).

Diyarbakır'ın Bismil ilçesindeki Hasan Mansur türbesi, Ergani ilçesinin Gölçatı köyündeki Şeyh Mehmet Ali türbesi çocuk sahibi olmak isteyenler tarafından ziyaret edilmektedir. Ziyaret esnasında kadına verilen okunmuş nesnenin göğüste taşınması gerekir. Siirt'in Şeyh Aliyyi'l Garisi ziyaretine çocuğu olmayanlar gider. Ziyaretçinin dileğinin gerçekleşmesi için kurban adaması ve ziyaret suyundan içmesi gerekir. Çocuk sahibi olmak maksadıyla Şırnak'ın Şenoba beldesindeki Şeyh İdris türbesini ziyaret eden kadın, iki mezar taşı arasında yapılan beşiğe taşlar atarak çocuk sahibi olmayı umar. Ritüeli tamamlayan kişinin ziyaret alanından sırtını dönmeden ayrılması gerekir (Karakaş, 2020: 113, 124, 129) Mardin'de Şeyh Salih türbesi çocuğu olmayanlar, çocuğu geç yürüyenler, geç diş çıkaranlar ve engelli kişiler tarafından ziyaret edilir. Dilek ve duaların gerçekleşmesi için adaklar adanır ve kurban kesilir (Öztürkatalay, 1995: 406). Siirt'te bulunan Şeyh Halef Camisi'ne salı günleri ikindi namazından sonra gidilir. Üç kez arka arkaya tekrar edilen ziyaret sonrasında camiye bir adet ibrik bırakılır. Orada bulunan kuyu suyunun şifalı olduğuna inanılır. Bu su; ağır konuşan, dili geç açılan, yaramaz, aksi çocuklara içirilerek şifa temenni edilir. Şeyh Halef'teki su, aynı zamanda zihin açıklığı için öğrencilere ve Kur'an-ı Kerim'i yeni öğrenmeye başlayan kişilere içirilir (Karakaş, 2020: 103). Mardin'de bulunan Şeyh Kasım Halveti türbesi din farkı gözetmeksizin ziyaret edilir, dilek dilenir, dua edilir. Özellikle çocuğu olmayanlar tarafından sıklıkla sağaltım amaçlı ziyaret edilir. Şeyh Kasım Halveti'yle ilgili pek çok mucizevi anlatı kültürel bellekte aktarılmaya devam etmektedir. Yörede yaşayanların anlattığına göre çocukları hasta olanlar, yara-

maz olanlar, çok ağlayanlar bu türbeyi ziyaret ederlermiş. Çocuklarına ait bir kıyafeti burada bırakıp çocuklarının iyileşmesini beklerlermiş. İnanç mekânın etrafına kutsiyet sirayet ettirmesine bir örnek olarak bu türbe verilebilir. Türbenin etrafında bulunan erik ağaçlarındaki erikler oradaki suya atılırmış. Özelikle cilt hastalığı olanlar o eriklerden yerlerse şifa bulacaklarına inanılır.

Mazıdağı ilçesinin Ömürlü köyünde yer alan Pir Hattap türbesi, Nusaybin'deki Seyit Necat türbesi, Mardin-Diyarbakır yolu üzerinde Mardin'in Mazıdağı ilçesinin Sultan köyünde bulunan Sultan Şeyhmus türbesi, Savur ilçesinin Kırkdirek köyünde yer alan Şeyh Mahmut türbesi, Dargeçit ilçesinin Kılavuz köyünde Şeyh Mümine türbesi bölgedeki kişilerce ziyaret edilen inanç mekânlarından sadece birkaçıdır. Menkıbelere duyulan inanç sayesinde inanç mekânları fiziksel ve psikolojik sağaltıma ev sahipliği yapmaktadır. Ziyaretçilerin beklentilerini karşıladığı oranda mekânda gerçekleşen ritüeller ve ritüelin başat şartı olan tekrarlar artmaktadır. İnsanoğlu sağlığını kaybettiği, çaresiz kaldığı durumlarda pek çok yola başvurabilmektedir. Sağlık problemleri yaşayanlar hastaneye doktora başvurmanın yanı sıra öncellikle kendi inancına uygun bir kutsal mekâna daha sonra da çaresizliğinin ve yaşadığı coğrafyanın hâkim kültürünün etkisiyle inanç farkı gözetmeksizin kutsal mekânlara giderek buralardan şifa beklemektedir. Günümüzde ise genellikle çaresiz kalan kişiler doktor doktor gezip dertlerine çare ararken umutsuzluk yaşadıkları noktada inanç mekânlarına başvurmaktadırlar. Bu durum elbette inanç mekânın kentte ve köyde olmasına, hastaneye ulaşma imkânlarına, kişinin inançlarına göre değişiklik gösterebilmektedir. İnanç mekânları atasal ruhlarla ya da bu kutsal noktalarda zamanın başlangıcında genellikle "düş zamanı" olarak adlandırılan efsanevi dönemde doğmuş oldukları varsayılan efsanevi varlıklarla ilişkilendirilir (Morris, 2004: 191). Kendi inançlarını, ritüellerini ve geleneğini haklı çıkarma, toplumsal

yapıyı güvence altına alma ve özlem ve istençlerini dile getirme doğrultusunda kurguladığı yaygın kanaatler oluşmaktadır (Gündüz, 1998: 29).

1.2. Atalar Kültünün Ritüelistik İşlevleri

Ritüeller yalnızca inananı tanrıya bağlayan bağları güçlendirme işlevi görmez ayrıca bireyi, üyesi olduğu toplumsal gruba bağlayan bağları da güçlendirir; ritüel aracılığıyla grup kendi bilincine varır. Durkheim, ritleri toplumsal grubun kendisine inancını periyodik olarak tazelemesini sağlayan (Morris, 2004: 195) araç olarak değerlendirmektedir. Yörede Hristiyanlar, Müslümanlar ve günümüzde az sayıda da olsa Yezidiler yaşamaktadır. Tüm bu dinlere ait inanç mekânları ve temelde inançla kutsal kabul edilen kişilerin ziyaretlerine ya da makamlarına rastlanmaktadır. Ölü ruhlar düşüncesi, daha uzak ve önemli ataların ilahi varlıklar ve onların mezarlarına konulan adakların da ritüel yatıştırmaların temeli olmasıyla tanrılar düşüncesine evrildi. Böylece Spencer, "atalar tapımı her dinin kökenidir". Ölülerin ruhuna inancın, fetişizmden farklı olarak evrensel olduğunu (Morris, 2004: 159) sergiler. Din şehidi tapımı II. yüzyılın sonundan beri kilise tarafından uygulanmaktadır. Ama İsa Mesih'in "şahitleri"nin kutsal emanetleri Konstantinus'un kurduğu barış döneminden sonra ve büyük baskılar sırasında kaygı verici bir önem kazandı. Bazı piskoposlar bu aşırı tapınmada putperestliğin yeniden şiddetlenmesi tehlikesini görüyorlardı. Gerçekten de putperestlerin cenaze uygulamalarıyla Hıristiyanların ölüler tapımı arasında bir süreklilik söz konusudur; defin günü ve her ölüm yıldönümünde mezarın yanında verilen ziyafetler bunun bir örneğidir. Ama bu arkaik ritüelin "Hıristiyanlaştırılması" çok geçmeden kendini hissettirir: Hıristiyanlara göre mezarın yanında verilen ziyafet cennetteki eskatolojik şölenin ön habercisidir. Din şehidi tapımı da bu geleneğin uzantısıdır. Din şehitleri insanlık halini aşmışlar, kendilerini Mesih için feda etmişlerdi ve hem

Tanrı'nın huzurunda, gökyüzünde hem de burada, yeryüzündeydiler. Onların emanetleri kutsalı barındırıyordu. Din şehitleri Tanrı nezdinde aracılık edebilmekle kalmıyor -zira onlar Tanrı'nın "dostları"ydı-kutsal emanetleri de mucizeler yaratabiliyor, heyecan verici sağaltmalar sağlıyorlardı. Din şehitlerinin mezarları ve kutsal emanetleri gökyüzünün yeryüzüyle iletişime girdiği ayrıcalıklı ve aykırı bir yer oluşturuyordu (Eliade, 2003: 63). Bu kutsal kişileri, inanç farkı gözetmeksizin işlevsel açıdan "atalar kültü" temel anlayışıyla ele alabiliriz. İnancın kutsal kişilerinin sadece dinin kabulünü kolaylaştırmamıştır aynı zamanda mucizevi ve sağaltıcı özelliklerine duyulan inançla şifa arayan her inançtan insanı bir araya getirmiştir. Özellikle bölgede Hristiyanlığın topluca kabulünde azizlerin mucizeleri yadsınamaz. Mucizeleri görenler büyük gruplar halinde Hristiyanlığı kabul etmişlerdir. Günümüzde bu azizlerin sağaltıcı özelliklerine duyulan inançla mezarlarının veya kutsal emanetlerinin bulunduğu kilise ve manastırlar sağaltım amaçlı ziyaret edilmeye devam etmektedir.

Hristiyan geleneği içinde münzevi hayat yaşama, keşiş, din adamı olma isteğinin altında zaman zaman farklı nedenler yatmaktaydı. "Hristiyanlar, uhrevi olmayan sebeplerle, sözgelimi vergiden ve askerlikten kaçmak için keşiş oldular" (Talbot, 1999: 162). Bu durum vergi ödemek istemeyen seyit soyundan gelen ya da seyit soyundan geldiğini iddia eden kişiler arasında da görülmektedir. Bu durumu örtük işlev olarak değerlendirmek mümkündür. Bülent Akın, Anadolu'nun İslamlaşmasıyla ilgili süreci "11. ve 12. yüzyıllarda seyyidlerin Anadolu'da birer veli düzeyine yüceltilmesinin Anadolu halk İslamlığının ana öğelerinden biri haline geldiğini ve Türkmenlerin İslamlaşma sürecinin bir parçası olarak seyyidlik merkezli bir yeniden yapılanma olan "ocak" düzenini meydana getirdiğini belirtir. İnanç sisteminin kökeni, ilk oluştuğu kültür ve inanç çevre ile birlikte ideolojik bir

hüviyet kazanarak devam ettiği yönündeki görüşünü desteklemektedir. İslamiyet'in etkisiyle ata, dede, baba ve abdal adı verilen belli siyasî, itikâdî ve liderlik vasıflarına sahip karizmatik önderler öncülüğünde ocak yapılanmasını oluşturmuş ve hiyerarşik bir teşkilatlanmayla sistemli hale gelmiştir (Akın, 2017: 242, 259). İşlevsellik açısından değerlendirildiğinde geleneğin sözlü kültür ile aktarımında, bu mucizelerin yayılması ve yaşam öykülerinde yer alması da göz ardı edilmemelidir. İnananları tarafından kutsal kabul edilen mekânlarda yatan veya bu mekânlara adını veren azizlerin, velilerin, erenlerin kutsal ve mübarek zatlar olduğuna inanılır. Tanrı katında kutsandığına inanılan, mucizevi özelliklere sahip bu zatların bulunduğu mekânlarda duaların kabul edildiğine inanıldığından adaklar özellikle bu mekânlarda ve kısmen de belli zamanlarda yerlerine getirilir. Durkheim'cı ifadeyle "insanlar, topluma zamansal ve mekânsal işaret taşları sağlayacak bir din biçimine gereksinirler" (Su, 2011: 28).

İnanç mekânları işlevsel olarak toplum hayatını etkileyecek güce sahiptirler. Nuri Bilgin, halkın belleğinde iz bırakan kişilerin yaşadığı ve olayların cereyan ettiği yerlerin korunması, kültürel varlık statüsüne kavuşturulması, restorasyonu, yeniden isimlendirilmesi, eski isimlerin rehabilitasyonu, bu temele dayanmaktadır (2013: 68). Bölgede bulunan inanç mekânlarının varlığı ve hatırlama mekânlarına dönüşen mabetlerin korunması sadece dini açıdan değil toplumsal belleğin sürdürülebilirliği açısından da değerlidir. Diğer bir taraftan da inanç mekânına adını veren azizin, keşişin, rahibin, imamın, velinin, dervişin, dedenin, dini ve tarihi şahsiyeti mekânın varlığı ile korunmuş olur. Mekâna ve anlatıya bağlı olarak kutsal kişilerin yaşam öykülerinin ve kütlerinin sadece teolojik yönüyle değil ekonomik, siyasi, tarihi ve psikolojik yönlerinin işlevselliğiyle ele almak konuya geniş bir perspektiften bakmayı gerektirmektedir. İnanç mekânları sayesinde kutsal atfedilen kişiler ve mekân arasında

ilişki kurulur. Burada uygulanan ritüeller "yine inanç doğrultusunda adak adanan kutsal kişinin tanrı ile bağışçı arasında aracılık ettiğinin düşünülmesi ve bu yolla hem günahların bağışlanacağı, hem de azizin kutsal gücünün bağışçıya aktarılacağının varsayılması" (Connor, 2011: 146 akt. Çakmakçı, 2017: 777) işlevsel yönünü ortaya koymaktadır.

Mardin'de Şeyh Yusuf Zebuni, (Sabuni)[5] cami içerisinde meftundur. Türbede yatan zatın bir evliya olduğu söylenmektedir. Mardin'de Şeyh Mahmut Türki'nin mezarının içerisinde iki adet alıç ağacı vardır, bunlara çaput bağlanır. Çocuğu olmayan kadınlar özellikle bu türbeyi ziyaret ederler. Kadınlar burada dua okur ve sülalesinden bir erkek çocuğunun yemekte olduğu ekmeği elinden kapıp yiyerek dileğinin kabul olacağına inanırlar. Halk, Şeyh Mahmut Türki'nin ölümsüzlüğüne inanır ve ondan medet umar (Öztürkatalay, 1995: 406). Hz Muhammed (s.a.v)'in terzisi olarak bilinen Şeyh Muhammed Zırrar türbesi, halk arasında kutsal kabul edilmektedir. Zırrar kelimesi Arapça da düğme anlamına gelmektedir (Uyar, 2019: 36). Diyarbakır'ın Bismil ilçesine bağlı Aktepe köyünde bulunan "Aktepe" ziyareti, kutsal sayılmakta ve çeşitli vesilelerle bilhassa nisan ayında ziyaret edilmektedir. Köye adını veren tepede Hz. Muhammed'in ayak izinin olduğuna inanılır. Ağrıyan yer, hem bu ize hem de o bölgede yetişen ve toplanan bir ota sürülerek şifa aranır (Karakaş, 2020: 106). Gercüş ilçesinin Vergili (Becirman) köyünde, Seyit

[5] Bir dönem kervan buradan geçerken Yusuf Efendi de kendilerine yükünün ne olduğu sorulur ve onlarda öylesine geçiştirmek için sabun derler. Daha sonra gittiklerinde bakarlar ki malları hakikaten sabuna dönüşmüştür. Daha sonra tekrar gelip özür dilerler, der ki onlara yükünüz eski yüktür. Bakarlar ki eski yük çıkar, bu rivayete istinaden Sabuni lakabını da ona verirler. Bu zatı ziyarete gelen kişilerin Kur'an okuyorlar, Yasin okuyorlar, Fatiha okuyorlar ve onu vesile ederek Allah'a dua ediyorlar. Caminin avlusunda mihrap bulunmaktadır. Mihrap bulunmasının sebebi ise Eskiden elektirik olmadığı için, klimalar olmadığı için, eskiden sıcak havada teravih namazlarını burada kılarlardı (Uyar, 2019: 3).

Bilal Türbesi bulunmaktadır. İnanışa göre, peygamber soyundan gelen bu zat, Şam'dan göç etmiştir. Yaşadığı dönemin âlimlerinden olduğu için kendisinden vergi dahi alınmazmış. Köyün ismi, onunla anılmaktadır. Türbenin Türkiye'nin her bölgesinden gelen ziyaretçileri vardır. Bu türbe, eylülün ikinci haftasındaki perşembe günü ziyaret edilir. Ziyaret esnasında dilekler dilenir ve kurbanlar kesilir. Türbe adabı gereği ziyaretçilerin kutsal mekânda bir gece kalmaları uygundur. Ziyaret süresince kurban kesilir, mevlit okunur ve dualar edilir (Karakaş, 2020: 103). İnanç mekânına adını veren zatların mucizevi yaşam öyküleri işlevsel açıdan bu yerleri hatırlama mekânına çevirmektedir. Spencer, ölülerin ruhlarına inancın, en eski doğaüstü inançların temelini oluşturduğunu öne sürmektedir. Ata kültlerinin sıklıkla soy yapılarıyla ilişkili olduğuna, kurban ritüellerinin ise toplumsal dayanışmanın bağlı olduğu duyguların yeniden üretimine ve güçlendirilmesine (Morris, 2004: 159; 206) hizmet ettiğine işaret eder.

1.2.1. Ad Verme İşlevi

İnanç mekânlarına adını veren azizlerin, velilerin, dedelerin adının çocuklara verilmesi işlevsellik açısından inanç mekânlarının örtük işlevleri arasında değerlendirilebilir. Diyarbakır Bismil Seyithasan (Eliaçık) köyü Sıtma Pınarı Ziyareti bulunduğu köy ve çevresinde, Mardin'de Deyrulzafaran Manastırı, Deyrul Umur Manastırı, Sultan Şeyhmus türbesinde, Veysel Karani türbesi ve bölgede bulunan pek çok kilise, manastır, türbe, ocak çocuk sahibi olmak için dua eden aileler tarafından ziyaret edilir. Çocuklarına verdikleri isimlerde azizlerin, velilerin, ocakların ve dedelerinin etkisinin olduğu görülmektedir. Gidilen ziyaretler sayesinde çocuk sahibi olduğuna inanan kişiler çocuğu kız ise Veysiye, Sultan, Mümine, Barbara, Saro erkek ise Üveys, Veysel, Şehmus, Ömer, Hasan, Mansur, Evgin, Mihayel, Umur, Ali gibi

kutsal addedilen zatların adlarını verir. Böylece çocuklarının bu kutsal kişiler tarafından korunacağına inanılır.

Diyarbakır'ın Bismil ilçesindeki Hasan Mansur türbesi, erkek çocuk sahibi olmak için ziyaret edilir. Ziyaret sonrası doğan çocuklara Hasan veya Mansur ismi verilir. Ayrıca yedi yıl boyunca kurban kesilerek ziyarete devam edilir. Siirt'in Şeyh Aliyyi'l Garisi ziyaretine Kutsal mekân ziyareti dolayısıyla çocuk sahibi olduğuna inanan kadın, bebeğine "Ali" adını koyar (Karakaş, 2020: 108, 124).

1.3. İnanç Mekânlarının Psikolojik İşlevi

İnanç mekânları sadece ibadet için gidilen mekânlar değil sıkıntılı zamanlarında insanların ziyaret ettiği uğrak noktalarındadır. Zaman zaman özellikle de çaresiz kalınan zamanlarda gündelik hayatın bir parçası olarak din farkı gözetmeksizin her kesimden insanın ziyaretgâhı olabilmektedir. Bu ziyaretlerin nedenini sadece din ve ibadet ile açıklamak yeterli olmaz. Kutsal kabul edilen mekânlar veya semboller kişinin veya topluluğun maneviyatına ve psikolojisine etki eder. Peter Burke (2008) mabetleri, "görgü tanıkları" olarak tanımlamaktadır. Kültürel miras niteliği taşıyan mabetler, bu kaynakların da aynı zamanda merkezi konumundadır. İnsanların inançları, kültürleri ve gelenekleri de kutsal mekânlara gitmelerinde etkilidir. Ritüelin gereklerini tam olarak gerçekleştirdiğine inanan kişi psikolojik olarak amacına ulaşır. Temelinde çok farklı sebepler yatsa da amacına ulaşan kişilerin ziyaretleri kişiye psikolojik rahatlama sağlamaktadır. Bu sayede atalar kültüne dayalı inanç, mekânın varlığı sayesinde toplumsal bellekte kesintiye uğramadan sürdürülmüş olur. Kült ve kutsal mekân arasındaki ilişki de psikolojik olarak güçlenir. Foucault, "psikoloji ve bizzat psikolojinin mümkün olabilmesinin ta kendisi mantıksızlığın deneyiminden doğmuştur" (2002: 245) şeklinde açıklamaktadır. Bu nedenle mekân, mantığın arandığı yer olmaktan çıkıp sadece çözüm odaklı yere dönüşmüştür.

"Mekânın, dilin ve ölümün birbirine eklemlendiği bu yapı, verili ve pozitif olarak tanınan tıbbın tarihsel koşulunu oluşturur" (Foucault, 2002: 244). Hastalıklar ve çaresiz kalınan durumlar; dualarla, büyüsel pratiklerle uzaklaştırılmaya çalışılır. Bu mekânlar aynı zamanda olumlamanın yapıldığı, kişinin kendi iyileşme sürecine aktif olarak katıldığı pozitif mekânlara dönüşmektedir. Kişinin kendini iyileştirme serüveninde gerçekleşen bu yolculuk, temel değerleri ve inançları etrafında psikolojik olarak şekillenir.

Dileklerin kabulü için Mardin kalesinde bulunan ve bugün askeri bölge sınırları içerisinde bulunduğu için ziyaret edilemeyen Hoca-i Hıdır' Camisi, Şeyh Çabuk Camisi, Şeyh Kasım Halveti türbe-mescidi, Şeyh Lubban türbesi (camisi), Şeyh Salih türbesi, Şeyh Muhammed Zırrar türbesi, Şeyh Mahmut Türkî türbesi, Şeyh Lubban türbesi (camisi) bunlardan bazılarıdır.

Diyarbakır'ın Bismil ilçesindeki Hasan Mansur türbesi akli dengesi bozuk kişiler için şifa kaynağıdır. Bu tür hastaların ziyaret yerindeki ağacın altında uyuması gerekir. Hani'nin Beyhan köyündeki Şeyh Abdülbaki türbesinden getirilen su, içme suyuna katılıp içilir. Suyun bilhassa psikolojik sorunları olan ve yalnız kalmaktan korkan kişilere şifa verdiği belirtilir. Şeyh Ömer türbesi, Diyarbakır'ın Eğil ilçesinin Babalar (Harziyan) köyündedir. Bayılan kişiler tarafından ziyaret edilen türbede bulunan ve Şeyh Ömer'in kullandığına inanılan tespihler boyna geçirilerek uyunur. Bu ritüelin psikolojik işlevi olduğu açıktır. Silvan'ın Boyunlu köyündeki Şeyh Zeydin ziyaretine perşembe akşamları gidilir. Özellikle akli dengesi bozuk kişiler, ziyarete götürülerek Şeyh Zeydin'in mezarının ayak kısmında uyutulur. Şeyh Zırav türbesi, Karacadağ'da bulunur. Türbe, ruhsal rahatsızlıklar ve felç başta olmak üzere hemen her derdin devası için ziyaret edilir (Karakaş, 2020: 108, 112, 114-115). Siirt'te bulunan Şeyh Hasan Bağdadi türbesine götürülen konuşamayan çocuğun ağzına türbe kapısının anahtarı sürülür. Böylece çocuğun dilinin açılacağına

inanılır. Şeyh Muhammet El-Hazin ziyaretine cuma günleri gidilir. Ziyaret yerinde bulunan ağaç kutsal kabul edilir. Hamile kalmak isteyen kadının üzerine ağaç üzerinden su dökülür. Kadının bu sayede hamile kalacağına inanılır. Ritüelin üç hafta üst üste tekrar edilmesi gerekir. Akli dengesi bozuk hastalar ise türbedeki zincirle bağlanır. Cizre'deki "Hamedil Hevas" türbesine yaramaz çocuklar götürülür. Türbe yakınında bulunan kuyunun kovası, çocuğun başına geçirilir. Bu sayede çocuğun akıllı olacağına inanılır (Karakaş, 2020: 124-127). Bilimsel olarak plasebo etkisiyle açıklanabilecek bu olaylar inanç ile çıkılan bu yolda inananların mekânın iyileştirici gücüne duyduğu inanç ile kutsiyet atfettiği mekânı ziyaret etmesiyle açıklanabilir.

1.4. İnanç Mekânlarının Ziyaret İşlevi

İnanç mekânlarının çevrelerine kutsiyet sirayet ettirdiğine inanılır. Özellikle ziyaretin etrafında bulunan taşlar, ağaçlar, ağaç reçinesi, şifalı sular, toprak yöre halkı tarafından kutsal kabul edilir. Şans, kısmet, bereket, çocuk, sınavda başarı gibi insani isteklerin dilendiği inanç farkı gözetilmeyen mekânlara işlevsel olarak ev sahipliği yapmaktadır. Bölgede tespit edilen inanç mekânlarının ortak özelliğiyse çaresiz kalınan durumlarda insanoğlunun inanç fark etmeksizin bu mekânları ziyaret etmesidir. İnanç fark etmeksizin çaresiz kalındığında yapılan kutsal mekân ziyaretlerine verilebilecek örnek mekânlardan bazıları; Diyarbakır Bismil Balcılar (Caferi) Köyü Cafer-i Sadık (Caferî) Ziyareti, Şanlıurfa Viranşehir Sergen Köyü Arslan Baba Ziyareti Reçinesi Şifalı Ağaç, Arslan Baba ziyareti, Deyrul Zafaran Manastırı, Mor Gabriel Manastırı, Şeyh Çabuk Camisi, Sultan Şeyhmus Türbesi, Siirt Tillo Türbesi bunlardan sadece birkaçıdır.

Diyarbakır Bismil Balcılar (Caferi) Köyü Cafer-i Sadık (Caferî) Ziyareti Diyarbakır'ın Balcılar köyünde bulunan yöredeki türbe, Alevi ve Sünni her kesimden insan tarafından ziyaret edilmektedir. Bu ziyaret yeri ayrıca Şeyh Cafer Ziyareti olarak da

bilinmektedir. Sadık Şeyh Cafer'in ziyaretinde pek çok ritüel gerçekleştirilmektedir. Dileği ve adağı olanlar ziyaretin dışında bulunan taşları üst üste dizdikten sonra ziyaretin içine girerler. Ziyaretlerini gerçekleştirdikten sonra adak kurbanlarını keserler. Adaklarını yerine getirenler, ziyaretin 200 metre kadar ilerisinde bulunan dere kenarında sofra açar ve adak kurbanlarını pişirip oraya ziyarete gelenlere dağıtırlar. Şanlıurfa Viranşehir Sergen Köyü Arslan Baba Türbesi'nde reçinesi şifalı olduğuna inanılan ağaç bulunmaktadır. Alevi-Bektaşi menkıbelerinde önemli bir yeri olan mekân, yörede farklı inanç grupları tarafından ziyaret edilmektedir. İnanç fark etmeksizin çaresiz kalındığında yapılan kutsal mekân ziyaretlerine verilebilecek örnek mekânlardan biri olarak günümüze kadar gelmiştir.

Gaziantep Yavuzeli ilçesine bağlı Yarımca köyünde bulunan Balıklıgöl Ziyaretinin suyunun şifalı olduğuna inanılır. Pek çok kişi bu mekânı sağaltım için ziyaret etmektedir. Ziyarete adaklar adayıp kurban kesip ağaçlarına çaputlar bağlanmaktadır. Balıkgöl'ü ziyaret eden kişiler aynı zamanda piknik yapıp gündelik hayatta sosyalleşme imkânı da bulurlar. Dolayısıyla diğer inanç mekânlarında olduğu gibi bu ziyaretin de birden fazla işlevi olduğu anlaşılmaktadır. Ziyaretin menkıbevi anlatısına göre; Hz. İbrahim ateşe atıldığında Şanlıurfa'daki ateşin bir parçasının buraya düştüğüne inanılır. Gölün balıklarının kendiliğinden olduğuna ve suyunun Şanlıurfa'da bulunan Balıklıgöl ile aynı su olduğuna inanılır. Başta yöredeki Çepni Alevileri olmak üzere her inançtan insan tarafından ziyaret edilen Balıklıgöl'de diğer inanç mekânlarında olduğu gibi benzer ritüeller uygulanmaktadır.

1.5. İletişimin İşlevsel Mekânı

Genel ve özel anlamda inanç mekânları insanları bir araya getirmektedir. Bu durum insanlar arası iletişimi sağlamaktadır. Toplumbilimlerinin kuramsal bakış açısıyla; "insanları bir nüfus içerisinde yaygın bir şekilde birbirine bağlayan çapraz ilişkilerin

genişlemesi ile yerel cemaatler dâhil özgül alt nüfuslar içerisindeki grup içi ilişkilerin yoğunluğu ve şiddeti arasında bir değiş tokuşun var olduğu" (Mansching, 1994: 78) gerçeğini ortaya koymaktadır.

Bireyin cemaatle ya da cemaatin bireyle ilişkisi, istekleri, kuralları bu mekân üzerinden sağlanan ilişki ve iletişim yoluyla aktarılır. Çalışmada yer alan farklı din ve etnik gruplara ait inanç mekânları iletişim kurulabilen ve geleneğin yaşatılmasına olanak sağlayan işlevsel mekânlar olarak ele alınmıştır. İnanç mekânlarındaki iletişim toplulukların dinsel, siyasal ve kültürel yönden iletişim içinde kalmalarına olanak sağlamaktadır. Siyasi, tarihi ve kültürel şartları göz önüne aldığında bölgede yaşayan farklı din mensuplarının kendi aralarındaki ilişkilerini, iletişimlerini sağlayanın, kuvvetlendirenin sadece dinlerinin değil geleneklerinin de olduğu görülmektedir. Bu mekânları hiyerarşik ve örgütsel yapı olarak ele almak gerekirse dinsel, kültürel ve siyasal kararları hızlı bir şekilde toplumun tüm kademelerine iletebilme gücüne sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Ayrıca bu mekânlar dinsel işlevlerinin yanı sıra cemaat için dinini, dilini kültürünü öğrendiği böylece tanışma, görüşme, sohbet, paylaşım imkânı sağlayan, ayin sonrasında cemaate ev sahipliği yapan bir buluşma noktasına dönüşmektedir. Böylece inanç mekânı sadece dini hayatın değil gündelik hayatın da kurumsal bir parçası olarak yaşamın içinde yerini alır. Sosyalleşme mekânları işlevsel olarak değerlendirdiğimiz mabetler; cemaatin birlikte ibadet ettikleri, bir araya geldikleri, hayata dair olan önemli anların kutsandığı, kutlandığı ve paylaşıldığı, sadece dinin değil hayatın da merkezi olan mekânlardır. Çok işlevli bu kurumsal yapıların, toplumla etkileşimi, bireylerin birbirleri ile iletişimi; içinde medrese, kütüphane, mezarlık, mutfak, misafir evlerine kadar pek çok yapıyı barındırmaları ile mümkün olmaktadır. Durkheim, dini yalnızca grup dayanışmasını sağlama ve her

zaman yeniden onama işlevi ve "grup" ya da toplum için simgesel anlama sahip olması (Morris, 2004: 198) noktasında değerlendirmektedir. Özellikle inançsal mekânlar bölgedeki dinlerin varlığını sadece siyasi ve demografik verilerle değil genel olarak dini ve kültürel miras üzerinden anlamlandırmayı kolaylaştırmaktadır.

1.6. İnanç Mekânlarının Eğitim Açısından İşlevi

İnanç mekânlarının işlevselliğinin eğitim açısından ele alındığı bölümde; toplumsal örgütlenmenin mihenk taşı olarak geleneğin ve kültürün üretilmesi, aktarılması tarzında inanç mekânlarının temel işlevlerinin yanında eğitim işlevi göz ardı edilmemelidir. Bu durum inanç mekânlarını toplumsal dayanışma; toplumsal normların inşası gibi çok yönlü olarak ele almayı sağlamaktadır. Eğitim, gündelik hayatın önemli bölümünü oluşturmaktadır. İnanç mekânları sahip oldukları medreseleriyle eğitim kurumları olarak hizmet vermektedirler. Bölgenin önemli kentlerinden biri olan Mardin'de bulunan pek çok manastırın ve caminin aynı zamanda medresesi olduğu bilinmektedir. Şehidiye Camisi-Şehidiye Medresesi, Hatuniyye Medresesi-Sitti Radviyye, Hüsamiye Medresesi, Melik Mansur Medresesi-Şeyh Aban/Lıbben, Zinciriye Medresesi-Sultan İsa bunlardan bazılarıdır.

İnanç mekânlarında verilen eğitimleri inanları açısından değerlendirmek gerekirse sadece dinin değil dilin ve etnisitenin korunmasında alınan eğitimlerin önemi dikkat çekicidir. Özellikle Hristiyan cemaati dinin yanı sıra sahip oldukları etnik kökene göre dillerini de manastırlarda verilen eğitim sayesinde öğrenebilmektedirler. Geleneksel Süryani eğitimi, Hristiyanlık temeline dayalı, dini bir nitelik taşımaktadır. Süryani halkı açısından bu durum değerlendirildiğinde; kilise ve manastırların liturji eğitimin yanı sıra anadilde verdikleri eğitim, kimliğin ve kültürün ko-

runmasında, yaşatılmasında önemlidir.[6] Hayatı inanç odaklı yaşayan ya da geleneksel olarak bu yapının içinde büyüyen kişiler için dini ve kültürel hayatlarında eğitim ve inanç arasındaki ilişki birbirinden bağımsız olarak düşünülmemektedir. Mardin Hristiyan halkının eğitiminde önemli yere sahip olan kilise ve manastırlardan bazıları şunlardır: Mor Gabriel Manastırı, Kırklar Kilisesi, Mor Mihayel Kilisesi, Deyrulzafaran ve Dayro d'kurkmo Mor Hanonyo Manastırı, Nusaybin Akademisi gibi okullar bunlardan bazılarıdır. Kilise liturjisi, Süryanice, Süryani gelenekleri ve kültürü, medreselerde öğretilen konuların başında gelmektedir. Kilise, Hristiyanları dini ve dünyevi manada yönetmiş olup dini eğitim kurumlarından yetişen aydınlar sayesinde kültürel üretim ve politik yönetimin de merkezi haline gelmiştir (Özcoşar, 2005: 186). Eğitimin temel amacı din adamı yetiştirmek olan

[6] Eğitim açısından çok boyutlu bir müfredata sahip olan kilise ve manastırlar, pek çok medeniyetin gelişmesine de olumlu katkı sunmuşlardır. "Mor Kuryakos Manastırı, çevresi için önemli bir eğitim kurumu olmuştur. Bu durumu "1914 yılında hazırlanan ve Süryani Kadim Ortodoks Kilisesi'nin Osmanlı bürokrasisinde yer alan belgesi Patrikhane Nizamnamesi'nin "Eğitimin Geliştirmesine Dair" 57. maddesinde görmek mümkündür. Musul iline bağlı Mor Matta adıyla bilinen, Diyarbekir ili Beşiri ilçesine bağlı Mor Kuryakos, Midyat ilçesi sınırları dâhilinde bulunan Mor Gabriyel adındaki manastırlarda birer şubesi ruhbanlara, bir şubesi de çocuklara ait olan ve ilkokul düzeyinde yeni usulde eğitim ve öğretim programına uygun olarak düzenlenmesine yardımcı olunacaktır" (Şimşek 2008; Uygur 2015:) cümleleri eğitime verilen dikkati göstermektedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Uygur, H. Kübra (2015), Kutsal Mekân Bağlamında Mardin Süryanilerinin Anlatıları adlı doktora tezi. Süryani kültürünün parlak dönemleri 4. ve 13. yüzyıl arasındadır. Özellikle bu dönemde eğitim merkezlerinin bir bölümü felsefe, filoloji ve öteki bilim dallarını kapsayacak şekilde hizmet ederken çoğunluğu da teoloji konusunda eğitim vermiştir. Okulların en önemlilerinden bazıları şunlardır: Edesa- Urfa Teoloji Okulu, Zukanin Manastırı, Mor Gabriyel Manastırı, Usibona Manastırı, Büyük Tel'ado Manastırı, Mor Zakay Manastırı, Kınneşrin Manastırı, Dış Kuyu Manastırı- Dayro Dgubo Baroyo, Mor Matay Manastırı, Amuda Manastırı, Karkafto Manastırı, Mor Hanonyo Manastırı, Mor Serkis Manastırı, Edesa'nın Mor Barsavmo Manastırı, Mor Yuhanna Manastırı, Eliyo Bar Gagi Manastırı, Barid Manastırı, Serkisiye Manastırı, Mor Ahrun Manastırı (Barsavm 2005: 36-38).

medreselerde din dersleri ağırlıkta olmasına rağmen; felsefe, mantık, edebiyat, geometri, astronomi, tıp ve hukuk gibi dersler de okutulmaktaydı (Özcoşar, 2005: 202). Eğitim işleviyle ön plana çıkan inanç mekânları, cemaat kültürünün yaşatıldığı mekânlardır. Bu kilise ve manastırlar geleneğin ve kültürün yazılı olarak gelecek kuşaklara iletimi konusunda merkez olmuşlardır. Bulundukları coğrafya itibariyle Arap ve Yunan medeniyetleri arasında köprü görevi gören inanç mekânları, pek çok dilden yapılan çevirilerin de ana merkezi konumunda yer almışlardır. Süryanice, Arapça, Yunanca çok sayıda yazma kitaba sahip olan kilise ve manastırların, günümüzde de çeviri çalışmalarına öncelik vermeleri medeniyetlerin gün ışığına çıkması açısından oldukça değerlidir. İnanç mekânlarının sahip olduğu değerli yazmalarının korunmasında mekânın ve sahip olduğu kütüphanelerin işlevselliği ayrıca değerlendirilmelidir.

Toplumsal belleğin merkezi olan inanç mekânları; cemaati bir araya toplayan ve geçmişten günümüze ışık tutan el yazması kitaplara sahiptir. Özellikle kilise, manastır ve medreselerin kütüphaneleri; geçmişin hafızası olarak her daim önemini korumuştur. Çok sayıda değerli yazma eser bulunmaktadır. Azizlerin yaşam öykülerine dair kitaplar, farklı alanlardan çeviri kitaplar ve el yazmaları kütüphanelerin zenginliğini ortaya koymaktadır. Mardin'de bulunan Mor Kuryakos Manastırı, Mor Hanonyo Manastır Kütüphanesi, Kartmin Manastırı Kütüphanesi, Mor Gabriel Manastırı Kütüphanesi bunlardan sadece birkaçıdır. Bellek ve toplumsal belleğin medeniyetlere işlevsel katkısı göz ardı edilmemelidir.

2. İnanç Mekânlarının Örtük İşlevlerinden Bazıları

Eliade inanç mekânlarıyla ilgili değerlendirmesinde kutsal anlayışını ve merkez kavramını Hristiyanlık öncesi zamana kadar götürür. İnanç merkezlerinin oluşmasının ilk adımlarının ormanlarda gerçekleştiğinden bahsetmektedir. "Bazı ağaçlar, bazı su

kaynakları veya bazı yerler tanrıların yaşadığı kutsal mekânlar olarak kabul ediliyordu; dolayısıyla buralara yaklaşmak yasaktı. Topluluk sunularını açık havada, koruluklara veya başka kutsal yerlere taşıyordu. Gerek ahşap ev, gerekse evlerin "kutlu köşesi" de kutsal bir mekân oluşturuyordu. Gerçek anlamda tapınaklara gelince, bu konudaki bilgilerimiz oldukça kısıtlıdır. Kazılar ahşaptan yapılmış, yaklaşık beş metre çapında, daire biçiminde tapınakların izlerini ortaya çıkarmıştır; tanrının heykeli bu yapının merkezine yerleştiriliyordu (Eliade, 2003: 34). Dinler, inananların kendilerine bağışta bulunmalarını teşvik ettikleri gibi bunu dindarlığın bir ölçütü olarak değerlendirmişlerdir. Konu Hristiyanlık açısından değerlendirildiğinde Talbot "birçok manastır hem tarım arazileri, hem de kentlerde atölyeler ve evler gibi mal varlıklarıyla" (Talbot, 1999:173-174) önemli servete sahip olmuştur. Mardin ilinin sınırları içinde bulunan Deyrulzafaran Manastırı da vakıf arazilerine sahiptir. Böylece inanç mekânına ait arazilerde tarım yapılması, üretim yapılması, mekânın ekonomik olarak gündelik hayatın içinde var olmasını sağlayan yapılardan birine işlevsel olarak dönüşmektedir.

İnanç mekânları, ibadet amaçlı yerler olmalarının yanı sıra kazandıkları anlamlarla güvenli yer ve bölge olma özellikleri de kazanmışlardır. Sığınılan, korunaklı bölge olmalarıyla sebebiyle zaman zaman buralarda konaklanırdı. Geçmişte özellikle uzun yola çıkan kişiler, "karşılarına çıkan bir handa konaklama konusunda tereddütleri olan yolcu, keşişlerin yönettiği bir konukevine sığınabilirdi" (Talbot, 1999: 162). Bu bir manastır, dergâh ya da ocak olabilirdi. Düşmanlarından kaçan kişilerin korunduğu, anlaşmazlıkların çözüldüğü tarafsız mekânlara dönüşmesi açısında da inanç mekânları ve din büyükleri tarafından kişisel ve toplumsal meselelerin çözüldüğü yerler olması mekânın taşıdığı anlamlara yenisini eklemektedir. Şeyh Fethullah Hamidi'nin Süryani-

lerin 1900'lü yıllarda yörede yaşadığı olumsuz durumlarda takındığı barışçıl tutumun etkisinin olayları yatıştırmadaki etkisi inkâr edilemez. Günümüze kadar Şeyh Fethullah Hamidi ve ailesinin Süryaniler arasında saygın bir yerleri vardır.[7]

Toplum düzenini sağlamasının yanı sıra özellikle inançlı yaşlıların ve dulların bakım evi görevi gördüğü bilinmekteydi. Talbot bu durumu Bizanslılardaki geleneğe dayandırarak şu şekilde anlatmaktadır. Kendisine bakacak çocukları olmayan ihtiyar bir dul, manastırda hem manevi yoldaşlar bulurdu hem de fiziksel bakımıyla ilgilenecek hemşireler; aynı rahibeler bu dulun öldüğünde dini usullere uygun olarak gömülmesiyle, ölümünden sonra yapılacak ayinlerle de ilgilenirlerdi. Bütün bunlara karşılık manastıra yüklüce bir bağış yapmak yeterliydi (Talbot, 1999: 162). Bu durum inanç mekânlarının ekonomik işlevlerini de ortaya çıkarmaktadır. Bu işlev tek taraflı değildir. Zaman zaman inananlarının bağışları ve destekleriyle güçlenir zaman zaman da sahip olduğu araziler ve mal varlıklarıyla bulunduğu bölgede hem siyasi hem de ekonomik açıdan bir merkez konumuna geçer.

---

[7] Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Yıldız, M. Cengiz "Midyat ve Çevresinde Dinler Arası Hoşgörünün Tesisinde Örnek Bir Şahsiyet: Fethullah Hamidi" Makalelerle Mardin IV: Önemli Simalar - Dini Topluluklar, 2007, s. 97-116. "1915 yılında, bugünkü adıyla Gülgöze köyü ve çevresinde karşılıklı bir muharebe yaşanmış. Süryanilerin toplandığı bu köy ve çevresi savaş meydanına dönmüş. Bu durum üç ay sürmüş. Süryaniler, Gülgöze'ye sıkışıp kalmışlar. Tam bu sırada, onların imdadına, bölgenin o dönemdeki en önemli Müslüman din adamı sayılan Savur Şeyhi Fethullah Efendi, arabulucu olarak yetişmiş ve "savaş dursun, düşmanlık bitsin" demiş. Görüşmeler, pazarlıklar sırasında, Süryani cemaatinin yanında yer almış, fetvalar yayınlamış. Ayrıca Şeyh Fethullah Efendi, anlaşma sağlanıncaya kadar, arada "güven bağı oluşsun" diye oğlunu rehin bırakmış. Bu tavır, Gülgöze köyündekiler ve karşı taraf için mühim bir uyarı olmuş. Fethullah Hamidi, oğlunu, Süryanilere rehin olarak bırakmış, sözler tutulmadığı takdirde, oğlunu öldürebileceklerini kendilerine ifade etmiştir. Daha sonra, hemen Diyarbakır'a geçerek, yetkililerden, olayın sonuçlanmasını sağlayacak belgeyi almış ve olaylar böylece sona ermiştir (Aydın vd.,2001: 338; Yıldız 2007: 107-108).

İnsanoğlunun yerleşik hayata geçtiği dönemlerde merkez konumunda belirleyici olduğu etrafında üretim sürdürebildiği bilinmektedir. İnanç mekânları yerleşik hayata geçmeyi avcı toplayıcı düzenden tarım toplumuna geçmeyi kolaylaştıran örtük işlevlere de sahip olmuştur. Bulundukları bölgenin ekonomisine ve yerleşik hayatına yön verebilmişlerdir. İnanç mekânlarının bulundukları bölgeleri; ekonomik siyasi, politik, turistik ve tarımsal açıdan etkileyebildikleri bilinmektedir. Çok yönlü olarak ele alınabilecek bu başlıklar inanç mekânın etki alanını genişletmesini sağlamaktadır. Elbette bu etki tek taraflı ele alınmamalıdır. İnananları tarafından sağlanan siyasi güç, maddi ve manevi olanaklar mekânın açık ve örtük işlevlerinin etkisini arttırmaktadır. İnanları sahip oldukları imkânları bu mekânlara yönlendirerek bir çatı altında birleşmeyi sağlamaktadırlar. En temel destek inanç mekânlarına yapılan bağışlarla sağlanmaktadır. Bu durum sadece inançsal değil ekonomik ve siyasi olarak da ele alınmalıdır. Mekânın varlığı bulunduğu bölgenin gündelik hayatına, ekonomisine katkıda bulunurken inanç mekânının ekonomik bir mal varlığına sahip olması önem kazanmaktadır. Kilise, manastır, cami, türbe, ziyaret yerlerinin vakıflarına ait mal varlıklarının olması inananlarının yaptıkları bağışlar, mekânın ekonomik ve siyasi gücünü artırmaktadır. Bu durum inanç mekânlarının geçmişte de günümüzde de önemli bir merkez konumuna gelmesinde etkili olmuş gündelik hayatta söz sahibi konuma geçmesinde belirleyici olmuştur.

Zaman zaman inanç mekânları gündelik hayat içerisinde yapının farklı amaçlarla kullanılmasından dolayı, askeriye, hapishane, öğrenci yurdu, konak, bakım evi, hastane, mezarlık, yemekhane, müze gibi, çeşitli işlevler kazanmıştır. Mardin'de bulunan Hüsamiye Medresesi, askeriye, evi olmayanların barındığı yer, cami, özel konak; Melik Mansur Medresesi, mescit; Zinciriye /Sultan İsa Medresesi, müze ve vakıflar öğrenci yurdu; Şeyh

Kasım Halveti Türbe-Mescidi tekke, cami; Hamza-i Kebir türbesi mescit, çay bahçesi, kimsesizlerin konuk evi, ev, mezarlık, cami, yemekhane hatta bir dönem bakımsızlıktan metruk kalmış ve çöplük olmuştur. Bölgede bulunan çok sayıda inanç mekânının gündelik hayatta kullanımında yaşadığı işlevsel dönüşümlerle ilgili örnekler artırılabilir.

2.1. İşlevsel olarak İnanç Mekânı ve Turizm Etkileşimi

Din farkı gözetmeksizin inanç mekânlarına yapılan yolculuk ve ziyaretlerin yanı sıra aynı dine sahip ancak farklı etnik kökene sahip olanların buluşma noktası olabilmektedir. Bu durum mekânın "etnik, dini ve kimliği" koruyan bir yapıya bürünmesinin nedenleri arasında sayılabilir. Ekonominin bir başka boyutu ise mekânın inanç turizmiyle ziyaret edilmesinin yanı sıra mekânın tarihsel yönüne olan ilgiyle ziyaret edilmesidir. Elbette çalışmanın sınırlılıkları içinde herkesçe bilinen inanç mekânlarının yanı sıra yöresel olan ziyaret yerleri de bulunmaktadır. Dolayısıyla işlevsel yaklaşımla ele alınan çalışmada benzer amaçlarla ziyaret edilen çok sayıda inanç mekânı, bulundukları yörenin cazibe merkezi konumuna gelmiştir.

İnanç mekânlarını turizm açısından değerlendirmek işlevsellik açısından önemlidir. Gündelik hayatta, bölgenin siyasi ve politik durumuna bağlı olarak mekâna yapılan inanca dayalı ve turistik amaçlı ziyaretlerin sıklığının değiştiği gözlenmektedir. Bölgede çok sayıda "inanç turizmi"ne uygun destinasyona sahip ziyaretler bulunmaktadır. Ziyaretçiler, inanç mekânlarını sadece dini amaçlarla değil, kutsal mekânın turistik, tarihi özellikleri ve sağaltıcı gücüne olan inançla ziyaret etmektedirler. Mardin'de Deyrulzafaran Manastırı, Kırklar Kilisesi, Deyrul Umur Manastırı vb. kilise ve manastırlar, Sultan Şeyhmus Türbesi, Şeyh Çabuk Türbesi, Urfa'da Balıklı Göl, Siirt'te Tillo, Veysel Karani türbesi gibi inanç mekânları yerli ve yabancı turistlerin uğrak

noktalarındandır. Dinin mensuplarının dinsel sebeplerle yaptıkları ziyaretler dışında, farklı inanç grubundan kişiler de çeşitli sebeplerle bu işlevsel mekânları ziyaret etmektedirler. Baykan ilçesinin Ziyaret beldesinde yer alan Veysel Karani türbesi özellikle mayıs ayının ikinci haftasının cumasında yakın iller başta olmak üzere Türkiye'nin birçok yerinden ziyaretçi almaktadır (Karakaş, 2020: 126). Mardin'de bulunan Deyrulzafaran Manastırı ve Midyat'ta bulunan Deyrul Umur Manastırı da özellikle azizin özel gününde yurtiçi ve yurtdışından çok sayıda kişi tarafından ziyaret edilir. Bunların dini mekân olmalarının dışında tarihi ve turistik özelliklere sahip olması, sağaltıcı özelliklerine olan inanç, psikolojik yolculuk bu ziyaretlerin yapılmasını sağlayan işlevsel nedenler arasında sayılabilir.

2.2. Etnisitenin İnanç Mekânında İşlevsel Var Oluşu

İnanç mekânları, o dinin mensuplarının mekânın varlığıyla birlikte kendi etnisitelerini koruyabilmelerine ve yaşatabilmelerine olanak sağlamaktadır. Farklı etnik ve dini kimliklerin kültürel bellekte korunmasında, sürdürülmesinde inanç mekânları başat yapılardır. Toplumsal hafızada inanç mekânlarının varlığı, "kimlik" oluşumunu ve kimliğin korunmasını etkiler. Cemaat olma duygusunu tetikleyen birliktelik sayesinde mekâna yapılan ziyaretler anlam kazanmaktadır. Bir kimliğin tüm uğrak noktalarında varlığını sürdüren inanç mekânları hayata dair olan her an, sosyalleşme için gerekli olan ortam, geleneğin aktarılmasında ve kimlik inşasında işlevsel rol oynar. Böylece mekân ve kimlik iç içe geçer ve aradaki sınırlar silinir. Bu durum ibadethaneleri gündelik hayatın dinsel ve kurumsal olarak vazgeçilmez bir parçası yapar (Uygur, 2015: 463).[8]

[8] Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Uygur, 2015: 463.

Müller, "tanrısal olana ilişkin bir inancın tüm insanlık için evrensel olduğunu ve dil ile birlikte etnik kimliğin temelini oluşturduğunu" kabul eder (Morris, 2004: 152). Mezopotamya farklı dinlerin doğduğu ve yayıldığı topraklar olarak binlerce yıldır din mücadelelerinin yaşandığı bir merkez olmuştur. İnançların, kutsal mekânları da bu coğrafyada kimliğin sembol yerleri olarak var olagelmiştir. Bu durum Yahudilik, Hristiyanlık, Müslümanlık ve Yezidilik için de geçerlidir. Çalışma alanımızda bulunan tüm inanç gruplarının kutsal mekânlarının tarihi birbirinden bağımsız düşünülmemelidir. Bölgede bulunan inanç mekânlarını genel özellikleriyle değerlendirmek gerekirse bunların sadece dini değil, etnisiteyi, anlatıyı, kültürel belleği ve inancı da koruyan yapılar olduğu görülecektir. Dinin ve etnisitenin sembolik ve somut merkezleri kutsiyet atfedilen inanç mekânlarıdır. Böylece inanç mekânları, "toplum olma bilincinin, ortak bir değere sahip olma vurgusunun yapıldığı bellek koruyucu mekânlara dönüşürler. Kutsal mekânların örtük işlevleri arasında bu yapıyı koruyan bağların varlığı bilinmektedir (Uygur, 2020: 135).

Sonuç

Bölgede bulunan inanç mekânlarının işlevsel yönleriyle ele alındığı saha çalışmasında dini özelliklerinin yanı sıra gündelik hayattaki işlevleri tüm bu yapıları inanç mekân ortak başlığı altında birleştirmektedir. Dolayısıyla bu ortaklık benzer işlevlerin tespit edilmesini sağlamaktadır. İnanç mekânında dinin mensuplarının pratiklerini uygulamaları dışındaki durumlarda bu mekânlara çok farklı sebeplerle ziyaretlerin yapıldığı tespit edilmiştir. Dinin pratiklerinin uygulanmasının yanı sıra mekânın hangi dine ait olduğunun bir önemi olmaksızın kutsal olarak değerlendirilip etrafında gelişen ritüellerin varlığı inanç mekânlarını ortak işlevler etrafında birleştirmektedir. İnanç mekânları etrafında şekillenen tüm işlevselliklerin sayısı konuya getirilecek farklı bakış açılarıyla artırılabilir. Siyasi ve ideolojik boyuttaki

örgütlenmeler de inanç mekânlarının işlevleri arasında ayrı bir çalışma konusu olabilecek mahiyettedir. Dinin kabulünün sembolik kurumu olan inanç mekânları; dinin yayılmasında ve öğrenilmesinde kurumsal yapıya sahiptir. Bu nedenle inanç mekânlarını, geçmişten günümüze işlevsel olarak hayatın içinde değişen, dönüşen ve yeniden kurgulanan yapısıyla varlığını sürdürebildiğini söylemek mümkündür. İnanç mekânları işlevselci bir yaklaşımla ele alınan çalışmada; dinin sosyal ilişkiler açısından kutsal mekân ve ritüeller sayesinde toplumun birliğini ve dayanışmasını kolaylaştırdığı görülmektedir.

Atalar kültü temelinde örneklendirilen inanç mekânları, ibadet mekânı olmanın yanı sıra işlevsel özellikler göstermektedir. Özellikle mekâna adını veren bir zat ve türbesi var ise bu durum daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Türbede yatan zata ait menkıbeler, mekânı anlatı ve hatırlama mekânına dönüşmektedir. Bu durum bir işleviyle de inanç mekânının günümüze kadar ayakta kalabilmesinde, cemaatlerin kimliklerini koruma ve sürdürebilmesinde önemlidir. Dinsel mekânda azizlerin, evliyaların, erenlerin adına düzenlenen özel günler, ayinler; toplumların dinlerini, dillerini ve nihayetinde kimliklerini koruyabilmelerine imkân vermektedir.

Psikolojik açıdan inanç mekânlarının kişiler üzerinde etkisi vardır. Sadece ibadet içilen ziyaret edilen yerler olmadığı özellikle sağaltım ve psikolojik işleviyle ön plana çıkmaktadır. Mekânı ziyaretle başlayan ilk adım devamında uygulanan ritüellerle rahatlama işlevini yerine getirmektedir. İnanç mekânının onarımını sağlamak, ağaca çaput bağlamak, toprağından almak, belirli gün ve zamanlarda oruç tutmak, mum yakmak, adak adamak gibi uygulamalar çok çeşitli sayıda olan ritüellerden sadece birkaçıdır. Kutsal olanın kutsiyetini çevresine sirayet ettirdiğine inanıldığından bu mekânların etrafındaki dağ, tepe, toprak, su kaynağı ve ağaç da bu işlevsellikleri nedeniyle kutsal sayılır.

Kaynakça

Adıvar, Adnan (2012). *Tarih Boyunca İlim ve Din. I-II.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Akın, Bülent (2017). "Alevilikte 'Ocak': Kavramsal Çerçeveye ve Tarihî Arka Plana Yeni Bir Bakış." *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, S. 17/2, 239-264.

Aydın, Suavi, vd. (2001). *Mardin Aşiret Cemaat Devlet.* İstanbul: Tarih Vakfı.

Barsavm, Patrik İğnatius Efrem I (2005). *Saçılmış İnciler, Süryanilerin Yazınsal Tarihi.* İstanbul: İstanbul Süryani Ortodoks Metropolitliği.

Bilgin, Nuri (2013). *Tarih ve Kolektif Bellek.* İstanbul: Bağlam Yayınları.

Burke, Peter (2008). *Kültür Tarihi.* (çev. M. Tuncay). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Connor, Carolyn L. (2011), *Bizans'ın Kadınları.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Çakmakçı, Zeynep (2017). "Erken Bizans Döneminde Kadın Baniler ve Kültürel Yaşama Etkileri." *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* C.15, S. 1, Mart 2017. Doi: 10.18026/cbayarsos.300046.

Eliade, Mircae (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / Cilt III Muhammed'den Reform Çağına.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Foucault, Michel (2002). *Kliniğin Doğuşu, Tıbbi Algının Arkeolojisi.* Ankara: Epos Yayınevi.

İnaltekin, Abdulkadir (1976). *Eski Türk Dini Tarihi.* İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Karakaş, Rezan (2020). *Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları (Dicle Bölümü).* Ankara: Gazi Kitapevi.

Mansching, Gustav (1994). *Dini Sosyoloji.* (çev. Mehmet Aydın), Konya: Tekin Kitabevi.

Morris, Brian (2004). *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler.* (çev. Tayfun Atay), İstanbul: İmge Kitabevi.

Özcoşar, İbrahim (2005). *Süryani Kiliselerinde Eğitim Süryaniler ve Süryanilik II.* (ed. Ahmet Taşğın), İstanbul: Orient Yayınları.

Öztürkatalay, Latif (1995). *Mardin ve Mardinliler.* İstanbul: Seçil Ofset Yayınları.

Su, Süreyya (2011). *Hurafeler ve Mitler, Halk İslâmında Senkretizm.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Talbot, Alice-Mary (1999). "Bizans Manastır Sistemine Giriş." *COGİTO*, S. 17 161-176.

Taşğın, Ahmet (2005). *Süryani Kadim Ortodoks Kilisesi'nde Yenileşme Çabaları: Deyr'ul-Zafaran Manastırında Patrik Matbaası.* (ed. Ahmet Taşğın), Süryaniler ve Süryanilik IV. (s.1-27). İstanbul: Orient.

Uyar, Sabri (2019). *Mardin'in Kutsal Mekân ve Ritüelleri.* Yayımlanmamış Lisans Tezi, Mardin: Artuklu Üniversitesi.

Uygur, Hatice Kübra (2008). *Midyat Halk Kültürü Monografisi.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.

Uygur, Hatice Kübra (2015). *Kutsal Mekân Bağlamında Mardin Süryanilerinin Anlatıları.* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Uygur, Hatice Kübra (2020). "Kutsal Mekân Bağlamında Gündelik Hayatın İzinde Mekânın Dönüşümü: Mardin Süryani Kilise ve Manastırları." *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, C.4, 130-146.

Yıldız, M. Cengiz (2007). "Midyat ve Çevresinde Dinler Arası Hoşgörünün Tesisinde Örnek Bir Şahsiyet: Fethullah Hamidi." *Makalelerle Mardin IV: Önemli Simalar - Dini Topluluklar*, s. 97-116.

KUTSAL MEKÂNLARIN YOLUNDAN ALEVİ OCAKLARININ İZİNİ SÜRMEK (GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİ ÖRNEĞİ)

Bülent Akın*

Kutsal mekânlar içerisinde önemli bir yeri olan evliya türbeleri, makamları ve ziyaretgâhları eski Türk inançlarından günümüze kadar uzanan kült merkezli inanış ve uygulamaların en yaygın biçimde yaşatıldığı alanlar olarak karşımıza çıkar. Bilhassa atalar kültünün devamı niteliğindeki veli (evliya) kültünün, Türklerin yerleşik olduğu tüm coğrafyalarda, günümüze kadar bütün canlılığıyla yaşatılageldiği görülür. Bu süreklilik, veli kültü çevresinde zengin bir ritüel ve anlatı geleneğinin oluşmasını sağlamıştır. Veli kültü bağlamında teşekkül eden bu ritüel ve anlatı geleneğinin ise bir kutsal mekân etrafında ve aynı zamanda ağaç kültü[1], su kültü[2], ateş (ocak) kültü[3] ve dağ/taş/kaya kültü[4]

* İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, bulentakinedb@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-7668-8644.

[1] Ağaç kültü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ergun, 2000; Çobanoğlu, 2011; Ergun, 2017; Karakaş, 2014.

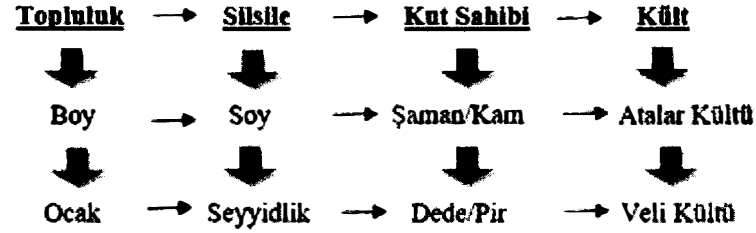
[2] Su kültü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Çobanoğlu, 1993; Akaman, 2002; Ögel, 2003: 315-350; Ege, 2011; Karakaş, 2012a, 2012b; Artun, 2013; Kürkan, 2018; Baysal, 2020.

[3] Ateş (ocak) kültü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kumartaşlıoğlu, 2012; Ateş, 2015; Baysan, 2016; Kiras, 2017; Maraşlıoğlu, 2018.

[4] Dağ kültü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sönmez, 2008; Ochirova, 2013; Özdemir, 2013; Şamlıoğlu, 2018.

merkezli inanış ve uygulamaları da bünyesinde barındıran bir yapıda ortaya çıktığı görülür.

Anlatı ve ritüel merkezli olarak toplum hayatında geniş bir yaşam alanı bulan veli kültü ve bu kült çevresinde oluşan kutsal mekânlar, Alevi inanç sistemi içerisinde toplumsal yapılanma ve teşkilatlanmada oldukça önemli bir yere ve işleve sahiptir. Alevi inanç sisteminin, "ocak" adı verilen teşkilatlanma biçimiyle yapılandığı bilinmektedir. Bu teşkilatlanmanın, aynı zamanda belli bir topluluk mensubiyeti, soy (silsile) ve kut sahipliği olan karizmatik bir şahsiyet, yani veli etrafında oluştuğu görülür. Bu bağlamda, daha önceki çalışmalarımızda da ayrıntılı olarak üzerinde durduğumuz Alevi ocak sisteminin eski Türk gelenekleri ve kültler merkezli yapılanmasını bir şema ile şu şekilde gösterebiliriz:



(Akın, 2017: 260).

Peygamber soyundan olduklarına inanılan veliler merkezli teşkilatlanan veya boy/aşiret merkezli mevcut teşkilatlanmayı bir veli kültü üzerine inşa eden ve dede ya da pir adı verilen donanımlı inanç önderleriyle talip topluluklarından müteşekkil olan ocakların isimlerini mutlak suretle bir veliden aldıkları görülür. Alevi inancında seyyid olarak kabul edilen bu velilerin kabirlerinin birer türbe olduğuna tanık oluruz. Bunun yanında inanç mensubu topluluklar göçlerle sonradan yerleştikleri coğrafyalara da bu veliler etrafında oluşan çeşitli inanışları götürmüşler ve bu bağlamda ağaç, ateş, su, dağ/taş vb. gibi kültler merkezli kutsal

mekânlar inşa etmişlerdir. Bu durum, araştırmacılara ocak kurucusu olarak görülen velilerin adlarına kurulu türbe, makam, ziyaretgâh vb. gibi kutsal mekânların ve bu mekânlar etrafında oluşan anlatı ve ritüellerin takibi üzerinden geçmişten günümüze Alevi ocaklarının teşkilatlandığı ve yayıldığı coğrafî alanın izlerini sürme imkânı vermiştir.[5] Bu bağlamda, çalışmamız kapsamında, günümüzde Alevi ve Bektaşi inancına mensup toplulukların nüfusunun oldukça az olduğu, hatta bir kısmında hiç bulunmadığı, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde bulunan Mardin, Şanlıurfa, Adıyaman, Diyarbakır ve Gaziantep illerine bağlı çeşitli yerleşim yerlerinde bulunan adlarına birer Alevi ocağı kurulu olan önemli tasavvufî şahsiyet ve velilere ait türbe, makam ve ziyaret yerleri ele alınacaktır. Dede Garkın, İmam Zeynel Abidin, Hacı Bektaş Veli, Hacı Kureyş, Ağuiçen (Seyyid Temiz), Sarı Saltık ve Güzel Şah adına kurulu türbe ve makamlar üzerinden sözlü tarih-folklor ilişkisi bağlamında, gerektiği yerlerde yazılı tarih belgelerinden mukayeseli olarak istifade etmek suretiyle yöredeki Alevi ocaklarının kutsal mekânlar merkezli teşkilatlanma sistemi hakkında tespit, inceleme ve değerlendirmelere yer verilecektir. Bu çerçevede, veli kültü merkezli oluşan bu kutsal mekânların Alevi ocaklarının ve bu ocaklara mensup toplulukların tarihî süreç içerisindeki teşkilatlanmasında ve yayılmasındaki önemi ve rolü üzerinde durulacaktır. Ayrıca söz konusu kutsal mekânların ritüeller, inanışlar ve anlatı geleneği bağlamında, Alevi inancına mensup topluluklar açısından önemi ve günümüzdeki durumları değerlendirilecektir.

[5] Veli kültü merkezli oluşan kutsal mekânlar bağlamında Alevi ocaklarının ve bu ocakların kurucu önderlerinin tarihî durumunun tespit ve tahliline dayalı çalışmalar için bk. Ocak, 2011a: 42-64; Aksüt, 2012.

1. Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin Alevilik Açısından Önemi

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yer alan ve adlarına Alevi ocağı kurulu olan velilerin (ocak pirlerinin) türbe, makam ve ziyaretgâhları hakkındaki tespit ve değerlendirmelerimize geçmeden önce bölgenin Alevi inanç sistemi açısından önemine kısaca değinmekte fayda vardır. Bölgenin günümüzdeki durumu incelendiğinde Adıyaman ve Gaziantep illeri dışında kalan Şanlıurfa, Mardin, Diyarbakır, Batman, Şırnak, Siirt ve Kilis illerinde Alevi nüfusunun oldukça az olduğu görülür. Bu şehirler içerisinde, Şanlıurfa'da merkeze bağlı Kısas beldesi ve Akpınar köyü Alevi yerleşim yerleri olup Sırrın Mahallesi ve Hakimdede Mahallesi'nde de dağınık halde Alevi nüfusunun ikamet ettiği görülmektedir. Diyarbakır'ın ise Bismil ilçesine bağlı Seyithasan (Bakacak), Türkmenhacı ve Şükürlü köyleri ile Darlı (Ulutürk) Mahallesi Alevi nüfusun yerleşik olduğu muhitlerdir. Ayrıca on yıl öncesine kadar birer Alevi köyü olan Diyarbakır merkez Sur ilçesine bağlı, günümüzde birer mahalle olan, Şerabi (Nahırkıracı) köyü ile Büyükkadı köyünde ise günümüzde Alevi inancına mensup kimse kalmamıştır. Bunun yanında Mardin, Batman, Şırnak ve Siirt ise günümüzde yerli Alevi nüfusunun hiç bulunmadığı illerdir.[6]

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin tarihine bakıldığında ise bu durum, günümüze kıyasla oldukça farklıdır. Tarihî olarak incelendiğinde bölgenin ilk evre yapılanan (XIII. ve XV. yüzyıl arası) Alevi ocaklarının kurucu önderlerine ve inanç mensubu topluluklarına yurt olduğu görülür. Bu ocakların başında, özellikle ilk kurulan ocaklar olarak kabul gören İmam Zeynel Abidin Ocağı,

[6] Bölgedeki yerli Alevi nüfusu hakkındaki bu tespitler, 2000'li yılların başından bu yana aralıklarla gerçekleştirdiğimiz saha çalışmalarımıza dayanmaktadır.

Dede Garkın Ocağı, Ağuiçen Ocağı, Musa-yı Kazım Ocağı, Kureyşan Ocağı, Sarı Saltık Ocağı ve Battal Gazi Ocağı'nın bulunması oldukça dikkat çekicidir. Yine bu ocaklara mensup Türkmen dede ve talip topluluklarının uzunca bir süre bu bölgede yaşadığı ve burayı kışlak olarak kullandıkları bilinmektedir. Kurucu pirlerinin XIII. ve XV. yüzyıllar arasında ve bir kısmının daha öncesinde yaşadığı bilinen bu ocakların yanı sıra, bölgede XVI. yüzyıl ve sonrasında teşekkül eden çok sayıda ocağın mevcut olduğu da görülür.[7] Yine son yıllarda yapılan tapu tahrir defterleri merkezli arşiv araştırması çalışmaları da bölgenin XVI. yüzyıl ve öncesinde önemli bir Alevi yerleşkesi olduğunu göstermiştir. Gerek XVI. yüzyıla ait tahrir defterleri kayıtlarındaki yer ve şahıs isimleri, gerekse 1518 ve sonrası kayıtlarda karşımıza çıkan "Surh-Serân Vergisi" (Kızılbaşlar Vergisi) ve sayıları yüzlerle ifade edilen terkedilmiş viran köyler, bu yüzyılda ve öncesinde yöredeki Alevi nüfus yoğunluğunu gösteren önemli ipuçlarıdır. Ayrıca gerek bölge tarihini gerekse Aleviliği konu edinen güncel çalışmalarda, yöredeki Alevi ocak dedelerinin şahsî arşivlerinde bulunan şecerenâme ve icâzetnâme türündeki belgelerin hem söz konusu resmî tarih kayıtları ile hem de sözlü gelenekte aktarılan bilgilerle uyumluluk arz etmesi de bu tespit ve görüşleri desteklemektedir.[8]

---

[7] Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde XVI. yüzyıl ve sonrasında teşekkül ettiği kabul edilen ocaklar içerisinden tespit ettiklerimizin illere göre dağılımı şöyledir: Zelil Kalender Ocağı, Bab-ı Sor Ocağı, Beyazıt Bostan Ocağı, Ersefil Ocağı, Bozkurt Ocağı ve Sarı İsmail Ocağı Diyarbakır'da bulunan ocaklardır (Akın, 2017: 165-201). Üryan Hızır Ocağı, Derviş Yusuf Ocağı, Dede Hasan Ocağı ve Şah Mimi Haciyan Ocağı ise Adıyaman merkezli ocaklardır (Rençber, 2014: 185-186). Saha çalışmalarımızda tespit ettiğimiz Şanlıurfa'da bulunan ocaklar ise Sarı İsmail Ocağı ve Akoğlu ile Seyyid Veyisoğulları adlı seyyid ailelerdir.

[8] 16. yüzyıla ait söz konusu tapu tahrir defteri kayıtları, bu kayıtlar merkezli yapılan çalışmalar ve yöredeki Alevi ocaklarına mensup dede ailelerinin şahsî arşivlerinde bulunan şecerenâme ve icâzetnâme türündeki belgeleri

Son yıllarda yapılan çalışmalar, Alevi ocaklarının kurucu pirleri ve mensubu olan velilerin adına kurulu türbe, makam ve ziyaretgâhlarının coğrafî konumlarının tespiti ile bu makamlar hakkındaki yazılı ve sözlü gelenekte oluşan tarihî ve kültürel birikimin mukayeseli olarak incelenmesiyle bu ocaklar hakkında bilinmeyen birçok hususun aydınlatılabileceğini ortaya koymuştur. Bu doğrultuda ocakların ilk teşekkül ettiği muhit, göç yolları ve göç edilen yöreler, dede ve talip topluluklarının yayıldıkları coğrafî alanlar ve birbirleriyle olan ritüel merkezli ve kültürel etkileşimlerinin tespitinde ocak ve veli kültü merkezli teşekkül etmiş kutsal mekânların ve bu kutsal mekânlar bağlamında oluşan menkıbevî anlatmaların oldukça önemli ve işlevsel olduğu görülür. Bu bağlamda, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde bulunan hem adlarına ocak kurulu Alevi veli ve erenlerinin hem de bu ocaklara mensup sonradan kendi etrafında bir kült oluşturmayı başarmış olan velilerin çok sayıda türbe, makam ve ziyaretgâhının olduğu görülmektedir. Bu kutsal mekânlar içerisinde bilhassa ilk evre ocaklarının kurucusu kabul edilen veli ve ocak pirlerinin adlarını taşıyanların sözlü ve yazılı tarih ile uyum göstermesi, bölgenin Alevi ocak teşkilatlanmasının tarihi açısından önemini gözler önüne sermektedir. Kaldı ki Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde, çalışmamızın konusunu oluşturan adlarına ocak kurulu pir ve velilerin yanı sıra, Arslan Baba, Baba Hâki, Hamza Baba, Dediği Sultan (Baba), Koç Baba, Dolu Baba, Derviş Ali, Selmanı Pâk, Malik Ejder, Gürgür Baba, İmam Akiyl, Şah Muhammed, Abuzer Gaffari, Cabir el-Ensari ve daha birçok Alevi inancına mensup topluluklarca yol ulusu kabul edilen çok sayıda eren ve veli adına kurulu kutsal mekânın varlığı, bölgenin geçmiş yıllarda önemli bir Alevi yerleşim yeri olduğunu gösteren diğer bir

konu edinen yayınlar için bk. Erpolat, 2004: 591-598; 2014: 323-341; 2016: 111-130; Akın, 2017: 111-145.

önemli bulgudur. Sözlü gelenekte oluşan ve günümüze kadar aktarılan kutsal mekân merkezli ritüeller ve anlatı geleneği de bu tespit ve görüşleri destekleyen önemli veriler içermektedir.

2. Adına Ocak Kurulu Velilerin Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde Bulunan Türbe, Makam ve Ziyaretgâhları

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde Alevi inancına mensup topluluklar tarafından kutsal kabul edilerek ziyaret edilen çok sayıda kutsal türbe, makam ve ziyaretgâh mevcut olduğu görülür. Veli kültü başta olmak üzere; ağaç kültü, su kültü, dağ/taş/kaya kültü ve ateş (ocak) kültü merkezli bu kutsal mekânlar içerisinde Alevi ocaklarına isim vermiş veli ve erenlerin adına kurulu kutsal mekânların, Alevi ocaklarının tarihine ve teşkilatlanmasına dair önemli izler taşıdığı görülmektedir. Bu çerçevede çalışmamızın bu kısmında, bölgede bulunan Dede Garkın Türbesi, İmam Zeynel Abidin Türbesi, Hacı Bektaş Veli ziyareti, Hacı Kureyş Türbesi, Ağuiçen Kuyudamı Ziyareti, Güzel Şah Türbesi ve Sarı Saltık Türbesi hakkında mevcut literatür ve saha çalışmalarımız merkezli sözlü tarih-folklor ilişkisi bağlamında tespit, inceleme ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

2.1. Dede Garkın Türbesi (Mardin Derik İlçesi Dedeköy)

Asıl adı Numan olan Dede Garkın, XIII. yüzyılda teşekkül eden ilk evre Alevi ocaklarından Dede Garkın Ocağı'nın kurucusudur. Baba İlyas, Baba İshak, Şeyh Osman, Hacı Mihman, Hacı Bağadın, Aynüddevle, Ali Seydi, Şeyh İbrahim Hacı, Baba Arslanoğlu ve Dirge Baba gibi önemli kolonizatör Türk dervişlerinin Dede Garkın'ın halifesi olduğu bilinmektedir. Bu halifelerden Baba İlyas'ın ise Dede Garkın'ın torunu olduğu hususunda araştırmacıların büyük çoğunluğu hemfikirdir (Ocak, 2011a: 50; Aksüt, 2013: 40-41). Numan Dede Garkın'ın türbesi, Mardin ile Şanlıurfa il sınırında bulunan Circip Çayı'nın hemen yanında bulunan Mardin'in Derik ilçesine bağlı Dedeköy'de yer almaktadır. Dede Garkın, büyük olasılıkla yaşamının belli bir bölümünü,

kabrinin bulunduğu, Halep ile Musul yollarının kesiştiği bu köyde geçirmiştir. Ebu Bekr-i Tihranî, 1470-1471 tarihli Kitab-ı Diyarbekriyye adlı eserinde, tahrir kayıtlarında eski adı Dede Kargın olarak geçen bu köyün bulunduğu yöreden, "Mardin'le Dede Kargın arasında Akkoyunlu'yu zayıf düşürdü" ifadeleriyle söz eder (Ebu Bekr-i Tihranî, 38). XVI. yüzyıl ve sonrasına ait tahrir kayıtlarında bu köyde, Dede Kargın zaviyesi ve Dede Garkın'a ait olduğu belirtilen bir de türbe mevcut olduğu görülür. Bu durum, köyün Dede Garkın'ın çevresinde bulunan dervişleri tarafından iskâna açıldığına işaret etmekle birlikte, Kitab-ı Diyarbekriyye'de bu bölgeden "Dede Kargın mevkii" olarak söz edilmesi, Kargınların buraya uzun bir müddet önce ve kalabalık bir grupla gelmiş olduklarını göstermektedir (Gülten, 2011: 152). Bu tarihî kayıtların yanı sıra, Alevi şairlerinin şiirlerinde de Dede Garkın'ın bu yörede yaşadığına ve kabrinin burada olduğuna dair izlere rastlanır:

> Gün bu kadar keramet-i evliya zuhur eyledi
> Mardin'de idi Sultan İbrahim'e hali malum eledi
>
> Sabah sağar sığını Abdülaziz dağı otağıdır
> Evliyanın türbesinden iki gün ırağıdur"
>
> "Musul sahralarına bir hubca seyran
> Abdülaziz dağını eylemiş mesken
> Mardin Diyarbakır Ergan'ilinden
> Seyyid Sultan Dede Garkın görünür (Aksüt, 2012: 138-139).

Bu metinlerde geçen Abdülaziz Dağı, Dedeköy'de yer alan Dede Garkın türbe ve zaviyesinin güneyinde olup bugünkü Suriye sınırları içerisinde, Büyük Circip Çayı'nın Habur Irmağı'na karıştığı bölgenin güneybatısında yer almaktadır. Şiirde geçen

Abdülaziz Dağı'nın, Dedeköy'de bulunan Dede Garkın Türbesi'ne uzaklığı gerçeğe uygun görünmektedir (Dedekargınoğlu, 2012: 20).

Bugünkü Mardin'in Kızıltepe ve Derik ilçeleriyle Şanlıurfa'nın Viranşehir ilçesi üçgeninde bulunan adı geçen Dede Garkın Mevkii'nde bulunan Arslan Baba, Hacı Bektaş Veli ve Gürgür Baba ziyaretleri de yörenin Alevi ocaklarının tarihi açısından önemini gösterir niteliktedir. Arslan Baba Türbesi, Viranşehir-Ceylanpınar karayolunun 14. kilometresinde yer alırken Viranşehir'e bağlı Sergen (Barut) köyünde Hacı Bektaş Veli Türbesi ve onun yakınında TİGEM arazisi içerisinde Gürgür Baba Ziyareti mevcuttur. Bilhassa Dede Garkın ile Arslan Baba üzerine kurulu manzum veya mensur menkıbevî anlatmaların bu iki velinin aynı tarihlerde yaşadığına işaret etmesi dikkat çekicidir. Ednaî, Dede Garkın'ı konu edinen bir şiirinde söz konusu menkıbeye ayrıntılı olarak yer vermiştir:

İbrahim Hacu da der ki Baba Arslanoğlu Kalur
Sultan Numan erleriyle hikmetin ayan olur

Arslanoğlu binmiş arslana Sultan'a ileri sürer
İstikbal ile atı dutun der muin ol ata biner

İbrahim Hacı sığına binmiş Alevi Seydi yılana Dirge Baba Kurda
Aldı yılanı ele Sultan kamçı eyledi
Bir siyah daşa binüp sıdk-ı salavat eyledi
Bindiği taşı Numan temsil ile at eyledi
Yedi taş önünce yörür bir yedek taş eyledi
Rah-ı Huda nesli Ali'dir ismi Nûman'ım medet
Lakabı Dede Garkın Sultan Şah-ı Horasanım medet
(Dedekargınoğlu, 2012: 47-48).

Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye Fi Menâsıbi'l-Ünsiyye* adlı eserinde, aynı menkıbevî olayın Dede Garkın ile Ahmed er-Rifâî arasında geçtiğini aktardığı görülür (Ocak, 2014: 110). Ahmed er-Rifâî'nin Bağdat ile Basra civarında, Dede Garkın'ın ise Mardin ve Şanlıurfa civarında yaşadığı ve anlatmadaki tarihî tutarlılık göz önünde bulundurulduğunda, bu yöredeki Dede Garkın Ocağı varlığının ilk oluşumunun tarihi de ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan *Menâkıbu'l-Kudsiyye Fi Menâsıbi'l-Ünsiyye*'ye göre Dede Garkın'ın Baba İlyas'a dört yüz halife ismarlaması da XIII. yüzyılda bu yöredeki Alevi nüfusun varlığına dair ipucu sunmaktadır (Ocak, 2014: 37-39, 111).

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde, Dede Garkın Ocağı'na mensup dede ve talip topluluklarının yakın tarihteki ve günümüzdeki yerleşim yerleri dikkat çekicidir. Yörede, Diyarbakır merkez Sur ilçesine bağlı Büyükkadı köyünde ocak dedelerinin ikamet ettiği görülmektedir. Saha çalışmalarımızda, Dede Garkın Ocağına mensup bu ailelerinin şahsî arşivlerinde iki adet şecerenâme mevcut olduğu tespit edilmiştir. Yine Diyarbakır'daki diğer Alevi köylerinde, Dede Garkın Ocağı taliplerinin yaşadığı görülmektedir. Şanlıurfa merkeze bağlı Kısas beldesindeki saha çalışmalarımızda ise burada yerleşik bulunan, "Merdinliler" olarak bilinen ve Kısas'ta yerleşik diğer ailelerin nüfusuna kıyasla sayıları oldukça fazla olan Dede Garkın Ocağı talip topluluğunun Kısas'a, Mardin'in "Büyük Bektaş" ve "Küçük Bektaş" köylerinden geldikleri tespit edilmiştir. Kısas'a yerleşen bu Dede Garkın Ocağı talipleri, bağlı bulundukları ocağın dedeleriyle yeniden irtibat kurmayı başarmış ve Diyarbakır'ın Büyükkadı köyünde yerleşik bulunan Dede Garkın Ocağı dedeleri, 1950'li yılların başına kadar Kısas köyüne düzenli olarak gelerek buradaki talip topluluğunun hizmetlerini yerini getirmiştir (Akın, 2016: 42).

Dede Garkın'ın Mardin Derik'e bağlı Dedeköy'de bulunan kabri ve türbesinin bilim camiası tarafından tespiti 2000'li yılların başında olmuştur. Dolayısıyla Dede Garkın Ocağı mensuplarının da ocak pirinin kabrinin Dedeköy'de olduğunu öğrenmesiyle son yıllarda buraya olan ziyaretçi sayısı da önemli oranda artmıştır. Ancak türbenin bu tarihe kadar Dedeköy'e yakın birkaç köy dışında bilinmediği ve oldukça sınırlı sayıda ziyaretçisinin olduğu tespit edilmiştir. Türbe'nin Numan Dede Garkın'a ait olduğu anlaşılıncaya kadar da yöre sakinleri tarafından Dede Sultan Türbesi olarak bilindiği belirlenmiştir.



Mardin Derik Dedeköy Dede Garkın Türbesi Dış Görünüm

Diğer taraftan, Kargın'ın yirmi dört Türk boyundan birisi olması ve Dede Garkın'ın XIII. yüzyılda Mardin'in Derik ilçesine bağlı Dedeköy'de müritleriyle birlikte yaşadığına dair kayıtların mevcut oluşu (Ocak, 2011a: 43-51), Dede Garkın adına kurulu bu ocağın en eski Alevi ocaklarından birisi olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla araştırmacıların Dede Garkın Ocağı'nın ilk

teşekkül eden Alevi ocaklarından birisi olduğu hususunda hemfikir oldukları görülür.[9] Nitekim konu hakkındaki araştırmalar, Baba İlyas ayaklanmasının da bu yörede başladığını göstermektedir. Bu bakımdan Dede Garkın Türbesi'nin bulunduğu, tarihî kayıtlarda Dede Garkın Mevkii olarak geçen bu yöre, Alevi ocakların tarihî teşkilatlanmasında önemli bir yerde durmaktadır. Dede Garkın Türbesi'nin Dedeköy'de tespit edilmesiyle bu kutsal mekânın izinden yöreyle ilgili yapılan gerek tarih gerekse edebiyat bağlamındaki araştırmalar, geçmiş yıllarda Alevi ocaklarının teşekkülüne dair önemli tespitlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.[10]



Mardin Derik Dedeköy Dede Garkın Türbesi İç Görünüm

[9] Söz konusu görüşler için bk. Birdoğan, 1994: 211.

[10] Dede Garkın ve onun adına kurulu Dede Garkın Ocağı hakkında yapılan müstakil güncel yayınlar için bk. Ocak, 2011a; Taşğın, 2009; Taşğın vd., 2014; Dedegarkınoğlu, 2012; 2015; Aksüt, 2012: 137-212.

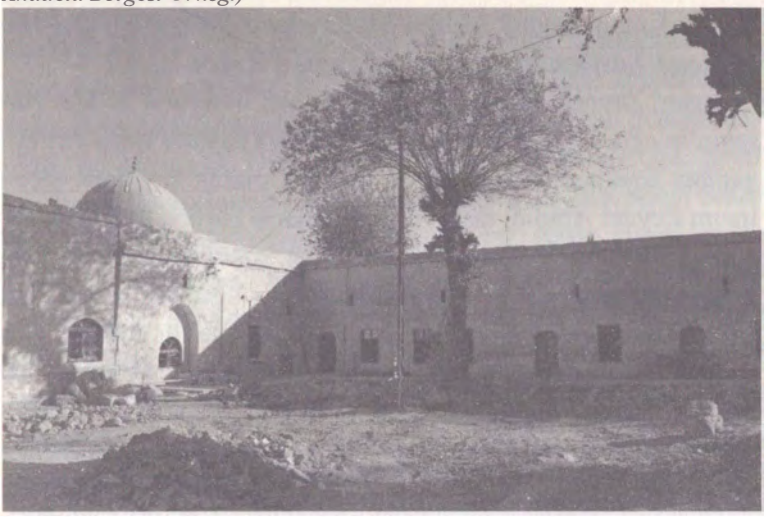
2.2. İmam Zeynel Abidin Makamları (Mardin Nusaybin İlçesi/Adıyaman Merkez/Adıyaman Kahta İlçesi)

İmam Zeynel Abidin, Hz. Muhammed'in torunu ve Hz. Hüseyin'in oğludur. Kerbela vakasından sonra hayatta kalan ve Peygamber soyunun devam ettiren şahsiyet olarak kayıtlara geçen İmam Zeynel Abidin, tasavvufî tarikatların kurucu pirlerinin soyunun dayandığı veli olarak kabul edilir. Alevi inancına mensup topluluklar arasında da bütün ocakların soy ağacının İmam Zeynel Abidin ve onun soyundan gelenlere bağlandığı görülür. Dolayısıyla ocak mensubu dede aileleri de seyyid olarak kabul edilir. Bu nedenle İmam Zeynel Abidin'in Alevilikte oldukça önemli bir yere sahip olduğu ve Anadolu'nun çeşitli yörelerinde bulunan ziyaret ve makamlarının Aleviler tarafından yoğun bir biçimde ziyaret edildiği görülür.

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde, üç farklı yerde İmam Zeynel Abidin'e ait makam olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan ilki olan Mardin ilinin Nusaybin ilçesinde bulunan İmam Zeynel Abidin Türbesi'nin tarihi XII. yüzyıla kadar götürülebilmektedir. Türbede, İmam Zeynel Abidin ve kız kardeşi Sitti Zeynep adına iki kabir mevcuttur. Türbenin yanında bulunan caminin üzerinde mevcut olan kitabesinden Hicri 553, Miladi 1158 tarihinde, yani Artuklu Beyliğinin yöreye ilk hâkim olduğu dönemde inşa edildiğini anlıyoruz.[11] Ancak bu tarih öncesinde burada bir türbe olup olmadığı hususunda elimizde herhangi bir tarihî bilgi ya da belge olmadığı ve külliye ile türbenin aynı dönemde inşa edilip edilmediğini bilmediğimiz için bu tarihten önceki süreç hakkında bir yorum yapmak şimdilik mümkün değildir.

---

https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/mardin/gezilecekyer/zeynel-abidin-camii-ve-turbesi.

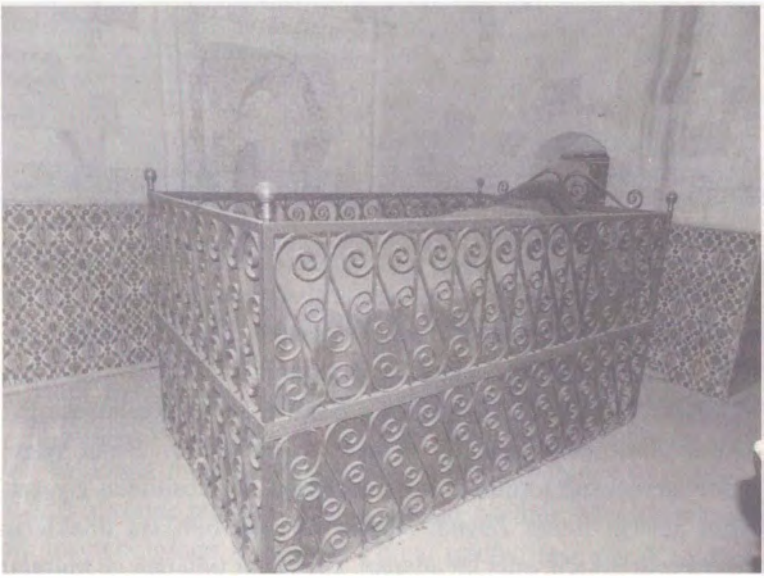


Mardin Nusaybin İmam Zeynel Abidin Türbesi Dış Görünüm

Yörede Sünni, Alevi ya da Süryani her kesimden insanın ziyaret ettiği türbe, Alevi inancına mensup topluluklar için özel bir öneme sahiptir. Şanlıurfa, Adıyaman, Diyarbakır ve Gaziantep'te yerleşik Alevi inancına mensup toplulukların tamamına yakını tarafından bir ocak piri olarak kabul edilen İmam Zeynel Abidin'in Nusaybin'de bulunan bu makamı mutlak suretle yılın her döneminde ziyaret edilir. Bilhassa Diyarbakır ili Bismil ilçesinde bağlı Seyithasan (Bakacak) köyü ve Darlı (Ulutürk) mahallesinden İmam Zeynel Abidin Ocağı dede aileleri ve yöredeki talip toplulukları tarafından da ocak pirinin/kurucusunun makamı olarak kabul görmektedir. Bu nedenle Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin çeşitli yerlerinden Alevi inancına mensup toplulukların İmam Zeynel Abidin Türbesi'ne adaklar adadıkları, buraya gelerek dilek ve temennilerde bulundukları görülür.

Ayrıca Nusaybin'de Selmân-ı Pâk (Selmân-ı Farisî) Türbesi'nin İmam Zeynel Abidin Türbesi'ne 500 metre uzaklıkta olması da dikkat çekicidir. Alevi inanç sisteminde hususi bir yeri olan ve Kırklar'dan birisi olarak kabul edilen Selmân-ı Pâk adına

kurulu bu makamın İmam Zeynel Abidin Türbesi ile bu kadar yakın konumlanmaları ve yörede Selmân-ı Pâk hakkında Alevi inancına has özellik gösteren anlatıların Sünni ve diğer inançlara mensup çevreler tarafından anlatılıyor olması irdelenmeye değer görünmektedir. Nitekim söz konusu anlatılar Alevi inancına mensup topluluklar arasında yaygın olarak hem manzum hem de mensur olarak yaşatılmakta ve Alevi devir nazariyesi bağlamında izah edilebilecek çok sayıda sembolik ve batınî remiz içermektedir.



Mardin Nusaybin İmam Zeynel Abidin Türbesi İç Görünüm



Mardin Nusaybin İmam Zeynel Abidin Türbesi Sitti Zeynep Kabri

İmam Zeynel Abidin'e ait iki farklı ziyaretgâh da Adıyaman il sınırları içerisinde mevcuttur. Bunlardan ilki Adıyaman merkeze 15 km uzaklıkta Serhatlı köyü yakınlarındaki bir tepede bulunmaktadır. Yörede, bu türbenin Bağdat Seferi dönüşünde IV. Murat tarafından yapıldığı rivayet edilmektedir. Başta Alevi inancına mensup topluluklar olmak üzere her kesimden ziyaretçinin geldiği İmam Zeynel Abidin türbesi, bilhassa dileklerin gerçekleşmesi için adaklar adanan, kurbanlar tığlanan ve mumlar yakılan bir ziyarettir. Ayrıca türbenin özellikle çocuk sahibi olmak isteyenler tarafından ziyaret edildiği tespit edilmiştir. Çocuk sahibi olmak isteyen aileler burayı ziyaret ederek kurban tığlar ve lokma dağıtırlar. Bu uygulamaların ardından çocuk dünyaya gelirse adı Zeynel Abidin konulur (KK5, 15).

Yörede, bu türbe ile ilgili birçok inanış ve anlatma olduğu görülür. İmam Zeynel Abidin henüz bebekken annesinin öldüğü halde O'nu emzirmeye devam ettiği rivayet edilir. Türbesinin

üzerinde annesinin onu emzirmesi için bir delik olduğu ve bu delikten annesinin emzirmeye devam ettiği, deliğin etrafında süt lekelerinin bulunduğu anlatılır. Türbe etrafında meyve ağaçları mevcuttur. Adak için bu türbeyi ziyaret edenler, bu ağaçların meyvelerinden istedikleri kadar yiyebilirler, ancak yanlarında götürdükleri zaman başlarına köyü şeyler geleceğine inanırlar. Dolayısıyla ziyaretçiler bu meyvelerden yanlarında götürmezler.[12]

Adıyaman ili sınırları içerisinde bulunan bir diğer İmam Zeynel Abidin türbesi ise Kahta ilçesinde yer almaktadır. Bu türbenin daha ziyade Alevi inancına mensup topluluklar tarafından ziyaret edildiği tespit edilmiştir. Nitekim ziyaret yerinin hemen yakınında Çıplak Baba ve Hacı Yusuf ziyareti gibi Alevi topluluklara ait ziyaretgâhlar mevcuttur. Bu türbede de bilhassa çocuk sahibi olmak isteyen aileler tarafından adakların adandığı, kurbanlar tığlandığı ve lokmalar dağıtıldığı tespit edilmiştir (KK5, 15).

2.3. Hacı Bektaş Veli Ziyareti (Şanlıurfa Viranşehir İlçesi Sergen Köyü)

Hacı Bektaş Veli, XIII. yüzyılda yaşamış ve muhtemelen 1271 yılında vefat etmiş önemli Türk mutasavvıflarındandır. Hayatı hakkında menâkıbnâmelere ve tarihî kayıtlara bağlı olarak iki farklı yönde tespitin mevcut olduğu görülür. Menkıbevî hayatı incelendiğinde Ahmed-el Yesevî'nin halifesi olarak takdim edildiği görülen Hacı Bektaş Veli'nin tarihî kişiliği hakkındaki tespitler ise onun Baba İlyas'ın halifesi olduğuna işaret etmektedir (Ocak, 1996: 455-458). Diğer taraftan hayatı hakkındaki en önemli tespitlerin başında onun Bekteş (Bektaş) obasına mensup olması ve bu obanın liderliğini yapması gelmektedir. Bu bağlamda tıpkı Garkın Boyu'nun lideri olan Dede Garkın örneğinde

[12] file:///C:/Users/Dell5590/Downloads/Adiyaman_Ziyaretgahlari_Turbe_Makam_Yati.pdf (Erişim tarihi: 07.08.2020, 13:22).

olduğu gibi, Hacı Bektaş Veli de Bekteş Oymağı'nın liderliğini üstlenmiştir. Nitekim tarihî kayıtlarda Bekteş Oymağı mensuplarının oldukça geniş bir coğrafyaya yayıldıkları görülmektedir (Beldiceanu-Steinherr, 2010: 133-135; Aksüt, 2012: 54-56). Bu bağlamda Güneydoğu Anadolu Bölgesi hakkındaki tarihî kayıtlar incelendiğinde, bilhassa Bekteş Oymağı'ndan adını alan kişi ve yer adları da Hacı Bektaş Veli'nin yöredeki izlerini gösterir niteliktedir. Yine bu oymak ve Hacı Bektaş Veli merkezli oluşan veli kültü Alevi ocak yapılanmalarının ilk dönem teşekkülü hakkında önemli ipuçlarını içerisinde barındırmaktadır. Alevi inanç sistemi içerisinde teşekkül eden önemli ocaklardan biri de Hacı Bektaş Ocağı'dır. Babagân ve Çelebi adında iki ayrı kol üzerinden devam eden Hacı Bektaş Veli Dergâhı merkezli yapılanmalardan Babagân Bektaşiliği tarikat esaslı kurulmuşken Çelebi kolu soy esaslı ocak yapılanması merkezli teşekkül etmiştir. Anadolu'nun birçok yöresinde çeşitli ocakların hiyerarşik olarak Çelebi koluna bağlı oldukları ve bu ocağı mürşit ocağı olarak kabul ettikleri görülür.

Hacı Bektaş Veli'nin Nevşehir'in Hacıbektaş ilçesindeki dergâhın içerisinde bulunan türbesinin yanı sıra, Şanlıurfa ilinin Viranşehir ilçesine bağlı Sergen (Barut) köyü yakınlarında bulunan TİGEM arazisi içerisinde bir ziyareti mevcuttur. Söz konusu ziyaret bilim camiası tarafından 2000'li yılların başlarında tespit edilmiştir. Sergen köyü halkı Arap olup Şafii mezhebine mensupturlar. Yörede gerçekleştirdiğimiz saha çalışmalarında, diğer köylerin de Arap ve Kürt aşiretlerinden müteşekkil ve Sünni inancına mensup oldukları tespit edilmiştir. Bunun yanında, ziyaretin adının günümüzde halen yöre halkı tarafından Hacı Bektaş olarak bilindiği ve yörede çocuklara yakın bir zamana kadar da Bektaş ya da Hacı Bektaş isminin yaygın olarak koyulduğu görülmüştür.



Şanlıurfa Viranşehir Sergen Köyü Hacı Bektaş Veli Makamı Dış Görünüm

Sergen köyü yakınlarındaki Hacı Bektaş Veli Ziyareti, düz ve geniş bir arazideki büyük bir meşe (pelit) ağacı ve bu ağacın yaklaşık 1 km ilerisinde bulunan Hacı Bektaş Veli Türbesi'nden oluşmaktadır. Sergen köyü ve ziyaretin yakınlarında bulunan diğer köylerde yerleşik topluluklar tarafından buradaki Hacı Bektaş Veli ziyaretinin nasıl oluştuğu hakkında yaygın olarak anlatılan menkıbevî bir anlatma mevcuttur. Buna göre Hacı Bektaş Veli, burada meydana gelen bir savaşta kendisini ve dervişlerini takip eden askerlerden kaçarken önce asasını yere saplamış ve asa yeşererek bugün ziyaret edilen meşe palamudu (pelit) ağacına dönüşmüştür. Ardından ağacın az ilerisinde mezarlıktaki türbesinin olduğu yerde ise dervişleriyle birlikte sır olmuştur. Menkıbeye göre Hacı Bektaş Veli'nin asası ağaca dönüşürken sır olduğu yer ise kendisine ait türbenin de içerisinde bulunduğu bir

mezarlık olarak günümüze kadar gelmiştir.[13] Mezarlığın ortasında bulunan türbenin tavanı ve duvarlarının üst kısımları yıkık haldedir. Türbe etrafındaki mezarların ise izlerinin kaybolmaya yüz tuttuğu ve az sayıda mezarın konumunun tespit edilebilir durumda olduğu görülmüştür. Ayrıca gerek türbe gerekse türbeye yaklaşık 1 km uzaklıkta olan Hacı Bektaş Ağacı geniş bir düz ovada yer almaktadır. Hacı Bektaş Ağacı'nın ovadaki tek ağaç olması da ayrıca dikkat çekicidir.



Şanlıurfa Viranşehir Sergen Köyü Hacı Bektaş Veli Makamı İç Görünüm

[13] Söz konusu anlatmanın Hamza Aksüt tarafından tespit edilen bir başka varyantında ise Hacı Bektaş Veli'nin yanına ziyaret amacıyla gelen bir topluluğun kendisini öldürmeye geldiğini sandığı, bu nedenle buradan ayrılırken asasını unuttuğu ve asanın yeşererek günümüze kadar ulaşan büyük bir ağaca dönüştüğü aktarılmıştır (Aksüt, 2012: 56).



Şanlıurfa Viranşehir Sergen Köyü Hacı Bektaş Veli Ağacı

2.4. Hacı Kureyş Türbesi (Gaziantep Yavuzeli İlçesi Yukarı Kayabaşı Köyü)

Şecerenâme kayıtları üzerinden yapılan tespitlerde, soyunun On İki İmamlardan Musa-yı Kazım'dan geldiği görülen Hacı Kureyş'in asıl adının Seyyid Mahmud-ı Kebir olduğu aktarılmaktadır. Halk arasında Kureyş ve Hacı Kureyş olarak tanınmıştır. Sözlü gelenekte ve Selçuklu hükümdarı Alaeddin Keykubat'a karşı gösterdiği kerametlerini konu edinen menkıbevî anlatmalarda, önce Tunceli'nin Mazgirt ve Nazımiye ilçeleri civarında yaşadığı, akabinde buradan ayrılarak Anadolu'da çeşitli yerlerini gezdikten sonra Gaziantep'in Yavuzeli ilçesine bağlı Yukarı Kayabaşı köyüne gelerek burada yaşadığı ve vefat ettiği aktarılmaktadır. Türbesi Yukarı Kayabaşı köyünde bulunan Hacı Kureyş'in soyundan gelen dede ailelerinin, bu köyde ve Adıyaman merkeze bağlı Kındırali köyünde yerleşik oldukları görülür (Taş, 2009:

3249-3253). Ayrıca Adıyaman'ın Yukarı Şeyhler köyü, Tunceli'nin Mazgirt ve Nazımiye ilçelerinde, Erzincan ve Gümüşhane'de de ocak mensubu dede aileleri mevcuttur (Yaman, 2006: 121). Bilhassa Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde çok sayıda talip topluluğu olan Hacı Kureyş'in adına kurulu Kureyşan Ocağı'nın ilk evre yapılanan Alevi ocaklarından birisi olduğu görülür. Doğu Anadolu Bölgesi'ndeki Alevi ocaklarından Baba Mansur Ocağı ve Seyyid Savun Ocağı ile menkıbevî bir bağı olduğu gibi, bu ocaklarla aynı ocak hiyerarşisi çatısı içerisinde yer almaktadır.



Gaziantep Yavuzeli Yukarı Kayabaşı Köyü Hacı Kureyş Türbesi Dış Görünüm

Kureyşan Ocağı'nın bir merkezinin de Malatya'nın Eski Adıyaman mıntıkasında olduğu da ileri sürülmektedir. Tunceli'de Kureyşan Aşireti başta olmak üzere, Bahtiyarlar, Sisanlar, Erzincan'ın Cibice Boğazı'ndaki Balabanlar, Kuziçan'daki Çarekanlılar, Haydaran, Demenan, Yusufan, Karsan, Alan, Lolan, Şeyh Mehmetli aşiretleri, Koç ile Kalan aşiretlerinin bir bölümü Ku-

reyşan Ocağı talibidirler. Ayrıca Kahramanmaraş'ın Elbistan ilçesi, Muş'un Varto ilçesi, Erzincan'a bağlı Çayırlı ve Tercan ilçeleri, Tunceli'nin Hozat ve Ovacık ilçeleri ile Erzurum'un Çat köyünde Kureyşan Ocağı'na bağlı talip toplulukları bulunmaktadır (Yaman, 2006: 121).



Gaziantep Yavuzeli Yukarı Kayabaşı Köyü Hacı Kureyş Türbesi İç Görünüm

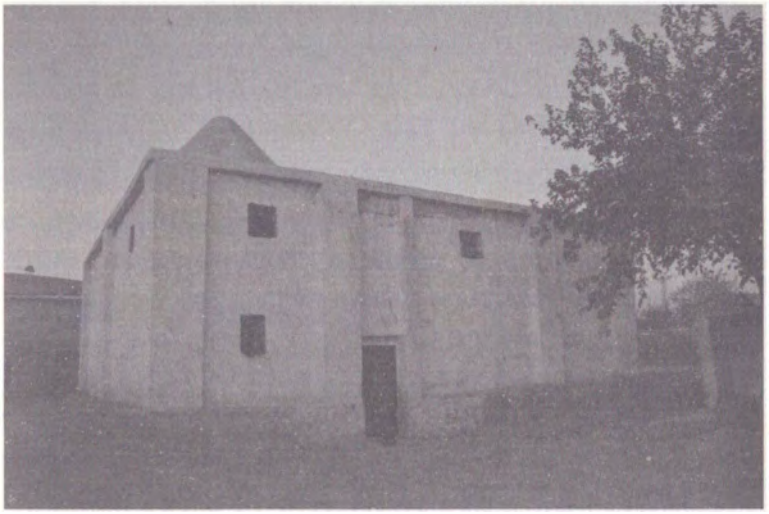
Kureyşan Ocağı dedelerinin bilhassa ruh hastalıklarına şifa bulmak isteyen insanlar tarafından ziyaret edildikleri bilinmektedir (Yaman, 2006: 121). Aynı şekilde Yukarıkayabaş'ında bulunan kabrinin de şifa amaçlı ziyaret edildiği tespit edilmiştir. Ayrıca ocak mensubu dede ve talip topluluklarının rüya, dilek ve adak için bu türbeyi ziyaret ettikleri, burada kurban kestikleri ve türbenin bahçesinde bulunan ağaçlara çaput ve bez bağladıkları görülmüştür. Geçmiş yıllarda, ocak mensubu dede ailelerinin zaman zaman burada cem gerçekleştirdikleri yöredeki saha çalışmalarımız sırasında tespit ettiğimiz bilgiler arasındadır (KK5).

2.5. Ağuiçen Kuyudamı Ziyareti (Diyarbakır Sur İlçesi Şerabi/Nahırkıracı Köyü)

Alevi inanç sistemi içerisinde adına ocak kurulu velilerden birisi olan Ağuiçen'in hakkındaki bilgilerin büyük çoğunluğunu, sözlü gelenekte günümüze kadar aktarılagelen menkıbevî hayat öyküsünden ve soyundan gelen ocak mensuplarının şahsî arşivlerinde bulunan şecerenâmelerden öğrenmekteyiz. Buna göre asıl adının Seyyid Temiz olduğu ve Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde Hacı Bektaş'ın mürşidi olarak tanıtılan Lokman Perende'nin torunu olduğu kabul edilmektedir. Seyyid Temiz'in Köse Seyyid, Koca Seyyid, Seyyid Mençek ve Mir Seyyid adında dört oğlu olmuştur. Koca Seyyid ve babası Seyyid Temiz'in türbesi Elazığ'ın Sün köyünde; Köse Seyyid ve Mir Seyyid'in kabirleri, Tunceli'nin Çemişgezek ilçesine bağlı Ulukale köyünün kuzeyinde bulunan Karpan dağındaki Kozuk yaylasının başında bulunmakta ve yörede "Ağuiçen Yatırı" olarak bilinmektedir. Seyyid Mençek'in türbesi ise Tunceli'nin Hozat ilçesine bağlı Karabakır (Bargını) köyünde yer almaktadır (Saltık, 2009: 146).

Diğer taraftan Diyarbakır'ın merkez Sur ilçesine bağlı günümüzde mahalle olan Şerabi (Nahırkıracı) köyünde bulunan Kuyudamı adı verilen ziyaret yöredeki inanışa göre, Ağuiçen Ocağı'nın bilinen ilk inanç önderlerinin sır olduğu (kaybolduğu) yerdir. Yöredeki inanışa göre, Kuyudamı'nda sır olduğuna inanılan Ağuiçen Ocağı erenlerinden Seyyid Gerçek, Ağuiçen'in (Seyyid Temiz'in) oğlu olan Seyyid Mençek'in oğullarından birisidir. Bir başka aktarıma göre de Kuyudamı'nda ilk sır olan eren, ocak pirlerinden Seyyid Mençek'tir. Ağuiçen Ocağı'na mensup birçok eren ve inanç önderinin burada sır olduğu inancı sebebiyle, bu tekkeye "Kuyudamı" adı verilmiş ve burası bir ziyaret yeri haline gelmiştir. Mimarisi, üç odalı bir ev şeklinde olan Kuyudamı'nın girişinde küçük bir koridor, koridorun sağında

ikiye bölünmüş bir oda; koridorun devamında ve giriş kapısının tam karşısında iki basamak merdivenle çıkılan ve diğer odaya açılan bir kapı vardır. Bu oda, geçmişte cemlerin yapıldığı "Tekke"dir. Tekkenin giriş kapısının hemen solunda ise "Kuyudamı" adı verilen ve içerisinde, sırdan var olduğuna inanılan kutsal kuyunun bulunduğu ziyaret yeri vardır. Kuyudamı ziyareti hakkında, yörede çok sayıda menkıbevî anlatma mevcuttur (Akın, 2017: 175-176).



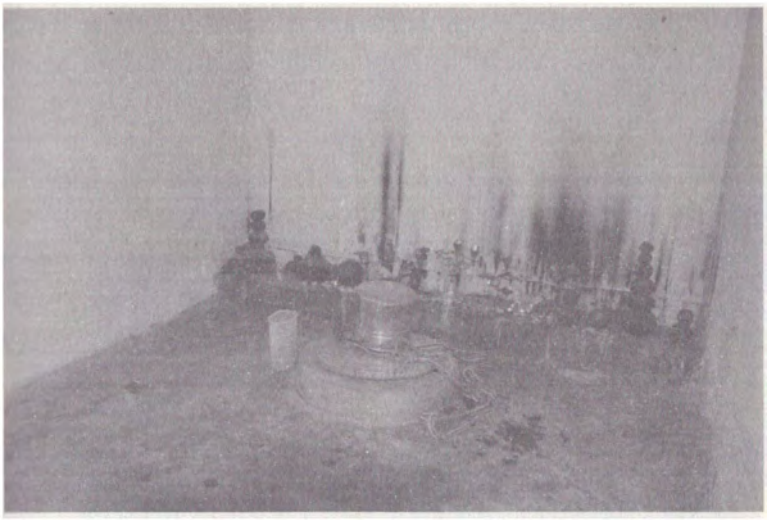
Diyarbakır Şerabi (Nahırkıracı) Köyü Ağuiçen (Kuyudamı) Ziyareti Dış Görünüm

Ağuiçen Ocağı'nın, XV. yüzyıl öncesinde teşekkül eden Alevi ocaklarından olduğu düşünülmektedir. Bu ocağa mensup gerek dede gerekse talip toplulukları Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Ocağın kurucu piri olan Seyyid Temiz'in, Ağuiçen ismini alması hakkındaki menkıbevî anlatma Anadolu'nun hemen her yöresinde Alevi inancına mensup topluluklar tarafından bilinmekte ve anlatılmaktadır. Söz konusu anlatma, ocak piri Seyyid

Temiz'in, devrin padişahı huzurunda bir fincan zehri içtikten sonra parmağından bal olarak süzmesi üzerine "Ağuiçen" adını aldığını konu edinir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesindeki bütün ocak mensuplarından ileri gelenlerinin aktardığı bu menkıbevî anlatmada, olayın geçtiği mekânın "Diyarbakır Ulu Camii" ya da Elazığ'ın Harput ilçesi olduğu görülür. Ayrıca anlatmanın Diyarbakır'da geçtiğini aktaran varyantında, zehri içip bal olarak süzen kişinin Seyyid Temiz'in oğlu Seyyid Mençek Urfanî olduğu, Ağuiçen isminin ondan kaldığı ve olayın Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubat huzurunda gerçekleştiği aktarılır. Dolayısıyla yörede bulunan Kuyudamı Ziyareti'nin Seyyid Mençek ya da burada bıraktığı oğlu Seyyid Gerçek'e ait olduğu ve yöredeki ocak dedelerinin de bu soydan geldikleri kabul edilir.[14]

Ağuiçen Ocağı Kuyudamı ziyareti yöredeki Alevi inancına mensup toplulukların en önemli ziyaretgâhlarındandır. Adak, şifa ve dilek için gelen ziyaretçilerin yanında geçmiş yıllarda geleneksel Düşkün Kaldırma Cemlerinin ve Görgü Cemlerinin burada gerçekleştirildiği ve yörede Ağuiçen Ocağı'nın "Düşkün Kaldırma Ocağı" olduğu tespit edilmiştir. Yine ocak mensubu dede ailelerinin ellerinde bulunan kutsal ocak emanetlerinden "Şah Pabucu" ile başta yüz felci olmak üzere, çeşitli hastalıkları olan insanların şifa bulduğu bize aktarılan bilgiler arasındadır (KK3, 6, 7, 9, 12, 14).

[14] Yöredeki saha çalışmalarımız sırasında bize bu bilgileri aktaran kaynak kişiler hakkında bilgi için bk. KK8, 39, 109, 114, 137. Ayrıca Ağuiçen hakkındaki menkıbevî anlatmanın varyantları için bk. Yaman, 2006: 96; Saltık, 2009: 146; https://baytekinbalkan.com/blog/detay/aguicen-ocagi-pirlerinden-hayri-cihan-dede (erişim tarihi: 06.06.2020, 19:46).



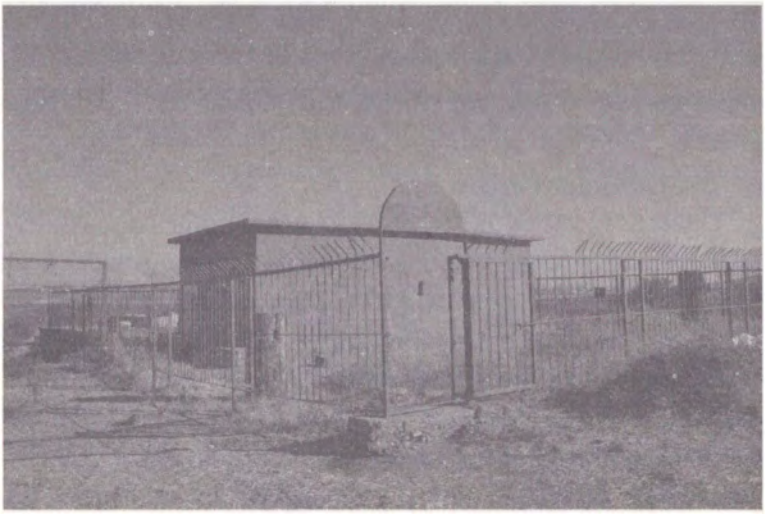
Diyarbakır Şerabi (Nahırkıracı) Köyü Ağuiçen (Kuyudamı) Ziyareti İç Görünüm

2.6. Güzelşah Türbesi

Güzel Şah, türbesi Diyarbakır'ın Çınar ilçesine bağlı Altunakar köyünde bulunan ve yörede adına ocak kurulu Alevi ocak pirlerindendir. Yöre dışından Aleviler tarafından pek tanınmayan Güzel Şah adlı erenin soyundan geldiklerine inanılan dede aileleri Çınar'ın Şükürlü köyünde yerleşiktirler. Geçmiş yıllarda Diyarbakır merkez Sur ilçesine bağlı Şerabi (Nahırkıracı) köyünde de Güzel Şah Ocağı mensubu dede ailelerinin ikamet ettikleri bilinmektedir. Güzel Şah'ın ve soyundan gelen dede ailelerinin yöreye Musul'dan geldikleri, Musul öncesi kökenlerinin ise Horasan'a dayandığı aktarılmaktadır (Akın, 2017: 188-189).

Güzel Şah Türbesi'nin bulunduğu Altunakar köyü sakinleri Sünni inanca mensuptur. Dolayısıyla türbenin anahtarı Altunakar köyüne 10 km uzaklıkta bulunan Şükürlü köyünde ikamet eden ocak mensubu ailelerde bulunmaktadır. Türbenin bakımı ocak

mensupları tarafından yapılmaktadır. Güzel Şah Türbesi, yöredeki Alevi inancına mensup dede ve talip toplulukları tarafından düzenli olarak ziyaret edilmekte ve her yıl Mayıs ayında burada adak kurbanları tığlanmaktadır. Diğer taraftan, türbenin Altunakar köyünde yerleşik bulunanlar da dâhil olmak üzere, yöredeki Sünni inancına mensup Kürt toplulukları tarafından ziyaret edilmediği bilinmektedir. Yöredeki Ağuiçen Ocağı mensuplarında olduğu gibi, Güzel Şah Ocağı mensuplarının da "Şah Pabucu" adı verilen kutsal emanete sahip oldukları ve şifa bulmak isteyen hastaların Şah Pabucu'nu ziyaret ettikleri tespit edilmiştir (KK3, 6, 13, 14).



Diyarbakır Çınar Altunakar Köyü Güzel Şah Türbesi Dış Görünüm



Diyarbakır Çınar Altunakar Köyü Güzel Şah Türbesi İç Görünüm



Diyarbakır Çınar Altunakar Köyü Güzel Şah Türbesi Dilek Taşları

2.7. Sarı Saltık Türbesi

Anadolu Selçuklu Devleti döneminde bir aşiret reisi, kolonizatör derviş ve baba (şeyh) olarak karşımıza çıkan Sarı Saltık'ın,

XIII. yüzyılda yaşadığı ve o dönemdeki göçlerde Türk topluluklarına liderlik yaptığı bilinmektedir. 1263-1264 seneleri arasında Anadolu'dan Dobruca'ya doğru başlayan ve dönemin siyasi gelişmelerine bağlı olarak oradan da Dest-i Kıpçak'a yönelen ve sonrasında tekrar Dobruca'ya dönen kalabalık Türkmen göçü organizasyonunun Sarı Saltık'ın kontrolünde gerçekleştiği görülür. Bu yönüyle Sarı Saltık alp/gazi tipi özelliklerini kendi üzerinde toplayan ve mensubu olduğu aşiretinin liderliğini üstlenen bir kolonizatör derviş ve veli tipi profili oluşturmuştur (Ocak, 2011b: 17-33).

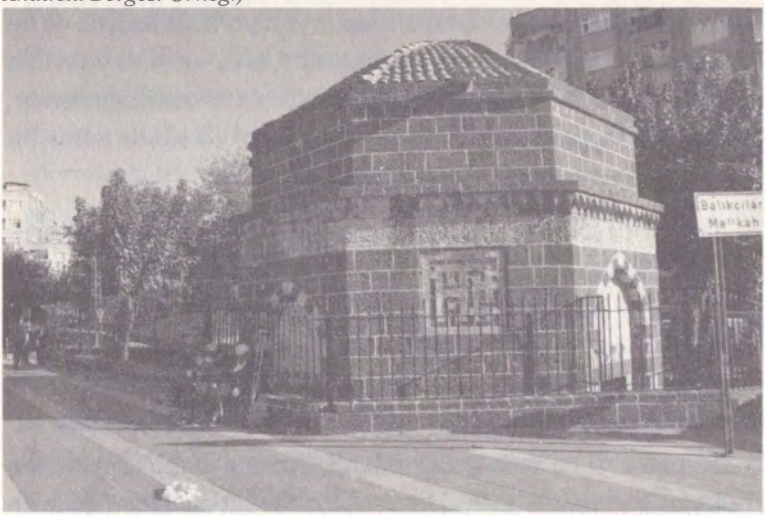
Sarı Saltık'ın tarihî kişiliğinin yanı sıra, Saltıknâme, Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi ve sözlü geleneğe dayanan menkıbevî bir şahsiyetinin de mevcut olduğu görülür. Saltıknâme ve Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi üzerinden yapılan tespitlere göre Sarı Saltık'ın Kalenderî olduğunu söyleyebiliriz. Sarı Saltık'ın Saltıknâme'de yer verilen "dilenme", "cemal-perestlik (mahbub-perestlik)", "def-kudüm çalma" ve "mücerretlik" gibi özelliklerinin yanı sıra, kaynaklarda Barak Baba'nın müridi olarak tanıtılması onun Kalenderî dervişi ve babası olduğunu gösteren en belirgin ipuçlarıdır (Ocak, 2011b: 67-74; Çakmak, 2012: 18).[15] Sarı Saltık'ın sonraki yüzyıllarda, Alevi ve Bektaşi inancına mensup topluluklar arasında Anadolu'dan Balkanlara kadar uzanan oldukça güçlü bir veli kültüne sahip olması ve adına ocak kurulu bir veli ve pir olarak kabul görmesi de onun tarihî kişiliğinin Kalenderilik ile olan ilgisini teyit eder niteliktedir. Sarı Saltık, Alevi ve Bektaşi inancına mensup topluluklar arasında adına ocak kurulu seyyid bir veli olarak karşımıza çıkar. Doğu Anadolu

[15] Sarı Saltık'ın Barak Baba'nın müridi ve bir Kalenderî dervişi ya da babası olduğuna dair tespit ve değerlendirmelerin yer aldığı kaynaklar için bk. Demir, 2015: 37; Gölpınarlı, 1992: 27; Tatçı, 1990: 217; Ebu'l Hayr-ı Rumi, 1988: 45-46, 91.

ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin çeşitli yerlerinde dede ve talip topluluğu bulunan Sarı Saltık Ocağı, XIII. ve XV. yüzyıllar arasında teşekkül ettiği kabul edilen ilk evre ocaklarındandır. Ocağa mensup dede ailelerinin bulundukları yörelerde adına bir türbe ya da makam olduğu görülür.

Tarihî ve menkıbevî şahsiyeti etrafında geniş bir literatür oluşan Sarı Saltık'ın soyundan geldikleri kabul edilen ocak ailelerinin yerleşim yerleri Diyarbakır'ın Bismil ilçesine bağlı Seyithasan (Bakacak) köyü ile Tunceli'nin Hozat ilçesine bağlı Sarı Saltık (Karaca) köyüdür. Hozat'a bağlı Sarı Saltık köyü yakınında bulunan makamı 2276 metre yüksekliğindeki dağın tepesinde bulunmaktadır.[16] Diyarbakır'ın Bismil ilçesine bağlı Seyithasan (Bakacak) köyünde yerleşik Sarı Saltık Ocağı mensubu dede ailelerinin ise buraya, Diyarbakır merkeze bağlı İmam Akiyl köyünden geldikleri tespit edilmiştir. Yörede gerçekleştirdiğimiz saha çalışmalarında, ocak mensuplarının Seyithasan köyüne gelmeden önce, kısa bir süre Çınar ilçesine bağlı Şükürlü köyünde kaldıkları yönünde bilgi edinilmiştir. Yörede Sarı Saltık Ocağı'nın, Bismil'e bağlı Seyithasan (Bakacak) ve Türkmenhacı köyünde de talipleri bulunduğu, ancak günümüzde ocak mensuplarının dedelik hizmeti yapmadıkları ve bu sebeple talip topluluklarının farklı ocaklara bağlandıkları tespit edilmiştir (KK6, 9, 12, 14).

[16] Tunceli'nin Hozat ilçesine bağlı Sarı Saltık (Karaca) köyünde bulunan Sarı Saltık Türbesi ve yörede ocağın geçmişten günümüze durumu hakkında ayrıntılı bilgi için bk.



Diyarbakır Merkez Sur İlçesi Sarı Saltık Türbesi Dış Görünüm



Diyarbakır Merkez Sur İlçesi Sarı Saltık Türbesi İç Görünüm

Sonuç

Alevi ocaklarının, Peygamber soyundan ve tarihî kimliğinin yanında menkıbevî veli kimliğine sahip lider vasıflı şahsiyetler adına kurulduğu bilinmektedir. Ocak mensuplarının ilgili ocağın kurucusu olan velinin soyundan geldikleri kabul edilmektedir. Yine Alevi ocaklarına mensup birçok dede ailesinin şahsî arşivlerinde, soylarının mensubu oldukları ocağın pirine bağlandığını ve aynı zamanda seyyid olduklarını gösteren şecerenâme ya da icâzetnâme türünde belgelerin mevcut olduğu bilinemektedir. Dolayısıyla Alevi dede ve talip toplulukları geçmişten günümüze yaşadıkları yörelerin neredeyse tamamına yakınında, mutlak suretle mensubu oldukları ocağın kurucu piri etrafında oluşmuş veli kültü merkezli kutsal mekânlar inşa etmiş ve bu mekânlara adını veren veliler etrafında bir ritüel ve anlatı geleneği oluşturmuşlardır. Söz konusu kutsal mekânlar içerisinden Alevilik bağlamında canlılığını koruyanlar; çeşitli inanç uygulamaları, ritüeller ve anlatı geleneğini günümüze kadar intikal ettirmişse de bazıları bulundukları yöredeki ocak mensuplarının çok eski yıllarda buradan ayrılmaları ve başka yörelere göç etmeleri neticesinde unutulmaya ve yok olmaya yüz tutmuştur.

Bu kutsal mekânlar hakkında gerek yazılı gerekse de sözlü gelenekteki tespitlerin Alevi ocaklarının geçmişteki ilk oluşum yerlerini, ocak mensuplarının yaşadıkları yöreleri, hiyerarşik bağlantıları bulunan diğer ocakları ve etkileşimde bulundukları toplulukları tespit etmede önemli ipuçlarına sahip oldukları görülmüştür. Bu çerçevede, Anadolu'nun çeşitli yörelerine yayılmış olan Alevi ocaklarının, günümüzde hiçbir varlık göstermedikleri coğrafyalarda bulunan kurucu pirlerina ait ziyaretgâhların tespiti aracılığıyla bu ocakların geçmişine dair bilinmeyenler gün yüzüne çıkarılmıştır. Bu bakımdan, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde bulunan ve henüz 2000'li yılların başında tespit edilen Dede Garkın Türbesi ile Hacı Bektaş makamı başta olmak üzere,

Hacı Bektaş Ağacı, Ağuiçen (Seyyid Temiz) Kuyudamı Ziyareti, Aslan Baba, Gürgür Baba, Güzel Şah ve Dolu Baba gibi çeşitli Alevi eren ve pirine ait kutsal mekânlar ve bu mekânlar etrafında oluşan ritüel ve anlatı geleneğinin, Alevi ocaklarının geçmiş yıllarda bu yöredeki varlıklarından bizi haberdar ettiği görülmüştür. Söz konusu kutsal mekânların içerisinde adına bir ocak kurulu olan velilere ait türbe ve ziyaretgâhlar hakkında sözlü tarih ve folklor bağlamında yapılan tespitlerin yazılı tarih belgeleri ile mukayesesi Dede Garkın Ocağı, İmam Zeynel Abidin Ocağı, Ağuiçen Ocağı, Kureyşan Ocağı, Sarı Saltık Ocağı ve Güzel Şah Ocağı'nın ilk oluşum yerlerinin başında Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin geldiğini göstermiştir. Bu ocak pirleri içerisinden Dede Garkın, Hacı Kureyş ve Güzel Şah'ın türbelerinin bu yörede bulunduğu kesinleşmiş ve ocak mensuplarının da geçmişte bölgede etkili oldukları sözlü ve yazılı gelenek merkezli tespitlerle ortaya konulmuştur. Bu tespit ve değerlendirmeler, veli kültü merkezli teşekkül eden Alevi ocaklarının geçmişteki izlerinin; ocak pirlerinin ve ocak mensubu velilerin adlarına inşa edilen kutsal mekânların tespiti, bu mekânlar ve veliler etrafında oluşan ritüel ve anlatı geleneğinin sözlü tarih-folklor ilişkisi bağlamında incelenmesi ve yazılı kaynaklarla mukayesesi üzerinden takip edilebileceğini göstermiştir.

Kaynakça

Akaman, Eyüp (2002). "Türk ve Dünya Kültüründeki Su Kültü Üzerine Düşünceler." *Kastamonu Üniversitesi Eğitim Dergisi,* Cilt: 10. No: 1.2002. s. 1-10

Akın, Bülent (2014). "Alevi Ocakları ile İlgili Tespit Edilebilen En Eski Tarihli Belge: Ağuiçen Ocağı Şeceresi." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 70, 15-38.

Akın, Bülent (2017). *Diyarbakır Yöresi Alevi Ocakları: Tarih, İnanç ve Gelenek.* Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Akın, Bülent–Ozan Yılmaz (2016). "Dede Garkın Ocağı'nın Diyarbakır Kolu ve Diyarbakır Kolundan Alınan İki Yeni Belge Üzerine Tarihî ve Edebî Bir İnceleme." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 77, 37-76.

Aksüt, Hamza (2012). *Aleviler Türkiye-İran-Irak-Suriye-Bulgaristan.* Ankara: Yurt Kitap Yayın.

Aksüt, Hamza (2013). *Mezopotamya'dan Anadolu'ya Alevi Erenlerinin İlk Savaşı (1240) Baba İshak.* Anakara: Yurt Yayınları.

Artun, Erman (2013). "Türk Kültüründeki Su Kültünün Çukurova Halk İnançlarındaki İzleri". *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları.* 2013. s. 1-16.

Ateş, Fatma (2015). *Adana Halk Hekimliğinde Ocak Kültü.* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Baysal, Nagihan (2020). *Türk Halk Kültüründe Su.* Ankara: Gece Kitaplığı.

Baysan, Münire (2016). *Kütahya ve Yakın Çevresinde Halk Hekimliği ile Ocak Kültü.* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Beldiceanu-Steinherr, Irene (2010). "Osmanlı Tapu-Tahrir Defterleri Işığında Bektaşiler (XV.-XVI. Yüzyıllar)." *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S.3, 133-135.

Birdoğan, Nejat (1994). *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*. İstanbul: Berfin Yayınları.

Çakmak, Yalçın (2012). *Tunceli-Hozat Bölgesinde Sarı Saltık Ocağı ve Bektaşilik (Tarih - İnanç ve Doktrin-Ritüel)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çobanoğlu, Özkul (1993). "Türk Kültür Tarihinde Su Kültü." *Türk Kültürü*, (361), 288-298.

Çobanoğlu, Özkul (2011). Batı Sibirya Türk Kültürü Tetkiklerine Göre Kayın Ağacının Türk Mitolojisinde "Kutsal"laşmasının Maddi Kültürel Nedenleri. Ü. Çelik Şavk (Ed.), *III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (ss. 245-247). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi.

Dedekargınoğlu, Hüseyin (2012). *Dede Garkın Süreğinde Cem.* Ankara: Yurt Kitap-Yayın.

Demir, Necati (2015). *Sarı Saltık Gazi*. İstanbul: Şenyıldız Yayıncılık.

Ebu Bekr-i Tihranî (2001). *Kitab-ı Diyarbekriyye*. çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Ebu'l Hayr-ı Rumi, *Saltuk-nâme*. (haz. Şükrü Haluk Akalın), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, C.1-II, 1988.

Ege, Fatih (2011). *Kazaklarda Yer-Su Kültü.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ergun, Metin (2000). "Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları." *Milli Folklor Uluslararası Halkbilimi Dergisi*, S: 12 (47), 22-30.

Ergun, Pervin (2017). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Erpolat, M. Salih (2004). "16. Yüzyılın Başlarında Diyarbekir Eyaletinde Viran Köyler Meselesi." *I. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu Bildiriler 20-22 Mayıs 2004 Diyarbakır*, ed. Kenan Ziya Taş-Ahmet Kankal, İzmir: O.R.B. Organizasyon, 591-598.

Erpolat, M. Salih (2014). "Tahrir Defterlerinde Diyarbekir Vilayetindeki Türkmen-Alevi Varlığı." *Orta Çağ Anadolu'sunda Bir Türkmen Şeyhi, Dede Garkın Uluslararası Şanlıurfa Sempozyumu Bildirileri 25-27 Mayıs 2010 Şanlıurfa*, ed. Ahmet Taşğın-M. Salih Erpolat-Sadullah Gülten, İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 323-341.

Erpolat, M. Salih (2016). "Osmanlı Arşiv Belgelerinden Türkmen-Alevî Varlığını Tespit Etmenin Zorlukları ve İmkânları (Diyarbekir Vilayeti Örneği XVI. Yüzyıl)." *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 13, 111-130.

Gölpınarlı, Abdülbaki (1992). *Yunus Emre ve Tasavvuf.* İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Gülten, Sadullah (2011). "Anadolu'da Bir Vefaî Şeyhi: Tahrir Defterleri Işığında Dede Karkın Hakkında Bazı Değerlendirmeler." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S.59, 147-158.

Karakaş, Rezan. (2012a). "Garzan ve Raman Yöresi Efsane ve Halk İnanışlarında Dağ ve Su Kültü." *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1 (1), 1131-1141.

Karakaş, Rezan (2012b). "Siirt Halk Kültürünün Şifa Dağıtıcıları: Kutsal Sular." *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkic, Prof. Dr. Mehmet Aydın Armağanı*, 2. Cilt, Volume 7/4 Fall, p: 2149-2161, Ankara, Turkey.

Karakaş, Rezan (2014). "Siirt Halk Kültüründe Kutsal Ağaç ve Türbeler." *Milli Folklor Uluslararası Halkbilimi Dergisi,* Cilt: 13, Yıl: 26, S. 102, 168-179

Kiras, Ebru (2017). *Demir Çağ Anadolu'sunda Ateş Kültü Antik Kaynaklar ve Arkeolojik Bulgular.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kumartaşlıoğlu, Satı (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü.* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kürkan, Fatma (2018). *Giresun'da Türk Su Kültünün İzleri.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Giresun: Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Maraşlıoğlu, Hasan (2018). *Geleneksel Türk Dini İnanışlarında Ateş Kültü.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ocak, A. Yaşar (1996). *Hacı Bektaş Veli.* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 14, Ankara: TDV Yayınları, 455-458.

Ocak, A. Yaşar (2011a). *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye*

Gerçeği: Dede Garkın ve Emirci Sultan (13. Yüzyıl). Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.

Ocak, A. Yaşar (2011b). *Sarı Saltık Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanî Öncüsü (XIII. Yüzyıl).* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ochirova Bairma (2013). *Türk ve Buryat Efsanelerinde Dağ Kültü.* Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ögel, Bahaeddin (2003), *Türk Mitolojisi 1.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Özdemir, Mehmet (2013). "Türk Kültüründe Dağ Kültü ve Bir Yüce Dağ: Halbaba." *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi,* 5 (9), 1-15.

Rençber, Fevzi (2014). *Hakk Muhammed Ali Aşkı Adıyaman Alevileri.* Ankara: Gece Kitaplığı.

Saltık, Veli (2009). "Tunceli'de Alevî Ocakları." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 52, 145-177.

Sönmez, Seniha (2008). *Türklerde Dağ Kültü İnancı ve Altay, Tıva ve Şor Türklerinde Dağ.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Şamlıoğlu, İbrahim Emre (2018). *Çin ve Japon Dinlerinde Dağ Kültü.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Taş, Kibar (2019). "Seyyid Mahmud-ı Kebir'in (Kureyş) Seyyid Mahmud Hayrani ve Derviş Beyaz/Gevr İle Tarihi Bağı." *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi*, S. 6, 3248-3260.

Taşğın, Ahmet (2009). "Safevi–Osmanlı Savaşı'ndan İtibaren Dini Söylemin Siyasal Propaganda Aracı Olarak Kullanılması: Dede Kargın Örneği." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi*, S. 49, 209-223.

Taşğın, Ahmet vd. (2014). *Ortaçağ Anadolu'sunda Bir Türkmen Şeyhi Dede Garkın*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık.

Tatçı, Mustafa (1990). *Yunus Emre Dîvanı*. C. II, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Yaman, Ali (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.

İnternet Kaynakları

file:///C:/Users/Dell5590/Downloads/Adiyaman_Ziyaretgahlari_Turbe_Makam_Yati.pdf (Erişim tarihi: 07.08.2020, 13:22).

https://baytekinbalkan.com/blog/detay/aguicen-ocagi-pirlerinden-hayri-cihan-dede (Erişim tarihi: 06.06.2020, 19:46).

Kaynak Kişi Dizini

1. Aşir Güleç (1935), Kısas Beldesi Şanlıurfa, İlkokul, Kapıcı, Talip.
2. Bektaş Piroğlu (1939), Köseler Köyü Nizip Gaziantep, İlkokul, Musa-yı Kazı Ocağı Dedesi.
3. Cafer Açıkgöz (1956), Büyükkadı Köyü Diyarbakır, Lise, Talip-Rehber.
4. Fatma Demirelöz (1960), Şükürlü Çınar Diyarbakır, Okur-Yazar Değil, Güzelşah Ocağı Mensubu.

5. Garip Bozkurt (1966), Kındırali Köyü Adıyaman, Üniversite Terk, Kureyşan Ocağı Dedesi.

6. Hasan Baykut (1961), Türkmenhacı Köyü Bismil Diyarbakır, Beyazıdı Bostan Ocağı Dedesi.

7. Hidayet Ulugerçek (1947), Şerabi Köyü Diyarbakır, Üniversite, Ağuiçen Ocağı Dedesi.

8. Kazım Çevik (1947), Milelis Gaziantep, İlkokul, Musa-yı Kazı Ocağı Dedesi.

9. Mehdi Kaygusuz (1961), Ulutürk (Darlı) Köyü Bismil Diyarbakır, Lise, İmam Zeynel Abidin Ocağı Dedesi.

10. Mehmet Acet (1954), Kısas Beldesi Şanlıurfa, Lise, Âşık/Zâkir-Talip.

11. Mehmet Ali Keskin (1946), Köseler Köyü Nizip Gaziantep, İlkokul, Musa-yı Kazı Ocağı Dedesi.

12. Musa Kargın (1966), Büyükkadı Köyü Diyarbakır Lise, Dede Garkın Ocağı Dedesi-Âşık.

13. Orhan Demirelöz (1960), Şükürlü Çınar Diyarbakır, Lise, Güzelşah Ocağı Mensubu.

14. Sultan Kargın, (1927), Büyükkadı, Diyarbakır, Okuma yazma bilmiyor, Ana Bacı (Dede eşi).

15. Zülfikar Dedeoğlu (1939), Kındırali Köyü Adıyaman, Üniversite, Kureyşan Ocağı Dedesi.

MUHAMMED-İ ALİ FESTİVALİNİN ÇÖZÜMLENMESİ VE İŞLEVLERİ ÜZERİNE İNCELEME

Erdem Akın*

Festival halk hayatında bir kitle olarak gerçekleştirilen, belli bir mekânı, zamanı olması ve halk hayatındaki unsurların neredeyse tamamının görülmesi itibariyle toplumsal uygulamaların başında gelir. Halk arasında geniş bir katılım sağlanması sebebiyle kültürün kuşaklararası aktarımında önemli bir işleve sahiptir. Sosyalleşmenin oldukça sınırlı olduğu günümüz toplumunda dinî bir motivasyonla bir araya gelen bireyler arasında etkinliklerin kolektif bir şekilde icra edilmesi ve bu sayede kültürel belleğin şekillenmesi önem arz etmektedir. Gerçekleştirilen ritüellerin sembolik ifadeleriyle anlam kazanan festivaller, etkinliğin öncesi, sırası ve sonrasında paylaşılan duygusal tecrübelerle bireylerin ve genel anlamda halkın dünya görüşünü şekillendirir.

Festivaller sosyal bilimlerde sıkça araştırılan bir konu olmuştur. Smith, Beverly ve Brunvand gibi araştırmacılar bu konuda tanım, sınıflandırma, çözümleme vb. çalışmalar gerçekleştirmişlerdir. "Smith, festivali gerçekte ortak duyguların ve bağlılığın en somut ifadesi ve sembolik etkileşim üzerine temellenen duygusal tecrübelerin paylaşılmış bir düzeni olarak açıklamaktadır.

* Arş. Gör., Siirt Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, erdemakin19@gmail.com, Orcid Id:. 0000-0002-8833-3410.

Tüm toplumlarda kutlamalara periyodik biçimlerde yer verildiğini belirterek, bunların grup ya da topluluk açısından özel anlamı olan anlar olduğunu ifade eder. Bunlar, geçiş anları (bir mevsimden diğerine vb.), tarihsel olayların yıldönümleri, bir tanrı ya da kahramanın doğum ya da ölümünün anılması, bir toplumun kurucusu ya da dinî liderinin yaşamındaki olayların sembolik olarak vb. olabileceğini belirtir" (İmirgi 2005: 30). Beverly Stoetje'ye göre her kültürde kendine özgü temel özelliklerinin dışavurumu olarak festivaller karakteristik özellikler sergilerler. Belli bir takvime bağlı olarak belli mekânda bir amaç doğrultusunda gerçekleştirilir. Ulusal nitelikte olması ve halkın katılımıyla gerçekleşmesi diğer temel özellikleridir (1992: 262).

Festival, şenlik, panayır gibi çeşitli adlandırmaların halk adlandırmasında yoğun olarak birbiri yerine kullanıldığı görülür. Türk halk eğlenceleri adlandırmalarında yemek, mekân, zaman, inanç, katılımcı, sohbet, tarımsal faaliyet, ürün, topluluk, el sanatları, halk oyunları, yaşantı, tarih, etnik köken, ekonomik araçlar, turizm vb. unsurların etkili olduğu görülmektedir (Özdemir, 2005: 81). Muhammed-i Ali Festivali özü itibariyle inanç merkezinde şekilleniyor olsa da festival bir düğünün canlandırılmasını temel aldığından gerçekleştirilen etkinliklerle bir halk eğlencesidir.

Festivallerin karakteristik özelliklerini ortaya koyarak, Türkiye'deki festivaller ile festivalleri ile dünya festivalleri arasında karşılaştırmalı bir tez çalışması yürüten Yurdakul, festivali "...katılanların kendilerinden kaynaklanan ya da kendileriyle ilgili konular çerçevesinde yine kendilerinin söz söylediği, kendileri için ve kendileri tarafından gerçekleştirilen, katılanların ekonomik, toplumsal, siyasi, kültürel ve tarihi boyutlarıyla, gündelik yaşamlarıyla ilgili önemli ipuçları içeren ve gündelik yaşamda etkisi sürecek yeni anlamların kolektif olarak üretildiği" (2006: 84) etkinlikler olarak tanımlar.

Doğayla iç içe bir oluşum ve gelişim gösteren Türk kültüründe mevsim geçişleri her zaman ilgi uyandırıcı ve tören olarak kutlanılan dönemler olmuştur. Mevsimsel geçiş kutlamalarının yanı sıra çeşitli amaçlara yönelik gerçekleştirilen festivaller, bereket ve bolluk arttırıcı yönde olması sebebiyle dini bir niteliğe de sahiptir. Kutsalla özel bir iletişim dilinin gerçekleştirildiği bu özel zamanlar, toplum hayatında kaynaşma, dayanışma ve paylaşma duygusunu oluşturması ve pekiştirmesi sebebiyle dikkat çekici dönemlerdir. Dolayısıyla Türk kültür coğrafyasında festival, şenlik, panayır gibi kutlamalar- büyük küçük ölçekte- her bölgeye yayılmış ve kendine özgü kültür kalıplarını oluşturmuştur.

Bu festivallerden birisi de Siirt'in Şirvan ilçesinin Taşlı köyünde gerçekleştirilmektedir. Muhammed-i Ali adında yöre insanın Allah dostu olarak kabul ettiği ulu bir şahsiyetin türbesinin bulunduğu köye her yıl özellikle 29-31 Mart tarihlerinde yoğun ziyaretler yapılır. Ziyaretçilerin çoğu en az üç gün ziyarette kalırken yoğun olanlar günübirlik ziyaretlerini gerçekleştirirler. Yörede bu ulu şahsiyetin Hz. Ali'nin oğlu olduğuna inanılır. Menkıbelerin birkaç farklı rivayeti olsa da ortak nokta Hz. Ali'nin oğlu olduğu yönündedir. Ziyarette dikkat çeken en önemli nokta mezarının yaklaşık beş metre olan uzunluğudur[1] (Karakaş, 2014: 180; KK1, 5).

Çalışmada, Muhammed-i Ali Festivali'nin kültürümüzdeki yeri ve önemini tespit etmek amacıyla sözlü gelenekten derlenmiş Muhammed-i Ali'nin yaşamı hakkında aktarılan beş farklı rivayetteki menkıbenin festivalle olan ilişkisinde metin temsili-

[1] Çalışmaya kaynaklık eden menkıbeler, Rezan Karakaş'ın (2014) çalışmasından ve 218K187 kodlu Tübitak projesi kapsamında gerçekleştirilen saha çalışmalarından elde edilmiştir.

nin performatif temsille olan ilişkisi biri diğerinin önüne geçirilmeden incelenmiştir. Veliyi[2] tanıma noktasında her iki alandan da yararlanılarak bir keşif yapılmıştır. Festival performansı kişisel ve sosyal bir deneyim olarak tecrübe edilmiş, festivalin çözümlenmesinde katılımcıların görüşlerine yer verilmiştir.

Festivaller; hayatın en canlı kesitlerinden birisi olarak birçok geçiş ritüelini içinde barındıran, halk mutfağından giyim kuşama, halk eğlencesinden ekonomiye birçok alanla etkileşim içerisinde olan çok yönlü uygulamalardır. Festivallerin sosyal yaşamın birçok yönünden beslenmesi ve bu alanları etkilemesi dolayısıyla yapı itibariyle çözümlenip anlamlandırılabilmesi bir güçlük olarak durmaktadır. Başta halkbilimi olmak üzere sosyolojiden ekonomiye, iletişimden medyaya pek çok sosyal bilim dalı ile ya doğrudan ya da dolaylı yoldan ilgisi bulunan festival konusuna ilgi son zamanlarda artmış gözükmektedir. Festivallerin sahip olduğu çok katmanlı ve karmaşık yapısı gereği disiplinlerarası bakış açısı ile incelenmelidir.

Çalışmada Robert Jerome Smith'in ve Beverly Stoeltje'nin festival yapılarını çözümlemede kullandıkları sistem uygulanmıştır. Smith, festivallerin karmaşık yapısını vurgulayarak anlamlandırılabilmesinin festivali oluşturan öğelerin kavranmasına bağlı olduğunu ifade etmiştir (Smith, 2009: 347). Stoleltje, festivali olay yapıları ve sosyal yapılar olmak üzere ikiye ayırır. Festivalin olay yapıları açılış töreni, ritüel, şölen, dans ve müzik, olayın bitirilişi şeklinde sıralanır. Festivali çözümlemekte kullandığı modellerin gerekli görülen yerlerine eklemeler yapılarak festivali

[2] Veli kavramı, velayet inancı üzerinde şekillenerek velayet hakkına sahip ulu şahsiyetleri ifade etmek için kullanılır. Kavram tarihsel olarak ataların ve ulu şahsiyetlerin ruhlarını memnun etme inanışı olan Atalar kültünün İslam inanç dairesi içerisinde geçirdiği değişimle oluşan veli kültüne bağlıdır.

oluşturan her bir yapı derinlemesine incelenmiş ve festivalin oluşumuna olan katkısı ele alınarak Muhammed-i Ali Festivali'nin kendine özgü yapısının ortaya konulması amaçlanmıştır.

1. Tarihî Gerçeklik

Mehmet Fuat Köprülü, Türk evliya menakıpnamelerin tarih açısından önemine değinerek evliya menakıpnamelerinin tarih kaynağı olarak taşıdıkları değeri vurgulamıştır (Köprülü'den Akt. Ocak, 1992: 13). Bu kapsamda Siirt yöresinde Muhammed-i Ali üzerine anlatılan menkıbeler ulu şahsiyet hakkında bazı tarihsel gerçekleri barındırır. Söz konusu menkıbeler, Siirt yöresinde yaşamış olduğuna inanılan Muhammed-i Ali'nin düğünün canlandırılması amacıyla gerçekleştirilen festivale de kaynaklık eder. Festivale bir menkıbenin kaynaklık etmesi; festivalin itici gücünün inanç merkezli olması, festivalin geleneksel yapısı, halk inanışları ve zengin kültürü ile günümüze kadar ulaşabilmesini sağlamıştır.

Kitlesel bir olay olarak festivallerde gerçekleştirenler bugünle ilgili olduğu kadar grubun tarihiyle de ilgilidir. Sembolik davranışlar ve uygulamalarda aktarılan iletinin geçmişle de bir bağının olduğu açıktır. Geçmişle olan bağı kolektif bellekte yer alan ve tarihi olayların bir yansıması olarak çeşitli anlatılarda takip edebiliriz. Bir Siirt evliyasının menkıbesi bir festival performansı olarak nasıl işlendi? Festival performansı bir anlamda sembolik ifadelerle çeşitli halk inançları ve gündelik uygulamalarda yaşayan velinin menkıbesinin anlatılmasıdır.

Muhammed-i Ali, menkıbeleri efsane türünün karakteristiği olan inanmışlık öğesiyle harmanlanmış olduğu için bir gerçekliği barındırmaktadır, Yakın ve/veya uzak çevreden kitlelerin belirli bir takvime bağlı olarak ziyarete gelmeleri festivale tarihî bir kişinin kaynaklık ettiğini düşünmelerindendir. Katılımda itici gü-

cün tarihsel bir şahsiyet yani Hz. Ali'nin oğlu olduğuna dair duyulan inancın olduğu görülmektedir. Arkaik nitelikteki bu motivasyonun festivalin arkasındaki tarihsel gerçeklik olduğu söylenebilir.

2. Açılış Töreni

Kurumsallaşmasını tamamlamış (genelde) profan nitelikteki festivallerin birer açılış/kortej bölümüne sahip olduğu görülür. "Geçit töreni ya da kortej gibi basit veya ayrıntılı bir tören, resmî açılışı sağlar. Bu törende, bireylerin, kurumların ve bazen kostüm giymiş karakterlerin gösterisi, topluluğun sosyal yapısını açığa çıkarabilir ve aynı zamanda topluluğun egemen değerlerini doğrular" (Stoeltje, 2009: 336). Muhammed-i Ali Festivali'nin kurumsal bir yapıdan uzak bir festival olması ve dini nitelik göstermesi sebebiyle resmi bir başlangıcı yoktur. Kalabalığın Muhammed-i Ali türbesinin etrafına toplanması ile festivalin kutlu başlangıcı gerçekleşmiş olur. Protokol, açılış töreni gibi uygulamalar yaygınlaşmamıştır (KK2, 4, 5).

3. Zaman ve Süre

Festival çözümlemelerinde önemli bir diğer unsur festivalin başlangıç tarihini belirten gün, hafta, ay bilgisi olan zaman ve festivalin kaç saat, kaç gün süreceğini ifade eden takvimsel bilgidir. Bu takvimsel bilgide kutsal zaman oldukça önemli bir unsurdur. Eliade'ye göre kutsal zaman ilk mitik an ile yeniden bütünleşmedir. Bir anlamda yeniden doğuş ve varoluştur. Kutsal zaman, önce bireye sonra topluluğa aşkın ve ulu zamanla bütünleşme fırsatı verir (Eliade, 1991: 48-59).

Muhammed-i Ali Festivali'nin kutsal zamanına ve gerçekleşme süresine menkıbeler kaynaklık eder. Festivalin ilk defa ne zaman kutlanılmaya başladığı bilgisi herhangi bir yazılı kaynakta yer almazken sözlü kaynaklar atalarından edindikleri bilgilerle 2-3 kuşak öncesine kadar götürebilmektedirler.

Muhammed-i Ali menkıbelerinin bir rivayetinde festival zamanıyla ilgili bilgiler yer almaktadır. Kesikbaş motifinin görüldüğü menkıbede Muhammed-i Ali'nin düğünün mart ayında yapılacağı bilgisi aynı zamanda festivalin de zamanı olmaktadır. "Şeyh Muhammed-i Ali, bir savaşa katılır. Savaşırken başı gövdesinden ayrılır, ancak o savaşmaya devam eder. Bunu gören gayrimüslim bir kadın, ona nazar eder. Muhammed-i Ali'nin başı birdenbire yere düşer. Bunun üzerine babası, oğluna her yıl mart ayında onun düğününü yapacağına dair söz verir" (Karakaş, 2014: 180). Festivalin başlangıç zamanı düşünüldüğünde toplumsal yaşamı etkileyecek ani, keskin bir olay yaşanmadıkça festival aynı tarihte gerçekleştirilmektedir.

Bir diğer menkıbe rivayetinde yine festivalin hangi aralıklarla – her sene- yapılacağına dair bilgiler bulunmaktadır. "İmam Ali, çocuğun başını yere bırakır. Çocuğun başı yere değer değmez çocuk, canlanır ve konuşur: 'Ben burada ölü olarak kalacağım ve sen beni buralarda yapayalnız bırakıp gideceksin' der. Babası 'Hayır oğlum, yalnız kalmayacaksın, ben gideceğim, ama her sene bu vakitlerde en az bin kişi seni ziyarete gelecek, sayı az olursa bunu melekler tamamlayacak. Buraya gelip seni ziyaret eden insanlar, muratlarına erecek' der" (Karakaş, 2014: 182).

Muhammed-i Ali'nin bir başka rivayetinde festivalin tarihi verildiği gibi kaç gün süreceğine dair bilgiler de bulunmaktadır. "Hz. Ali, oğlunun mezarını Birke köyünde yapar. Muhammed-i Ali'nin boyu çok uzun olduğu için onu dizlerinden bükerek mezara koyar. Rumi takvime göre her 18 Mart'ta yağmur yağar. Bu yağmur, Muhammed-i Ali'nin gözyaşlarını temsil eder. Muhammed-i Ali bekâr olarak öldüğü, evlenip muradına eremediği için de onun düğününü temsil eden üç gün boyunca şenlikler yapılır" (Karakaş, 2014: 183).

Yine festivalin üç günle sınırlı olmasına dayanak olabilecek bir diğer menkıbe şöyledir

"Şeyh Muhammed Ali, nişanlıyken bir harbe gitmiş ve şehit düşmüştür. Şeyh Muhammed Ali, öleceği sırada babasına "Beni buraya gömmeyin, bu dağın[3] başında kimse gelip beni ziyaret etmez" der; babası da ona "Sen bu toprakları korurken şehit düştün, seni buraya gömeceğiz; ama Allah'ın izniyle öyle bir şey yapacağım ki her yıl üç gün boyunca 70 bin kişi gelip seni ziyaret edecek ve senin düğününü yapacak" diyerek cevap verir (Karakaş, 2014: 183).

Menkıbelerin dışında Muhammed-i Ali Festivali'nin takvimine yapılabilecek bir diğer yorum mevsimsel festivallerin tarım ve hayvancılığa bağlı olarak doğanın uyanışı olan bahar dönemine denk getirilmesinin yaygın oluşudur. Her ne kadar söz konusu festivalde itici gücün dini kaynaklı olduğu bilinse de yörenin temel geçim kaynağı düşünüldüğünde mart ayı yazın habercisi ve çetin kış koşullarından kurtuluşun bir ifadesi olarak kutlama yapılabilecek bir dönemdir.

4. Mekânın Kullanımı

İnsanlar tarafından sınırları belirlenen somut veya soyut alanlar mekân olarak bilinir. Mekânlar insanlarca şekillendirilir ve insanlar mekânlar aracılığıyla şekillenir, kısaca bir etkileşim yaşanır. Festival alanında kutsal ve ritüelin birlikteliği ile birey mekân etkileşimi iç içe bir yapıda gerçekleşir. Bu bir anlamda kültürel bellekte şekillenen ve aktarılanların kutsal mekâna yansımasıdır. Eliade, bu yansımayı insanın bilinçaltında yaratılan bir evrene benzetir (1991: 44). İnsanlar mekânlarda izler bırakırken yaşananlar ve aktarılanlarla mekânların izlerini taşırlar. Kişilerin

[3] Dağ kültü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sönmez, 2008; Ochirova, 2013; Özdemir, 2013; Şamlıoğlu, 2018.

yaşamı anlamlandırabilmesi noktasında büyük bir ihtiyacı karşılayan mekân ister bireysel ister toplumsal yönüyle bir başlangıç noktası oluşturur.

Toplumu oluşturan bireyler veya gruplar sınırları bir mekân etrafında yaşamlarını kurarlarken aynı zamanda hikayelerini de başlangıç noktası itibariyle kurgulamış olurlar (Assman, 2001: 43). Halk eğlencelerinin gerçekleştirildiği mekânların genel anlamda kapalı ve açık mekânlar olarak sınıflandırılabilir (Özdemir, 2005: 93). Ele aldığımız Muhammed-i Ali Festival'i kapsamındaki etkinliklerin tamamı açık hava mekânlarında gerçekleştirilir. Bu durumda Muhammed-i Ali türbesinin çevresinde gerçekleştirilen ritüellerin olması ve geniş katılımın gerçekleşmesi etkili olmuştur.

Mekânın doğal yapısı ve kullanımı festival yapısı içerisinde katılımcılara pek çok şeyi anlatır. Mekân çoğu zaman etkinliklerden önce katılımcılara festivalin hikayesini net bir şekilde aktarır. Mekân festival içerisinde kendine has bir hikâyeye sahiptir. Mekânda katılımcıların tecrübeleri ve bunların genel ifadesi olan kültürel bellek kodlarla mekân dahilinde bir çağrışım alanı oluşturur. Çağrışım ve imgelerle mekân, festival etkinlikleri dolayısıyla katılımcılar üzerinde etkiye sahiptir.

Festival mekânları festivalin tüm canlılığıyla yaşandığı, insanların bir araya gelebildiği sınırları resmi veya gayri resmî yerlerdir. Festivalin performans mekânları esas itibariyle Muhammed-i Ali'nin ziyareti dahil olmak üzere, ziyaret yerinin çevresi de menkıbedeki karizmatik şahsiyetin karakterinin işlendiği yerlerdir. Dolayısıyla festivalin asıl mekânı Muhammed-i Ali türbesidir. Mekânın kullanımında dua, namaz gibi dini uygulamaların türbeye yakın yerde gerçekleştirildiği görülür. Öte yandan yemek yeme, sohbet sonrasında davul eşliğinde halay gibi etkinlikler kalabalığa da bağlı olarak çevreye yayılır (KK2, 4).

Karnavalı kamusal bir etkinlik, karnaval mekânının bir kamusal alan olduğunu ifade eden Stoeltje, karnavalların geçici olarak da olsa kendi kamusal mekânlarını oluşturduğunu aktarır (1992: 260). Bu ifadeden hareketle Muhammed-i Ali Festivali'nin kamusal alanını Taşlı köyünde Muhammed-i Ali türbesinin yer aldığı alan oluşturmaktadır. İnsan kalabalığının bir araya toplandığı, eğlencelerin yapıldığı, dualaların edildiği çeşitli ritüellerin gerçekleştirildiği bir alan hâline dönüşür. Festivaller gerçekleştirildikleri zaman ve mekânı değiştirir ve dönüştürürler. Sahip olduğu gerçeklikle birlikte menkıbe ve onun etrafında gelişen ritüeller festivale ait geçmişi anı tekrar ederek özel bir zaman ve mekân yaratırlar. Oluşturulan bu özel mekân şüphesiz festival boyunca gündelik hayatın akışındaki kullanımından farklı bir kullanıma ev sahipliği yapmaktadır (Aksu, 2017: 98).

Kültürün yaşatılarak korunması açısından festivallerin önemi açıktır. Bu noktada kültürü yaşatacak insan topluluğuna bağlı olduğu kadar o kültürün sürdürüldüğü mekânın da koruma altına alınması gerekir. Kültürel mekânın korunması o mekâna bağlı olan geleneğin ve gelenek aktarımının da güvence altına alınması olacağından çok geç olmadan Muhammed-i Ali türbesi festivalin gerçekleştirildiği alan çevrelenmelidir.

5. Menkıbeden "Ritüel Dramatizasyonu"na

Muhammed-i Ali Festivali'nin Evliyayı esas alan biyografik anlatımda metin doğrusal bir yapıya sahipken performans yani "keşif" odaklı etnografik deneyim çok boyutlu bir yapıya sahiptir. Metin ve performansın bilgi aktarma noktasında farkları şu şekildedir: Evliya menkıbeleri gibi inanç anlatılarda, evliya hakkındaki bilgi aşamalı olarak ortaya çıktıkça dinleyici/okuyucu da aynı oranda yönlendirilir. Benzer şekilde, Festival bütün unsurlarıyla halk muhayyilesindeki evliyanın yaşam hikayesinden beslenerek şekillenir. Bu nedenle bir yönüyle yörenin kültürel yapısını temsil eder.

Tarihsel canlandırma geçmişten gelen bazı gerçeklerin ve bakış açılarının yeniden oluşturulması ve gerçekleştirilmesinden meydana gelmektedir. Amaç, belirli tarihsel gerçekler veya durumları, belli bir süre içinde o döneme en yakın anlamıyla yaşamaktır (Berk, 2012: 77). Tarihsel canlandırma dönemin kıyafetlerini giyme, müziklerini dinleme, yemeklerini yeme ve uygun atmosferini yeniden oluşturmayı deneme gibi etkinliklerle gerçekleştirilir. Muhammed-i Ali Festivali'ndeki ritüellerin esası Muhammed-i Ali'nin gerçekleşmeyen düğününü icra etmektir. Düğünün tarihsel canlandırmasında somutlaştırma ön plana alınarak halkın bahsedilen gerçekliği daha iyi tecrübe etmesi amaçlanır. Bu bağlamda düşünüldüğünde gerçekleştirilen ritüeller bir geçiş dönemi olan evlilik özelinde yapılan pratiklerdir.

> Hz. Ali döneminde İslam orduları, İslamiyet'i yaymak için Siirt'in Şirvan ilçesine gelirler. Hz. Ali'nin çocuklarından biri olan Muhammed-i Ali de bu ordunun içinde bir neferdir. Muhammed-i Ali, savaştan sonra kralın kızına âşık olur. Kızı kraldan ister. Düğün hazırlıkları yapılır, düğüne üç gün kala Muhammed-i Ali ölür. Bu olaya üzülen kral, damadı için her yıl 28 Mart tarihinde başlamak üzere düğün şenliği yapacağına söz verir. O günden bugüne Muhammed-i Ali'nin düğünü yapılmaya devam etmektedir (Karakaş, 2014: 185).

Bir diğer menkıbede Muhammed-i Ali'nin kahramanlığı aktarılır. Muhammed-i Ali'nin düğününden önce yine fethe çıkılır. Aylar süren yolculuk sonrası düşmanın kalesine varıldığında kale kuşatılır fakat iki hafta geçmesine rağmen kale düşmez. Muhammed-i Ali yiğitlerini yanına alarak kalenin kralını dışarıya teke tek savaşmaya çağırır. Kral aşağıya indiğinde Muhammed-i Ali ile kılıçlaşmaya başlarlar. Saatler sonra Muhammed-i Ali kılıcını çalarak kralı yere yatırır. Tam başını alacakken kalenin surundan okçular Muhammed-i Ali'yi oklarlar. Aşka gelen ordu kaleyi fethetse de Muhammed-i Ali şehit olur (KK9).

Yukarıdaki örneklerde menkıbeye olan bağlılık festivali çözümlerken büyük bir yarar göstermektedir. Metin olarak üzerinde durulan sevdiğine kavuşamama motifi halk arasında sevebileceği bir kişiyi bulma ya da sevebileceği kişiyi bulsa da şartları uygun olmadığından o kişiyi kaçırma şeklinde kendini göstermektedir. Aşk, düğün, evlilik gibi günlük hayata dokunan unsurların menkıbede yer alması festivale katılımın yoğun olmasına katkı sağladığı yorumu yapılabilir (KK2, 6).

Yöre halkı menkıbevi hikâyede kendi varlığını kutlamaktadır. Bu amaçla menkıbede anlatılan olay örgüsünün bir parçası olana kadar bütün ritüelleri deneyimleyerek keşfeder. İş bulmak, evlenmek, çocuk sahibi olmak, şifa bulmak, Muhammed-i Ali'nin inayetinin yararlanmak amacıyla gerçekleştirilen ritüeller geniş bir katılımcıyla gerçekleştirilir. Birçok ritüeli içinde barındıran bu festival süresince çevre yörelerden gelenler eş, dost, tanıdıklarıyla yakınlaşma fırsatı elde ederler (KK1, 5).

Birçok festival katılımcılarına dinî özveri ve bireysel performans imkânı sunar (Stoeltje, 1992: 261). Bireyler uzun yollardan yılın belli bir dönemindeki etkinlik mekânına gelerek zamanlarından ve ekonomik kaynaklarından özveride bulunmuş olurlar. Festivalde sembolik unsurlar tarafından etkin hale gelmiş deneyim ve eşzamanlılık katılımcıların ritüeller boyunca içerisinde bulundukları huşu anlarıdır. Böylece, dramatizasyon gerçek veya kapsamlı değil seçici veya "sembolik"tir. Ritüel, drama bir oyun gibi dramatik performansları ile görsel bir vurgu paylaşırken bu festival öncelikle ibadet için anlar dizisi kurarak evliya hikayesini anlatır. Ritüelin önceliklendirilmesi ile festivalin bir başka anlatı özelliği oluşur.

Festivallerde özellikle ziyaretin etrafında gerçekleştirilen etkinlik anlarının daha önemli olduğunu düşünüldüğü görülmekte-

dir. Ayrıca bu etkinlikler daha önemli olduğu için çok iyi hazırlanmış durumdadır. Festival sırasında menkıbeleri bilen kişilerin diğer kişilerle paylaşması dikkat çekmektedir. Özelikle festivalde gerçekleştirilen ritüellerin menkıbevi bir benzeşim kurmaya çalışıldığı görülmüştür (KK5, 8).

"J. A. K. Thompson, ilkel zihinler için ritüeli tam anlamıyla gerçekleştirmenin yüce bir anlamı bulunduğunu, ufacık bir sapmanın bile her şeyi berbat edebileceğini söylerken" (Raglan 2004: 189) âdeta Muhammed-i Ali ziyaretinde gözlemlendiğimiz ritüeller zincirinin önemini vurgular. Mezar etrafında dönme, mezarın baş ve ayakucundaki yeşil örtüyle temas kurma, dua, mezardaki ağaca çaput bağlama ve halay bu zinciri oluşturan unsurların başlıcalarıdır. Katılımcının bunlardan birini unutması ya da ihmal etmesi, dileğin kabul edilmesini daha da önemlisi kutsalla olan iletişimi tehlikeye sokacaktır. Ayrıca festivalin yapısı içerisinde toplumsal, tarihsel ve kültürel boyut festivale yansıtılamayacaktır.

Festivalde mekânın kutsallığına değinilen menkıbede yine su kültüne vurgu yapılır.[4] Muhammed-i Ali' İslam'ı yaymak adına çıktığı seferlerin birinde aylarca süren yolculuktan sonra bir çöle düşer. Ordunun yarısı susuzluktan kırılır. Muhammed-i Ali Allah'a dua ederek ordusunu kurtarmasını diler. Uykuya yatar. Uykusunda Hızır a.s. rüyasına girer. Sabah namaz vaktiyle kılıcını yere çalmasını buyurur. Muhammed-i Ali teyemmüm edip sabah namazını kıldıktan sonra besmele ile yere kılıcını çalar. O anda çaldığı yerden su çağlamaya başlar. Şükür namazları eşliğinde ordu niyazını eder ve sefere devam ederler (KK10).

[4] Su kültü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Çobanoğlu, 1993; Akaman, 2002; Ögel, 2003: 315-350; Ege, 2011; Karakaş, 2012a, 2012b; Artun, 2013; Kürkan, 2018; Baysal, 2020.

Festivalde bölgede bulunan şifalı sudan içmek ve delikli taştan geçmek başlıca gerçekleştirilen ritüellerdendir. Bu ritüele kaynaklık eden menkıbe şöyledir:

> Muhammed-i Ali'nin ölürken babasından su istediği, Hz. Ali'nin kılıcını toprağa sapladığı ve bu sayede topraktan su fışkırdığı anlatılır. Bir başka rivayette ise -i Ali ölürken yalnızdır ve ayağını bastığı topraktan su çıkmıştır. Yazları soğuk, kışları sıcak akan bu suyun şifalı olduğu söylenmektedir. Muhammed-i Ali'nin atının da delikli bir taşa dönüştüğü anlatılır; bu taştan geçerek dilekler dilenir (Karakaş, 2014: 186).

Ritüel merkezli şekillenen etkinliklerden oluşan festivaller çoğu zaman bir hareket ve davranış örüntüsünü beraberinde getirir. Kimi festivallerde performans bağlamında yüksek bir motor becerisi ve yetenek gerekirken kimi festivallerde böyle bir gereklilik görünmez. Bir taş kesilme hadisesi olarak Muhammed-i Ali'nin atının dönüştüğüne inanılan taşın delik kısmından geçilmeye çalışılmasında beden ölçüsü uygun olan herkes bunu gerçekleştirebilir. Bu noktada dilekler dilendikten sonra geçemeyen kişilerin dileklerinin kabul olmayacağına inanılır. Özellikle hamile kalmak isteyenlerin ziyaretin başındaki delikli kayadan geçme ritüeline daha rağbet ettiği gözlemlenmiştir (KK5).

Festival sırasında ziyaretçiler türbenin etrafında yedi kez döndükten sonra mezar başındaki ve mezar başındaki ağaca ip bağlarlar. Dilek dileyenlerin tef karşısında oynamaları da bir zorunluluktur. Daha önce bu ziyarette dilek dileyen ve dilekleri gerçekleşen kişiler, kurban keser ve kurban etini orada bulunanlara dağıtırlar. Yörede ayrıca bu anma etkinliğinin son gününde yağmur yağdığı inanışı hâkimdir ki bu da kutsala yapılan ziyaretin yine 'bereket' adı verilen yağmurla neticelenmesi anlamına gelir (KK4, 5, 6).

Büyüsel işlemlerin ki temel unsurlarından olan taklit ve temas türbe ritüellerinde de kendini göstermektedir. Festival sırasında ziyaret yerinde türbenin etrafında dönen ziyaretçiler türbenin baş ve ayak uçlarına ellerini ve yüzlerini sürerler. Türbenin üzerinde serili bulanan yeşil örtü el, baş, sırt vb. sürülür. Makas getiren bazı ziyaretçiler örtünün ucundan kesip ziyaret yerine gelememiş olan ev halkı için evine götürür (KK2, 4, 6).

6. Şölen

Türk kültüründe toplu yemek yeme geleneği toy, şölen, savaş gibi sebeplerle sık sık gerçekleştirilmiş olan köklü bir uygulamadır. Günlük hayatın dışında özel bir zaman ve mekânda gerçekleştirilen bu yemekler sosyalleşme, fikir alışverişi ve aidiyet duygusu açısından özel uygulamalardır. Festivallerin önemli yapılarından biri de festivale özgü hazırlanan ve katılımcılarla birlikte yenen özel bir yemeklerdir. Sigmund Freud, belli bir mekân ve zamanda ortaklaşa yenilen içilenler aynı maddeye katılımı sembolize ettiğini vurgular. Ortaklaşa tüketilenlerin kişilerin vücutlarına girdiği zaman aralarında kutsal bir bağ oluşturduğuna değinir (1997: 201). Festival sırasında ziyarete yakın bölgede oturan köylüler ziyaret yerine çeşitli yiyecekler taşırlar. Yiyeceklerin oradaki köylüler ve ziyaretçiler tarafından tüketilmesi festival süresince kurulmak istenen bağı simgeler. Ziyaret yerine katılımcılar tarafından getirilen ve burada dağıtılan adaklar ve saçılar aynı amaca hizmet eder. Katılımcıların kendi hazırladıkları yiyecekleri bir ziyaret yeri olan festival yerine taşırken kutsal alanda kutsal olan ile bağını güçlendirmeye çalışır.

Muhammed-i Ali şenliği boyunca akrabaları, komşuları ile birlikte geniş gruplar oluşturan katılımcılar kestikleri kurbanların etlerinden hazırladıkları yemekleri bir arada tüketirler. Evlerde hazırlanan yöresel yemekler ulu şahsiyet aracılığıyla kutsalın tezahür ettiği alanda yenir. Bu katılımcılar için kutsalın tecrübesi

olduğu kadar geleneksel yemeklerin paylaşımı ve yeni kuşaklara öğretilerek unutulmamasını da ifade eder (KK8).

7. Müzik Dans ve Kostüm

Dans kültür içerisinde icra edenlerin kültürel belleğe bağlı olarak tecrübelerini aktarabildikleri profan bir yapı olarak görülmesi yaygın olsa da icra bağlamına bağlı olarak derin ritüelik bağlarla ilişki sosyal ilişkileri taşıyan bir form ve dahası eylemler bütünüdür. Adrienne L. Kaepller, dansın niteliklerini kutlama ve kutsama olarak ifade etmektedir (2006: 406). Muhammed-i Ali Festivali'nde dileklerin kabulünün dansın icra edilmesine bağlanması dansın kutsama niteliğinin daha ön planda olduğu göstermektedir. Festivalde esas itibariyle Muhammed-i Ali'nin düğünü canlandırılmaya çalışılır. 29-31 Mart tarihleri arasında bir araya gelen halk davul eşliğinde halay çekerek düğünü gerçekleştirir, görevlerini tamamlarlar. Festivalde bir dans çeşidi olarak halay o kadar önemli bir etkinliktir ki orada halay çekmeyenlerin dualarının kabul olmayacağına inanılır. Bu yüzden ziyarete giden herkesin, bilsin bilmesin, halaya katıldığı görülür (KK2). Festival, halk oyunlarının ve halk çalgılarının etkin kullanılması sebebiyle eğlence yönünün yoğun olduğu bir etkinlik olarak dikkati çekmektedir.

Raglan, mitin insana yaşam arzusu verir ya da buna yardımcı olduğunu vurgular (2004: 188). Söz konusu manevi coşkunluk ziyaret fenomeninde kendini gösterir. Türbe ziyaretlerinde ulu şahsiyetin karakterine bağlı olarak ziyaret esnasındaki duygusal coşkunluğun türü değişkenlik gösterebilir. Bunda şahsiyetin yaşam hikayesinin önemi büyüktür. Türbe ziyaretlerinde Muhammed-i Ali'ye giden insanlarda da coşku ve sevincin doruk noktaya ulaştığı gözlerden kaçmaz. Orada hüzne yer yoktur. Özellikle ritüellerin hareketli bir halayla tamamlanması, bilhassa halay çekmeyenlerin de dualarının kabul olmayacağına dair olan

derin inanç, ziyaretçiler arasındaki yaşama sevincini perçinleyen sahnelerdir.

Ziyaretçiler dualar eşliğinde türbenin etrafında yedi kez dönerler. Ellerini yüzlerini türbeye sürdükten sonra türbenin hemen yanı başında bulunan ağaca yanlarında getirmiş oldukları ipleri bağlarlar. Ağacın dallarına iplerini dualar eşliğinde dilek dileyerek bağladıktan sonra orada tef çalan kişiye bahşiş uzatılır ve karşısında biraz oynanır (KK8).

Giyim-kuşam yaşamın her alanında çok çeşitli amaçlarla şekillenen kültürün içerisinde bir alandır. Yaşamın en canlı yanına sergileyen festivallerde dışavurum aracı olarak kostümlere sıkça başvurulur. Bir gösterge sistemi olarak giyim-kuşam halk eğlencelerinde kültürün bir yansıması olarak, rengarenk olması yönüyle dikkat çeker (Özdemir, 2005: 270-277). Halk sembolik anlamları düşünülerek tercih edilen kostümlerle katılımını gerçekleştirir. Birey kendini ve sembolik anlamı bütünleştirerek sergilemiş olur. Muhammed-i Ali festivalinde yoğun bir kostüm kullanımı görülmez. Festival; akraba ve komşularla bir araya gelindiği, hoş vakit geçirildiği bir bayram havasında geçtiğinden halk festivale günlük kıyafetlerinin dışında daha özenli gelmeye çalışır (KK4). Katılımcılar festivale özel bir kostüm giymezler. Özellikle tef ve davul çalan kişilerin kıyafetleri oldukça renklidir. Böylece dans ve müzik eşliğinde halk eğlenceleri gerçekleştirilmiş olur.

8. Olayın bitirilişi

Muhammed-i Ali Festivali'nin başlangıcı gibi bitişinde de resmî tören yoktur. Üç günlük sürenin sonunda akşam vakitleri yaklaştıkça kalabalığın yavaş yavaş azaldığı görülmüştür. İnsanlar oturdukları yerlerden sofralarını kaldırırken bazı gençlerin halk oyunları oynarlar (KK5).

9. Katılımın Sosyal Yapıları (Katılım ve Etkileşim)

Festivaller, çevre yerleşim yerlerinden gelen ziyaretçilerle sosyal hayatta bir hareketlenmeye sebep olarak bir karşılaşma ve sosyal etkileşim alanı oluştururlar. Festivaller yöre halkının köklerine kadar inen derin halk inançlarının bir yansıması olarak grup yaşamında çeşitli yönlendirmeler yapar. Topluluk festivale katılan her bir üyesiyle festivalin devamlılığına katkıda bulunur. Aynı zamanda festival ile topluluğun sürekliliği pekiştirilir. Festivale katılım bir yönüyle topluluk üyelerine saygınlıklarının tekrardan dağıtımı ile ilişkilidir. Festivale konu olan şahsiyetlerin inanç önderleri ve dini karizmatik şahsiyetler olması festivalin devamlılığı açısından önemli bir unsurdur. Festival sırasında halk arasındaki etkileşim festivale özgü iletişim dili ile gerçekleştirilir. Muhammed-i Ali Festivali'nde sergilenen eylemlerin konuşulanların akrabalık komşuluk açısından sosyal sonuçları olduğu gibi manevi bazı sonuçlar da oluşturması beklenir.

Beverly Stoeltje; festival katılımı noktasında insanların seyirci ve tüketici olarak katılımının sağlandığı festivallerin toplumun sosyal hayatına temel dayanak noktası olamayacağını ifade eder (1992: 262). Muhammed-i Ali Festivali katılımcılara kişisel bir tecrübe ve dini adanma sunma noktasında bir işlev sağladığı için ticaret ve turizm amacıyla düzenlenen ve sosyal hayatın dayanak noktası olamayacak festivallerden ayrılır. Resmi bir planı olmayan festivalde maddi kaynak çoğu zaman halk ve yine halkın ekonomik olarak desteklediği yörenin ileri gelenleridir. Bu durum Muhammed-i Ali Festivali'ne katılanların seyirci ve tüketici olmaktan çıkarıp katılımcı olmalarını sağlamaktadır. Etkinliklerin tamamında halkın ilgisine bağlı olarak doğrudan katılım sergilendiği görülürken "hayır olması" sebebiyle yemek pişirme, dağıtma, ikram etme gibi çeşitli hizmetlerin gerçekleştirildiği görülür.

Yukarıdaki niteliklerden dolayı Muhammed-i Ali Festivali Mihail Bahtin'in karnaval modeline uymaktadır. Festival katı kurallar ve disiplin içerisinde gerçekleştirilmediğinden, katılımcıların bir izleyici ve tüketiciden çok daha fazlası bizzat tecrübesi merkeze alındığından festival süresince hiyerarşi alt üst olmuş, toplumsal düzen geçici olarak bozulmuş, "tersine dönmüş bir dünya" oluşmuştur (2014: 97). Coşkulu bir katılımlı halaylar eşliğindeki gösteriler ve eğlenceler devam ederken hiçbir hiyerarşi kuralı dikkate alınmaz. Böylesi bir festival basmakalıp bir resmiyetten çıkarak "ütopik özgürlük alanı"na girişi ifade eder.

Kültür içerisinde şekillenen ve barındırdığı nitelikler ile kültürü şekillendiren festivaller bir kitle aktivitesi olarak kendine özgü iletişim diliyle kültürel iletişimi de olumlu anlamda etkiler. Festivalin kendine has iletişim dili sembolik öğelerin bir bütünüdür. Gerçekleştirilen bedensel hareketler ve sözel ifadeler anlam katmanları şeklinde çeşitli sembolizme sahiptirler. Festivalin sembollerle bezeli mesajları, esasında grubun paylaşılan deneyimi ve bu deneyimin çok yönlü yorumları hakkındadır (Stoeltje, 2009: 336). Dolayısıyla kolektif tecrübenin bir yorumu olarak ortaya çıkan festivalin mesajları, festival boyunca gerçekleşen etkinliklerin bir toplamı olan bu tecrübeye gönderme yapmaktadır.

Muhammed-i Ali Festivali'nde katılım noktasında en büyük motivasyon kaynağının Muhammed-i Ali'nin düğününü yapmaktır. Ulu bir zatın düğününü yapılarak şahsiyetin yaşamı ile kişi kendi yaşantısı arasında özdeşim kurarak bir pay çıkarır. Festival zamanında ziyaret yerine gelen insanlar "Muhammed-i Ali'nin düğününü canlandırmak" amacıyla bir araya geldiklerinden bir kalabalıktan ziyade bir gruptur.

Muhammed-i Ali festivalinde katlımın fazla olacağı menkıbe anlatılarının iki farklı rivayetinde şu şekilde geçer: "Sen bu top-

rakları korurken şehit düştün, seni buraya gömeceğiz; ama Allah'ın izniyle öyle bir şey yapacağım ki her yıl üç gün boyunca 70 bin kişi gelip seni ziyaret edecek ve senin düğününü yapacak" diyerek cevap verir. Bir diğer menkıbe katılımın az olduğunda meleklerin iştirak edeceğini ifade etmektedir. "Hayır oğlum, yalnız kalmayacaksın, ben gideceğim, ama her sene bu vakitlerde en az bin kişi seni ziyarete gelecek, sayı az olursa bunu melekler tamamlayacak" (Karakaş, 2014: 186-187). Katılımla ilgili önemli bir nokta ise bir tabunun gelişmiş olmasıdır. Şöyle ki festival alanına nişanlı çiftlerin girmesi hoş karşılanmamaktadır (KK1). Burada menkıbe katılım hususunda festivale kaynaklık etmektedir. Muhammed-i Ali'nin nişanlı iken ölmesi sebebiyle yöre halkında böyle bir hassasiyet gelişmiştir.

10. Muhammed-i Ali Festivali'nin İşlevleri

10.1. Ekonomik İşlevleri

Festivaller düzenlendiği bölgeye kültürel katkılarının yanı sıra ekonomik katkılarıyla da dikkat çeken önemli organizasyonlardır. Nebi Özdemir, kültürün ekonomik bir boyutu ve ekonominin de kültürel bir yanı olduğunu ifade etmektedir. Kültür, insanın doğaya katkıları olması sebebiyle ekonomik unsur ve faaliyetler kültürün; ekonomi de her türlü üretim-tüketim sürecini içermesiyle bütün kültürel alanlar da ekonominin araştırma sahasıyla ilgilidir (2012: 29). Kültürel bir unsur olarak festivaller üretim ve tüketim mekânizmalarına ciddi katkılarda bulunur. Barındırdığı geniş etkiye bağlı olarak geniş bir tüketiciyi bir araya getirerek satıcılar için pazar oluşturur.

Muhammed-i Ali Festivali'nde yerel yöneticilerin ve yörenin önde gelen ticaret adamlarının katılımda bulundukları ayrıca hayırseverler aracılığıyla festival alanında yemek dağıtımı gibi etkinliklerde ekonomik destekte bulundukları görülmektedir. Son-

rasında yemeğin hazırlanmasında ve dağıtılmasında emeği geçenler anılır. Halk festival alanına bütün bir ailesi ile gelir. Kadınlar ve erkekler ayrı yerlerde dualarını ederler ve eğlencelerini yaparlar. Mekânda çocukların oyalanması ablaları, abileri aracılığıyla yapılır. Festival katılımcılarından durumu uygun olanların Siirt fıstığı, Siirt battaniyesi, Zivzik narı, Pervari balı gibi yöresel ürünlere ilgi gösterdiği bilinmektedir (KK3).

10.2. Politik İşlevleri

Muhammed-i Ali Festivali'nin resmi platformlarda tanıtılması ile İl Özel İdaresi, Kültür ve Turizm Bakanlığı gibi kurumlardan bütçe elde edilerek festivalin düzenlenmesi, yemeklerin dağıtımının geniş kitlelere yeter seviyede yapılması, ulaşımın planlı programlı gerçekleştirilmesi festivalin çevresinde gelişen ekonomik ve sosyokültürel faaliyetlerin boyutunun arttırılmasına yardımcı olacaktır.

Yöresel festival, şenlik, panayır gibi kültürel etkinliklerle el sanatları, mirasın kültür turizmine en yatkın alanları olarak tanımlanmaktadır (Özdemir, 2009: 81). Muhammed-i Ali Festivali festival etkinlikleri kapsamında kültür turizmine dolayısıyla kültür ekonomisine büyük katkısı vardır. Siirt ilinin jeopolitik konumu düşünüldüğünde deniz veya herhangi bir göle il sınırının olmaması sebebiyle kitle turizmi mümkün görülmemektedir. Dolayısıyla kültür turizmi il potansiyeli düşünüldüğünde tek seçenek olarak görülmektedir.

Kültür turizminin etkisiyle el sanatlarının "turistik sanatlara", yöresel şenlik ve kutlamaların da "turistik animasyonlara ve faaliyetlere" dönüştüğü belirlenmiştir (Özdemir, 2009: 81). Bu açıdan düşünüldüğünde Siirt'te kutlanan Muhammed-i Ali Festival'inde gerçekleştirilen etkinlikler animasyon kapsamı yerine özellikle inanç turizmi dahilinde gerçekleştirilen etkinliklerdir.

Menkıbeler anlatı boyutuyla, ritüeller ise dini tören amaçlı bir örnek üzerine kalıplaşmış hareketler olarak eylem boyutuyla kültürel belleği oluşturur ve şekillendirirler. İnanç merkezli turistik faaliyetlerin yoğun olduğu Siirt ilinin mistik öğelerin ağırlık olduğu bir kent markası oluşturulması için kent imgelerinden yararlanılmalıdır.

21. yüzyılda küreselleşme karşısında yok olma tehlikesi yaşayan yerel kültürel değerlerin canlı tutulmasını sağlamak, tek tipleşme tehlikesini bertaraf edeceği gibi söz konusu kültürel verimlerin değer kazanması şeklinde de sonuçlanabilir. Bu kapsamda Muhammed-i Ali Festivali küreselleşme karşısında henüz zarar görmemiş bir inanç kültürü faaliyeti olarak küresele karşı bir alternatif oluşturmakta inanç turizmi bağlamında yöresel bir değer olarak karşımızda durmaktadır.

10.3. Toplumsal İşlevleri

Festivaller gerçekleştirilen ritüeller bağlamında kişilerin atalarını hatırlamak ve var olan bağlarını kuvvetlendirmek açısından bir fırsat olarak görülür. Bu hatırlama performansları kimlik inşasında ve kimliğin sınırlarının belirlenmesinde önemlidir. Festival eylemini bir kamuoyu bağlamında gerçekleştirir. Festivalin birleştirici etkisi ritüeller uygulanırken bir araya getirdiği insanlar üzerinde de görülür. Bu durum yüz yüze bir iletişimi hakim kılarak katılımcıların sosyalleşmesini sağlar. Stoeltje 'ye göre festivalin en önemli işlevi dini adanma ve kişisel bir deneyim için zemin hazırlamasıdır. Diğer işlevleri olarak ise atayı anmak, ataya ibadet etmek, yüce hüner ve yeteneklerin performansı veya grup mirasının işlenmesi sonucu grup benzerliğine ve kimliğine katkı sunması şeklinde sıralar (1992: 262). Festivaller içerisinde barındırdığı etkinlikle folklorun toplum hayatındaki temel işlevlerinden olan "birleşme" ile halkın ne olduğu yönünden hareketle kimliğini ortaya koymasına yardımcı olur. Festivali oluşturan ya-

pılardan her biri birbiri ile etkileşim halinde olup festivalin oluşmasında ve daha sonra yaşatılmasında çok önemli bir işleve sahip olduğu açıktır.

Festival aynı zamanda yerel bir gurur kaynağıdır. Festivalde genel anlamda bütün katılımcıların ve hayır olması amacıyla yemek ikramında bulunanların bu gururu daha fazla yaşadıkları söylenebilir. Bu noktada Muhammed-i Ali Festivali'nde uzaktan gelen kişilerin ulaşım ve yemek ihtiyaçları topluluğun kendisi tarafından "hayır ve hasenat" niyetiyle karşılanarak birbirini tanımayan kişiler arasında dahi bir ortak payda geliştirilir.

Festival mekânında kişilerin çocuklarına kız bakması menkıbede Muhammed-i Ali'nin nişanlı iken ölmesinde ve kavuşamamış olmasına atıfta bulunarak yapılan bir eylemdir. Birbirini seven geçler bu özel günde ailelerine evlilik konusunu açarlarsa evlenmelerine onay verilir. "Rumi takvime göre her 18 Mart'ta yağmur yağar. Bu yağmur, Muhammed-i Ali'nin gözyaşlarını temsil eder. Muhammed-i Ali bekâr olarak öldüğü, evlenip muradına eremediği için de onun düğününü temsil eden üç gün boyunca şenlikler yapılır" (Karakaş, 2014: 186). Siirt yöresinde kız kaçırmak ya da kaçmak kültürel açıdan hoş karşılanmayan hatta ölümle sonuçlanan bir olay olmasına rağmen festival günlerinde kaçan kız erkek çocuklarına müdahale edilmez (KK2, 4). Bu duruma menkıbelerdeki şu ifadeler dayanak olarak gösterilmektedir. "Muhammed-i Ali, vefat ettikten sonra iki sevdalı, oraya kaçmış. Daha sonra kızın babası onları bulunca vurmaya çalışmış. O sırada Muhammed-i Ali'nin ruhu, ortaya çıkarak sevdalıları taşa çevirmiş. Kızın babası da bu olayı gördükten sonra delirmiş" (Karakaş, 2014: 187). Toplumda hoş görülmese dahi birbirini sevmiş kaçan çocuklara Muhammed-i Ali'nin de sevdiğine kavuşamamış olmasından dolayı şahsına hürmeten dokunulmaz.

10.4. Sosyo-Psikolojik İşlevleri

Festivaller, icranın gerçekleştiği bağlamda yer aldığından bağlamından koparılmış folklor ürünlerine göre işlevlerinin daha etkili olduğu yorumu yapılabilir. Festivaller yer alan sosyo-psikolojik işlevlerin genel anlamda eğlendirme, kişisel ve toplumsal baskılardan kurtulma, rahatlama işlevlerini sağladığı görülür (Günay, 1996: 6). Psikolojik işlevlerde kişinin benliğinin sağlığı zihinsel boşalım ve rahatlama olarak dikkat çekerken sosyal işlevlerde belli bir gruba aidiyet ve onaylanma işlevleri görülür.

Festival esas itibariyle bir türbe ziyareti olması sebebiyle ve Allah'a yakınlaşmak adına kurbanlar kesilmesi, dualar edilmesi, namazlar kılınması yönüyle ibadet ağırlıklı bir etkinliktir. Fakat bunun yanı sıra bir düğünün canlandırması olması sebebiyle yöresel oyunlar oynanarak birlikte yemekler tüketilerek hoş sohbet bir ortamın oluşturulduğu eğlence yönünde olduğu bir yapıdır. Eğlence ortamının kişinin bireysel yaratıcılığını kullanabildiği özgürlükçü ortamlarda yoğun olarak gerçekleştiği düşünüldüğünde festival etkinliklerinin kişiye bu fırsatı sunduğu görülür. Özellikle festivallerde halk eğlencesinin büyük bir bölümünü oluşturan halk müziği ve halk oyunları kişilere bu alanı açar. Dini bir motivasyonla eğlence temelli düzenlenen bu tarz etkinliklerin psikolojik rahatlama sağladığı bilinmektedir.

Kişiler festival etkinliklerini gerçekleştirirken açık ve gizli işlevler olarak kendisi ve ait olduğu grup hakkında pek çok şey öğrenme imkânı bulur. Bu folklorun eğitim işlevi ile ilgilidir. Eğitim süreci sonunda kendisi ve ait olduğu grup hakkında bilgiler edinen kişi psikolojik ve sosyal çatışmalardan korunarak uyum içerisinde halk hayatına adapte olur. Smith, etkileşimler sonucunda birliktelik duygusunun pekiştirilmesi sonucu mutluluk ve güven duygusunun aşılanmasına yardımcı olduğunu ifade eder. Gönüllü katılımın esas olduğu festivallerde ortak hisler, paydalar etrafında bir bağlılık geliştirilir (2009: 347).

Sedat Veyis Örnek festivallerin işlevlerini genel başlıklar halinde şu şekilde sıralamıştır: İnsanın içerisinde bulunduğu toplum, yaşadığı coğrafya ve onun doğası ilişkiler ve etkileşimler bütünü festivalin ilk işlevi olarak görülmektedir. Bunun dışında sevinç, övünç, coşku, boşalım psikolojik işlevleri karşılarken alışveriş, yarışma, yaratı sosyal boyutudur (2000: 47). Stoeltje'de benzer bir şekilde kişisel icra fırsatı ve kişisel dinî bağlılık ile psikolojik yönünü vurgularken kolektif yapı, sorumluluk, prestij ve onaylanma işlevleri ile sosyal yönünü vurgular (1992: 244).

Bir veya üç gün arasında değişen bir süreyle dünyevi işlerden uzaklaşılarak kutsalla temas etmek böylece bireysel ve toplumsal baskılardan kurtulmak amaçlanır. Kişi kendisiyle baş başa kalarak maneviyatına yönelebilir. Muhammed-i Ali Festivali bir türbe ziyareti olmanın yanında bundan çok daha fazlası olarak göze çarpmaktadır. Akraba, komşularla sohbetler eşliğinde hoşça vakit geçirilmesinin yanında günlük yaşantının getirdiği stresten kurtulmuş olunur. Festival alanında toplumun her kesiminden kişilerle oluşturulan festival kültürü kuşaklar boyunca yaşayabilecek bir niteliğe bürünür. Muhammed-i Ali'nin Hz. Ali'nin oğlu olduğu inancı ile bir bayram, şenlik olmanın ötesinde büyük kitlelerin katıldığı festival kimliği kazanır. Muhammed-i Ali ziyaretinin yapılan görüşmelerde iki üç kuşak eşkiye kadar götürülebilmesi uzun yıllardan beri devam etmesi ve ziyaretin icra ediliş şeklinde önemli hiçbir değişikliğin olmaması ve aynı zamanda yörede geniş çapta bir kültürel değişikliğin olmadığını göstermektedir (K6, K7, K8).

10.5. Kültürel İşlevleri

Folklorun kültürel işlevleri eğitim aracılığıyla halk kültürünün gelecek nesillere aktarılması bu sayede kültürel kodların ayakta tutularak toplumsal normlara destek verilmesidir. Festivalleri halk kültürünün yaratıldığı, yaşatıldığı dönemin şartlarına bağlı olarak değişim ve dönüşüme geçiren kültür alanları olarak

değerlendirmek gerekir. İnanç kültürünü oluşturan bir unsur, bölgede simgesel bir değere dönüşerek kültürel bellekte yer edinir. Festivallerin kültürel işlevleri ele alınırken kültürü oluşturan örf, adet, gelenek, görenek töre gibi toplumsal normlarla etkileşimi üzerinde durulmalıdır. Connerton'ın aktardığı gibi geleneksel bilgi ritüelik bir değer elde ederek performanslar aracılığıyla gelecek kuşaklara aktarılır (2014: 12).

Yaygın olarak kullanılan bir kültür tanımı olarak Henry Glassie'ye (1993) göre kültür geçmişten geleceğin yaratılmasıdır. Bu noktada festivalin kültürel işlevi ile tarihsel işlevi arasındaki yakın bir ilişki vardır. Kişi belleğinde geçmiş anlarla bağ kurarak deneyimlerini gün yüzüne çıkarır. Deneyimler performansa bağlı olarak bir süreklilik içerisinde dönüşüme uğrar. Söz konusu etkileşim ve paylaşım ortamının korunması, kutsal mekânın sürekliliğinin sağlanması açısından önemlidir. Bu sebeple yeni kuşaklara kültür bilincinin aşılanması festivalin işlevlerinden birisi olarak sayılabilir. Muhammed-i Ali Festivali yukarıda gösterildiği şekliyle kendine özgü yapısı gereği bütüncül anlamda toplumsal kimliği besleyen bir kültür olayıdır. Gelenek ve göreneklerin yaşatılması ve yerel kültürel değerlerin canlılığının korunumu adına festival yerel otoritelerce sosyal ve ekonomik anlamda desteklenmelidir.

10.6. Tarihsel İşlevleri

Festival kapsamında gerçekleştirilen etkinliklerin her biri tarihsel süreç içerisinde derin köklere sahiptir. Etkinliklerin her biri aracılığıyla festivalin ortaya çıkış dönemi -kutlu an- ile bir bağ kurulur. Festival içerisinde bir süreç olarak eğlence olgusu geçmiş yıllardaki hatıralarla bir birikim olarak karşımıza çıkar. Özdemir; şenliklerin bir milletin ya da sosyal grubun bugünü ile ilgili olduğu kadar aynı zamanda geçmişi ve geleceği ile ilgili unsurların bir sunumu olduğunu vurgular (2005: 57). Festival, kül-

türel süreklilik içerisinde dinamik etkinlikler dizisi olarak kültürel değerlerin aktarımında ve toplumun devamlılığında önemli bir işlevi sağlar. William Bascom'un da folklorun işlevlerinde belirttiği üzere folklor kuşakların eğitiminde önemli bir roldedir (Çobanoğlu, 2015: 150). Kültürde kodlar şeklinde hazır bulunan geleneksel bilgi tarihsel bir zemine dayanır. Geleneksel bilgi derin kökleri ve geçmişten izler taşıması sebebiyle bir tarihsel sürekliliği ifade eder (Connerton, 2014: 26). Geleneksel bilgi kültürlenme süreçleri ile özümsenerek kültürel belleği şekillendirir. Festival kapsamında günlük aktivitelerin dışında törensel nitelikteki etkinliklerle kültürel belleğin canlandırılması ve bu sayede hatırlanması kültürel kimliği inşasına katkıda bulunur (Assman, 2001: 56). Esasında kültürel kimlik toplumsal normların, halk inançlarının ve çeşitli rit, ritüel ve pratiklerin toplamıdır. Dolayısıyla kültürel kimlik, kültürel belleği yaratması gibi kültürel bellekte bir süreç içerisinde kültürel kimliği değiştirip dönüştürebilir. Kültür içerisindeki bu iki kavram devamlı bir etkileşim içerisindedir.

Muhammed-i Ali Festivali kapsamında gerçekleştirilen etkinlikler tarihsel bağlam içerisinde atalar kültü ve veli kültü ile ilişkilidir. Bu ziyaret fenomenini ortaya çıkaran tarihsel süreç Siirtlinin günlük hayatında dinî inancın canlı bir şekilde yaşıyor olmasıdır. Festival kapsamındaki etkinlikleri öğrenip deneyimleyerek kültürel kimliği benimser ve aidiyet hisseder. Kültürel belleği deneyimlerin beslediğini düşünürsek halk eğlenceleri, halk oyunları ve müziği, giyim-kuşam ve mutfak kültürü gibi halkbilimi kadrolarının önemi bir kez daha anlaşılacaktır. Kültürel bellek ise bu kadroların toplamı ve bir sonucudur.

Festival genellikle ekonomik sebeplerden dolayı Siirt'ten başta Yalova, İstanbul, Ankara illerine göç etmiş olan Siirtlilerin aileleri, akrabaları ve komşuları ile bir araya gelmeleri noktasında önemli bir işlevi yerine getirir. Siirt ili dışarısında yaşayan

Siirtlilerin Siirt Arapçası ve Siirt kültüründen uzak bir şekilde yaşamlarını sürdürmeleri sebebiyle yeni neslin Siirt kültürünü öğrenme noktasında sorun yaşadıkları görülmektedir (Işıktaş ve Akın, 2017: 458). Özelikle bu noktada Muhammed-i Ali Festivali'nin geleneksel bilgiyi ve kültürel belleği öğretme ve aktarma işlevi vardır.

Sonuç

Muhammed-i Ali Festivali, gelenek içerisinde şekillenmiş beş farklı menkıbeyle desteklenmesi ayrıca etkinlik olarak köklü bir geçmişe sahip olması, ritüelleri ve etkinlikleriyle katılımcıları birbirine bağlayarak kültürel bir iletişime ve etkileşime katkı sağlaması sebebiyle kutlu ve uğurlu bir yönünün olduğu düşünülen halk için önemli bir festivaldir. Muhammed-i Ali Festivali'ni oluşturan her bir yapının derinlemesine incelendiği ve festivalin oluşumuna nasıl katkı sağladığının ele alındığı bu çalışmada festivali oluşturan yapılar ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Çalışmada ayrıca Muhammed-i Ali Festivali'nden hareketle genel bir festival çözümleme önerisi getirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada gerçekleştirilen inceleme sonucunda Muhammed-i Ali Festivali'nin söz konusu yapılarının her birinin çeşitli işlevlere sahip olduğu, yapılar arasında etkileşimler gerçekleştiği, bir bütünü oluşturan yapıların köklü bir geleneği dinamik bir şekilde ayakta tuttuğu sonucuna varılmıştır. Festivali oluşturan her bir unsur festivalin varlığında, devamlılığında ve güncellenmesi ve dönüşümü noktasında oldukça önemlidir. Festival katılımcıların kimliğine katkıda bulunarak kolektif hafızanın oluşturulması ve gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli bir role sahiptir.

Kaynakça

Aksu, Hilal Erdoğan (2017). "Eller Havaya Eller Şifaya: Uluslararası Manisa Mesir Festivali Üzerine Bir İnceleme." *Milli Folklor Uluslararası Halkbilimi Dergisi*, Yıl: 29, S. 115, Bahar, 91-105.

Assman, Jan (2001). *Kültürel Bellek*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bahtin, Mihail (2014). *Karnavaldan Romana*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Baysal, Nagihan (2020). *Türk Halk Kültüründe Su*. Ankara: Gece Kitaplığı.

Berk, Neval Akça (2012). "Tarihsel Canlandırmanın Tanımı, Sancılandırılma Çabası, Tarih Eğitimi ile Olan İlişkisi", *Turkish Studies*, S. 7/3, 75-95.

Connerton, Paul (2014). *Toplumlar Nasıl Anımsar?* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çobanoğlu, Özkul (1993). "Türk Kültür Tarihinde Su Kültü." *Türk Kültürü*, S. 361, 288-298.

Çobanoğlu, Özkul (2005). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Ege, Fatih (2011). *Kazaklarda Yer-Su Kültü*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Eliade, Mircea (1991). *Kutsal ve Dindışı*. Ankara: Gece Yayınları.

Freud, Sigmund (1997). *Uygarlık, Din ve Toplum*. Ankara: Öteki Yayınları.

Glassie, Henry (1993). *Günümüzde Geleneksel Türk Sanatı*. İstanbul: Pan Yayıncılık.

Günay, Umay (1996). "Folklor, Reklam ve Tarhana." *Milli Folklor Uluslararası Halkbilimi Dergisi*, S. 3, 3-12.

Işıktaş, Erkan–Erdem Akın (2017). "Başka Şehirlere Göç Etmiş Siirtli Arap Ailelerin Siirt Arapçasına İlişkin Tutumları." *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* S. 10, 435-460.

İmirgi, Aysun (2005). "Festival Kavramı Üzerine Düşünceler", *Milli Folklor Uluslararası Halkbilimi Dergisi*, Cilt: 9, Yıl: 17, S. 65, Bahar, 29-36.

Karakaş, Rezan. (2012a). "Garzan ve Raman Yöresi Efsane ve Halk İnanışlarında Dağ ve Su Kültü." *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, S. 1, 1131-1141.

Karakaş, Rezan (2012b). "Siirt Halk Kültürünün Şifa Dağıtıcıları: Kutsal Sular." *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkic, Prof. Dr. Mehmet Aydın Armağanı*, 2. Cilt, Volume 7/4 Fall, p: 2149-2161, Ankara, Turkey.

Karakaş, Rezan (2014). *Siirt Menkıbeleri ve Türbe Ritüelleri.* Ankara: Maya Akademi Yayınları.

Kaepler, Adrienne L. (2006). "Dans." (Çev. F. Kanat), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3.* Ankara: Geleneksel Yayıncılık. 382-387.

Kürkan, Fatma (2018). *Giresun'da Türk Su Kültünün İzleri.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Giresun: Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ocak, Ahmet Yaşar (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler (Metodolojik Bir Yaklaşım).* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ochirova Bairma (2013). *Türk ve Buryat Efsanelerinde Dağ Kültü.* Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ögel, Bahaeddin (2003), *Türk Mitolojisi 1.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Örnek, Sedat Veyis (2000). *Türk Halkbilimi.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Özdemir, Mehmet (2013). "Türk Kültüründe Dağ Kültü ve Bir Yüce Dağ: Halbaba." *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi,* S. 5, 1-15.

Özdemir, Nebi (2005). *Cumhuriyet Dönemi Türk Eğlence Kültürü.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Özdemir, Nebi (2009). "Kültür Ekonomisi ve Endüstrileri İle Kültürel Miras Yönetimi İlişkisi." *Milli Folklor Uluslararası Halkbilimi Dergisi*, Yıl: 21, S. 84, Bahar, 73-86.

Özdemir, Nebi (2012). *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi.* Ankara: Hacettepe Yayınları.

Raglan, Lord (2004). "Mit ve Ritüel." (Çev. Evrim Ölçer), *Milli Folklor Uluslararası Halkbilimi Dergisi*, Cilt: 8, Yıl: 16, S. 61, Bahar, 187-194.

Smith, Robert Jerome (2009). "Festival ve Kutlamalar." (Çev. Sibel Keskin), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3*, Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

Sönmez Seniha (2008). *Türklerde Dağ Kültü İnancı ve Altay, Tıva ve Şor Türklerinde Dağ.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şamlıoğlu İbrahim Emre (2018). *Çin ve Japon Dinlerinde Dağ Kültü.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Stoeltje, Beverly (1992). "Festival." *Cultural Performances, and Popular Entertainments*. Ed. Richard Baumann. New York: Oxford University Press.

Yurdakul, Selin (2006). *Bir Ürün ve Toplumsal Bütünleşme Aracı Olarak Modern Kent Karnavalları ve Türkiye'deki Örneklerde Görülen Uygulama Farklılıkları.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kaynak Kişi Dizini

1. B. G., (1954), Siirt Merkez, İlkokul, İşçi.
2. H. B., (1950), Siirt Merkez, Emekli.
3. M. G., (1958), Siirt Merkez, Emekli.
4. A. G., (1962), Siirt Merkez, Lise, Fahri İmam.
5. T. B., (1965), Siirt Merkez, İlkokul, Esnaf.
6. A. K., (1965), Siirt Merkez, Lise, Emekli.
7. M. D., (1950), Siirt Merkez, İlkokul İşçi.
8. M. G., (1952), Siirt Merkez, Emekli İmam.
9. A. T., (1960), Siirt Merkez, İlkokul, Ev Hanımı.
10. M. K., (1962), Siirt Merkez, İlkokul, Ev Hanımı.



Muhammed-i Ali Ziyareti (Siirt)

ALEVİLİKTE KUTSAL MEKÂN ANLAYIŞI ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME: DİYARBAKIR VE VARTO ALEVİLERİ ÖRNEĞİ

Fatoş Yalçınkaya*

Alevî-Bektaşîler başta Anadolu olmak üzere Orta Doğu ve Avrupa'nın birçok yerine yerleşmiş bir topluluktur. Gittikleri her yere inançlarını taşıyan Alevî- Bektaşîler[1] geçmişten günümüze kadar inançlarını büyük bir çabayla yaşatmaya çalışmışlardır. Mekânsal ayrılıklar, yeni kültürel ortamlar, farklı inanç ve mezheplerle iletişime geçmiş olmaları kendi inançlarının kısmen değişip dönüşmesine sebep olmuştur. Değişim ve dönüşüme çok fazla maruz kalmış olmalarına rağmen inançlarında ortak olan en önemli nokta kutsal mekân anlayışıdır. Kutsal mekân anlayışı Alevî inanç sisteminin temelini oluşturan insan-doğa ilişkisinin ürünüdür. Kırsal yerlerde yaşayan Alevîler ağırlıklı olarak doğayı kutsal kabul edip onun bazı unsurlarını tapınma unsuru olarak kullanmışlardır. Tapındıkları unsurların yeri ve mekânı büyük bir önem arz etmektedir. Bu topluluğun, yaşamını kutsal mekânların konumuna göre dizayn ettikleri görülmektedir.

* Dr. Fatoş Yalçınkaya, fatos-yalcinkaya@hotmail.com. ORCİD 0000-0002-8864-1608

[1] Bektaşî terimi genellikle şehirli ya da eğitimli topluluğu ifade etmek için kullanıldığından Anadolu'nun (İç Anadolu, Doğu Anadolu ve Güney Doğu Anadolu) kırsal bölgelerinde yaşayan bu topluluk için çalışmamızda Alevî terimi kullanılacaktır.

Mekâna bağlı ritüellerin oluşması ve sürdürülmesi Alevî inancının ana unsuru durumundadır. İnancını devam ettirmek isteyen Alevîler kutsal kabul ettikleri mekânların yakınlarına yerleşmişlerdir. İnanç; insan-çevre ve kutsal mekânın belirlenmesini etkilemiş ve şekillendirmiştir.

Çalışmamızda Muş'un Varto ilçesi ile Diyarbakır'ın Bismil ve Merkez Sur ilçeleri evren olarak seçilmiştir. Varto Doğu Anadolu'da, Bismil ve Merkez Sur ilçeleri ise Güneydoğu Anadolu'da bulunan ilçelerdir. Çalışmanın örneklemi ise Muş'un Varto ilçesine bağlı Alabalık (Mengel), Beşikkaya (Muskan), Gölyayla (Kuzık), İçmeler (Rakasa), Kartaldere (Civarka), Onpınar (Emera), Yarlısu (Goşkar), Yeşildal (Çorsan) köyleri ile Diyarbakır'ın Bismil ve Merkez Sur ilçesine bağlı Nahırkıracı (Şarabi/Şerabi), Türkmenhacı, Büyükkadı ve Seyithasan (Bakacak) köyleridir. Bu ilçe ve köylerin seçilmesinin bazı sebepleri vardır. Varto'da yaşayan Alevîler Zazaca konuşurken Bismil ve Merkez Sur ilçelerinde yaşayan Alevîler Türkçe konuşmaktadırlar. Hayvancılıkla uğraşan Varto Alevîlerinin uzun yıllar (1980'ne kadar) hayvan sürülerini alıp Diyarbakır'ın Alevî köylerine götürüp kışı orda geçirdikleri tespit edilmiştir. Bu iletişimin kutsal mekân anlayışını nasıl etkilediğini araştırmak, kutsal mekân benzerliklerini ve ayrılıklarını tespit etmek amaçlardan bir diğeridir. Bismil ve Merkez Sur ilçeleri Varto'ya oranla daha merkezi konumda ve merkezle iletişimi daha yoğun ilçelerdir. Varto ise kapalı ve merkezden uzak bir konumdadır. Açık ve kapalı bir yaşam sürmüş olmanın inanç üzerindeki etkisi nedir, bu etkinin kutsal mekân anlayışına ve kutsal mekân etrafında şekillenen ritüellere ne gibi etkisi olduğunu tespit etmek son derece önemlidir. Sonuç olarak asıl amaç kutsal mekân inancının değişim ve dönüşümü üzerinde iletişimin, ocakların ve merkezi konumun etkilerini tespit etmektir.

Varto ilçesi Çaylar ve Omcalı olmak üzere iki nahiyeden oluşmaktadır. Bu nahiyelerde toplam 93 köy bulunmaktadır. Bu köylerim 44'dü Alevî, 5'i ise Alevî-Sunni karışık köylerdir. Varto merkezindeki Hürriyet Mahallesi (Batı Varto), İnönü Mahallesi (Xoşan) ve Bahçelievler Mahallesi'nde (Kılçıq) Alevîler yaşamaktadır. Varto Alevîleri ağırlıklı olarak Zazaca konuşurlar. Alevî-Sünni(Şafii) karışık olan köylerdeki Alevîler ya Zazaca ya Kürtçe ya da hem Kürtçe hem de Zazaca konuşurlar. Hepsinin konuştukları ortak dil ise Türkçedir. 2019 yılında "Varto Alevilerinde Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Araştırma" adlı çalışmada Varto'daki Alevi köyler hakkında bilgi verilmiştir (Yalçınkaya, 2019: 113-151). Bu sebepten bu kısımda Varto Alevi köyleri hakkında bilgi verilmeyecektir. Çalışmada Diyarbakır'daki Alevi köyleri hakkında bilgi verilecektir. Kutsal mekânların yapı ve işlevleri kısmında Varto Alevilerine ait kutsal mekânlarla Diyarbakır'daki Alevî kutsal mekânları karşılaştırılacaktır. Böylece benzerlikler ve farklılıklar tespit edilecektir. Diyarbakır'daki kısmın çalışma alanını Nahırkıracı (Şarabi), Büyükkadı, Şükürlü, Bakacak (Seyithasan), Türkmenhacı, Ulutürk (Darlı) köyleri ile Kurtuluş, Selahaddin Eyübbi, Yenişehir ve Dicle Kent mahallelerinden oluşan yerleşim yerleri oluşturmaktadır. Diyarbakır Alevi inancının kutsal mekânlarıyla ilgili örnekler ise Nahırkıracı (Şarabi), Büyükkadı, Türkmenhacı köylerinden seçilmiştir. Bu köylerin Diyarbakır'daki en eski Alevi yerleşim yerleri oldukları tespit edilmiştir.[2]

Diyarbakır'da Türkmen-Alevîler içinde önde gelen kişilerden alınan bilgilere göre geçmişte Dicle nehri boyunca sağlı sollu olarak üç yüzden fazla Türkmen Alevî köyünden ve bu doğrultuda büyük oranda kalabalık bir nüfustan söz edilmektedir. Bu

[2] Diyarbakır ile ilgili Alevi kutsal mekânlarına ait bilgi ve fotoğrafların bir kısmı Dr. Bülent Akın'ın şahsi arşivinden alınmıştır.

köylerin birçoğu zamanla Sünnileşmiş ve Kürtleşmiştir. Böylelikle Türkmen-Alevî nüfusunda büyük oranda bir düşüş yaşanmıştır. Bugün Diyarbakır merkeze bağlı Büyükkadı ve Nahırkıracı (Şerabi) köylerinin yanı sıra, Bismil merkeze bağlı Aşağıdarlı (Ulutürk), Yukarıdarlı, Bakacak (Seyithasan), Türkmenhacı köyleri ve Çınar merkeze bağlı Şükürlü köyü, Türkmen-Alevîlerin halen yerleşik olarak yaşadıkları yerlerdir. Bu köylerden Bakacak Köyü, il genelinde Türkmenhacı köyünden sonra Türkmen-Alevî nüfusun yoğunluğu bakımından en kalabalık yerleşim yerlerindendir (Yaşar, 2015: 127-128). Yukarıda Diyarbakır Alevi köylerinin dünü ve bugünü hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Diyarbakır'daki Alevi kutsal mekânların şekillenmesinde Alevi ocaklarının etkili olduğu tespit edilmiştir. Diyarbakır yöresi, Anadolu'da ilk Türkleşen coğrafya olmanın yanında Türkmen-Alevî topluluklarının önemli dede ocaklarının zuhur ettiği coğrafyadır[3]. Diyarbakır en eski Türkmen Alevi ocakların yerleşim yerdir[4]. Türkmen Aleviler için çok eski bir yerleşim yeri olan Diyarbakır için bugün artık böylesi bir durum söz konusu değildir. Alevilerin göç edip köylerini boşaltmış olmaları ve cemlerin yapılmaması geleneği zayıflatmıştır. Boşalan Alevi köylerine yerleşen Sünni Kürtlerden dolayı bu yerler artık Alevi taliplerce ziyaret edilmemektedir.

Kutsal ve Kutsal Mekân Anlayışı

Kutsal kelimesi için Latincede, Hint-Avrupa kökenli olan sanctum ve sacrum kelimeleri kullanılmıştır. Sactum kutsalı ve

[3] Diyarbakır'daki Alevi ocakları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Taşğın, 2006; Akın-Ekici, 2012: 231-246; Akın, 2014: 15-38; Erpolat, 2014: 323-341; Erpolat, 2016: 111-130; Akın-Yılmaz, 2016: 37-76.

[4] Son yıllarda Diyarbakır'daki Aleviler hakkında yapılmış olan en kapsamlı çalışma Bülent Akın'a aittir. Diyarbakır'daki Alevi köyleri, mensup oldukları ocaklar ve Sünnileşen Aleviler hakkında daha fazla bilgi almak için bkz. Akın, 2017.

ilahi gücü ifade etmektedir. Sactum, karşılığı İtalyanca ve İspanyolcada santo, Fransızcada ise Saint şeklide kullanılmaktadır. Almancada heilih, İngilizcede ise holy kelimeleri sactumla aynı anlama gelmektedir. Almancadaki heilig, profan ya da sekülerin aksine Tanrı ve tabiatüstünün alanına ait olan şeyler için kullanılır. İngilizcedeki holy ise kutsal olan Tanrı veya ilahların sıfatlarını, Tanrı'nın istedikleri doğrultusunda faaliyet gösteren ya da kutsal bir hayat sürenleri ifade etmek için de kullanılır. Latinceden Fransızcaya oradan da İngilizceye geçen sacred ise saygı duyulan veya hürmet edilen objeleri işaret etmektedir. Bu Tanrı'yı ya da bireyleri işaret etmez (Güç, 1998: 338). Kutsal; güçlü dini saygı uyandıran veya uyandırması gereken, mukaddes, tapınılacak veya yolunda can verilecek şekilde sevilen, bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenen, Tanrısal olan gibi anlamına gelir. Kutsal, kendisinde özel güçler bulunduğuna inanılan, hayranlık ve korku uyandıran, niteliği tam olarak anlaşılamayan, kendini bazı nesnelerde, ayinlerde gösteren güç olarak tanımlanmaktadır (Ağaoğlu, 2009: 4). Kutsal düşüncesi, birçok dinin inanç sisteminde kısmen benzerlikler göstermektedir.

Dinler yapılanırken hep aynı ilkeler üzerinden yapılanmıştır. Bütün dinlerin temelini oluşturan ana unsur, kutsallık düşüncesidir (Güç, 1998: 337; Kaynak, 2016: 444). Dinin özü, kutsal kavramına dayanır. Kutsal izole edilmiş bir kavram değil, profanla ilişki içinde bir anlam taşır (Kuşçu, 2011: 171-172). İnsan için mekân türdeş değildir. Diğerlerinden farklı mekân parçaları bulunmaktadır. Kutsal bir mekân ve buna bağlı olarak *çok* anlamlı bir mekân vardır. Dindar insan için bu mekân kutsallaştırılmamış mekândan farklıdır. Kutsal mekân ile kutsallaştırılmamış mekân özdeş değildir (Eliade, 1991: 1-3). Kutsal niteliksel olarak profandan farklıdır; her yerde ve her şekilde tezahür edebilir. Çünkü o her doğal nesneyi değiştirme gücüne sahiptir. Kutsal; taşlarda,

toprakta, gök yüzünde, insanlarda ve hemen hemen hayal edilebilecek tüm şekillerde zuhur eder. Kutsal, *kutsal-dışı*'nın içinde ve arasındadır (Tacou, 2000: 35). Profan olandan farklı olan kutsal, kutsal bir mekân ve zamanda tezahür eder. Kutsal mekânlar bizi kutsalın dünyasına götürür (Pettazzoni, 2002: 1). Kutsalın alanına, kutsalın kendisi ve onunla ilgili olan her şey; kitapları, ma'betleri, eşyaları, rahipleri, bazı kutsal mekânlar, kutsal zamanlar vs. dâhildir. Profan ise kutsalın zıddı olup kutsalın alanının dışında kalan, umumun kullanımına açık olan, kutsalın alanının dışındaki nesne ve olgulardır. Kutsalın dinî hayatla, profanın ise dünyevî hayatla ilişkisi vardır (Güç, 1998: 342). Kutsallaştırma doğal mekân ile kutsal mekânın birbirinden ayrılması için ortaya çıkmış eylemdir.

Bir yerin kutsallaştırılması evrenin yaratılışının tekrarı'dır (Eliade, 1991: 13). Fenomenolojik yaklaşıma göre insanlar, kutsal mekânlar yaratarak, kutsal zamanlarda ritüeller icra ederek ilk zamanı yaşatan, anımsatan bir hakikatte yaşamayı arzulamışlardır. Kutsal zamanı ve mekânı yaratma, insanı arketipik zaman ve mekâna götüren mitin gerçekliğini sağlamaktadır. Mit ve kutsal zaman-mekândaki ritüel birlikteliği de dindar insanın varlığını dönüştürüp yenilemektedir. Buradaki arketipik kutsal mekân ve zamanı anımsatan bir kutsal mekân ve zaman yaratımı vardır (Arslan, 2013: 12). *Kutsal bir yeri çevreleyen çit, duvar veya taş daireler, insanın yapmış olduğu en eski mabet formu diye bilinir* (Eliade 2005: 437). İnsanın zaman ve mekân içinde dinî tecrübesi içinde ilişkiye girdiği somutlaştırılmış *doğaüstü varlıklar*a inanç/iman, bütün dinlerin belirleyici bir özelliği olup, bütün inanç sistemlerinde çok farklı tezahürlerde gösterir. Kutsallık fikri bütün tek tanrılı dinlerde de mevcuttur (Kaynak, 2016: 446-447; Tatar, 2017: 10). Her inancın kendine özgü bir kutsal anlayışı vardır.

Kutsal fikri, kutsal mekân anlayışının doğmasına sebep olmuştur. Kutsal mekânının yaratılması ihtiyaç sonucu ortaya çıkmıştır. *"Kutsal mekân" bir mikrokozmdur, çünkü doğal manzarayı tekrar meydana getirir; çünkü o, bir bütünün yansımasıdır. İlkel "kutsal mekânın" daha sonraki gelişmeleri olan altar (sunak) ve tapınaklar (veya ölü anıtı ya da saray) da mikrokozmdur, çünkü onlar dünyanın merkezleridir, çünkü onlar evrenin en merkezinde bulunurlar ve bir imago mundi oluştururlar* (Eliade, 2005: 320). Dindar insan, kutsal mekânlar yaratarak, kutsal zamanda ritüeller icra ederek ilk zamanı yaşatan, anımsatan bir hakikatte yaşamayı arzular. Kutsalın üretimi toplumsaldır, kutsala duyulan ihtiyaçla da yakından ilişkilidir. Kutsal alanlar, kendilerini inşa eden toplumun insan ilişkilerini ve doğaüstüne bakışlarını yansıtırlar, yani bir anlamda kişinin etrafındaki dünyayı algılamasının bir yansımasıdırlar. Dolayısıyla kutsal alanların konumları, onları yaratan toplumun etrafındaki dünyaya ilişkin oluşturduğu 'zihinsel haritayla' bağlantılı olarak düşünülebilir. Topluluklar için çok özel bir anlam taşıyan ve bir manada da bir topluluğun tanrılarla olan ilişkisinin düzenlenmesine katkıda bulunan özel noktaların belirlenmesi, onları yaratan toplumun zihinsel haritasıyla bağlantılı olarak düşünülmelidir (Arslan, 2013: 23; Eren, 2015: 221-222). İnsan önce kutsal mekânı belirler, daha sonra kendini koruması için onun yakınlarına yerleşir. Kutsalı korumak için de çeşitli ritüellerle kuşaktan kuşağa aktararak yaşamasını sağlar. Burada karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Kutsal insanı insan da kutsalı korur.

Birçok etnografik ve tarihsel araştırmalarda; gerek geleneksel, gerekse çağdaş toplumlarda dinî inançların insan davranışı ve mekân formu ile ilişkisi olduğu saptanmıştır (Turgut, 1990: 35). Toplumsal yaşam içinde kimlik bulan hayat tarzı; çevrenin fiziksel koşullarını belirleyen coğrafya, iklim ve doğal kaynak-

lara bağlı olarak bir gelişme sürecini ihtiva eder. Bireylerin yaşadığı bölgenin arazi yapısı, kendilerini koruma potansiyeli, yakın çevre, iklim koşullarının olumlu ve olumsuz etkileri; onların ortak yaşam kabullerinin biçimlenmesinde önemli rol oynar (Sami, 2013: 173). İçinde yaşandığı fiziki çevreyi arzu ve beklentilerine göre şekillendirdiğini zanneden insanoğlu, aslında bu şekillenmiş çevre tarafından kendisi şekillendirilmeye maruz kalmıştır. Dolayısıyla insanın yapısı, çevrenin şekillenişi, insanın kendi gelişiminin ve evriminin hikâyesidir. Çevrenin şekillenmesi insanoğlunun tarihî seyrini belgeleyen fizikî kanıtlardır. İnsan ve çevre arasındaki karşılıklı ilişki evrensel bir olgudur. Bu ilişkinin oluşma sürecinde insan doğal çevresiyle etkileşim halindedir. İnsanın yaşamı ve kültürü doğal şartlardan etkilenir. Aynı zamanda insan kendi huzuru ve mutluluğu için bu doğal işleyişi yönlendirir. İnsan ve doğa arasındaki bu karşılıklı ilişki toplumların sosyo-kültürel ve organizasyonel yapısı tarafından belirlenmektedir. Her toplum kendi gerçekliğini veya doğa ile olan ilişki biçimini yaratır (Ateşin, 1995: 72; Tuna, 2000: 62).

Gerçekte, mekân insan tarafından hiçbir zaman "seçilmez", o sadece insan tarafından keşfedilir (Eliade, 2005: 436). Bütün inanç sistemlerinde kutsal mekânlar insanlar tarafından keşfedilir. Bu insanlar toplum içinde sözüne itibar edilen insanlardır. Bu kişiler genellikle; dedeler, pirler, abdallar, kendi halinde saf ve temiz yürekli insanlardır.

Dağ Kültü

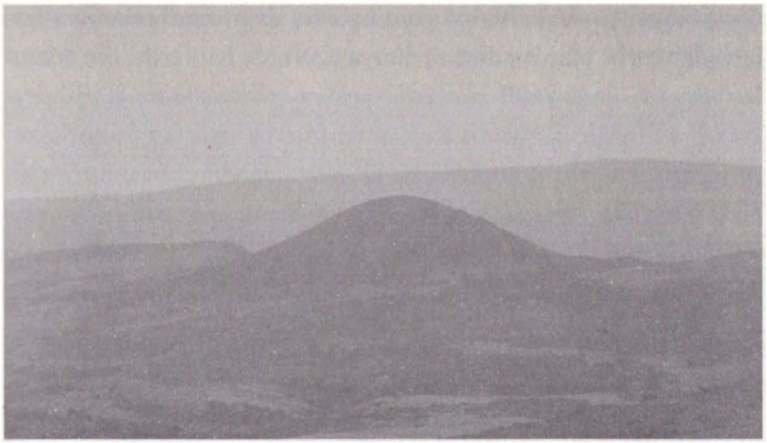
Dağların simgesel ve dini değeri çok fazladır. Dağlar göğe en yakın yerlerdir. Gök ile yerin birleşme ve yeryüzünün en yüksek noktası olmasından dolayı, dünyanın merkezinde yer alır. Bütün gök tanrıların kendilerine tapınıldığı yüksek mekânları bulunur. Göğün kutsallığı, doğrudan gök tanrılarıyla ilgili olmayan pek çok ayinde ya da mitte de ortaya konulmuştur. Her mitolojide kutsal bir dağ vardır. Tüm gök tanrılarının, yükseklerde özel bir

tapınma yeri bulunur. Dağların taşıdığı dinsel ve simgesel değerler çok fazladır. Dağ; genelde, gökle yerin birleştiği yer olarak kabul edilir. Böylece bir "merkeze" dönüşür. Dünyanın ekseninin geçtiği bölgedir, kutsal bölgedir, farklı kozmik alanlar arasında yolculuk yapılabilecek bir yerdir (Eliade, 2003: 114;136). Türklerde dağlar, Gök Tanrı'ya yakın olması ve bazen de ona ev sahipliği yapmasıyla kutsal mekânlar olarak kabul edilmiştir. Bu dağlar, evrenin merkezinde bulundukları gibi kozmik bir işleve de sahiptirler. Ayrıca Türk mitolojisinde dağlar, etrafında yaşayan insanların koruyucusudur; onların vatan anlayışını şekillendiren en önemli tabiat varlıklarındandır. Tanrıyla ilişkili ayinlerin pek çoğu dağların zirvesinde yapılmıştır, kurbanlar buralardan sunulmuş, bu mekânlar Gök Tanrı'ya en yakın noktalar olarak kabul edilmiştir. Dağlara atfedilen bu inanışların kökeninde Türklerin Tanrı anlayışı bulunmaktadır. Türkler, yüksek olmayı Tanrı'ya özgü bir nitelik olarak kabul etmişler, insanların ulaşamadığı yüksek bölgelere, tanrılara özgü aşkınlık, mutlak gerçeklik, sonsuzluk gibi ayrıcalıklar tanımışlar ve bu tür bölgelerin ancak tanrının mekânı olabileceğine inanmışlardır. Dolayısı ile bu bölgelere en çok yaklaşabilen dağlar, Türklerin düşüncesinde kutsallarla örülü bir kült halini almıştır. Bu mekânlar, kurban kesilen, dua edilen, kutsalla irtibata geçilen doğal tapınaklar halini almıştır (Duymaz; Şahin, 2008: 117-118). Anadolu'da bütün kutsal mekânlarda benzer ritüeller görülmektedir.



Şeyid-i Keloşke (Varto)

Dağları da göklere yakınlığından dolayı tanrısal varlıkların yaşadıkları veya dünya ile iletişime geçtikleri mekânlar olarak görmüşlerdir. Dağ kültleri incelendiği zaman, dağlar, dünyanın merkezi, dinsel vahiy yerleri, tanrısal varlıkların oturdukları veya yaşadıkları yerler ve tanrının kendisi olarak düşünülmüştür. Dağların kutsallığı ve dağ kültü, özellikle Eski Yakındoğu dinlerinde ve Anadolu'da yaygın bir fenomen olmuştur. Dağlar, çok tanrılı dinler haricinde, tek tanrılı dinlerde de kutsal bir mekân olmuştur (Bahar vd. 2018: 405). Bu inancın varlığı ziyaretlerin şekillenmesinde etkili olmuştur.



Gıre Boğa (Varto)

Yüksek bölgeler kutsaldır. Göğe yakın olan her şey aşkın olana farklı yoğunluklarla bulaşır. *Yükseklik*, *üstünlük,* aşkın insanüstü olanın özellikleridir. Her *yükselme*, belli bir seviyeden kopuştur, öteki dünyaya geçiştir; dindışı mekân ve insanlık durumunun aşılmasıdır. *Yüksekliğin* kutsal olmasının kaynağının, göğün üst katmanlarının kutsallığı ve kutsal gök olduğu açıktır. Dağ, tapınak, şehir vb. kutsanır, çünkü *merkez* olma ayrıcalığını paylaşır; temelde evrenin en yüksek zirvesiyle, gökle yerin birleştiği yerle özdeşleştirilir. Yükselme ritüelleriyle, dağları aşarak ya da merdivenleri çıkarak kutsanma, ibadet eden insanın gökle bağlantılı yüksek bir yere dâhil olması koşuluyla geçerlidir. *Yükselme* simgelerinin çeşitliliği ve zenginliği, yalnızca görünüşte karışıktır; bir bütün olarak bakıldığında, tüm ayinler ve simgeler, *yüksekliği* kutsal olmasıyla, yani göğün kutsallığıyla açıklamaktadır. İnsan olma durumunu aşmak, kutsal bir bölgeye (tapınak, sunak) dâhil olmak, ayinle kutsallaşmak, ölümle kutsallık kazanmak en somut ifadesini, *geçişle*, *çıkışla*, *yükselişle* bulur (Eliade, 2003: 115). Türklerin inanç sisteminde kellik veya çıplaklık Tanrı kutunu sembolize etmektedir. Eski Türklerin düşüncesinde Tanrı, her şeyi yoktan yaratmıştır. Onun bulunduğu yerde hiçbir

şey yoktur, çünkü o hiçbir şeye muhtaç değildir. Tanrının sıfatlarından birisi olan bu durum dünya üzerinde hanlarda, din adamlarında ve olağanüstü kişilerde ortaya çıkmaktadır. Kellik, bu varlıkların diğer dünya ile bağlantılarının olduğunu göstermektedir. Türklerde kel insanların ve bitki örtüsünden yoksun mekânların Tanrıdan izler taşıdığına dair bir inanışın geliştiğini söylemek mümkündür (Duymaz; Şahin, 2008: 119). Bu inanç Varto Alevilerinde de mevcuttur.



Goşkar Baba: Çıplak bir dağ (Varto)

Birbirinden farklı örüntülerle kimlik bulan kültürlerde, dağlara ve doğanın çoğul nesnelerine kutsallıklar atfedildiği gibi, Şamanlık ve Zerdüştlüğün de bunlara yüklediği mistik ve tinsel anlamların etkisiyle Anadolu'da yaşayan halklardan biri olan Türk ve Kürt kökenli Alevilerin kimi dağlara atfettikleri kutsallık bir tevatür olarak yaşatılmaktadır. Kutsallıklarından dolayı biraz da korkularak izlenen dağ coğrafyamızda ulu yol velilerinin mezarları, makamları, dağın adıyla ilgili kutsal söylenceler bulunmaktadır (Sami, 2013: 174). Dağlar birçok toplumun inanç sisteminde kutsal olarak kabul edilmişlerdir. Varto dağlık bir bölge olduğu için oldukça fazla ziyaret bu dağların doruklarında yer almaktadır. Diyarbakır Alevilerinin yaşadığı yer ise düzlüklerden

oluştuğundan bu inanca ait unsurları bulmak mümkün olmamıştır.



Şeyid-i Gola (Varto)

Yaşanılan coğrafyanın en yüksek yerlerinin seçilmesinde bu mekânların Tanrı'ya en yakın yerler olarak kabul edilmesinin de etkisi vardır. Bir başka neden ise yüksek yerlerde bulunan ağaçların mezarlarla olan ilişkisidir. Merkez simgeciliğinin örneği bu zirveler *zor mekân* olarak tanımlanabilir. Zor mekânlar, kutsallığını pekiştirecek derecede ulaşılması zor, talibe olgunlaşma fırsatı veren ve yolculuk gerektiren, aynı zamanda abartılı biçimde tasarlanan kutsal mekânlardır (Koç, 2019: 227). Varto dağlık bir alandır. Bu sebepten hemen hemen her dorukta bir ziyaret mevcuttur. Diyarbakır'ın Alevi köyleri düz bir alanda oldukları için böylesi kutsal mekânların yok denilecek kadar az olduğu tespit edilmiştir. Coğrafi şartlar kutsal mekânların belirlenmesinde oldukça etkili olmuştur.



Hazırbaba Varto ile Erzurum arasında (Foto: Murat Ay)

Su Kültü

Suyun dinsel çok yönlülüğü, tarihte pınarlar, nehirler ve ırmaklar çevresinde gelişen pek çok *tapım* doğurmuştur. Bu tapımlar öncelikle suyun evrenin mayasında bulunan madde olarak edindiği kutsal değerden, aynı zamanda bulunduğu yerin epifanisi olmasından, herhangi bir akarsuya ya da pınara kutsallık kazandırmasından kaynaklanmaktadır. Akan su *yaşar*, hareketlidir; esin kaynağı olur, iyileştirir, rehberlik eder. Su kaynağı ya da nehir, güç, yaşam, süreklilik ifadesidir; vardır ve canlıdır. Böylece bir özerklik kazanır ve tapınılan, öteki hiyerofanilere ve öteki dinsel anlayışlara karşın devam eder. Bünyelerinde bulunan kutsal güçleri sürekli olarak ortaya koyar. Su tapınılan -özellikle iyileştirici güçleri olduğu kabul edilen kaynakların- hayranlık verici bir sürekliliğe sahiptir. Hiçbir din devrimi bu tapınılanı yok edememiştir. Suya tapınma neolitik çağdan günümüze kadar varlığını sürmüştür (Eliade, 2003: 206). Eski Türk inanışlarında yer gibi su da mukaddesti. Bu suların birer iyesi olduğuna inanırlardı. Çocuksuz kadınlar kurumuş ırmaklara şarap saçarak ırmağın iyesini memnun edip onun yardımıyla çocuk sahibi olmaya çalışırlarmış (Kalafat, 2010: 165-166). Su, bütün potansiyel ve üretken güçleri temsil eder; sular tüm varoluşun kaynağıdır. Su, dünyanın temelidir; bitkilerin özüdür, ölümsüzlük iksiridir, amrita'dır;

uzun ömür sağlar, yaratıcı güçtür. Su, her derde devadır; insanlardan hastalıkları uzaklaştırır ve tüm hastaları iyileştirir. Suyla temas etmek her zaman yenilenmeyi temsil eder; çünkü eriyip giden daha sonra *yeniden doğacaktır*; çünkü suya batış, yaşamın ve yaratıcılığın potansiyelini çoğaltır ve geliştirir. Bütün potansiyel güçleri kendinde toplayan su (*hayat suyu*) yaşamın simgesidir (Eliade, 2003: 196-197). Alevilikte doğanın başka bir örüntüsünü temsil eden suyu kutsal sayan inanç, Alevi geleneksel yaşamına değişik biçimlerde yansır ve suyun en az düzeyde kullanılması tavsiye edilir. Alevilikte kişi su ile arınmaz ve gerçek arınma ancak uhrevi arılıkta mutlakıyete varır. Özellikle kırsal kesimde kimi pınarlar, su kaynakları Alevilerce kutsal ve uğurlu sayılmaktadır. Buralarda toplu ziyaretler yapılarak kurbanlar kesilir ve adaklar adanır (Sami, 2013: 175). Ziyaretlerin yapısal olarak diğer önemli özelliği sirayet edici bir yapıya sahip olmalarıdır. Ziyarete konu olan bu türbe ve mezarlarda yatan velilerin sağlıklarında gösterdikleri kerametler öldükten sonra mezarlarında veya kendilerinden arta kalan eşyalarda devam eder. Bu kerametler çevrelerindeki ağaç, taş, kaya ve tepelere sirayet edebilir (Kıyak, 2012: 178). Kutsal suları diğer sulardan ayıran bazı özellikler mevcuttur. Bu sular da tıpkı diğer kutsal mekânlar gibi insanoğlu tarafından keşfedilmek için izler bırakırlar. Varto'da en belirleyici buluş yolu rüyalardır. Diyarbakır'da bu sulardan şifa bulan hastaların anlatmış oldukları hikâyeler ya da dede/pirlerin onlar hakkında söyledikleri belirleyici olmuştur.



Çelkani (Varto)

Varto coğrafik olarak suların bol olduğu bir yerdir. Buna rağmen bütün sular kutsal kabul edilmemektedir. Bazı suların kutsal kabul edilmeleri, ziyarete dönüştürülmeleri belirli şartlara göre olmuştur. Bunu belirleyen ise genellikle rüyalardır. Diyarbakır Alevi köyleri Dicle nehri kenarına kurulduklarından sulak alanlardır. Coğrafik şartlar su kültünün oluşmasına uygun olduğundan su ile ilgili kutsal mekânların var olduğu tespit edilmiştir. Sıtma Pınarı bunların başında gelir. Sıtma Pınarı Diyarbakır'ın Bismil İlçesine bağlı Bakacak / Seyidhasan köyünde bulunan bir ziyarettir. Bunun dışında köyde Abbas Dede, Sulak, Keber Deresi ve Cuma Pınarı ziyaretleri mevcuttur. Bu ziyaret yerleri içerisinde Sıtma Pınarı'nın başta sıtma hastalığı olmak üzere, birçok hastalığa iyi geldiğine suyunun şifalı olduğuna inanılmaktadır. Köyün hemen kenarında bulunan ve adakların adandığı Sıtma Pınarı yılanlar tarafından korunduğuna inanılan bir ziyarettir. Varto köylerindeki kutsal suların hiçbiri özel bir hastalık için ziyaret

edilmemektedir. Hiçbir kutsal mekânın böylesi bir ayırt edici özelliğinin olmadığı tespit edilmiştir.[5]



Sıtma Pınarı, Diyarbakır'ın Bismil İlçesi Bakacak / Seyithasan Köyü (Foto: Bülent Akın).

Taş Kültü

Maddenin sertliği, sağlamlığı ve dayanıklılığı ilkel insanın dinsel anlayışında bir hiyerofanidir. Hiçbir şey, eksiksiz gücüyle, görkemli bir kayadan veya çarpıcı bir şekilde dikili duran granit bir bloktan daha doğrudan, daha özerk, daha soylu veya daha huşu verici değildir. Her şeyden önce, taş vardır. Bir kaya parçası ya da bir çakıl taşı belli bir dinsel saygı görür, çünkü bir şeyi temsil eder ya da canlandırır; çünkü bir yerden gelmiştir. Kutsal oluşu özellikle bu bir şeye ya da bir yere bağlıdır, varlığıyla ilgili değildir. İnsanlar taşlara, olduklarından farklı bir şeyi temsil ettikleri sürece tapmışlardır. Taşlara tapmışlardır ya da bunları ruhani eylemin araçları, ölülerini veya kendilerini korumaya yönelik enerji merkezleri olarak kullanmışlardır. Bunun nedeni de ta-

[5] Diyarbakır yöresi Alevi ocaklarına mensup topluklara ait bu ziyaret yerleri hakkındaki saha çalışmalarımız 2020 yılı Ağustos ayı içerisinde TÜBİTAK 218K187 numaralı proje kapsamında gerçekleştirilmiştir.

pım özelliklerine sahip olmuş taşların çoğunun araç olarak kullanılmış olmasıdır: Belli şeyleri elde etmek, bunlara sahip olmak için kullanılmışlardır. Dinden daha çok büyüyle ilgilidirler. Kökenlerine ya da biçimlerine bağlı olarak bazı kutsal değerler kazanmış olmalarına karşın taşlar, tapınım nesnesi değil aracı olmuştur (Eliade, 2003: 222). Türklerde yer-su inanışlarından bir diğeri ise taş ve kaya kültüdür. Kutsal kabul edilen taşların en önemlisi ise *yâda/cada taşı* taşıdır. İnanışa göre bu sihirli taşı Tanrı Türklere hediye etmiştir. Türkler bu taşla istedikleri zaman kar ve yağmur yağdırabilir, fırtınalar çıkarabilir (İnan, 1986: 160). Taşların olağanüstü enerjileri olduğu inancı onların farklı şekillerde kullanılmasına sebep olmuştur.



Hızır'ın Atının nal izi Beşikkaya /Muskan Köyü Varto

Varto'daki Aleviler ziyarete gittiklerinde bazen yanlarında o ziyareti temsilen bir taş parçası getirirler. Bu taşa "teberık" adı verilir. Bazıları teberık olarak aldığı taşı muska gibi yanında, boynunda veya çantasında taşırken, bazıları da evlerinin gizli köşesinde saklarlar. Bununla kötülüklerden korunulduğuna inanılır. Ev için getirilen taşlardan bazıları bir elin ayası kadar büyük olabilir. Bu, evin koruyucusu olarak görülür. Bazen de ziyarete çıkma imkânı olmaz ve o ziyaret için bir kurban kesilecekse bu taş saklandığı yerden çıkarılır ve kurban bunun üzerinde kesilir.

Bu bir nevi ziyaretin temsilcisidir. Burada parça bütünü temsil etme güne sahiptir (Yalçınkaya, 2019: 141). Bütün ziyaretlerden teberik alınabilir.

Varto Alevi inancında Hızır inancı oldukça fazla yer almaktadır. Varto'nun Beşikkaya / Muska ve Gölyayla / Kuzık köylerinde Hızır'a ait olduğunu inanılan iki kutsal mekân mevcuttur. Hızır'ın atının nal izi olduğuna inanılan bu mekân Beşikkaya / Muska köyündeki Hızır ziyaretinin yakınlarındadır. Coğrafya inançların şekillenmesinde oldukça etkilidir. İnsanlar kutsal mekânları şekillendirirken çevresinde var olan malzemeyle yetinmek zorunda kalmışlardır. Varto oldukça yüksek dağlara sahip, dağlık ve taşlık bir bölgedir. Taşların fazla oluşu ziyaretlerin yapısına yansımıştır. Dağlar üst üste dizilerek oldukça yüksek yapılar inşa edilmiştir. Diyarbakır ise genel itibariyle düz bir alandan oluşmaktadır. Diyarbakır Alevilerinin yerleşmiş olduğu yer Dicle nehri kenarındaki düzlük alanlardır.



Soldaki ziyaret Varto İlçesine bağlı Taşlıyayla / Şeman Köyündeki Şeyid-i Diyar adlı ziyarete aittir. Sağdaki ziyaret ise Diyarbakır'ın Bismil ilçesine bağlı Türkmenhacı Köyündeki Yedikızlar adlı ziyarete aittir. Hem Varto hem de Diyarbakır Alevi

geleneğinde bu kutsal mekânlarda kurbanların kesildiği, lokmaların dağıtıldığı tespit edilmiştir. Yedikızlar ziyaretinde dileklerin kabul olması için mumlar yakılmaktadır. Fakat Varto'da ziyaret yerlerinde mum yakma geleneği yoktur. Mum sadece Hızır Ayında Hızır gecesinde yakılır. Son zamanlarda tek tük mum yakanlar vardır, fakat bu yaygın bir ritüel değildir. Mum yakma geleneğinin kökeni Alevi cemlerindeki çerağ uyandırmaya dayanmaktadır. Varto Alevilerinde cem yapma geleneği yok denecek kadar az olduğundan bu geleneğin unutulduğunu düşünmekteyiz.

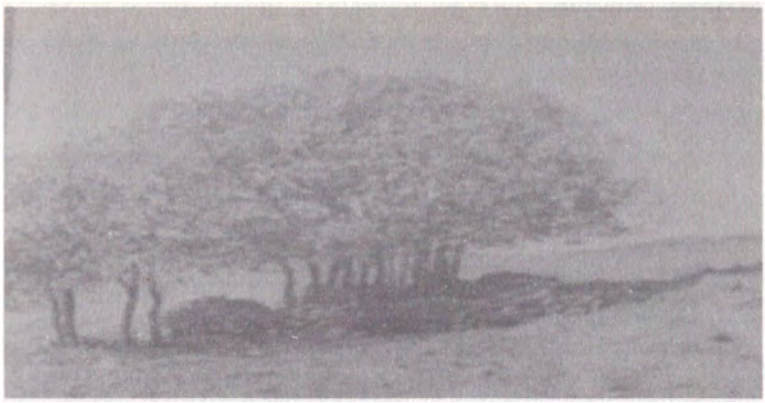


Golasar/ Soğuk Göl Varto (Foto: Murat Ay)

Ağaç Kültü

Yeryüzünde en yaygın kültlerden biri olan *Ağaç Kültü'dür*. Bu kült insanlık tarihinin hemen her döneminde kendini göstermiştir. Ağaç, birçok toplum ve dinde, ruhların barındığı kutsal varlıklar olarak kabul edilmiştir (Frazer, 1991: 57-110). Ağaç kültünün temelinde tabiat varlıklarının içindeki, çeşitli sebeplere bağlı olarak güçlü olduğuna inanılan ruh kavramı vardır. Ağaç köklerinin yer altına, gövdesinin yere bağlı olması, dallarının göğe uzanması dolayısıyla mitolojik simge olarak, dünyanın ekseni şeklinde düşünülmüştür. Ağaç göğün direğidir. Kült haline dönüşen ağaçlar, genelde arazide tek başına duran, kuru, meyvesiz, ulu ağaçlardır (Kaya, 2001: 206-207). Türk inanç ve düşünce

sisteminde üç âlemi birbirine bağlayan ağaçlar vardır. Aynı zamanda bunlar kozmik düzenin sağlayıcılarıdır. Kutsal olarak kabul edilen bu ağaçların başında ise kayın, çam, dağ servisi-sedir, ardıç ve çınar gelir. Türkler Gök Tanrı'nın sıfatlarını sembolize eden ve Tanrı kutunu taşıyan bu ağaçların bulundukları yüksek dağ zirvelerini ve çevresini kutsal kabul etmişlerdir (Ergun, 2004:195). Aleviler için kutsal olarak kabul edilen mekânların yanı başındaki ağaçlar da kutsal sayılırlar. Bu inanç, kutsalın yakın çevresine sirayet etme özelliğinden kaynaklanmaktadır. Bir yatırın hemen yanı başındaki herhangi bir ağaç kutsal olarak kabul edilir ve kesilmez. Hele ki kurak bir yerin tam ortasında yeşermiş bir top ağaç kutsalın tezahüründen başka bir şey olamaz. Çevresiyle uyumsuz olan bu yapı elbette ilahi bir mesaj içermektedir.



Nınga Düldüli / Düldül'ün Ayağı (Varto)

Alevilerde doğaya atfedilen kutsallık kümesi içinde yer alan ağaç kültü; yaşam ve ölümün mutlakıyetini ifade etmektedir. Ağaç figürünün yer altında dağılan kökleri ölümü; yer üstündeki gövdesi (dal ve yapraklarıyla) ise yaşamı tasvir etmektedir. Alevilerin toplumsal düzlemde bir araya gelmesini sağlayan ritüel-

lerle birlikte simgeleşen asırlık ağaçların diplerinden alınan toprak, insanın manevi dünyasına sağladığı bir gücün belirtisi olarak evin el değmeyecek bir köşesinde saklı tutulur. Alevilik inanç örgüsünün tarihsel belleğinde tezahür eden bu tür ortak kabullerin uğur getireceğine, kötülüklere karşı koruyacağına ve hastalara şifa dağıtacağına büyük bir itikatla inanılır. Alevi kültüründe Tanrı-Evren-İnsan birlikteliği hayat ağacında motife olmuştur. Ağaç kültü, İslami inançtan Uzakdoğu Budizm'inden Anadolu Antik inançlarına değin tüm uygarlıklarda ortak aklın yarattığı inancın ve kültürün simgesi haline gelmiştir. Ağacın ölümsüzlük sembolü olması ve aynı zamanda yaşam döngüsünü tariflemesi, Alevilik inancının toplumsal düzleminde hep yer almıştır (Sami, 2013: 174-175). Ağaçtan yaratılma inanışının günümüze yansıması ise çocuksuz insanların ağaca ip bağlayıp çocuk istemesi şeklinde olmuştur.



Muriya Teke Alabalık Köyü (Varto)

Varto'da kutsal ağaç ya da ağaçların olduğu çok fazla kutsal mekân vardır. Diyarbakır'da ise kutsal ağaçlar yok denilecek kadar azdır. Yatırların yanı başındaki ağaçlar kutsal ağaç olarak kabul edilmektedir. Burada en baskın unsur doğanın insana sunduklarıdır.

Oda İnşa Etme

Türbeler büyük şahsiyetlerin, evliyaların, şehitlerin ve devlet büyüklerinin mezarları üzerine yaptırılan yapılardır. Zamanla ziyaret merkezi haline dönüşmüşlerdir. Anadolu'daki veli kültü ve ziyaret fenomeninin kaynağı, İslamiyet öncesi Türk inançlarına dayanmaktadır. Türbe ziyaretleri ile atalar kültü arasında ilişki kurulabilir. İslamî devirde ata mezarlarını ziyaret etme, onlara hürmet edip koruma anlayışı devam etmiştir. Zor durumlarda onlardan medet umma inancı da sürmüştür. Yatır ve evliya türbeleri ile ilgili görülen Türk inançlarının İslamî kalıplara uydurulmasında tekke ve tarikat çevresinde yetişen ve memleketin belli yerlerini dolaşan, gittikleri yere yerleşip kalan dervişlerin, dedelerin, ataların ve babaların rolü büyüktür (Elmacı, 2017: 17). *Velinin mezar veya türbesi, genellikle bulunduğu yerin normal mezarlığında yer almaz; dikkat çekecek bir mevkide yahut yol kavşaklarında, kasaba, köy veya şehirlerin en işlek yerlerine yakın mahallerde yapılır. Çünkü buralar kültün icra edildiği, yani ziyaretlerin kendine mahsus merasim ve kurban işlemlerinin yapıldığı yerler olması dolayısıyla halka açık vasıfta bulunması gerekir* (Ocak 1992: 9). Kutsal mekânlar bir şekilde insanlar tarafından keşfedilmektedirler. Eliade'nin dediği gibi mekân asla insan tarafından *seçilmez*, yalnızca onun tarafından *keşfedilir*. Başka bir deyişle kutsal mekân insana kendini şu ya da bu biçimde gösterir. Kutsal mekânın *kendini göstermesi* ille de doğrudan doğadaki hiyerofanik bir şey aracılığıyla gerçekleşmez. Kutsal mekân kozmolojik bir sisteme dayalı ve onun üzerine kurulu geleneksel bir teknik aracılığıyla da kendini gösterir (Eliade, 2003: 357). Varto'da Beşikkaya ve Gölyayla köylerinde Hızır Ziyareti vardır. Bu ziyaret yerleri rüya gören kişiler tarafından seçilmiştir. Alevî inancında rüya önemli bir unsurdur. Bazı rüyaların haberci olduğu inancı mevcuttur. *Alabalık köyünde yaşayan ve Baba*

Mansur ocağının pirlerinden olan Baba adlı pir bir gün rüya görür. Rüyasında Hızır ona Gölyayla köyünün yakınlarındaki çeşmenin üzerine bir oda inşa etmesini söyler. Baba da söyleneni yapar (Yalçınkaya, 2019:145). Rüya yoluyla kutsal mekânların yerlerinin tespit edilmesi inancı Varto Alevilerinde oldukça yaygın bir inançtır.

Kutsanması gereken mekânlar yalnızca mabetler değildir elbet. Kutsal olmayan bir mekân olan bir ev de sonradan kutsallık kazanabilir. Ama her durumda, mekân, farklı bir şey tarafından öne çıkarılır; bu, oldukça açık bir hiyerofani de olabilir ya da orientatio'yu ve falı belirleyen kozmolojik ilkeler aracılığıyla ya da belki de en kolayı bir hiyerofaniyi dışa vuran bir *işaretle* de olabilir (Eliade, 2003: 357). Alevî inancında birçok kutsal mekân rüyalar yoluyla keşfedilmiştir. Rüya hiyerofaniyi dışa vuran bir işarettir.

Yalnızca mabetler böyle kutsanır anlamına gelmez. Azizlerin ya da münzevilerin mekânları ve genel olarak tüm insan yerleşimleri için de geçerli olabilir. Ermişlerin yaşadığı, dua ettiği ya da gömüldükleri yerler de kutsanırlar ve bu nedenle, kutsal olmayan yerlerden bir çitle ya da taşlarla oluşturulmuş bir setle ayrılırlar. Aynı türden taş yığınlarına, bir insanın kaza sonucu öldüğü yerler, ıstıraplı bir ölüm her zaman kratofani ya da hiyerofani değeri taşır (Eliade, 2003: 357). Diyarbakır'da birçok Alevî ocağı vardır. Keramet sahibi olan pirlerin mezarları talipleri tarafından kutsal mekân olarak kabul edilip ziyaret edilir. Bu ocakzadelerin mekânları sıradan mezarlardan ayrı tutulur. Alevî inancında pirlerinin öldükten sonra da kendilerine yardım edeceği inancı mevcuttur. Çünkü ölüm sadece bir âlemden başka bir âleme göçtür. Hakka, gerçeğe yürümektir. Bir yok oluş değildir. Aynı inanç Varto Alevîlerinde devam etmektedir. Bütün ocakzade mezarları birer ziyarete dönüştürülmüştür. Belli zamanlarda ziyaret edilen bu mekânlarda dualar edilir, kurbanlar kesilir, lokmalar dağıtılır.



Seyid Mümin Kartaldere Köyü (Varto)

Sibirya'dan Anadolu'ya Türklerin bir geleneksel dünya görüşü olarak coğrafya evin içi gibi kabul edilmiştir. Evin en önemli köşesinde atalar oturur. Bu sebepten coğrafyanın da en önemli köşesinde ata mezarları bulunur. Ata mezarlarının olduğu yer kutsal ziyaret mekânlarıdır. Bu nedenle de ata mezarları ve kutsal ziyaret mekânları ayakaltında bulunmaz. Sınırları çizilerek ve etrafı çevrilerek ata mezarları gündelik yaşamdan ayrılmıştır (Koç, 2019: 227). Son yıllarda kutsal mekânlarda yapısal değişimler yaşanmıştır. En temel değişim ise ziyaret mekânlarında inşa edilen odalardır. Varto'da yatırlar üzerine oda inşa etme geleneği sık rastlanan bir durum değildir. Bütün ocakzade dedeler ve pirler köyün mezarlığına defnedilirler. Bu mezarlık içinde herkesçe ziyaret edilirler. Üzerlerinde herhangi bir oda vb. bir yapı inşa edilmez. Varto'da üzerinde oda inşa edilen tek yatır İçmeler /Rakasa köyündeki Baba Mansur pirlerinden olan Seyid Nesimi'ye ait yatırdır. Seyid Nesimi yöre halkı tarafından sevilen, saygı duyulan keramet sahibi bir pirdir. Bu yapı yöre halkı için oldukça yeni bir durumdur. İnsan mezarları üzerine yapı inşa etme geleneği Varto Alevi inancında mevcut değildir.



Seyid Nesimi ve ailesine ait olan bu mezarlığın üzerine bir oda inşa edilmiştir. Mezarlık İçmeler köyündedir (Varto).

Diyarbakır Alevi inancında özellikle ocakzade dede ve pirlerin mezarları üzerine yapılar inşa edilmiştir. Bunlardan bazıları oldukça sade iken bazılarının ise kısmen daha modern yapılar olduğu görülmüştür.



Dolu Baba Ziyareti Diyarbakır'ın Merkez Sur İlçesine bağlı Büyükkadı Köyündedir (Foto: Bülent Akın).



Dolu Baba'nın dıştan görünümü.

Dolu Baba'yı ziyaret edenler içerde mum yakıp dilek dilerler. Odanın üst tarafındaki ağaçlara dilek için ip bağlama geleneğinin olduğu görülmektedir.

Bir diğer önemli kutsal mekân Kuyudamı ziyaretidir. Kuyudamı ziyareti de üzerine yapı inşa edilmiş kutsal bir mekândır. Bu yapı Dolu Baba ziyaretine nazaran daha modern bir görnüm arz etmektedir.

Nahırkıracı / Şarabi köyünde sadece Ağuiçen Ocağı dedesi Hidayet Ulugerçek'in bir evi (Kuyudamı Ziyaret ve Tekkesi) ile bir köylünün arazisi bulunmaktadır. Yörede yaşayan Şarabi köyü dışındaki Türkmen Alevilerin büyük bir kısmı da Kuyudamı'na adaklar adamakta, buradan dertlerine derman, hastalarına şifa dilemektedir. İçeride mumlar yakılmakta, dilek taşları dizilmekte ve kuyuda bulunan sudan şifa umulmaktadır (Akın, 2014: 19-20). Bu mekân su kültünün izlerini taşımaktadır.



Kuyudamı dış görünüşü (Foto: Bülent Akın)



Kuyudamı iç görünüşü (Foto: Bülent Akın)

Ziyaretçiler içeride dilek dileyip mum yakarlar. Dileklerin kabul edilmesi için taşların üst üste dizmesi ritüeli de mevcuttur. Bazı kutsal mekânlarda ise taşlar üst üste dizilmez. Dileklerin kabul olması için kutsal mekândaki büyük bir taşın veya kutsal mekânın duvarına küçük bir taş parçası tutturulmaya çalışılır.

Diyarbakır'ın Bismil İlçesine bağlı Seyithasan Köyündeki Abbas Dede Ziyareti'de ise Abbas Dede'nin mezarının üzerine bir oda inşa edilmiştir. Bu odanın içyapısı kısmen Varto'daki Seyid Nesimi ile benzerlik göstermektedir.



Abbas Dede dış görünüş. Foto: Bülent Akın



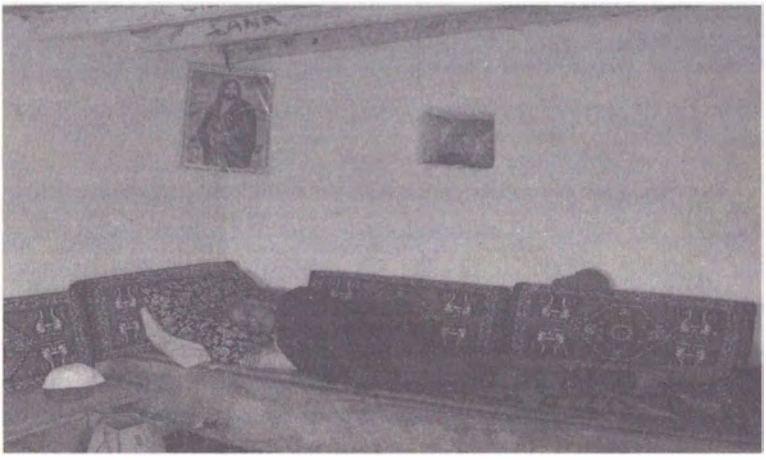
Abbas Dede (Seyidhasan/ Bakacak Köyü Diyarbakır) iç görünüş. Foto: Bülent Akın

Her iki odanın içinde yerde halı serilidir, yeşil renk ağırlıklıdır, Hz. Ali'nin resmi bulunmaktadır. Seyid Nesimi, Baba Mansur ocağının pirlerindedir. Bu tür odalarda genellikle hastalar uyutulur. Alevi inanç siteminde rüya önemli bir yer teşkil etmektedir. Rüyaların gelecekten haber verdiğine inanılır. Kutsal mekânlarda uyuma ritüelinin kökeni kutsalla iletişime geçme inancından doğmaktadır.



Seyid Nesmi (İçmeler / Rakasa Varto) iç görünüş.

Bakacak /Seyithasan köyünde İmam Zeynel Abidin Ocağı dedelerinden/pirlerinden Abbas Dede'nin kabrinin bulunduğu ziyaret yeri her bayram arifesi köylüler tarafından ziyaret edilmekte, mumlar yakılarak adak kurbanları kesilmektedir. Varto Alevilerinde ise kutsal mekânları ziyaret etmenin günü ve zamanı yoktur. İnsanlar ne zaman müsait olurlarsa o zaman kutsal mekânları ziyaret ederler. Ama genellikle yaz ayları tercih edilir. Bu da özellikle işlerin azaldığı ağustos ayıdır. Çünkü kutsal mekânlar topluca ziyaret edilir.



Hızır Çeşmesi (Gölyayla / Kuzık Varto)

Varto'da Seyid Nesimi'nin mezarı üzerine inşa edilen oda dışında iki kutsal mekânda yapı inşa edilmiştir. Bu iki yapı Hızır ziyaretleridir. Bunlar son derece sade yapılardır.

Hızır ziyaretleri üzerinde inşa edilen bu odaların birçok işlevi vardır. Ziyaretçiler bu odada rüya görmek için uyurlar. Getirilen kap kaçak; tuz, şeker ve çay burada bırakılır. Gelip geçen yolcular, çobanlar ihtiyaç duyduklarında alabilsinler diye. Bu durum bir tek Hızır ziyaretlerine mahsustur. Diyarbakır'daki bu tür kutsal mekânlarda böylesi bir durum tespit edilmemiştir.

Varto ve Diyarbakır'daki Alevilerin kutsal mekân işlevinin kısmen aynı olduğu tespit edilmiştir. Varto'daki bütün kutsal mekânlar duaların kabul olması, dileklerin gerçekleşmesi için ziyaret edilir. Hiçbir ziyaretin ayırt edici bir özelliği yoktur. Diyarbakır'daki bazı kutsal mekânların ise ayırt edici özellikleri olduğu tespit edilmiştir. Sıtma Pınarı gibi ziyaretlerin özel işlevleri vardır. Sıtma hastalığına yakalananlar iyileşmek için bu ziyarete gitmektedirler. Böylesi bir ayırt edici özellik Varto ziyaretlerinde tespit edilmemiştir.

Sonuç

Anadolu Alevilerinin ortak inanç kökleri Şamanizme dayanır. İslamiyeti kabul ettikten sonra bu inanç sistemi İslami inançla birlikte yaşamaya devam etmiştir. Bu durumun Diyarbakır ve Varto Alevilerinde aynı şekilde devam ettiği görülmüştür.

Varto ve Diyarbakır Alevilerinin kutsal inançları büyük oranda benzerlik göstermesine rağmen ayırt edici özellikler de mevcuttur. İslamiyet, ehlibeyt sevgisiyle birlikte Alevi inancını şekillendirmiştir. Varto'un coğrafik olarak dağlık bir bölge olması Varto Alevilerinin uzun süre kapalı bir toplum olarak kalmasına ve inançlarını eski şekliyle muhafaza etmesine yardımcı olmuştur. Ayrıca Varto Alevilerinin Zazaca konuşmaları onları dış etkilerden korumuştur. Diyarbakır Alevileri yerleşim yeri

olarak merkezi bir noktada olduğu için dış etkilere daha fazla maruz kalmıştır. Bu sebepten birçok Alevi köyü boşalmış, insanlar göç etmiştir. Eskiden Alevi olan birçok köy ve aile baskın Sünni(Şafii)-Kürt kültürünü benimsemiştir. Varto ise konumu gereği böylesi bir asimilasyona uğramamıştır.

Diyarbakır en eski Türkmen Alevi ocaklarının yerleşim yeridir. Burada on iki ocak tespit edilmiştir. Yakın zamana kadar aktif olarak cemlerin yürütüldüğü, dede/pir talip ilişkisinin devam ettiği görülmüştür. Bu sebeple Diyarbakır Alevilerinin İslami inançla ilişkisi canlı bir şekilde yaşamaya devam etmiştir. Varto Alevileri Varto'ya daha sonradan yerleşmiş bir topluluktur. Dede ve ocakzadeler uzun bir süre sonbahar ya da kış aylarında taliplerini ziyaret etmek için Varto'ya gitmiştir. Günümüzde de çok az sayıda dede/pir Varto'ya taliplerini ziyaret etmeye gitmektedir. Birkaç ocakzade daha sonraki yıllarda Varto'ya yerleşmiştir. Bunlar: Baba Mansur, Kureyş ve Dewreş Gewr ocak mensuplarıdır. Dede/pir ve talip arasındaki kopuşlar Alevi cem ritüellerinin yapılmamasına sebep olmuştur. Yaklaşık yetmiş yıldır Varto'da 12 erkânlı cem yapılmadığı tespit edilmiştir. Sözlü kaynaklardan elde edilen bilgilere göre doksan yıldır musahiplik cemi yapılmamaktadır. Buna rağmen Varto Alevilerinin, Alevi inancına olan bağlılıklarında herhangi bir azalma olmamış, mezhep değişikliği yaşanmamıştır. Hz. Ali sevgisi, Ehl-i Beyt aşkı, Muharrem ayındaki yas ve Muharrem Orucu, Aşure yapımı, Hızır Orucu gibi İslami inanç ile dağ, su, ağaç ve taş kültüyle ilgili inançlar birlikte yaşamaya devam etmiştir. Diyarbakır Alevilerinde ocakların fazla oluşu ve dede talip ilişkisinin uzun yıllar devam etmesi, kısmen İslami unsurları daha fazla öne çıkarmıştır. Varto Alevilerinin Varto'ya pirlerinden/dedelerinden önce göç etmiş olmaları geleneğin uygulanmasında kopuşlara sebep olmuştur. Varto Alevileri Ehl-i Beyt soyuna bağlı olmanın getir-

miş olduğu inanç ritüellerini ve eski Türk inanç sistemine ait unsurları Alevi inancıyla birlikte yaşatmaya çalışmışlardır. Bu inanç kutsal mekânların yapısal olarak farklılık göstermesine sebep olmuştur.

Varto Alevilerine ait kutsal mekânların çoğu Şaman inancının izlerini taşımaktadır. Ayrıca birçok ritüel de şamanik unsurlar içermektedir. Dedelerin taliplerini ziyaret etmemeleri, ana cem ve görgü cemlerinin yapılmaması kopuşun en temel sebebi olmuştur. Bu kopuşa rağmen ehlibeyt sevgisinde bir azalma görülmemiştir.

Diyarbakır'ın merkezi bir noktada olması, ocakların uzun süre aktif olması, dede/pir talip ilişkisinin canlı olması, cemlerin yapılması İslami unsurları daha fazla ön plana çıkarmıştır. Bu da Diyarbakır Alevilerinin kutsal mekânların şekillenmesinde etkili olmuştur. Diyarbakır Alevi inancında yatır ve türbe geleneği oldukça yaygındır. Varto Alevilerinde ise bu gelenek yok denecek kadar azdır. Varto ve Diyarbakır Alevileri özünde aynı inanca sahiptirler. Fakat siyasi, sosyal, ekonomik ve coğrafik şartlar kutsal mekânların yapısal olarak kısmen farlılıklar göstermesine sebep olmuştur.

Kaynakça

Ağoğlu, Zeynep Erdem (2009). "*Dini Ziyaret Yerleri ve Halk İnanışları Açısından Kızılcahamam Çamlıdere.*" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Akın, Bülent –Metin Ekici (2012). "Diyarbakır Yöresi Alevi Ocakları Üzerine Bir Değerlendirme." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 63, 231-246.

Akın, Bülent (2014). "Alevi Ocakları ile İlgili Tespit Edilebilen En Eski Tarihi Belge: Ağuiçen Ocağı Şeceresi." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırmaları Dergisi*. S. 70, 15-38.

Akın, Bülent –Ozan Yılmaz (2016). "Dede Garkın Ocağı'nın Diyarbakır Kolu ve Diyarbakır Kolundan Alınan İki Yeni Belge Üzerine Tarihî ve Edebî Bir İnceleme." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırmaları Dergisi*. S.77, 37-76.

Akın, Bülent (2017). *Diyarbakır Yöresi Alevi Ocakları: Tarih, İnanç ve Gelenek*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Arslan, Mustafa (2013). "Modern Mekânda Kutsal Deneyimi Kernek'te Yeniden Üretilen Kutsal, Mit ve Ritüel." *Birey ve Toplum Dergisi*. C. 3, S. 6, 7-36.

Ateşin, Hüseyin Mehmet (1995). "İnsan Yapısı ve Çevrenin Tekâmülü" *Mesken ve Mesken Mimarimiz*. Ed. İsmail Kurt. İstanbul: Ensar Yayınları, 69-98.

Bahar, Hasan vd. (2018). "Hititlerde Yerleşim Yeri-Kutsal Dağ İlişkisi Üzerine Bir Mesafe Önerisi." *SEFAD*. S. 39, 403-424.

Duymaz, Ali–Şahin, Halil İbrahim (2008). "Kaz Dağlarında Dağ, Ağaç ve Ocak Kültü Üzerine İnanış ve Uygulamalar." *BAÜ SBED*. S. 19, 116-126.

Eliade, Mircea (1991). *Kutsal ve Dindışı*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları.

Eliade, Mircea (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. Çev.: Lale Arslan. Kabalcı Yayınevi.

Eliade, Mircea (2005). *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. Çev. Mustafa Ünal. Konya: Serhat Kitabevi.

Elmacı, Lütfullah (2017). *Ziyaret Fenomeni ve Din (Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Türbesi Örneği)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Eren, Kenan (2015). "Arkaik Kutsal Alanlarda Yer Seçimini Belirleyen Etmenler." *Disiplinlerarası Akdeniz Araştırmaları Dergisi (PHASELIS)*. S. 1, 221-229.

Ergun, Pervin (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Erpolat, Mehmet Salih (2014). "Tahrir Defterlerinde Diyarbekir Vilayetindeki Türkmen Alevî Varlığı." *Ortaçağ Anadolu'sunda Bir Türkmen Şeyhi Dede Garkın*. Ed: Ahmet Taşğın, Mehmet Salih Erpolat, Sadullah Gülten. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 323-341.

Erpolat, Mehmet Salih (2016). "Osmanlı Arşiv Belgelerinden Türkmen-Alevî Varlığını Tespit Etmenin Zorlukları ve İmkânları (Diyarbekir Vilayeti Örneği XVI. Yüzyıl)." *Alevilik Bektaşilik Dergisi*, S. 13, 111-130

Frazer, James G. (1991). *Altın Dal, Dinin ve Folklorun Kökleri-I*. Çev. Mehmet H. Doğan. Payel Yayınevi.

Güç, Ahmet (1998). "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı." *Dinler Tarihi Araştırmaları -I (Sempozyum 8-9 Kasım 1996 Ankara)*. Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 337-353.

İnan, Abdülkadir (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırma.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Kalafat, Yaşar (2010). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri.* 6. Baskı. Ankara: Berikan Yayınevi.

Kaya, Muharrem (2001). "Eski Türk İnanışlarının Türkiye'deki Halk Hekimliğine İzleri." *Folklor/Edebiyat.* S. 25, 199-218.

Kaynak, İbrahim Hakkı (2016). "Dinlerde Kutsal Zaman ve Mekânın Tarihsel Yapısının Fenomenolojik Algısı" *SU-TAD*. S. 39, 443-455.

Kıyak, Abdulkadir (2012). "Halk Dindarlığı Bağlamında Kutsal Mekân Anlayışı-Baskil Örneği-." *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* S. 2, 159-181.

Koç, Adem (2019). "Eskişehir'de Bir Ziyaret Fenomeni Olarak Evsim Baba Etrafında Oluşan İnanç ve Uygulamalar Üzerine." *9. Türk Halk Kültür Kongresi Gelenek Görenek ve İnançlar*. Kültür Turizm Yayınları. 129-231.

Kuşçu, Emir (2011). "Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi.* C. 11, S. 3, 165-186.

Ocak, Ahmet Yaşar (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Pettazzoni, Raffaele (2002). *Tanrıya Dair*. Çev. Fuat Aydın. İstanbul: İz Yayınları.

Sami, Kamuran (2013). "Kırsal Alevî Kültüründe Çevre, Mekân ve İnsan Etkileşimi-İki Köy Örneği." *Bilig*. S. 67, 169-194.

Tacou, Constantin (2000). *Din ve Fenomenoloji Mircea Éliade'ın Eserlerine Toplu Bakış.* Çev. Havva Köser. İstanbul: İz Yayıncılık.

Taşğın, Ahmet (2006). *Güneydoğu Anadolu'da Türkmen Aleviler -Diyarbakır ve Çevresi-*. İstanbul: Ataç Yayınları.

Tatar, Burhanettin (2017). "'Kutsak Mekân': Fenomenolojik Bir Analiz." *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. C. 14, S. 2, 8-22.

Tuna, Muammer (2000). "İnsan Çevre İlişkilerinin Tarihsel Evrimi ve Modern Çevreciliğin Doğuşu." *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi.* S. 3, 61-73.

Turgut, Hülya (1990). *Kültür-Davranış-Mekân Etkileşiminin Saptanmasında Kullanılabilecek Bir Yöntem.* Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yalçınkaya, Fatoş (2019). "Varto Alevilerindeki Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Araştırma." *Alevîlik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. S. 19, 113-151.

Yaşar, Servet (2015). "Diyarbakır Bismil İlçesi Bakacak (Seyithasan) Köyü Alevî İnanç Kültürü Bağlamında Müzik." *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. S. 9, 125-168.

ALEVİ-BEKTAŞİ İNANCINDA "TAŞ/KAYA/DUVAR YÜRÜTME" KERAMET MOTİFİ ETRAFINDA OLUŞAN ANLATILAR ÜZERİNE BİR ANLAM ÇÖZÜMLEMESİ

Bülent Akın*

Tarih boyunca insanlığın doğada karşılaştığı canlı ya da cansız varlıklar ve bunlar etrafında gerçekleşen olaylar ile ilgili olarak onları anlamlandırmaya yönelik bir çabası söz konusu olmuştur. Bu süreçte birçok canlı, nesne ve olay kutsalla ilişkilendirilerek kutsala ulaşmanın bir vasıtası olarak kabul edilmiştir. Bunun bir neticesi olarak da tabiattaki çeşitli canlı ya da cansız varlıklar kutsalın yeryüzündeki tezahürü olarak kabul görmüştür. Kutsalın yeryüzündeki bu tezahürleri bilhassa ağaç, su, dağ, taş, ateş vb. gibi kültler merkezli teşekkül etmiş ve bu kültler bağlamında nesnelerin kutsal bir mahiyete bürünmeleri onlar etrafında çeşitli inanışların oluşmasını sağlamıştır. Bu durum, kutsalın sembolü haline gelen bu nesnelerin zamanla doğrudan kendilerinin de kutsalın bir parçası olarak kabul edilmelerini sağlamış ve bu bağlamda ilgili nesneler etrafında birçok inanış, anlatı ve ritüel oluşmuştur.

* İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, bulentakinedb@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-7668-8644.

Tabiat kültleri arasında yer alan bu varlıklar içerisinde taşlar, çeşitli toplumlarda tanrıların ya da doğaüstü kutsal güçlerin yeryüzündeki mekânı olarak kabul görmüş, bu nedenle insanlar tarafından sadece kutsallaştırılmakla kalmamış aynı zamanda canlı birer varlık olarak düşünülmüştür. Buna ilaveten bazı toplumlarda taşla cinsiyet arasında bir bağ olduğuna inanılmıştır. Bilhassa Mezopotamya toplumlarında taşlar şekillerine, renklerine ve formlarına göre eril ya da dişil olarak sınıflandırılmıştır. Bu çerçevede çeşitli mitolojilerde taşların yaşam vericiliği ve doğurganlığı simgelediğine dair inanışların mevcut olduğu görülmüştür. Çeşitli mitlerde taşlar, insanların türedikleri mutlak gerçekliğin arketipsel bir imgesi olarak yer bulmuştur (Eliade 2000: 38-45). İnsanlar taşları, çeşitli enerjiler taşıdıkları ve belli büyüsel güçlere sahip oldukları için kendilerini ve ölülerini korumak amacıyla gerekli olan gücün büyüsel sembolü olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla taşlar, bir anlamda kendilerinden başka bir gücü temsil ettikleri için insanlar tarafından saygı görmüşlerdir (Eliade, 2005: 257; Kıyak, 2011: 130). Taşların şekilleri, renkleri, konumları ve çeşitleri onların insan hayatında farklı şekillerde anlamlandırılmalarını; kültürel, sosyolojik ve psikolojik bağlamda çeşitli işlevler üstlenen birer nesne olarak değerlendirilmelerini sağlamıştır. Bu işlevlerin büyük çoğunluğunun ise taşları kutsal ile ilişkilendirmek suretiyle etkin kılındığı görülmüştür.

Dağ, su, ağaç, ateş kültleri gibi tabiat merkezli oluşmuş olan taş/kaya kültü, birçok kültürde olduğu gibi Türk kültüründe de oldukça önemli bir yere sahiptir. Türk mitolojisinde, başlangıçta göksel olan kutsalın yeryüzündeki en önemli tezahürlerinden biri de taşlar ve kayalar olmuştur. Türklerde gökyüzünün kutsallığı kadar yerin ve tabiat içerisinde yeryüzüne ait olarak nitelendirebileceğimiz varlıkların Orhun Kitabelerinde "ıduk yer-sub" ifadesiyle kutsallık kazandığını görürüz (Tekin, 1988:10). Türkler,

yerin bir ruhunun olduğuna inanmış ve bu çerçevede bazı taşların büyüsel ve kutsal yönlerinin olduğunu kabul etmişlerdir. Eski Türk inanışları içerisinde, "Yâda Taşı" adı verilen büyüsel güçleri olduğuna inanılan taşlar ile "Bengü (ebediyet) Taşı" adı verilen kutsal yazıt taşları bunların en belirgin örnekleridir (Kıyak, 2011: 133-134).

Türk kültüründe kökleri, eski Türk inançlarında rastladığımız tabiata dair inanışlara dayanan taş/kaya kültü, bilhassa kutsal mekânlar bağlamında oluşan halk inançları içerisinde günümüze kadar intikal eden önemli inanışlar arasında yer almaktadır. Kutsal mekânlar merkezli çok yönlü işlevler üstlenen taş/kaya kültü etrafında güçlü bir anlatı ve ritüel geleneği oluştuğu görülür. Efsane ve menkıbelerde taş kesilme (taşa dönüşme), taşı canlandırma, taşı yoğurma vb. gibi motifler halinde karşımıza çıkan bu inanışların aynı zamanda delikli taştan geçme, dilek taşı dizme, taş yapıştırma, taş etrafında dönme, taş öpme vb. şekillerde de inanç pratikleri olarak yaşatıldığına tanık oluruz.

Türbe, yatır, makam vb. gibi ziyaretgâhlar etrafında "atalar kültü", "dağ kültü" "su kültü", "ağaç kültü", "ateş kültü" vb. kült merkezli inanç pratiklerinin yaygın olarak icra edildiği Alevi inancına[1] mensup topluluklar arasında da bilhassa taş/kaya kültü

[1] Alevilik hakkında son dönemde yapılan çalışmalar, Hacı Bektaş Veli kültü merkezli teşekkül eden tasavvufî yapının ilk kuruluşunun, bir ocak yapılanması olduğunu göstermiştir. 16. yüzyıl sonrasında ortaya çıkan Çelebi Süreği ile Balım Sultan tarafından kurumsal çatısı belirlenen Babagân Bektaşiliğinin Hacı Bektaş Veli Ocağı merkezli yapılanmalar olduğu tespit edilmiştir. Yani müstakil bir tarikat olarak ele alınan Babagân Bektaşiliğinin Aleviliğin içerisinden çıktığı ve tıpkı diğer Alevi ocaklarının süreklerine benzer olarak kendine özgü farklılıklara sahip olduğu ve bu bağlamda bilhassa Balım Sultan'dan itibaren müstakil bir tarikat halini aldığı görülmektedir. Ocak sistemi ile Babagân Bektaşiliği arasındaki en belirgin fark ise Alevi ocaklarının soy esaslı, Babagân Bektaşiliğinin ise liyakate dayalı bir yapılanmaya sahip olmasıdır. Ancak Bektaşilik, köken, inanç esasları ve ritüel anlayışı olarak Alevilik çatısı altında değerlendirildiği için çalışma-

merkezli ritüellerin oldukça yaygın bir biçimde canlılığını koruduğuna tanık olunur. Çeşitli kutsal mekânlarda taşların kutsal kabul edilerek onlara dua edildiği, üstlerine veya yanlarına mum yakıldığı, delikli taşlardan geçildiği, kutsal eşik taşları ile velilerle ilişkilendirilen taşlara öpülmek suretiyle niyazlarda bulunulduğu, mezar taşlarına niyaz edildiği, taşların üst üste dizilerek dilek dilendiği ya da küçük taşların dileklerin kabulü için kayalara veya türbe duvarlarına yapıştırıldığı görülür.

Gelenek içerisinde bütün bu inanç pratiklerini ayakta tutan en önemli unsurların başında ise kutsal mekânlar merkezli anlatıların geldiğinin altını çizmek gerekir. Taş/kaya kültü; Aleviliğin yazılı kaynakları arasında yer alan velâyetnâme ve menâkıbnâmelerdeki anlatılar ile halk arasında anlatılan menkıbevî anlatmalarda oldukça geniş bir yere sahiptir. Bu metinlerde; taş kesilme, taşı canlandırma, taşı eritme, taşı yoğurma, taşı yürütme vb. gibi motifler şeklinde karşımıza çıkan bu kült, Alevi inanç sistemi içerisinde taşa atfedilen kutsallığın ötesinde tasavvufî anlam ve izahatlar içerir. Bu çerçevede Alevi anlatılarında velilerin kerametleri olarak yer alan söz konusu motiflerin çeşitli özel bâtınî açıklamalarının olduğu görülür.

Alevi inancı içerisinde dağ kültü, taş/kaya kültü, ağaç kültü, su kültü ve ateş kültü etrafında oluşan inanış, ritüel ve anlatıların merkezinde çoğunlukla veli/evliya kültünün olduğuna tanık olunur. Bu anlamda, taş/kaya kültü etrafında oluşan inanışlar merkezli ritüel ve anlatılar da mutlak suretle bir veli ya da eren ile ilişkilendirilir. Alevi inancı bağlamında Hacı Bektaş Veli, Dede Garkın, Abdal Musa, Otman Baba, Demir Baba, Geyikli Baba,

---

mızda, "Alevi" üst adlandırması kullanılması uygun görülmüş, hususi ayrım gerektiren yerlerde "Bektaşi" terimine yer verilmiştir. Konu hakkındaki ayrıntılı tartışma ve görüşler için bk. Beldiceanu-Steinherr 2010: 130-187; Aksüt 2012: 53-66; Ersal 2016: 18-21; Akın, 2017a: 31-36.

Koyun Baba ve Veli Baba gibi birçok eren hakkında kaleme alınmış olan menâkıbnâme ve velâyetnâme türündeki yazmalarda ve sözlü gelenekte kuşaktan kuşağa aktarılan menkıbe türündeki anlatmalarda taş/kaya kültünün özel tasavvufî anlamlar içeren bir keramet motifi olarak yer bulduğu görülür. Bu motifler içerisinde "taş/kaya/duvar yürütme" motifinin oldukça yaygın olarak kullanıldığına tanık olunur. Bu çerçevede çalışmamızda, Alevi-Bektaşi menâkıbnâme ve velâyetnâme metinlerinde farklı tarihî şahsiyetlere isnad edilerek zaman zaman anakronik bir içerikle karşımıza çıkan ve sözlü gelenekteki anlatmalarda da yaygın bir biçimde canlılığını koruyan "taş/kaya/duvar yürütme" motifi Aleviliğin tasavvufî yönü bağlamında ele alınacaktır. Söz konusu anlatının velâyetnâmelerde ve Alevi sözlü geleneğinde; "Dede Garkın ile Baba Arslanoğlu (Arslan Baba)", "Hacı Bektaş Veli ile Mahmud Hayranî", "Hacı Bektaş Veli ile Karaca Ahmed","Baba Mansur ile Hacı Kureyş", "Şeyh Musa ez-Zûlî (Sultan Şeyhmus) ile Abdülkadir Geylanî", "Seyyid Harun ile Dediği Sultan" ve Ehl-i Hak toplulukları arasında anlatılan "Sultan Sahak ile Pir Mikail" arasında geçen versiyonlarının mevcut olduğu bilinmektedir.

Araştırmacılar tarafından, daha ziyade anlatı içerisinde bir motif olarak değerlendirilen "taş/kaya/duvar yürütme" kerametinin veliler arasındaki üstünlüğün belirleyicisi olduğu yönünde görüşler beyan edilmişse de son yıllarda yapılan çalışmalar, bu ve benzer motiflerin Alevi-Bektaşi inancına özgü birtakım tasavvufî anlamlar ihtiva ettiğine işaret etmektedir. Bu doğrultuda yukarıda sıraladığımız anlatılarda karşılaştığımız "taş/kaya/duvar yürütme" keramet motifi; Aleviliğin yazılı kaynakları ve halk bilimi disiplini merkezli gerçekleştirdiğimiz saha çalışmalarımız aracılığıyla sözlü gelenekten ve iştirak ettiğimiz ritüellerden edindiğimiz bilgiler bağlamında incelenecek ve analiz edilecek-

tir. Bu inceleme ve analizler sırasında Aleviliğin tasavvufî *sır* anlayışı içerisinde oluşan sembolik yol diline ait terim ve kavramların içerdiği bâtınî anlamlar göz önünde bulundurulacak ve değerlendirmeler bu çerçevede yapılacaktır.

1. Alevilikte "Taş/Kaya/Duvar Yürütme" Keramet Motifi Üzerine Kurulu Anlatılar

Velâyetnâme ve menâkıbnâme türündeki eserler ile sözlü gelenekte kuşaktan kuşağa aktarılan veliler ve erenler etrafında oluşmuş menkıbevî anlatıların Alevi inanç sistemi içerisinde oldukça önemli ve geniş bir yere sahip olduğu görülür. Bu durum, söz konusu anlatıların içerik, kurgu, motifler, semboller ve diğer unsurlar bakımından Aleviliğe özgü tasavvufî anlamlar ihtiva etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan Alevi inancına mensup topluluklar arasında bu anlatıların uzun soluklu açıklamaları ve şerhleri ile karşılaşılır. Bu sayede inanç mensupları yol esaslarını ve ibadet ritüellerini anlamlandırır. Bu yönüyle söz konusu metinler ve bu metinlerin tasavvufî izahları bir anlamda yolun sürekliliğini sağlar.

Velâyetnâme ve menâkıbnâmelerde yer verilen herhangi bir motifin ya da tasavvufî unsurun dahi zaman zaman Alevi âşık ve şairlerin şiirlerinde doğrudan konu edildiğine tanık oluruz. Bu motiflerin âşıklar ve şairler tarafından doğrudan konu edilmediği metinlerde ise Alevi inancına özgü tasavvufî anlamları çerçevesinde etkin ve çarpıcı bir biçimde kullanılarak sürekli canlı tutulması sağlanmıştır. Bu şiirlerin büyük çoğunluğunun ritüel merkezli yaratıldığı göz önünde bulundurulduğunda bu durum daha net anlaşılacaktır. Aleviliğin temel ibadeti olan cem ritüeli içerisinde gerçekleştirilen on iki hizmetin dede tarafından okunan dua ve gülbenkler ile zâkir tarafından saz eşliğinde okunan manzum metinler tarafından sistemli bir biçimde yönetildiği görülür. Ritüeldeki icraların düzeninin asıl belirleyicisi dede ve zâkir tarafından icra edilen bu metinlerdir. Bu nedenle zâkirin sazı, "Telli

Kur'an"; okuduğu manzumeler ise "ayet" olarak kabul edilir. Dolayısıyla bu metinlerin içerdiği terim, kavram ve motifler gelenekte mutlak suretle mitik bir kökene sahip, aynı zamanda da tasavvufî özel anlamlar ihtiva eden anlatılara dayanır. Bu anlatılar içerisinde bazılarının doğrudan bir motif üzerine odaklandığı, o motifi konu edindiği ve anlatının o motif bağlamında versiyon ve varyantlarının oluştuğu görülür. Bu motifler içerisinde "taş/kaya/duvar yürütme" keramet motifinin birden fazla veli ve erenden oluşan şahıs kadrosunun, anlatı zamanı ve mekânının farklılık gösterdiği sekiz ayrı versiyonunun mevcut olduğu tespit edilmiştir.[2]

1.1. Dede Garkın ile Ahmed er-Rifâî

Asıl adı Numan olan Dede Garkın, Baba İlyas-ı Horasanî'nin dedesidir. Kaynaklar, Dede Garkın'ın XII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olduğuna ve 1200'lü yılların başında Moğol istilasından kaçarak Anadolu'ya geldiğine işaret etmektedir (Ocak, 2011: 50-51). Dede Garkın, müritleriyle birlikte uzunca bir süre Mardin ile Şanlıurfa il sınırında bulunan Circip Çayı'nın hemen yanında bulunan Mardin'in Derik ilçesine bağlı Dedeköy'de yaşamış ve burada vefat etmiştir. Türbesi de bu köyde bulunmaktadır (Aksüt, 2013: 29-48; Gülten 2011: 152). Ebu Bekr-i Tihranî, 1470-1471 tarihli *Kitab-ı Diyarbekriyye* adlı eserinde bu yöreden "Dede Kargın Mevkii" olarak söz etmiştir (Ebu Bekr-i Tihranî, 38). Yine kaynaklarda, Mardin'in eski adı Koçhisar olan Kızıltepe ilçesi yakınlarında "Dede Garkın" ya da "Dede Kargın Sahrası" adlı bir yerleşim yerinden söz edilir. Dede Garkın Sahrası da Mardin-Diyarbakır-Şanlıurfa üçgeni içerisinde

---

Alevi-Bektaşi yol ululanını konu edinen "taş/kaya/duvar yürütme" motifine benzer "dağların ve taşların yürümesi" kerameti hakkında zaman, mekân ve eşya sembolizmi bağlamında yapılan bir çalışma için bk. Koçak-Gürçay, 2018: 35-53.

yer alır (Dedegarkınoğlu, 2015: 71). Tapu tahrir defteri kayıtlarından ve çeşitli kaynaklardan XVI. yüzyıl ve öncesine kadar bir Türkmen şehri olduğunu ve çok sayıda Alevi ocağına ev sahipliğini yaptığını öğrendiğimiz Diyarbakır il sınırları içerisinde de XV. yüzyılda "Karkun Dere"[3] adlı bir yerleşim yeri mevcuttur (Ebu Bekr-i Tihranî, 2001: 65). Ayrıca 1518 yılına ait tahrir kayıtlarında "Kargunî" adlı bir köy ile karşılaşırız (Akın, 2017a: 138). Dede Garkın Ocağı'na mensup dede ailelerinin de uzun yıllardan beri Diyarbakır ilinin merkeze bağlı Büyükkadı köyünde yaşadıkları tespit edilmiştir. Söz konusu ailelerin şahsî arşivlerinde bulunan şecerenâmeler, ikamet ettikleri köylerin tapu tahrir defteri kayıtları ve yöredeki saha çalışmalarımız sırasında sözlü kaynaklardan edindiğimiz bilgiler bu ocak ailelerinin beş asra yakın bir zamandır bu yörede yerleşik olduklarını göstermektedir.[4]

Ahmed er-Rifâî'nin 1118 senesinde Bağdat'la Basra arasında kalan Batâih bölgesinde Ümmüabîde köyünde dünyaya geldiği konusunda kaynaklarda ittifak mevcuttur. Hz. Hüseyin soyundan gelen bir seyyid olduğu ve İmam Mûsâ el-Kâzım'ın oğlu İbrâhim el-Murtazâ neslinden olan atası Rifâa el-Hasan el-Mekkî'nin Karmatîler'in sebep olduğu kargaşa ve isyanlar sırasında Mekke'den İspanya'ya hicret ederek İşbîliye'ye yerleştiği bilinmektedir. 22 Cemâziyelevvel 578'de (23 Eylül 1182) vefat eden Ahmed er-Rifâî'nin türbesi Bağdat'ın güneyinde Vâsıt yakınlarında bulunmaktadır (Tahralı, 1989: 127-128). Bu bilgiler bize Dede Garkın ile Ahmed er-Rifâî'nin yakın tarihlerde yaşamış olduklarının ve karşılaşmalarının muhtemel olduğunu göstermektedir. Nitekim her iki velinin yaşadığı yerlerin birbirine yakın yöreler olduğu görülmektedir. Ayrıca böyle bir karşılaşma olduysa

[3] Kargın Dere köyü hakkındaki 1564 ile 1568 yıllarına ait TD 155 numaralı tahrir defteri kayıtları için bk. Akın, 2017a: 139.

[4] Dede Garkın Ocağı'nın Diyarbakır kolu, şecerenâmeleri ve diğer tespitler hakkında ayrıntılı için bk. Akın-Yılmaz, 2016: 37-76.

da Ahmed er-Rifâî'nin yaşlılık, Dede Garkın'ın ise gençlik çağlarına denk geldiğini belirtmek gerekir.

Alevi inancı bağlamında "taş/kaya/duvar yürütme" keramet motifi üzerine kurulu anlatılardan yazılı kaynaklar üzerinden ulaştıklarımız içerisinde en eski tarihlisi *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye*'de yer verilen "Dede Garkın ile Ahmed er-Rifâî"yi konu edinen manzum anlatıdır. Söz konusu metinde Dede Garkın ile Ahmed er-Rifâî'nin karşılaşması iki velinin göstermiş olduğu kerametler ile anlatılır. Ahmed er-Rifâî'nin yılanı kamçı yapıp bir aslana binerek Dede Garkın'ın yanına geldiği, Dede Garkın'ın ise cansız bir taş duvara binerek bu duvarı yürütmek suretiyle Ahmed er-Rifâî'yi karşıladığını görürüz.

> Allah'ın rahmeti üzerine olsun, Seydî Ahmed-i Kebîr'in aslana binmek ve yılanı kamçı yapmak suretiyle kerametler göstermesi ve Şeyh'in (Dede Garkın'ın) -Allah'ın zikri yüceltsin- duvara binerek karşılamaya gitmesine dair:
>
> Hem dakı bir semâ' ululardan
> Rahmetu'llâh ile tolulardan
>
> Kim ne kudret kılur yine zâhir
> Ol kerâmât ilmine kâdir
>
> Seyyidü'l-halk-hulk şeyh-i kebîr
> Ol Rüfâ'î ki gün gibi balkır
>
> Mâr-ı sengin elinde şîr-i jiyân
> Üzre binmiş gelür ki kanı fülân
>
> Şeyh ister ki göre göstere
> Halvetinden revân çıkar Dede

Eyeri hâdime işâret ider
Kor dîvâr üzre hâdim ata gider

Ata binmez Dede dîvâra binür
Dîvâr altında at gibi atılur

Dede Garkın kerâmetin görürir
Bir dîvâra biner yürir ol şîr

Birbirine mukâbil oldı bular
Yir ü gök toldı toptolu envâr (Erünsal-Ocak, 2014:109-110).

1.2. Dede Garkın ile Baba Arslanoğlu (Arslan Baba)

Baba Arslanoğlu hakkında kaynaklardaki bilgi kısıtlıdır. Dede Garkın'ın halifelerinden olduğu bilinen bu eren hakkında âşıkların şiirleri ve yaşamış olduğu yöredeki tarihî kayıtlar üzerinden yapılan tespitler bağlamında birtakım değerlendirmeler mevcuttur. Bu tespitler, Baba Arslanoğlu'nun Dede Garkın ile aynı dönemde, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yaşadığına işaret etmektedir. Nitekim yörede Arslan Baba olarak bilinen Baba Arslanoğlu'nun türbesi, Viranşehir-Ceylanpınar karayolunun 14. kilometresinde yer almaktadır. Yine Diyarbakır'ın Bismil ilçesine bağlı Arslanoğlu köyünün XVI. yüzyıl tahrir kayıtlarında, Şarki Amid nahiyesine bağlı Arslan Oğlu-i Ulya ve Arslan Oğlu-i Süfla adlarıyla kayıtlı olduğu ve köyde yaşayanların isimlerinin Alevi ad verme geleneğine uygun olduğu görülmektedir. Ayrıca 1518 ve 1564 yıllarına ait tahrir defterlerinde, Arslan Oğlu-i Süfla köylerinde "Zâviye-i Arslan Oğlu" adında bir zaviye olduğu ve bu zaviyenin bakımından sorumlu kişiler bulunduğu bilgisi mevcuttur. 1564 yılına ait tahrir kayıtlarında, Arslan Oğlu-i Süfla köyünde bulunan Arslan Oğlu Zaviyesi'nde görev alan hizmetlilerin yoldan gelip geçenlere yemek vererek eskiden beri hizmet ettiklerine dair şu bilgi yer almaktadır: "Zâviye-i mezbûreye

âyende ve revendeye taam verüb hizmet eyleyenler mutasarrıf ola deyü Defter-i Hakanî'de mukayyed olmağın Defter-i Cedîd'e dahi kayd olundu".[5]

Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye'de, "Dede Garkın ile Ahmed er-Rifâî" arasında geçtiği aktarılan anlatının sözlü gelenekte ve âşıkların şiirlerinde yaşayan versiyonununda Ahmed er-Rifâî'nin yerini Arslanoğlu'nun (Arslan Baba) aldığına tanık oluruz. Anlatının "Dede Garkın ile Arslanoğlu" versiyonunun en eski metni, araştırmacıların şiirlerinde kullandığı dil ve gramer özelliklerinden yola çıkarak XIV. yüzyılda yaşadığının muhtemel olduğunu ileri sürdükleri "Seyyid Ednaî" adlı âşık tarafından kaleme alınmıştır.[6] Anlatıda, İbrahim Hacı, Baba Arslanoğlu, Ali Seydi ve Dirge Baba'nın Dede Garkın'ın ismini duyup yaşadığı yere çeşitli kerametler göstererek geldikleri aktarılır. İbrahim Hacı, sığına (alageyiğe); Ali Seydi, yılana; Dirge Baba, kurda; Arslanoğlu ise Aslan'a binerek Dede Garkın'ın dergâhına gelmişler, Dede Garkın ise bir siyah taşa binip eline bir yılanı alarak kamçı yapmış ve onları karşılamıştır.

Çünki hikmetler kerametler firâvân eylenür
Arz ü sema mağrib ü meşrikte dastanı söylenür
Yayla Dağları'nda üç ere muayyen eylenür
Bizden artuk evlad kimdir deyü vasfı çağlanur
İbrahim Hacı da der ki Baba Arslanoğlu kalur
Sultan Numan erleriyle hikmetin ayan olur
Rah-ı Huda nesl-i Ali'dir ism-i Numan'ım medet
Lakabı Dede Garkın Sultan Şah-ı Horasan'ım medet

[5] Arslanoğlu köyünün 1518 ve 1564 yıllarına ait tahrir defteri kayıtları ve Zâviye-i Arslan Oğlu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. BOA, TD 155: 167b-168a, 184b; İlhan, 2000: 7. Ayrıca Baba Arslanoğlu ve yaşadığı yöre hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Aksüt, 2013: 40-42.

[6] Seyyid Ednaî'nin hayatı hakkında bilgi için bk. Dedekargınoğlu, 2015: 81.

Geldiler Sultan'a ol erler rubar olmak içün
Ol erler birbiri halinden beyan bulmak içün
Anların cevapların nice idügün bilmek içün
Sultan dervişlere der gör neye binmüşler niçün
Canlı mı binmüş erenler cansızı bilmek içün
Havf ü hatar andan ikiliği iman bulmak içün
Rah-ı Huda nesl-i Ali'dir ism-i Numan'ım medet
Lakabı Dede Garkın Sultan Şah-ı Horasan'ım medet

İbrahim Hacı sığına binmiş Ali Seydi yılana
Dirge Baba kurda Arslanoğlu binmiş Arslana
Sultan'a ileri sürer İstikbal ile atı dutun der muîn ol ata biner
Edebi Sultan erlerini yani hicapta koyar
At dutulmaz mûcizat var ehli hal halden duyar
Yüz bin kerameti vardır çok keramet nakleder
Rah-ı Huda nesl-i Ali'dir ism-i Numan'ım medet
Lakabı Dede Garkın Sultan Şah-ı Horasan'ım medet

Aldı yılanı ele Sultan kamçı eyledi
Bir siyah daşa binüb sıdk-ü salavat eyledi
Bindiği Taşın Nûman temsil ile at eyledi
Yedi taş önünce yörür bir yedek taş eyledi
(.....)
(İki dize okunacak durumda değildir.....)
Rah-ı Huda nesl-i Ali'dir ism-i Numan'ım medet
Lakabı Dede Garkın Sultan Şah-ı Horasan'ım medet
(Dedekargınoğlu, 2015: 85-86).

1.3. Hacı Bektaş Veli ile Seyyid Mahmud Hayranî

XIII. yüzyılın önemli mutasavvıflarından olan Hacı Bektaş Veli'nin hayatı hakkındaki mevcut literatürdeki bilgiler, Horasan'dan Sulucakarahöyük'e geldiğini ve vefatına kadar bu yörede yaşadığını göstermektedir. Kaynaklar, Hacı Bektaş Veli'nin 1271 yılında Sulucakarahöyük'te vefat ettiği hususunda hemfikirdir. Bunun yanında Ahmet Yaşar Ocak, Hacı Bektaş Veli'nin

hayatı hakkındaki tarihî tespitlerden yola çıkarak O'nun Baba İlyas'ın halifelerinden olduğunu ifade etmektedir (Ocak, 1996: 455-458). Bu tespit doğrultusunda son yıllarda yapılan çalışmalarda, Hacı Bektaş Veli'nin Sulucakarahöyük'e gelmeden önce belli bir dönem Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde, Mardin-Diyarbakır-Şanlıurfa üçgeninde bulunan yörede yaşadığına dair görüşler sunulmuştur. Bu çerçevede, XVI. yüzyıl tahrir kayıtlarına göre Mardin il sınırları içerisinde bulunan Büyük Bektaş ve Küçük Bektaş köyleri, Diyarbakır Şarkî Amid sınırları içerisinde bulunan köylerden Bektaş Viranı ve Kitâb-ı Diyarbekriyye'de isimlerine rastladığımız Akkoyunlular döneminde yaşamış olan mensup oldukları oba adlarıyla anılan komutan isimleri bize Bekteş Obasının bu bölgedeki varlığını gösteren ipuçlarıdır (Aksüt 2012: 53-56). Ayrıca günümüzde Şanlıurfa'nın Viranşehir ilçesine bağlı Sergen (Barut) köyünde bulunan Hacı Bektaş Veli Türbesi ve bu türbe hakkında yörede anlatılan "Hacı Bektaş Veli'nin bir savaş sırasında dervişleriyle birlikte burada asasını yere vurarak sır olduğu ve elindeki asanın türbenin yaklaşık 1 km ilerisinde bulunan ağaca dönüştüğü" yönündeki menkıbeler de Hacı Bektaş Veli'nin bu yörede yaşadığına dair bir kabulün olduğunu göstermektedir.

XIII. yüzyıl başlarında Moğol istilasından kaçan Türkmenlerin ve Horasan erenlerinin Anadolu'ya göç ettiklerinde öncelikli olarak bugünkü Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ne yerleştikleri, burayı kışlak olarak kullandıkları ve ardından buradan Anadolu'nun çeşitli yörelerine göç ettikleri bilinmektedir. Moğol istilasından kaçan Türkmenlerin ve onların boy ya da oba liderlerinin, göç yolu göz önünde bulundurulduğunda Hacı Bektaş Veli'nin de bu bölge üzerinden Orta Anadolu'ya gelmiş olması hiç de uzak bir ihtimal değildir. Nitekim XIII. yüzyılda Moğol istilasından kaçan Türkmen obalarının liderlerinin önemli bir çoğunluğunun aynı zamanda bağlı oldukları boy ya da obaların dinî

önderleri olduğu ve Horasan Erenleri adıyla anıldıkları görülür. Tarih kayıtlarında bu Türkmen kolonizatör dervişlerden Dede Garkın, İbrahim Hacı, Baba İlyas, Hacı Mihman, Bağadın Hacı, Şeyh Osman, Ayna Dövle, Ali Seydi, Dirge Baba, Karaca Ahmed, Hacı Kureyş, Arslan Baba, Gürgür Baba, Hamza Baba, Baba Haki ve daha birçoğunun en azından hayatlarının belli bir bölümünü bu yörede geçirdiğine dair önemli ipuçları mevcuttur.[7] Yine Horasan Erenleri'nden Dede Garkın, Hacı Bektaş Veli, Sarı Saltık, Hacı Kureyş, Arslan Baba, Gürgür Baba ve Hamza Baba'nın bu bölgede türbelerinin mevcut olduğu tespit edilmiştir.

Seyyid Mahmud Hayranî, kaynaklarda XIII. yüzyılın velileri arasında gösterilir. Hicri 667/Miladi 1268-1269) tarihinde vefat eden Seyyid Mahmud Hayrani'nin doğum tarihi hakkında kaynaklarda herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Konya'da bir süre Mevlana'nın yanında kalmıştır. Nitekim Mahmud Hayrani'nin sandukasına Hz. Mevlana'dan beyitler yazıldığı görülür. Konya'dan sonra Akşehir'e yerleşmiş ve buradaki medreselerde (Kadı İzzeddin, Emir Yavi) müderrislik yapmıştır. Nasrettin Hoca'nın onun öğrencilerinden olduğu aktarılmaktadır. Hicri 655/Miladi 1257-1258 tarihinde adına bir vakfiye kurulmuştur (Köprülü, 2009: 245). Alevi-Bektaşi menakıplarında Bektaşi ve Sarı Saltık'ın mürşidi olarak tanıtılan Mahmut Hayranî, Bektaşi olmayan eserlerde ise Mevlana hayranı olarak gösterilir. Velayetnâme'de Hacı Bektaş Veli ile görüştüğü ve onun emriyle Akşehir'e gönderildiği aktarılırken Saltıknâme'de de Sarı Saltık'ın mürşidi olarak takdim edilir (Taş, 2019: 3253).

---

[7] Horasan'dan Anadolu'ya gelen söz konusu kolonizatör Türkmen pirlerinin Güneydoğu Anadolu'nun çeşitli yerleşim yerlerinde belli bir dönem kaldıkları, buraları kışlak olarak kullandıkları ve bir kısmının burada vefat ettiğine dair tespit ve değerlendirmeler içeren çalışmalar için bk. Ocak 2011a: 50; Aksüt, 2012: 53-56, 137-139; Aksüt, 2013: 29-48, 49-55; Tosun, 2008: 324.

Bu tarihî tespitlerden sonra asıl konumuza dönecek olursak Alevi yazılı geleneğinde "taş/kaya/duvar yürütme" keramet motifi etrafında oluşan anlatılardan biri de Hacı Bektaş Veli ile Mahmud Hayranî arasında geçmektedir. *Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli* adlı mensur velâyetnâmede yer verilen bu anlatıda; Seyyid Mahmud Hayranî'nin bir yılanı kamçı yapıp aslana binerek Hacı Bektaş Veli'yi görmeye gelişi ve Hacı Bektaş Veli'nin O'nu bir kızıl kayaya binmek suretiyle karşılaması konu edilir.

> Hacı Bektaş'ın ünü her yana yayılmıştı, her taraftan erenleri görmeye geliyorlardı. Akşehir'de bir er vardı, adına Seyyid Mahmûd-ı Hayranî derlerdi. Bu er, bir arslana bindi, bir yılanı da kamçı yaptı, üçyüz Mevlevî dervişiyle, Hünkâr'ı görmek için yola çıktı. Sulucakaraöyük'e yaklaşınca, bu hali Hünkâr'a haber verdiler, Aliler sırtına yaklaştı dediler. Hünkâr, o gelen kimse dedi, canlıya binmiş, gelmiş; biz cansıza binelim. «Kızılca Halvet» yakınında bir kızıl kaya vardı, bir dam duvarı kadar büyüktü. Hemen o kayanın üstüne bindi, ey kayacık dedi, Tanrı'nın izniyle o gelen erenlerden yana yürü. Kaya, hemencecik kuş uçar gibi gürleyip Aliler sırtına doğru yürümeye başladı. O kayanın, şimdiki halde başı, tıpkı bir kuşa benzer. Öte yandan Seyyid Mahmud-ı Hayranî de arslan üstünde, elinde yılan, gelirken bir de baktı ki Hünkâr, cansız bir kayaya binmiş, yürütüp gelmede. Er nazarında küstahlık, edepsizlik etmişiz deyip arslandan indi, yılanı da elinden attı. Er nazarına küstahça gelmişiz dedi, Hünkâr'a karşı vardı. Hünkâr da kayaya dur dedi, kaya durdu. Seyyid Mahmud'la dervişler, Hünkâr'ın eline ayağına düştüler. O Tekke kayanın dibinde oturdular. Tam bir hafta Sohbet ettiler, yediler, içtiler, sema' safa ettiler. Etraftan işiten muhipler, âşıklar da geldiler. Bir hafta sonra Seyyid Mahmud-ı Hayranî, peymançeye durdu, izin istedi. Hünkâr, Hayran'ım dedi,

> yürü, seni o bulunduğun yere saldık; orası, ekmeğin olsun. Seyyid Mahmud-ı Hayranî, erenlerin safa-nazarını aldıktan sonra vedalaşıp Akşehir'e doğru yürüdü gitti (Gölpınarlı, 1958: 49-50).

Aynı anlatının manzum şekline ise Yozgatlı Ali Nihanî tarafından kaleme alınan *Hacı Bektaş-i Veli Velâyetnâmesi*'nde yer verildiğini görürüz.

> Gel ey hâl-i erenlerden haber-dâr
> 'Arûs-ı kıssadan arz eyle dîdâr
>
> Ne lâzımdır ki efsâne makâl et
> Malâlıñ ehl-i hâl içinde hâl et
>
> O dem kim pir eder meşhur-ı âfâk
> Ki nûr-ı subh sâdık kıldı eşrâk
>
> Gelirlerdi ziyârât-ı 'azize
> Ki ber-kayd uralar nefes kürize
>
> Olurdu nâm-ı Akşehr ile bir câ
> Bir er var idi anda bunda mülcâ
>
> Velâyet erlerinden sâhib-'irfân
> Denirdi nâmına Mahmûd-ı Hayrân
>
> İşidip vasf-ı puri bir gün ol er
> Telâkî niyyetin kıldı mukarrir
>
> Olur ol demde bir şîrin süvârı
> Eline aldı bir heybetli mârı
>
> Alıp üç yüz kadar dervîş katına
> 'Azimet kıldı görmek niyetine

Erişdi bir gün ol er kurb-ı pîre
Haber verdiler ol pîr-i habîre

Ki Akşehr'inde ol merd-i edîbi
Gelipdir dâr-ı velî tarz-ı 'acîbi

Ki şîri zîre mârı deste almış
Dahı üç yüz mürid hem-râh kılmış

Erişdi ey kerem-kân-ı civâre
İrâde ile ba'zı karşı vara

Buyurdu ol-zamân pîr-i mua'zzam
Ki oldu bize istikbâl elzem

Egerçi oldu ol zî-rûha râkib
O'dur er ede bμ-rûhi merâkib

Birûn-ı halvete geldi hem-ân-dem
Olurdu bir kaya anda mukaddem

Kodu seccâdesini añа Bektâş
Buyurdu sirü bi-izn'illah ey taş

Hem-ân-dem oldu taş bir esb-i tâzî
Geçirdi sür'aten şîb ü firâzi

Kamu sâlik dahı gitdi berâber
Ne kuvvet gösterir Allâhu ekber

O dem Mahmûd-ı Hayrân'a çü erdi
Gelir bir er kaya üstünde gördü

Erenler kudretine oldu vâlih
Ki bisyâr eyledi hayret bu hâle

Velî küstâhlığın fi'l-hâl bildi
Bu veche geldiğine nâdim oldu

Hem-ân-dem şîrden geldi zemîne
Kıyâme turdu çün 'abd-ı kemine

Gelip pîriñ huzûrunda kodu baş
Ki er dânende-i esrâr ü ger fâş

Kuluñ küstâhlığına kalma şâhım
Egerçi bî-edeb bir rû-siyâhım

Buyurdu kif o dem hazret kayaya
Temekkün eyledi taş ol araya

Ki hâlâ ol mu'ayyen bir mutâfî
Ki teşrîf kerdesidir bî-hilâfi

Tenezzül eyledi pîr ol mekânda
Kamu dervişler cem' oldu anda

Kamusu sürdüler yüz hâk-pâye
O mihr-i matla'-ı âl-i 'abâya

Tamâm bir hefte sohbet eylediler
Ne sohbet cümle hikmet söylediler

İşiden 'âşıkânân geldi cümle
Kamu toplandı rûhânî ni'âmla

O meclisde der-i hikmet açıldı
Derârîr-i ledünnîler saçıldı

Ne meclis meclis-i kudsî hidemdir
Ne mürvârîd dü-'âlem-i kıyemdir

Çü sohbetden erişdikde ferâga
Gelir Mahmûd-ı Hayrânî ayâga

İcâzetdir murâdım dedi şâhım
Eger fermân ederse pâdişâhım

Buyurdu pîr kim ol yerden gelipsen
O câdan kim bize hayrân olupsan

Saña bahş etdik ilügüm o câyı
Ki tutsunlar saña anlar ricâyı

Vedâ' eyledi pes Mahmûd-ı Hayrân
Makâmına 'azîmet kıldı ol ân

Erenler dahı geldi menziline
Karâr etdi melâ'ik mahfiline

Bu yerde ...kıssamız buldu nihâyet
Salât ile aña ver sen de gayet

Erenlerden kıl istirhâm-ı hâli
Ede lutfile tâ ref'-i melâli (Kardaş, 2018: 370-374).

1.4. Hacı Bektaş Veli ile Karaca Ahmed

Karaca Ahmed'in hayatı hakkındaki bilgilerin yakın bir zamana kadar daha ziyade Hacı Bektaş Velâyetnâmesi'ne dayandığı görülmüştür. Son yıllardaki araştırmalarda doğrudan Karaca Ahmed hakkında kaleme alındığı tespit edilen *Mir'âtü'l-vefâ li-vücûhi's-safâ* adlı yazma eser, bu eren hakkında birçok bilinmeyeni aydınlatmaktadır. Eserin birinci nüshası; İstanbul'da, Vehbi Koç Vakfı Sadberk Hanım Müzesi Hüseyin Kocabaş Kitaplığı Türkçe Yazmaları Bölümü'nde, 169 numarada kayıtlı olup 21 varaklıdır. İkinci nüsha ise Süleymaniye Kütüphanesi Mikrofilm Arşivi'nde 2605/1 numarada kayıtlıdır. Eserin bu nüshasının baş

tarafında *Menâkıb-ı Karaca Ahmed Sultân* kaydı mevuttur. Eser, *Menâkıb-ı Akşemseddin* adlı eserin yazarı olan Seyyid Hüseyin Enisî tarafından kaleme alınmıştır (Tosun 2008: 323).

Karaca Ahmed Menâkıbnâmesi'ne göre asıl adı Şeyh Karaca Ahmed bin Melik Şahab olan Karaca Ahmed, Artuklu hükümdarı Sultan Hamza döneminde Hicri 14 Zilhice 545 / Miladi 3 Nisan 1151 senesinde Mardin'de dünyaya gelmiştir. Doksan altı yıl yaşamış ve 1244 yılında vefat etmiştir (Gümüşoğlu, 2013: 33). Karaca Ahmed'in babası Sûfi Abdullah lakabıyla tanınan Melik Şehâb bin Kara Arslan'dır. Karaca Ahmed'in nesebi baba tarafından sahabeden Enes bin Malik'e ulaşır. Annesinin adı ise Safiyye Hatun'dur. Safiye Hatun'un annesi, Şeyh Musa ez-Zûlî'nin kızıdır (Tosun 2008: 324). Şeyh Musa ez-Zûlî'nin himmetiyle Karaca Ahmed'in dedesi Kara Aslan Mardin şehrinde sultan olmuştur. Fakat oğlu Melik Şahab babasının ardından padişahlığa heves etmediği için Kara Aslan Mardin sultanlığını Hamza Asgar'a vermiştir. Melik Şahab takva yolunu seçmiş ve oğlu Karaca Ahmed de küçük yaşlarından itibaren tasavvufa meyletmiş, Hz. Ali soyundan Ebu Cafer Şeyh Muhammed Basri'den el almış, ancak hırkasını ve kuşağını Şeyh Musa ez-Zûlî giydirmiştir (Gümüşoğlu, 2013: 33). Şeyh Musa ez-Zûlî, yörede Sultan Şeyhmus adıyla tanınmakta ve türbesi halen çok sayıda ziyaretçi kabul etmektedir.

"Taş/kaya/duvar yürütme" keramet motifi merkezli anlatının "Hacı Bektaş Veli ile Karaca Ahmed" versiyonuna Ebu'l Hayr-ı Rûmî'nin *Saltıknâme*'sinde yer verildiğini görürüz.

> ... Hacı Bektaş için derler ki yedi kere hacca gitti. Sonunda yedi haccını bir içim suya sattı, bir susuza su verdi. Hacı Bektaş oraya yerleştiğinde bir kişi daha vardı, seyyid idi. Yedi yıl hayran olup yanında durdu, gözünü ondan ayırmazdı. Adına Mahmud Hayran derlerdi. Kıravan ilinde, Akyanos şehrinde bir zaviyede otururdu. Ahmed

> Fakih ile Bektaş sohbet ederlerdi. Acem'de bir kişi daha vardı. Bazıları Rum'dan idi derler. O erin adına Karaca Ahmed derlerdi. Gürbüz er idi. İşittik ki Bektaş, Rum'a geldi: Görelim nasıl bir erdir, dedi. Bir aslana bindi, bir yılanı da eline kamçı yaptı. Yola çıkıp dervişleri ile gitti. Bektaş işitti ki (Karaca) Ahmed gelir, tekkesinin duvarını yardı. Hemen o duvara bindi. Duvar yerinden kalkıp yürümeye başladı. Ahmed'i karşılamaya gitti. Ahmed, onu görünce şaşırdı. Parmağını ağzına alıp ısırdı. Bu Karaca Ahmet, velâyetle bütün Çin'e hükmederdi. Hazret-i Süleyman'ın seccadesinde idi. Bütün cinler, onu severlerdi. Bektaş, Hazret-i İbrahim Halil seccadesinde oturdu. Zira evliyanın her biri, bir peygamber seccadesinde oturur. Onun huyu ve ahlakı ile anılır. (Karaca) Ahmet mertebesini öğrenince aslandan aşağı inip Bektaş'ın elini öptü. Hacı Bektaş da onun gözünü öptü" (Demir-Erdem, 2013: 294-295).[8]

1.5. Şeyh Musa ez-Zûlî (Sultan Şeyhmus) ile Abdülkadir Geylanî

Şeyh Musa ez-Zûlî, Hacı Bektaş Veli'ye yakınlığı ile tanınan önde gelen Alevi erenlerinden Karaca Ahmed'in anne tarafından dedesidir. *Mir'âtü'l-vefâ li-vücûhi's-safâ* (*Menâkıb-ı Karaca Ahmed Sultân*) adlı yazma eserde, Karaca Ahmed'in babası Melik Şahâb ve kendisi Şeyh Musa ez-Zûlî'nin himmetiyle padişahlığa meyletmedikleri ve tasavvuf yolunu seçtikleri aktarılır. Eserde Mardin'in büyük velilerinden olduğu aktarılan Şeyh Musa ez-Zûlî'nin açtığı tasavvuf yolunu kendisinden sonra Karaca Ahmed'in sürdürdüğüne dair çok sayıda işaret mevcuttur (Gümüşoğlu, 2013: 57-61).[9] Türbesi Diyarbakır-Mardin karayolu üzerindeki Sultan Şeyhmus mevkiinde bulunan Şeyh Musa ez-Zûlî,

---

[8] Hacı Bektaş Veli ile Karaca Ahmed arasında geçen bu menâkıbın farklı varyantları hakkında bilgi için bk. Taşğın, 2010: 60.

[9] Şeyh Musa ez-Zûlî ile Karaca Ahmed'in kerametlerini konu edinen menkıbeler için bk. Gümüşoğlu, 2013: 57-105.

yörede "Sultan Şeyhmus" ismi ile tanınmaktadır. 1518 yılında ait kayıtlarda Şeyh Musa ez-Zûlî Tübresi'nin yörede önemli bir zaviye olduğu ve sonraki dönemlerde de Evliya Çelebi ve Kâtip Çelebi gibi seyyahların bu zaviyeyi kaydettikleri görülür. Şeyh Musa el-Zûlî'nin Hicrî 470 / Miladî 1077-78'de vefat ettiği kabul edilmektedir (Göyünç, 1969: 72).

Abdülkadir Geylanî, Hazar denizinin güneybatısındaki Gîlân eyalet merkezine bağlı Neyf köyünde dünyaya gelmiştir. Soyu Hz. Ali'ye ulaşmaktadır. Küçük yaşta babasını kaybetmiş ve annesinin himayesinde büyümüştür. Bağdat'taki dönemin meşhur mutasavvıflarıyla yakın dostluklar kurmuştur. Kadirî tarikatının kurucu piri olarak kabul edilir. Bağdat'ta vefat etmiştir (Uludağ, 1988: 234-235).

> Diyarbakır ve Mardin yöresinde sözlü gelenekte, bilhassa mutasavvıf çevreler arasında anlatılan ve "Şeyh Musa ez-Zûlî (Sultan Şeyhmus) ile Abdülkadir Geylanî"yi konu edinen "taş/kaya/duvar yürütme" keramet motifi üzerine kurulu anlatmanın, yörede uzun yıllar saha çalışması yapan Şevket Beysanoğlu şöyle aktarmaktadır:
>
> Sultan Şeyhmus'a ilişkin birçok keramet ve efsane söylenir. Bunlardan biri: "Abdülkadir ve tarafları Sultan'ı ziyaret kaygısına düşmüşler. Yola büyük alaylar dizilerek Şeyhan'a yaklaşınca Şeyhmus, cesim bir kaya parçasına binmiş ve canlı bir at gibi yürüyüp koşarak Abbülkadir'i karşılamış."
>
> Bunu kendilerine anlattığım zaman, türbedarlardan Hacı Ahmet Hakan söze katılarak "doğrudur. Sultan Şeyhmus'un binince canlanan kaya parçası, caminin kuzeyindeki Şeyh Akîl Türbesi'nin yanındadır. Şeyh Abdülkadir Geylanî kırk müridiyle geldiğinde ki bunlar arasında Şeyh İbrahim-i Sûkî, Şeyh Ahmed-i Rüfaî, Seyyid

Ahmed Bedevî, Bub-i Gürrî de varmış. Keramet göstermek için aslan, kaplan, kurt, ayı gibi yırtıcı hayvanlara binmiş olduklarını anlayan Sultan Şeyhmus da bu kaya parçasına binerek onları karşılamaya çıkmış. Allah'ın emriyle canlanan ve bir at koşmaya başlayan bu kaya parçası üzerinde Şeyh'i gören ve Abdülkadir ve müritleri hayrette kalmışlar. Sonra hep birlikte köyün kuzeyindeki dereye gelmişler. Abdest alıp namaz kılmak için su olmadığını gören Şeyh Abdülkadir Geylanî çubuğunu yer vurmuş, su fışkırmaya başlamış. Müritleri de çubuklarını yer vurmuşlar böylece en büyüğü Şeyh Abdülkadir'in olmak üzere kırk pınar meydana gelmiş, o günden beri akar durur" dedi (Beysanoğlu, 1982: 215-216).

1.6. Sultan Sahak'ın Dervişi Pir Davut (Pir Divar) ile Pir Mikail

İran'da yaşayan Alevi topluluklardan olan Ehl-i Haklar'ın pirlerinden olan Sultan Sahak'ın XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı kabul edilmektedir (Hamzeh'ee, 2008: 111). Pir Mikail ise Sultan Sahak'ın çağdaşı olmakla beraber ondan yaşça büyük Ehl-i Hak pirlerindendir. Alevi yazılı ve sözlü geleneğinde "taş/kaya/duvar yürütme" keramet motifi üzerine kurulu söz konusu anlatının bir versiyonunun da Sultan Sahak'ın dervişlerinden olan Pir Davut ile olayı geçtiği Havraman yöresine onlardan önce yerleşmiş olan Pir Mikail arasında geçtiğine tanık olunur.

Sultan Sahak, gizli öğretilerini dünyaya yaymaya hazır olduğunda, ilk dört yoldaşıyla beraber, Sirvan nehrinin yukarı kesimlerinde, Havraman'da, Pirdiwar denilen bir yerde yerleşmeye karar verdi. Yoldaşlarından biri olan Davud, usta bir duvarcıydı ve nehre uzak olmayan bir yerde bir ev inşa etmeye başladı. Ancak ev yapımı için seçilen yer, önemli sihirli güçlere sahip olan ve uzun süredir yörede ruhani hâkimiyetini sürdüren Pir Mikail'e

aitti. Pir Mikail, tahtına göz diken bu adamın ve müritlerinin gelişine çok sinirlendi ve gizli güçlerini kullanarak onları cezalandırmaya karar verdi. Vahşi bir arslana bindi, zehirli bir yılanı kırbaç gibi kullanarak, vahşi bir savaşçı görünümünde Pirdiwar'a doğru sürdü. Pir'in yaklaştığını gören Sultan Sahak, Davud'a ördüğü duvarı yükseltmesini, duvarın üzerine tünemesini ve Pir Mikail'i karşılayarak ne istediğini sormasını emretti. Sultan'ın emriyle duvar, Davud'u sırtında taşıyacağından mutlu olarak yükseldi. İki binici (biri aslan'da, biri duvar'da) Sirvan nehrinin iki yakasında karşı karşıya geldiler. Davud, Pir'i dostça selamladı. Ancak diğeri çok kızgındı ve "Nedir bu?" diye bağırdı. "Ben Şeyh Sahak'ı bulacağımı sanmıştım. Oysa şu anda duvarlarla oynamaya çalışan sıradan bir büyücü çırağıyla karşı karşıyayım." dedi. Davud, sakince cevap verdi: "Ben Sultan'ın sadece kölesiyim; Sultan'ın dışında, hiç bir şeyin varlığı yoktur!" Pir Mikail, Davud'a; "efendisini çağırmasını" emretti. Fakat daha arkasını dönmeden, Sultan Sahak aniden ortaya çıktı. Sultan'ı görünce Sirvan nehri coşkuyla kükredi. Bu ses öylesine güçlüydü ki, nehrin kenarındakiler birbirlerinin konuştuklarını duyamadılar. Pir, balığı yeyip bitirdiğinde nehirden canlı bir balık başını çıkardı ve Sultan'a; "Arkadaşıma ne yaptın? Onu geri istiyorum! Lütfen arkadaşımı geri ver ey Sular Tanrısı!" dedi. Sultan, kırılmamış balık kılçıklarını Pir'den geri aldı ve onları tekrar canlı bir balığa dönüştürdü. Sonra onu nehre bıraktı. Bütün bu olup biteni gören Pir Mikail, Sultan Sahak'ın ruhani üstünlüğünü kabul etti ve onun sadık müritlerinden biri oldu... (Bruinessen, 1991: 55-57).

1.7. Baba Mansur ile Hacı Kureyş

Adına ocak kurulu velilerden olan Baba Mansur'un kimliği hakkında Horasan'dan geldiği ve Hoca Ahmed Yesevi'nin piri Aslan Baba'nın oğlu Mansur Ata olduğu ya da Hallac-ı Mansur olabileceğine dair görüşler ileri sürülmüştür (Köprülü, 2003:

107; Yaman, 2006: 100). Sözlü gelenekte Baba Mansur'un Hacı Bektaş Veli'den 200 yıl önce Anadolu'ya geldiği yönünde aktarımlar mevcutsa da Veli Saltık tarafından yapılan araştırmalar bu erenin XIII. yüzyılda Anadolu'da olduğunu göstermiştir. Saltık; Baba Mansur'un Erzurum Saltuklu beyi Seyyid Muhammed Saltuk'un oğlu olduğunu ve takriben 1145 yılında doğduğunu belirtmektedir. Saltık'ın aktarımına göre; dedesi Saltuklu beyi İzzettin Saltuk, Baba Mansur'u Ahmed Yesevî'nin okuluna göndermiş, Baba Mansur burada Ağuiçen'in dedesi Seyyid Lokman Perende, Abdal Musa'nın dedesi Seyyid Haydar Gazi, Baba İlyas'ın babası Seyyid Ali, Ahmet Yesevî'nin oğlu Kudbettin Haydar, Kalender Veli'nin babası Seyyid Siyami Fakî gibi erenlerle birlikte tahsil görmüştür (Saltık, 2009: 149).

Şecerenâme kayıtları üzerinden yapılan tespitlerde, soyunun On İki İmamlardan Musa-yı Kazım'dan geldiği görülen Hacı Kureyş'in asıl adının Seyyid Mahmud-ı Kebir olduğu aktarılmaktadır. Halk arasında Kureyş ve Hacı Kureyş olarak tanınmıştır. Sözlü gelenekte ve Selçuklu hükümdarı Alaeddin Keykubat'a karşı gösterdiği kerametlerini konu edinen menkıbevî anlatmalarda, önce Tunceli'nin Mazgirt ve Nazımiye ilçeleri civarında yaşadığı, akabinde buradan ayrılarak Anadolu'da çeşitli yerlerini gezdikten sonra Gaziantep'in Yavuzeli ilçesine bağlı Yukarı Kayabaşı köyüne gelerek burada yaşadığı ve vefat ettiği aktarılmaktadır. Türbesi Yukarı Kayabaşı köyünde bulunan Hacı Kureyş'in soyundan gelen dede ailelerinin, bu köyde ve Adıyaman merkeze bağlı Kındırali köyünde yerleşik oldukları görülür (Taş, 2009: 3249-3253).

"Taş/kaya/duvar yürütme" keramet motifi etrafında oluşan ve bilhassa Doğu Anadolu Bölgesi'nde yerleşik Alevi ocaklarına mensup topluluklar arasında sözlü gelenekte yaygın olarak anlatılan menkıbelerden biri de "Baba Mansur ile Hacı Kureyş"in hakkında olduğu görülür. Bu anlatıya göre; Alevi ocaklarından

Kureyşan Ocağı'nın kurucusu olan Hacı Kureyş Baba, Tunceli'nin Pertek ilçesine bağlı Zeve köyünde yaşarken Mazgirt ilçesinin Muhundu (Darıkent) köyüne Mansur adında bir ermişin geldiğini haber alır ve onun ziyaretine gitmek üzere yola çıkar. Yorulunca yolda gördüğü bir ayıya biner ve bulduğu bir yılanı da kamçı yaparak yoluna devam eder. Muhundu köyüne yaklaşınca, o sırada duvar örmekle meşgul olan Mansur, karşıdan birinin ayıya binmiş olarak kendisine doğru geldiğini görür. Bunun üzerine ördüğü duvarın üstünde bu duvarı yürüterek Kureyş Baba'yı karşılamaya gider (Danık, 2004: 104). Bu hâli gören Hacı Kureyş cansız duvarı yürütmek suretiyle kendisinden daha büyük bir keramet gösteren Baba Mansur'un velâyetini kabul eder ve dervişleriyle birlikte ona ikrar verir.

1.8. Seyyid Harun ile Dediği Sultan

Seyyid Harun'un XIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIV. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı kabul edilmektedir. Kaynaklarda Seyyid Harun'un baba tarafından İmam Mûsâ el-Kâzım'ın, anne tarafından Veysel Karanî'nin soyundan geldiği aktarılır. Horasan'da adil bir hükümdar iken atalarının kabrini ziyaret ettiği sırada duyduğu bir ses ile yola düşer. Önce Bağdat'a, oradan da Konya Seydişehir'e gelerek buraya yerleşir. Seydişehir'in kurucusu olarak bilinir. Burada başta Dediği Sultan olmak üzere devrin velileri ve devlet yöneticileri ile yakın ilişkileri olur. Bu tespitler, Dediği Sultan'ın da XIV. yüzyılda yaşadığı ve Seyyid Harun'un çağdaşı olduğunu göstermektedir. Dediği Sultan, Horasan erenlerindendir (Şahin, 2009: 58-59). Kaynaklar, Konya yakınlarına gelmeden önce göç yolunda Diyarbakır'ın Ergani ilçesine uğradığına ve bir süre bu yörede kalmış olabileceğine işaret eder. Nitekim bu ilçede bulunan Dediği Sultan Türbesi'nin 1530 yılına ait 998 numaralı tahrir defteri kayıtlarında "Dediği Baba Zaviyesi" adıyla kayıtlı olduğu tespit edilmiştir (Erpolat, 1993: 101). Ayrıca Dediği Sultan'ın Şeyhi olarak karşımıza çıkan Şeyh İbrahim

Hacı'nın Dede Garkın'ın halifelerinden olduğu yakın bir olasılıktır (Taşğın, 2013: 155).

> Dervişler Didiği Sultan'a didiler ki, Sultan'ım sen bir evliyaya varasun, şol ayuya binesin varasun n'ola. Didiği Sultan getirin bineyim didi. Hemen ayuya işaret eyledi, ayu yanına geldi, heman dem bindi. Ayu Yorga at gibi yürümeğe başladu. Dervişleri ardınca gelüp sür'at ile giderler. İki mil miktarı Seyyid Harun'a yakın gelicek Seyyid Harun'a malum oldı. Didi, Didiği geliyor, bir ayuya binmiş yakın geldi. Gelin biz dahi karşı varalum didi. Seyyid Harun askeri didiler ki, Sultanum ol bir ayuya binip keramet gösterdi, senden dahi bir keramet gerek. Keramete adem mi toyar. Sultan'um didiler, amma Sultan'um bu Didiği Sultan'un ayuya binüp geldiğini çok kâfir görüp bile gelmişler. Sultan Harun ya Allah didi. Heman taşa bindi. Bu halka bir mertebe şevk u zevk gelüp kendilerin feramuş itdiler. (...) Didiği Sultan ayuya binip gelür. Kâfir ve Müsliman bi-ḳıyas Didiği Sultan'un ardınca bile gelürler ve gördiler Seyyid Harun taşa binüp karşı gelür. Bu halkın cümlesi acebe akldılar ve Didiği Sultan didiki biz canlıya bindük, bu cansuza sellemehullah. Seyyid Harun dahi taşdan indi, Didiği Sultan dahi. Ol ileri yüridi ol dahi ileri yürüdi, görüşdiler. Bu halk üzerlerine üşdiler ve kâfirler dahi imana geldi... (Danık, 2004: 111).

2. "Taş/Kaya/Duvar Yürütme" Keramet Motifi Etrafında Oluşan Anlatıların Alevilik Bağlamında Anlam Çözümlemesi

"Taş/kaya/duvar yürütme" keramet motifi etrafında oluşan menkıbevî anlatı geleneği incelendiğinde anlatıların konu edindiği velilerin önemli bir çoğunluğunun Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde, bilhassa da Mardin, Diyarbakır ve Şanlıurfa il sınırları içerisinde yer alan yerleşim yerlerinde yaşadıkları ya da hayatlarının bir kısmını burada geçirdikleri görülür. Bunlar içerisinde

Dede Garkın, Baba Arslanoğlu, Dirge Baba, İbrahim Hacı, Ali Seydi, Şeyh Musa ez-Zûlî, Karaca Ahmed, Hacı Kureyş, Dediği Sultan ve Hacı Bektaş Veli'nin hakkında hayatlarının en azından belli bir kısmını bu yörede geçirdiklerine dair tarihî ve menkıbevî kayıtlar mevcuttur. Bu kayıtların yanı sıra adı geçen velilerin bu yörede yaşadığına dair sözlü gelenekte menkıbevî anlatmaların ve manzumelerin mevcut olduğu görülür. Adı geçen Türkmen kolonizatör dervişlerinin bu bölgedeki faaliyetleri bize XIII ile XIV. yüzyıllarda bu coğrafyadaki Türkmen varlığını ve bu Türkmen topluluklarının sahip oldukları İslam tasavvufu anlayışını gözler önüne sermesi bakımından önemlidir.

Alevi inanç sistemi bağlamında değerlendirebileceğimiz "taş/kaya/duvar yürütme" keramet motifi etrafında oluşan anlatıların anlam çözümlemesine yönelik olarak Martin van Bruinessen, bu motifin Kalenderilerin göçebe hayattan yerleşik hayata geçişini ifade ettiği şeklinde değerlendirmelerde bulunmuştur. Bruinessen, "yürüyen duvar"ın yerleşik, ayık ve daha düzenli bir hayata odaklı anlamlarına karşılık, yılan ve kaplan unsurlarının "avare", "mistik", "büyülü", "coşkun" ve "ruhanî" çağrışımlara sahip olduğunu ifade eder ve "taş/duvar yürütme" kerameti olmasa da her zaman bu motifle birlikte anılan "aslana binme ile yılanı kamçı yapma" keramet motifinin Horasanlı Ebu Sa'id bin Ebu'l-Khayr'ın *Esrar-ı Tevhid* adlı eseri üzerinden Beyazıd-ı Bestamî'ye dayandığını belirtir. Ona göre Beyazıd-ı Bestamî'nin esrik ve kural tanımaz bir sûfi oluşu oldukça önemlidir. Çünkü söz konusu anlatılarda, aslan (kaplan) ve zehirli yılan; vahşi hayatı simgelerken, efendilerinin onlara karşı hâkimiyeti ise İslam dışı büyüyü gösterir. Diğer yandan duvar ise yerleşik hayat ve medeniyeti temsil eder. Dolayısıyla bu anlatılar özetle; "avare" ve "disiplinsiz" bir ruhani geleneğin, "yerleşik" ve "Ortodoks" bir geleneğin üstünlüğünü kabul etmesi çerçevesinde kurgulanmıştır. Bruinessen, "duvar yürütme" keramet motifi anlatılarına

ait çizimlerden hareketle duvar yürüten velinin "köprü" ya da "nehir" yanında durması veya yanında bir "su testisi"nin bulunmasının sulu tarımı ve yerleşik hayatı; yine bu velilerden Hacı Bektaş Veli'nin elinde tespih olması ve seccadesinin deri olmasının da şeriatı temsil ettiğinin altını çizer. Bruinessen, bu anlatıları "yüksek bir mistik geleneğin, 'popüler' bir gelenek üzerine; ya da yerleşik, dürüst ve 'ağırbaşlı' bir geleneğin, avare, kötü ve 'serseri' bir geleneğe karşı zaferi olarak yorumlar. Bu değerlendirmelere göre Kalenderilik çökmüş ve yerleşik düzene sahip yeni bir sisteme geçilmiştir. Nitekim Bruinessen, söz konusu anlatıdaki keramet motiflerinin kökenin de Hindistan'a dayandığının ve Kalenderi dervişleri aracılığıyla farklı bölgelere taşındığı değerlendirmesini yapar (Bruinessen, 1991: 55-69).[10]

Bruinessen'in bu yorumlarını başlangıçta şeriata ve sistemli-yerleşik hayata bağlı tarikat kurucusu olarak değerlendirdiği Hacı Bektaş Veli ya da Sultan Sahak gibi duvar yürüten velilerin tarikatlarına mensup dervişlerin sonraki yüzyıllarda tekrardan kısmen de olsa heterodoks yapıya dönmelerini de başlangıçtaki asıl yapılarıyla ilişkilendirerek destekler. Bu çerçevede Hacı Bektaş Veli'nin müritlerinin belki de şeriata sadık Sünniler olduğunu ve ancak daha sonraki bir safhada oluşan düzenin ve Şiiliğe yakın Kalenderiliğin fikirlerinin mistik birleşiminin tekrardan heterodoks bir yapıya kapı araladığını ifade eder (Bruinessen, 1991: 65-69). Ancak söz konusu anlatılarda adı geçen velilerin yaşadıkları dönemler ve bu dönemlerin gerek siyasi gerekse sosyal şartları bu derviş topluluklarının birkaç yüzyıl içerisinde birden fazla kez bu kadar keskin inançsal dönüşümlere elverişli olmadığını göstermektedir. Kaldı ki söz konusu edilen Kalenderi

[10] Bruinessen'in söz konusu makalesinin Türkçe çevirisi için bk. http://www.cilagazete.com/hindistandan-anadoluya-kadar-duvar-yurutme-kerameti/.html; http://www.cilagazete.com/hindistandan-anadoluya-kadar-duvar-yurutme-kerameti-ii/.html. (erişim tarihi; 23.07.2020, saat: 15:42).

topluluklar hakkındaki "başıboş" "kural tanımaz", ayyaş", "avare" ya da "disiplinsiz" şeklindeki yakıştırmalar, daha ziyade bu toplulukları dışarıdan tanımlamaya çalışan başta seyyahlar olmak üzere çeşitli müelliflerin eserlerinden yola çıkarak yapılan yorumlardan ibarettir. Söz konusu topluluklar için sıralanan bu olumsuz nitelemelerin aksine kökleri "boy-oba" sistemine dayalı, sonraları ocak sistemi olarak adlandırılacak teşkilatlanmanın kurucuları olan "kolonizatör dervişler" oldukları açıktır. Nitekim Barak Baba, Sarı Saltık, Hacı Bektaş Veli, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Geyikli Baba, Otman Baba ve tarih kayıtlarından Kalenderi olduğunu öğrendiğimiz birçok erenin hakkındaki tarihî bilgi ve bu velilerin bir kısmına ait eserler dahi onların ilmî ve kültürel birikimlerinin düzeyini gözler önüne sermektedir.[11]

"Taş/kaya/duvar yürütme" keramet motifi merkezli anlatıların bilinçaltı kaynaklarına yönelik değerlendirmeler yapan Ertuğrul Danık ise Alevi inanç sistemine ait anlatılarda karşılaştığımız bu ve benzer motifleri Aleviliğin senkretik yapısı çerçevesinde farklı mitoloji ve inançlarla ilişkilendirmiştir. Bu doğrultuda bu motifin farklı medeniyetlerdeki yansımalarını eski Türk mitolojisindeki yer altı tanrılarından Erlik'in bindiği at ve elindeki "kara yılan" başta olmak üzere Hint, Tibet ve Yunan mitolojisinden örneklerle karşılaştırmıştır. Bu çerçevede aslana karşı duvar yürütmenin temelinde bu kerameti gösterinin doğrudan tanrısallaşma ya da tanrı olma isteğinin olabileceği değerlendirmesinde bulunmuş ve bu isteğin aynı zamanda bu mitosların bilinçaltında kahramanların ya da taraftarlarının isteği olabileceğini sorgulamıştır (Danık, 2004: 110-116).

[11] Kalenderi topluluklar ve adı geçen velilerin bu bağlamda değerlendirilmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ocak, 1999; 2011b. Ayrıca Alevilikte "ocak sistemi" hakkında kavramsal değerlendirmeler ve bu sistemin kökenine yönelik tespitler için bk. Akın, 2017b: 239-264.

Velâyetnâmeler, menâkıbnâmeler ve sözlü gelenekte anlatılan menkıbeler Aleviliğin tasavvufî yönünün ve bu çerçevede oluşturduğu bâtınî ve sanatsal gizli dilinin en belirgin biçimde kullanıldığı metinlerdir. Alevi inancına mensup topluluklar arasında bu metinlerin hiçbir zaman zahir anlamları ile değerlendirilmediği ve özel tasavvufî anlamlarının ve açıklamalarının olduğuna tanık olunur. Bu izahlar içerisinde şeriat kapısını temsil eden zahir bilgi açıktan anlatılırken diğer üç kapıyı sembolize eden ve ancak *ilmî ledün* vâkıfı olan *hâl ehli* kimselerin anlayabileceğine inanılan bilgi ise *sır* olarak kabul edilir. Bu çerçevede *hâl* edinmek suretiyle öğrenilen bilgiyi temsil eden *ilm-i ledün*, kalıcı bir bilgiden ziyade bâtınî kapıların ve makamların anahtarı olan bir vasıta olarak kabul görür. Sözlü ya da yazılı olarak aktarılan menkıbevî metinlerde geçen olağanüstülükler, anakronik durumlar, kerametler ve doğaüstü olayların ya da kahramanların tamamı bu gizli dil çerçevesinde cem ritüelleri başta olmak üzere inanç mensuplarının bir araya geldikleri irfanî muhabbet ortamları gibi ritüellerde ritüel metinleri, uygulamaları ve Alevi âşıklarının şiirleri üzerinden Aleviliğe özgü gizli bir dille şerh edilir. Dolayısıyla söz konusu anlatıların anlam çözümlemesinin de geleneksel bağlamının dışında yapılmasının yanılgılara ya da eksik değerlendirmelere yol açacağı kuşkusuzdur.

Bu tespit ve değerlendirmeler doğrultusunda Alevi-Bektaşi menkıbelerinde çokça karşılaştığımız "taş/kaya/duvar yürütme" keramet motifinin Bruinessen ve Danık'ın yorumlarının ötesinde Alevi inanç sistemine özgü bu gizli dil çerçevesinde geleneksel bağlamına uygun olarak anlamlandırılması analizlerin asıl bağlamının üzerine inşa edilmesini sağlayacaktır. Bu çerçevede söz konusu anlatılarda geçen "aslan", "yılan" ve "taş/kaya/duvar" motiflerinin Aleviliğe özgü anlamlarına bakmak gerekir. Aslanın genel İslam literatüründe Hz. Ali'yi sembolize ettiği görülür. Alevilikte Hz. Ali velâyet makamının sultanı/piri olarak kabul

edilir. Alevi inancında Hz. Muhammed ve Hz Ali'nin kâinat yaratılmadan önce bir nurun ikiye bölünmesinden yaratıldıkları kabul edilir. Nur-ı vahid denilen yaratıcının nurundan olan bu iki nurdan birisi yeşil, birisi ak nurdur. Biri nübüvvet nuru, diğer ise velâyet nurudur. Nübüvvet Hz. Muhammed'in, velâyet ise Hz. Ali'nin nurudur. Alevilikte velâyet "aslan" ile sembolize edilir.[12]

Aslanın velâyet makamını temsil ettiğine dair en belirgin işaretler *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*'nun ilk anlatısı olan "Kırklar Cemi" ve cem ritüellerinde okunan miraçlama/miraçnâme metinlerinde yer alır. Bu metinlere göre; Hz. Muhammed, miraca çıkarken göğün yedinci katında bir aslan ile karşılaşır ve aslanın heybetinden çekinip geçemez. O sırada, Allah tarafından "hatem-i enbiya" adı verilen nübüvvet yüzüğünü aslanın ağzına vermesi gerektiği şeklinde bir nida duyar ve yüzüğünü aslana verdikten sonra aslan sakinleşip yolundan çekilir. Göğün dokuzuncu katında, Allah ile doksan bin kelâmı konuştuktan sonra evine dönerken yolda bir yeşil kubbe görür. Cenab-ı Hak tarafından oraya gitmesi ve o meclise dâhil olması buyrulur. Peygamber, bu meclise katıldığında o meclisin başında bulunan kişinin Hz. Ali olduğuna tanık olur. Bu meclisten ayrılıp evine döndüğünde ise yüzüğü Hz. Ali'nin parmağında görür (Aytekin, 1958: 7-10, 155-160; Bozkurt, 2013: 15-24). Bu anlatı, velâyet makamı ile nübüvvet makamı arasındaki geçişin en net tasvirini içerir. Burada iki makam arasında bir mukayese söz konusu değildir. Kâinatın ilk yaratılışında iki ayrı nur olarak bâtın âleminde zuhur eden nübüvvet ve velâyet, Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin dünyaya gelmesiyle zahir olarak da zuhur etmiştir. Dolayısıyla Hz. Muham-

[12] Söz konusu yaratılış anlatısı için bk. Gölpınarlı-Boratav 1991: 189-190.

med ile nübüvvet sona ermiş, velâyet nurunun devredeceği müjdelenmiştir. Bu bağlamda söz konusu metin, nübüvvetin nurunun velâyete devrinin örtük bir anlatısıdır.[13]

"Taş/kaya/duvar yürütme" keramet motifi etrafında oluşan anlatılara dönecek olursak "aslana binen veli" motifinin velâyet nurunun ve makamının o devirdeki temsilcisi olduğu açık biçimde görülecektir.[14] Taşı ya da duvarı yürüten veli ise söz konusu bölgeye yeni gelmiş ya da yeni zuhur etmiş bir eren olarak karşımıza çıkar. Mutlak suretle anlatıların tamamında aslana binen erenin diğerinden yaşlı olduğu görülür. Nitekim bu anakronik olan anlatılarda bile kronolojik olarak tutarlıdır. Mahmut Hayranî, Hacı Bektaş Veli'den; Hacı Kureyş, Baba Mansur'dan; Pir Mikail, Sultan Sahak'tan (Pir Davut'tan); Ahmed er-Rifâî, Dede Garkın'dan; Karaca Ahmed, Hacı Bektaş Veli'den; Abdülkadir Geylanî, Şeyh Musa ez-Zûlî'den; Seyyid Harın Dediği Sultan'dan daha önce dünyaya gelmiş ya da yaşamış velilerdir. Bu durum velâyetin yeni zuhur vaktinin geldiğine işaret eder ve bunun için de mutlak suretle sıra dışı bir olayın gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu vesileyle aslana binen yani velâyet makamında oturan veli, kerametleri yeni işitilmeye başlayan genç erenin yanına doğru yola çıkar. Çünkü velâyet nurunun zuhur ettiği yeni zahir mekân, bu velinin yaşadığı coğrafya olacak ve deyim yerindeyse bir devir-teslim töreni gerçekleşecektir.

Bu noktada, aslana binen velinin elindeki yılan hakkında da bir takım izahlarda bulunmak yerinde olacaktır. Yılan; Alevi devir nazariyesi bağlamında hayatın sürekliliğini ve don değişmeyi sembolize eder. Bu sembolik benzetme, yılanın düzenli olarak

---

[13] Konu hakkında ayrıntılın inceleme ve analizler için bk. Akın, 2020: 163-218.

[14] "Seyyid Harun ile Dediği Sultan" ve "Baba Mansur ile Hacı Kureyş" anlatılarında aslan yerine ayının kullanılması anlatıların zaman içerisinde ve yaşanılan yöreye uyarlanması neticesinde ortaya çıkan uğradıkları tasavvufî anlam kaybına işaret etmektedir.

gömlek (deri) değiştirmesinden hareketle yapılmıştır. Aslana binen veli, eline bir yılanı alıp kamçı yapmak suretiyle dervişlerine velâyet nurunun yeni donunun (bedeninin) yeryüzündeki makamına doğru yolculuk yaptıklarının işaretini en baştan verir. Yılan, velâyet nurunun sonsuz devrini simgeler. Anlatıda kamçı yapılan yılan aracılığıyla velâyet nurunun bundan sonra yeni zuhur eden velinin bedeninden (donundan) baş göstereceğine işaret edilir. Alevilikte devir nazariyesi bir dondan bir dona geçiş (don-badon) anlayışı çerçevesinde izah edilir. Buna göre velâyet nuru sadece bir donda zuhur etmez. Aynı anda birçok surette görünebilir, ama bâtın âleminde tektir. Bu anlayışın en belirgin örneği Kırklar Meclisi'dir. Kırklar'ın kırkının bir, birinin kırk olması, yani hepsinin Hz. Ali'nin nurunda sır olması velâyet nurunun bu özelliğinden kaynaklanır. Gelenekte bu anlayış "binbir dondan baş gösterme" şeklinde tarif edilir.

Anlatılarda velâyet makamının yeni temsilcisi ve taşıyıcısı olan genç erenin, yanına aslana binip yılanı kamçı yaparak gelen veliyi taş, kaya ya da duvara binip yürütmek suretiyle karşılaması ise Alevi inanç sistemi bağlamında velâyetin zuhur ettiği yeni coğrafyaya ve mekâna işaret eder. Anlatıların tamamında taş, kaya ya da duvar canlanmış ve belli bir mesafe ilerledikten sonra iki velinin buluştuğu yerde sabitlenerek nişangâha dönüşmüştür. Hacı Bektaş Veli'nin yürüttüğü "at kaya" adı verilen kayanın, Şeyh Musa ez-Zûlî'nin bindiği kayanın ya da Baba Mansur'un yürüttüğü duvarın halen onların yaşadıkları yörede bulunan türbelerinde bulunduğu ve kutsal kabul edilerek ziyaret edildiği görülür. Taş, kaya ya da duvar yürüten veli cansıza hükmetmek suretiyle gösterdiği bu kerameti vesilesiyle inanç mensuplarına yeni velâyet nurunun yeryüzünde zuhur ettiği yeni mekânı göstermiş olur. Bu çerçevede, canlanarak yürüyen taş, kaya ya da duvar motifi devrin bütün velilerinin merkez olarak etrafında top-

lanacakları yeni tasavvufî ekolü ve dergâhı sembolize etmektedir. Bu inanışın kökleri Kâbe'deki Hacerü'l-esved taşına bağlanır. Dahası Hz. İbrahim tarafından yapıldığına inanılan Kâbe'de bir zuhur mekânıdır. Kâbe'nin kutsallığını Hacerü'l-esved taşından aldığı kabul edilir. Kudüs'te bulunan İslamî literatürde "Burak Duvarı" olarak adlandırılan "Ağlama Duvarı" için de benzer bir durum söz konusudur.

Alevilikte erenlerin aslının nur olduğu inancı vardır. Bu nur, velâyet nurudur. Dolayısıyla farklı zamanlarda ve farklı mekânlarda zuhur eden velâyet nuruna sahip velilerin zahir bedenlerinden ziyade nur bedenleri olduğuna inanılır. Bu sebeple de söz konusu velilerin sabit bir mezarları ya da kabirleri bulunmaz. Kabir yerine inanç mensupları tarafından ziyaret edilen temsilî türbe, yatır ya da makamları mevcuttur. Bu makamlara bazı Alevi topluluklar arasında *nişangâh* adı verilir. Herhangi bir Alevi-Bektaşi erenin birden fazla türbesinin bulunması da bu anlayışla açıklanır. Söz konusu taş, kaya ya da duvara can bahşetmek suretiyle yürütme kerameti, etrafında toplanılacak yeni dergâhın ve ocağın yeni temsilcisine ve mekânına işarettir.

Bu çözümleme çerçevesinde, "taş/kaya/duvar yürütme" motifi etrafında oluşan anlatıların veliler arasında gerçekleşen ve "yerleşik", "sistemli" ve "düzenli" bir hayata geçişi sembolize eden velinin "kural tanımaz", "göçebe" ve "vahşi" düzendeki veliye karşı galip geldiği bir keramet yarışı olduğu yönündeki tahlillerin Alevi inancıyla örtüşmediği görülmektedir. Nitekim aslana binip yılanı kamçı yapmak suretiyle müritlerini de yanına alarak diğer genç erenin ayağına gelen velinin bu davranışı da tasavvufun en önemli kaidelerinden olan alçak gönüllülüğe delalettir. Alevi inancı bağlamında, taşı ya da duvarı yürüten velinin bu kerametin ardından üst üste yeni kerametler göstermesi ise iki veli arasında karşılıklı bir keramet yarışı olarak değil, yeni zuhur eden velinin önceki velâyet sahibi eren tarafından yüceltilmesi

olarak yorumlanır. Nitekim anlatılarda aslanı binek yapan velinin diğer velinin üstünlüğünü kabul ettiğine ve dervişleriyle birlikte ona ikrar verdiklerine tanık olunur. Bu vesileyle velâyet makamının yeni temsilcisi belli olur ve devir-teslim gerçekleşir. Dolayısıyla söz konusu anlatıların, Alevilikte yolun devamlılığının nasıl sağlanması gerektiğini aktaran bir öğreti mantığı üzerine inşa edildikleri görülür.

Velâyetnâme ve menâkıbnâmelerde sık sık karşılaştığımız keramet motifi merkezli anlatıların Aleviliğin hiyerarşik teşkilatlanma biçimi olan "ocak sistemi" adı verilen yapının devamlılığını sağlayan bir kurguya sahip olduklarına tanık olunur. Bu anlamda, "taş/kaya/duvar yürütme" gibi keramet motifleri etrafında oluşan anlatıların kahramanlarının mutlak suretle bir Alevi ocak piri olduğu görülür. Anadolu ve Balkanlar'da yerleşik Alevi topluluklarının mensup oldukları ocakların hiyerarşik yapılanmaları içerisinde bağlı bulundukları farklı farklı pir ocakları mevcuttur. Bu çerçevede "taş/kaya/duvar yürütme" tarzındaki keramet motifi merkezli anlatılar ocak hiyerarşisi içerisinde en üstte bulunan pir ocağı ve bu ocağın kurucu piri merkezli olarak anlatılır. Böylelikle ocak sisteminin yerel farklılıklar içeren hiyerarşik teşkilatlanmalarının inançsal zemini menkıbevî anlatılar üzerinden hazırlanmış olur ve ocakların bu hiyerarşik teşkilatlanma içerisindeki konumu da belirlenir. Anlatının birden fazla versiyonunun bulunmasının temel sebeplerinden biri de bu durumdur. Farklı yöre ve ocaklara mensup Alevi topluluklar arasında farklı ocak pirleri adına aynı anlatıların sözlü ya da yazılı gelenekte mevcut olması doğrudan ocak sisteminin kendi içerisinde sahip olduğu bu hiyerarşik teşkilatlanmanın doğal bir neticesidir.

Sonuç

"Taş/kaya/duvar yürütme" keramet motifi etrafında çok sayıda versiyon ve varyantı olan anlatıların anlam çözümlemesinde metinde yer verilen bütün motiflerin Alevilik bağlamında tasavvufî anlamlar ihtiva ettiği sonucuna varılmıştır. Bu çerçevede; söz konusu anlatılarda aslan simgesi ile velâyetin, yılan ile devir nazariyesi bağlamında yeni bir donda zuhurun ve taş/kaya/duvar yürütme motifiyle ise velâyetin nurunun yeni temsilcisi olan velinin yeryüzündeki mekânının ve kuracağı ocağın işaret edildiği anlaşılmıştır. Bu çözümlemeler ışığında, "taş/kaya/duvar yürütme" keramet motifi etrafında oluşan bu anlatıların yaşadığı dönemde velâyet makamının temsilcisi olarak kabul edilen veli ile yeni zuhur eden ve yolu sürdürecek olan genç eren arasındaki devir-teslim töreninin tasavvufî ve sembolik bir dil ile aktarımı olduğunu söyleyebiliriz.

Bu çıkarımlar neticesinde, Alevi inanç sistemi bağlamında yaratılan ve aktarılan menkıbevî metinlerin anlam çözümlemesine yönelik çalışmalarda; öncelikli olarak tasavvuf anlayışı çerçevesinde Aleviliğin bâtınî ve gizli dilinin göz önünde bulundurulmasının, bu metinlerin geleneksel bağlamının anlaşılmasını sağlayacağı sonucu ortaya çıkmıştır. Nitekim bu bakış açısı ile ele aldığımız "taş/kaya/duvar yürütme" keramet motifi merkezli anlatıların; Alevilikte *yol* olarak adlandırılan ocak sistemine ait hiyerarşik teşkilatlanmanın devamlılığının nasıl sağlandığına dair bir öğreti özelliği taşıdıkları şeklinde bir gizli anlam içeriği olduğu görülmüştür. Kahramanları aynı zamanda birer ocak kurucusu ve piri olan veliler üzerine kurulu bu anlatılar, farklı zaman ve mekânlarda teşekkül eden Alevi ocaklarının kendi aralarındaki hiyerarşik teşkilatlanmalarda nasıl bir yol izlendiğine ya da izlenmesi gerektiğine dair ipuçları ve işaretlere sahiptir. Dolayısıyla söz konusu anlatıların içerdikleri motifler ve sembolik anlatımlar aracılığıyla Alevi inancının temel teşkilatlanması olan

ocak sisteminin oluşum ve işleyişininim ayrıntılarını örtük bir şekilde açıklayan metinler olarak değerlendirilmesinin Aleviliğin görünmeyen yüzünü aydınlatmasına vesile olacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

Akın, Bülent (2017a). *Diyarbakır Yöresi Alevi Ocakları: Tarih, İnanç ve Gelenek.* Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi.

Akın, Bülent (2017b). "Alevilikte "Ocak": Kavramsal Çerçeveye ve Tarihî Arka Plana Yeni Bir Bakış." *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, S. 17/2, 239-264.

Akın, Bülent–Ozan Yılmaz (2016). "Dede Garkın Ocağı'nın Diyarbakır Kolu ve Diyarbakır Kolundan Alınan İki Yeni Belge Üzerine Tarihî ve Edebî Bir İnceleme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 77, 37-76.

Aksüt, Hamza (2012). *Aleviler Türkiye-İran-Irak-Suriye-Bulgaristan.* Ankara: Yurt Kitap Yayın.

Aksüt, Hamza (2013). *Mezopotamya'dan Anadolu'ya Alevi Erenlerinin İlk Savaşı (1240) Baba İshak.* Anakara: Yurt Yayınları.

Aytekin, Sefer (der.) (1958). *Buyruk.* Ankara: Emek Basım Yayımevi.

Beldiceanu-Steinherr, Irene (2010). "Osmanlı Tapu-Tahrir Defterleri Işığında Bektaşiler (XV.-XVI. Yüzyıllar)." *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S.3, 133-135.

Beysanoğlu, Şevket (1982). *Diyarbakırım.* C. I, Ankara: Doruk Matbaası.

Bozkurt, Fuat (haz.) (2013). *Buyruk İmam Cafer-i Sadık Buyruğu.* İstanbul: Kapı Yayınları.

Bruinessen, Martin van (1991). "Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and Various Avatars of a Running Wall." *Turcica* XXI-XXIII, 55-69.

Danık, Ertuğrul (2004). "Alevi ve Bektaşi Mitolojisinde Aslana Binenler, Yılanı Kamçı Yapanlar ve Duvar Yürütenler." *Alevilik* (haz. İsmail Engin/Havva Engin), 101-119, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Dedekargınoğlu, Hüseyin (2015). *Âşıkların Dilinden Dede Garkın*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.

Demir, Necati-M. Dursun Erdem (2013). *Ebu'l Hayr-ı Rûmî Saltıknâme (Saltık Gazi Destanı)*. İstanbul: Uluslararası Kalkınma ve İşbirliği Derneği Kültür Yayınları.

Ebu Bekr-i Tihranî (2001). *Kitab-ı Diyarbekriyye*. çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Eliade, Mircea (2000). *Demirciler ve Simyacılar*. (çev. Mehmet Emin Özcan), İstanbul: Kabalcı Yaynevi.

Eliade, Mircea (2005). *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. (çev. Mustafa Ünal), Konya: Serhat Yayınevi.

Erpolat, M. Salih (1993). *XVI. Yüzyılda Ergani Sancağı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi.

Ersal, Mehmet (2016a). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.

Erünsal, İsmail E.-Ahmet Yaşar Ocak (haz.) (2014). *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkâbevî Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Gölpınarlı, Abdülbaki (haz.) (1958). *Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî "Vilâyet-Nâme"*. İstanbul: İnkılâb Kitabevi.

Gölpınarlı, Abdülbaki-Pertev Naili Boratav (1991). *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Der Yayınları.

Göyünç, Nejat (1969). *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Gülten, Sadullah (2011). "Anadolu'da Bir Vefaî Şeyhi: Tahrir Defterleri Işığında Dede Karkın Hakkında Bazı Değerlendirmeler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S.59, 147-158.

Gümüşoğlu, Dursun (haz.) (2013). *Karaca Ahmet Sultan Menâkıbnâmesi*. (edt. Bedirhan Toprak), İstanbul: Alevi Vakıfları Federasyonu Yayınları-I.

Hamzeh'ee, M. Reza (2008). *Yaresan (Ehl-i Hak) Bir Kürt Cemaati Üzerine Sosyolojik Tarihsel ve Dini-Tarihsel Bir İnceleme*. İstanbul: Avesta Basın Yayın.

İlhan, Mehdi (2000). *Amid (Diyarbakır) 1518 Tarihli Defter-i Mufassal*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Kıyak, Abdülkadir (2011). "Eski Türk Kültüründe Taş-Kaya Kültünün Elazığ'daki Yansımaları." *Toplum Bilimleri Dergisi*, S. 5 (10), 129-144.

Koçak, Aynur-Serdar Gürçay (2018). *"Abdal Musa'nın 'Dağların Taşların Yürümesi Kerametinin Zaman, Mekân ve Eşya Sembolizmi Bakımından Değerlendirilmesi."* Folklor ve Edebiyat, C. 24, S. 94, 35-53.

Köprülü, M. Fuad (2003). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Ocak, A. Yaşar (1996). *Hacı Bektaş Veli*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 14, Ankara: TDV Yayınları, 455-458.

Ocak, A. Yaşar (2011a). *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör)Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın ve Emirci Sultan (13. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.

Ocak, A. Yaşar (2011b). *Sarı Saltık Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanî Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Saltık, Veli (2009). "Tunceli'de Alevi Ocakları." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 52, 145-177.

Şahin, Halim (2009). *Seyyid Hârun*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C.37, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 58-60

Tahralı, Mustafa (1989). *Ahmed er-Rifâî*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C.2, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 127-130.

Taş, Kibar (2019). "Seyyid Mahmud-ı Kebir'in (Kureyş) Seyyid Mahmud Hayrani ve Derviş Beyaz/Gevr İle Tarihi Bağı." *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi*, S. 6, 3248-3260.

Taşğın, Ahmet (2010). "Hacı Bektaş'ın Rum'a Gelişi ve Karaca Ahmed ile Karşılaşması." *Hacı Bektaş Veli Güneş Zerresinden, Deryada Katresinden* (der. Pınar Ecevitoğlu vd.), Ankara: Dipnot Yayınları.

Taşğın, Ahmet (2013). *Dediği Sultan ve Menakıbı Konya ve Çevresinde Ahmet Yesevi Halifelerinin İzleri*. Konya: Çizgi Kitabevi.

Tekin, Talat (1988). *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi.

Tosun, Necdet (2008). "Karaca Ahmed Hakkında Yeni Bir Kaynak ve Meçhul Kalmış Bilgiler." *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu-V*, 1-5 Kasım 2007 Bildiriler, C. II (edt. Coşkun Yılmaz), İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları.

Uludağ, Süleyman (1988). *Abdülkâdir-i Geylânî*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c.1, s. 234-239, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yaman, Ali (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.

http://www.cilagazete.com/hindistandan-anadoluya-kadar-duvar-yurutmekerameti/.html (erişim tarihi; 23.07.2020, saat: 15:42).

http://www.cilagazete.com/hindistandan-anadoluya-kadar-duvar-yurutme-kerameti-ii/.html (erişim tarihi; 23.07.2020, saat: 16:54).

Arşiv Belgeleri

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı (BOA)

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, T.D. 64, 1518 Tarihli Defter-i Mufassal.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, T.D.155, 1564-1568 Tarihli Defter-i Mufassal.

ALEVİ VE SÜNNİ İNANÇ DAİRELERİNDE KÜLTÜREL SÜREKLİLİK BAĞLAMINDA SOSYAL KONTROLUN SAĞLANMASI: SİİRT VE MUŞ MENKIBELERİNİN KARŞILAŞTIRMALI İNCELENMESİ•

Erdem AKIN••

Sosyal bir varlık olan insan için bir arada yaşama refleksi, kültürel bir gereklilik halinde insanı ve toplumu bir süreklilik içerisinde şekillendirir. Topluluk halinde var olma belirli ortaklıkları ve kuralları beraberinde getirir. Aidiyet duygusu güçlenirken kültürel kimlik de aynı oranda şekillenir. Olayların ve olguların anlamlandırılmasıyla kültürel kimlik, çeşitli istendik davranışlar paralelinde ortaya konur. Sosyal norm adı verilen bu kurallar ortak duygu ve düşüncelerin bir ifadesidir.

Toplum düzenin sağlanması bireylerin uyum içinde yaşaması ile mümkündür. Bu uyum, toplum genelinin ilke ve değerlerinin ortak duygu ve düşüncede yaşatılmasıyla sağlanır. Sosyal kontrol

---

• Bu çalışma 10 – 12 Mayıs 2018 tarihleri arasında Muş'ta düzenlenen "Tarih ve Kültür Bağlamında Muş Uluslararası Sempozyumu" adlı sempozyumda sunulan sözlü bildirinin genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş halidir.

•• Arş. Gör., Siirt Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, erdemakin19@gmail.com, Orcid Id:. 0000-0002-8833-3410.

mekanizması, bireylerin kalıp davranışlar sergilemesini ve benzer duygu ve düşünceler içerisinde hareket etmesini sağladığı için bireyler arasındaki uyumu geliştirerek, toplum huzurunu oluşturur ve arttırır.

Kutsal, Türkçe Sözlük'te "Güçlü bir dinî saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kutsi, mukaddes; Tanrı'ya adanmış olan, tanrısal olan." (TDK, 2020) şeklinde tanımlanırken Eliade, kutsalın oluşumu ve dönüşümüyle ilgili olarak hierophanie (kutsalın tezahürü) kavramına vurgu yaparak kendi olmaktan vazgeçmeye ve başka bir şey haline gelmeye değinir (2017: 14-15).

Türk kültüründe kutsalın tezahürleri olarak kültler kültürel çözümlemelerde oldukça önemli unsurlardır. Kutsalın gereği olarak gerçekleştirilen ritüeller, köken olarak kültlere bağlıdır. Ayrıca halk inanışları[1] ve bu inanışlara bağlı anlatmaların temelleri kültlerdir. Kült kavramı, kutsal kabul edilen yüce varlıklara karşı tapınışı ifade eder (Örnek, 1971: 149). Burada dikkat edilmesi gereken nokta, kültlerin Tanrı değil Tanrısal olduğu dolayısıyla doğrudan kült yerine kültü oluşturan üstün güce tapınımın olduğudur (Ergun, 2017: 22). Kültlerle ilgili değerlendirme ve yorumlar çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı olarak ele alınacağından burada ara vermeyi uygun görüyoruz.

Sözlü kültür ürünlerinden menkıbeler, efsanenin bir alt türü olarak kültlere geniş biçimde yer vermesi ve anlatı mesajını inanç ile harmanlaması yönünden diğer halk anlatılarından ayrılır. Sözcük anlamı itibariyle "övünülecek iş" anlamını karşılayan menkıbeler, zamanla halk arasında yayılarak velinin şahsının ve gerçekleştirdiği kerametlerin kuşaklar boyunca, bir süreklilik içerisinde, tekrar tekrar övülmesini ifade eder. Dolayısıyla Allah katında derecesi yüksek olduğu düşünülen ulu şahsiyetlerin gerçek-

[1] Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Karakaş, 2020.

leştirmiş olduğu her davranış ve tutum övünülecek istendik davranış örüntüleridir. Bu durum halkın menkıbelerde aktarılan mesaja bağlanmasını kuvvetlendirir.

Menkıbelerde yer alan tayy-i mekân, tayy-i zaman, ölünün diriltilmesi, göğe yükselme, yedilerle, kırklarla, gaip erenlerle görüşmek vb. keramet motifleri mesajın gücünü arttırarak sosyal kontrol mekanizmasının temelini oluşturur.[2] Mekanizma, ödül-ceza bağlamında çalışarak yöre halkının davranışlarına kısıtlamalar getirir böylece halkın davranışlarını kontrol altında tutar. Dolayısıyla halkı belli düşünce ve davranış kalıplarına yönlendirmiş olur. Menkıbe, halk arasındaki varlığını devam ettirdiği sürece halkın bu düşünce ve davranış kalıpları paralelinde hareket etmesini sağlar. Anlatının canlılığını ne derece koruduğuna bağlı olarak sosyal kontrol hali devam eder.

Menkıbelerin bütüncül anlamda inanç değerlerini oluşturan her bir etik ilkeyi ve ahlaki yargıları yansıttığı görülür. Dolayısıyla gelenek içerisinde menkıbeler inanç ve değerlerin toplamıdır. Ayrıca kültürel kimliğin bir yönünü oluşturan manevi yönelimi göstermesi açısından bir dışavurum aracıdır. İnanç tarihimizin zengin bir kaynağı olarak dini manevi yapıdaki bilgi birikimi gelecek kuşaklara taşır.

Menkıbeler yoluyla dini manevi değerlerin aktarım süreci bir kavram olarak süreklilik olgusunun canlı bir göstergesi durumundadır. Menkıbeler çeşitli açılardan inanç kültürünü yansıtır ve dini manevi değerler noktasında yıllardan gelen birikimi günümüze taşır. Sözlü kültür ürünlerinden menkıbeler varlığını asırlar boyunca sürdürerek bünyesinde var olan mesajların evrensel etik değerler ile uyumlu şekilde güncel değer yargılarıyla bağ-

[2] Alevi inanç sistemi çerçevesinde atalar kültünün devamlılığını sağlayan gaip erenler inancı için bk. Ersal-Akın, 2018: 2369-2408.

daştığı söylenebilir. Evrensel etik değerlerin birçoğunu bünyesinde barındıran menkıbeler, geniş kitlelerin paylaşımıyla büyük bir coğrafi alanda toplumsal işlevini koruyan anlatılardır.

Menkıbelerin ilettikleri mesajlar, evliya kültü etrafında şekillenen olay örgüsü ile günümüze taşınmıştır. Menkıbelerde en fazla işlenen istendik ve yasaklanan davranışlar nelerdir? Bu mesajların sosyal kontrolü sağlama noktasındaki rolü nedir? Sorularına bağlı olarak bu çalışmada toplumsal kontrol kavramı ve bu kavramı şekillendiren sosyal normlar, kültürel süreklilik bağlamında ele alınarak inanç anlatılarından menkıbelerin kültürel değerleri aktarım rolü ele alınmıştır. Çalışma kültürel süreklilik bağlamında sosyal kontrolün sağlanması ile menkıbelerin ilişkisinin incelenmesinde sistematik bir yaklaşım ortaya koyma amacındadır.

Menkıbeler, yöre insanın inanç dünyasını derinden etkilemiş ve sözlü gelenekte aktarıcılarından izler taşıyan inanç anlatıları olmaları kabulünden hareketle istenen ve yasaklanan davranış ve tutumlara menkıbeler dünyasından bakıldığında Muş ve Siirt inanç anlatılarında Alevi ve Sünni inanç dairelerinde dikkat çekici ortak mesajların olduğu görülmektedir. Literatür taramasında Alevi inanç dairesine mensup bireylerce aktif bir şekilde ziyaret edilen türbe, yatır vb. olduğu görülmüştür. Çalışma ziyaret yerlerinde inanç anlatıları geleneği ile sınırlandırıldığı için ritüel merkezli yaklaşım dışarıda tutulmuştur.[3] Menkıbelerde bir kültürel süreklilik halinde toplumsal kontrolü sağlama işlevi gösteren mesajlar tespit edilerek sınıflandırılmıştır. İstendik veya yasaklanan tutum ve davranışların evliyanın yaşamıyla olan ilişkisi menkıbelerden örneklerle gösterilecektir. Kültürel sürekliliğin bölgesel sınırları ortaya konulması amacıyla Siirt ve Muş inanç

[3] Muş'ta Alevi inancına mensup ziyaret yerlerine ritüel merkezli bir yaklaşımla yapılan çalışmalar için bk. Yalçınkaya, 2019; Asna, 2018.

kültürü verimleri özelinde karşılaştırmalı olarak çalışma yürütülmüştür. Böylece coğrafi ve farklı inanç dairelerindeki mesajların yaygınlığı ve yayılımının tespiti hedeflenmiştir.

Siirt yöresinde yaşayan doksan menkıbe, Muş merkez ve ilçelerinde canlılığını koruyan altmış menkıbe ile karşılaştırmalı olarak incelenmiş, sosyal kontrol mekanizmasını sağlaması açısından ele alınmıştır. Çalışmada, Muş ve Siirt illerinde yaşayan menkıbelerin yöre halkı üzerinde sosyal kontrolü sağlaması işlevi ve kültürel sürekliliğe katkısı üzerinde durulmuştur. Alevi ve Sünni inanç sistemine dahil edilebilecek menkıbelerde her iki yörede de benzer mesajların işlendiği görülmektedir. Dolayısıyla benzer inanç kültür coğrafyasındaki bu anlatıların ortak noktası, belirtilen davranış kalıplarına uyulmadığı takdirde kişinin başına felaketler geleceği yönünde iken söz konusu davranış kalıplarına uyulduğu takdirde bereket, feyz vb. değerlere ulaşılacağı yönündedir.

1. Kültürel Süreklilik

Kültür, insanın biyolojik ve fizyolojik ihtiyaçlarından doğarak bu ihtiyaçların karşılanması amacıyla geliştirilir. Bu durum yeni ihtiyaçlar ortaya çıkarır ve bir süreç halinde devam eder. İhtiyaçların insandan insana bölgeden bölgeye değişmesine bağlı olarak kültürler ait oldukları toplumlara özgüdür, biriciktir (Malinowski, 1990:179). Kültür insanın geçmişini, bugününü, geleceğini yansıtan yaşayan bir olgu olarak süreklilik arz eder. Kültür unsurlarının ve kültürel değerlerinin devamlılığını ifade eden kültürel süreklilik olumlu çağrışımlara sahip bir kavramdır.

Kültürel süreklilik toplumun devamlılığı açısından kilit bir rolü karşılar. Toplumun gelenek, görenek, adet vb. sosyal normlara olan bağlılığı kültür unsurlarının sürekliliğini sağlar. Sosyal normlar toplumun ihtiyaçlarına göre güncellenmesi, işlevsel ol-

ması kültürel değişmeyle aynı hızda olmalıdır. Dolayısıyla değişimi hazırlayan şartların ve kültürel değerlerin hızla değişime uğradığı dönemlerde kültürel sürekliliğin sağlanması toplumun devamlılığı açısından önemlidir. Toplumsal yapıdaki değişim ve dönüşüm hızına bağlı olarak kültürel sürekliliğin aynı oranda kalıcılık iddiasında olması gerekir. Toplumsal yapıların işlevlerindeki değişmeler kültürel sürekliliğin önemine dikkat çeker.

Rapoport, kültürel sürekliliğin sosyo-kültürel çevrenin önemli deneyimlerini ve devamlılıklarını gösterdiğini vurgular (Ersöz, 1992:36). Evliyaların yaşam hikayelerinden doğan önemli deneyimler, bir olay örgüsü ile sunularak içerisinde çeşitli mesajlar barındırır. Bu mesajlar kültürel değerlerle uyumlu bir yapı sergilediği için kültürel süreklilik bağlamında irdelenebilir niteliktedir. Ayrıca söz konusu mesajlar, tarihsel bir bilgi olmanın yanında ve ötesinde derin hikmetlere sahip olduğundan bunun farkında olan takipçileri için uyma davranışı önemli bir nitelik gösterir.

Kültürel değerlerin canlılığını koruması kültürel süreklilik ilkesinin varlığının göstergesidir. Çalışmada menkıbelerde yer alan mesajların toplumsal kontrolü sağlama işlevi kültürel süreklilik olgusundan hareketle halkbilimsel bir bakış açısıyla gözler önüne serilmiştir. Sosyal kontrolün kültürel süreklilik bağlamında düşünülmesi mesajları aktaran anlatıların yöredeki canlılığı ile mümkün görünmektedir. Yörede inanç anlatılarının canlı bir şekilde yer aldığı geleneksel kültür yapısı sosyal yaşamda önemli bir boyuttadır.

Menkıbelerde toplumsal kontrolün sağlanması noktası aktarılan mesajların anlatıların Siirt ve Muş yöresinde canlılığını korumasına bağlı olarak bir kültürel sürekliliği yansıttığı görülmektedir. Menkıbeler süreklilik noktasında yüzyılları aşkın bir aktarımla günümüze kadar gelerek topluma çeşitli mesajlarla yön

vermeye devam eder. Menkıbelerde evliyaların rol modeli olması aracılığıyla aktarılan değerler, anlatıcılar yoluyla süreklilik kazanarak bölge insanın dinî-manevî profili etkilemektedir.

Söz konusu mesajlar sözlü aktarım yoluyla süreklilik kazanarak günümüze kadar ulaşmıştır. İstendik ve yasaklanan düşünce ve davranışların yüzyılları aşarak bir süreklilik içerisinde günümüz insanın hal ve hareketlerinde belirleyici olması menkıbelerin kendine has bir tür olmasıyla açıklanabilir. Evliyalar ve dinleyiciler arasında kurulan kuvvetli bağ bunu mümkün kılmıştır. Menkıbelerin inanç ağırlıklı bir şekilde aktardığı evrensel değerler, tarihi ve kültürel sürekliliğin sağlanmasına yardımcı olur.

Anlatılar bünyesinde barındırdığı mesajları kültürel süreklilik içerisinde geçmişten günümüze değin dinleyiciyle buluşturma işlevini yerine getirir. Sözlü kültür ürünlerinin çeşitlenerek aktarılması sonucunda anlatının bünyesinde bulanan kültürel değer bir kültürel süreklilik arz eder. Menkıbeler özelinde kültürel süreklilik tanımlaması kültürel değerlerin kuşaklar boyunca aktarılması ile mümkündür. Bu noktada menkıbelerin değer eğitimi bağlamında değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Menkıbeler zengin içeriği ile bölge insanının kültürel süreklilik içerisinde dinî ahlaki anlamda kendini geliştirebileceği bir alana kavuşmasına yardımcı olur. Bölge insanı kültürel süreklilik içerisinde menkıbeleri yorumlayarak çeşitli yorumlar çıkarır. Kültürel süreklilik kavramı bir anlamda kültürel değişmeye karşı kültür unsurlarının korunumunu ifade eder. Menkıbelerde aktarılan değerlerden sapmayı engelleyerek kontrol mekanizmasının işlevselliği kültürel süreklilik bağlamında şekillenir.

Menkıbeler veli kültünün anlatı boyutunu oluşturarak tarihsellik noktasında atalar kültüne değin kültürel sürekliliğin bir ifadesi ve toplumun kültürel köklere bağlanmasında önemli bir tür-

dür. İnanç kültürünün geçmişle gelecek arasında bağ kurma işlevini sağlayarak kültürel değerlerle yoğrulmuş gelecek tasavvurunun oluşmasına katkı sağlar. Değerlerin aktarımı kültürel süreklilik açısından evliya kültü ve etrafında şekillenen menkıbeler ekseninde gerçekleşmiştir. Tarihsel süreç içerisinde evliyanın yaşam hikayesinin bölgede canlılığını koruması, kerametleri aracılığıyla aktardığı mesajın toplumun kültürel değerlerine etki edecek kadar süreklilik göstermiştir.

İnanç anlatıları kültürel bellekteki birikimin ve canlılığını koruması noktasında bir sürekliliğin ifadesidir. Menkıbeler, aşkınla olan ilişkide her bir kült unsurunun kutsallık derecesinin artmasını sağlar. Karizmatik ulu şahsiyet ve onun çevresinde gelişen anlatıdaki her bir unsurun, kuşaktan kuşağa aktarılan anlatılar aracılığıyla kuşakların muhayyilesinde kutsallığına bir parça eklenir. Bu sebeple menkıbeler manevi değerleri ifade ettiği gibi toplumsallaşmanın değerlerini de bünyesinde barındırır.

Menkıbelerde aktarılan mesajlarla şekillenmiş olan bölge inanç kültürünün devamlılığı için menkıbelerin görsel ve işitsel materyallerle dijital ortama aktarılması önem arz etmektedir. Ayrıca farkındalık oluşturmak için çeşitli eğitim programları yerel kurum ve kuruluşlar STK'lar tarafından gerçekleştirilebilir.

Yöre insanının kültürel süreklilik bağlamında söz konusu mesajlara bağlılığı sadece anlatı boyutunda değil ziyareti olan evliyalarda pratik boyutunda da gerçekleşir. Anlatılardaki mesajlarla sosyal yaşamın şekillendiği genel anlamda inanç kültürünün kimliği açısından önem taşır. Kültürel değerlerin sürdürülmesi anlatılarda aktarılan ilkelerin yaşatılması ile doğru orantılıdır.

2. Sosyal Normlar ve Sosyal Kontrolün Sağlanması

Toplumlar varlıklarını sağlam bir zemine oturtabilmek, üyeleri arasında huzur ve refahı sağlayabilmek için çeşitli kurallara ihtiyaç duyarlar. Bu kurallar; hukuk kuralları biçiminde yazılı

olabileceği gibi sosyal normlar olarak adlandırılan örf, adet, teamül, gelenek görenek vb. şeklinde sözlü gelenek içerisinde teşekkül etmiş de olabilir. Çağların süzgecinden geçerek günümüze kadar gelen, örf, adet, gelenek, görenek, yaptırımlar en genel anlamda töre başlığı altında toplanabilir. Töreler sadece bireylere değil toplumların davranışlarına da yön verir. Bunların zamanla, yumuşaması, gelişmesi ve değişmesine sebep olan etkenler vardır (Artun, 2010: 127). Türk kültüründe sosyal normlar, değişmezlik derecelerine bağlı olarak çeşitlenir. Bütün norm çeşitlerinin temel işlevi sosyal yaşamı düzenlemektir. Değişmezlik derecesi arttıkça toplumun bağlılığı da o oranla artar ve daha genel geçer kuralları düzenler (Akın, 2017: 50).

Sosyal normlar toplum içerisinde bir sorumluluk sistemi meydana getiren kültürel bir olgudur. Bu sorumluluk sistemi içerisinde kültürel bellek şekillenir. Çünkü kültürel bellek, grup içinde anlamlı olarak kabul edilen şeylerle özdeş haldedir (Assmann, 2001:26-27). Evliyanın rol model rolü içerisinde aktarılan istendik ve/veya kaçınılması istenilen mesajlar, grup içerisinde bir anlam örüntüsünü sahip olarak inanç anlatılarından menkıbeler aracılığıyla aktarılır.

Sosyal normların ortak ve belirgin özelliği yaptırımlardır. Yaptırımlar; sosyal denetimi sağlamak için bireylerin, grupların, cemaatlerin ve topluluğun üzerinde zorlayıcı, kınayıcı ya da özendirici, ödüllendirici tepkilerini ve baskılarını işletir (Örnek, 2000: 121). Bu tepkiler, sosyal kontrolün önemli bir bölümünü oluşturur. Sosyal kontrol, toplumsal yaşamda ilişkileri düzenleyen normlardan sapmayı çeşitli ödüllendirme ve cezalandırma süreçleri ile önleyen ve bu yolla toplumda düzeni sağlayan bir mekanizmadır (İçli ve Burcu, 1993: 44). Sosyal kontrol, sosyalleşmenin nesnel boyutudur. Sosyalizasyon süreci, kişilerin davranış kalıplarına uymasını hem sağlayan hem de sürekli kılan bir mekanizmadır. Böylece kişilerin toplumda değerli görülen

örüntü, rol, ilişki ve kurum çeşitlerine uymasını sağlamak için sosyal kontrol aracılığıyla kişiler üzerinde baskıda bulunulur (Tekin, 2006: 220).

W. Bascom, folklorun işlevlerini sıralarken "sosyal değerleri, inanışları ve sosyal kurumları destekleme" işlevine değinir (Bazancir, 2010: 15). Folklor, aile kurumundan başlayarak ekonomi kurumu, siyaset kurumu vb. bütün sosyal yapıyı destekler. İçerisinde barındırdığı anlatıları mesaj kaygısı ile harmanlayarak alıcıya iletir. Mesaj; birey, grup, halk içerinde varlığını sürdürür ve toplum mesaj doğrultusunda yönünü tayin eder.

Halkbilimi, dünya görüşünün oluşması, pekiştirilmesi, aktarılmasına yönelen bildirişim olaylarının konu edindiğinden (Çobanoğlu, 2003: 5) toplumsal kontrolü sağlayan sosyal normlar araştırma konularından birini oluşturur. Folklorun sözlü, anonim halk edebiyatı unsurlarından olan menkıbelerde mesaj okuyucuya/dinleyiciye inançla harmanlanarak sunulur. Ödül-ceza unsurları, inanç sistemine sıkı sıkıya bağlı olduğu için birey mesajla kuvvetli bir bağ oluşturur. Böylece daha derin ve etkili bir manevi öğrenme gerçekleştirilir. Menkıbelerin din ve inanç kültürümüzde pekiştirilen davranış ve tutumların belirlenmesi istendik ve yasaklanan davranış ve tutumların toplumsal kontrol mekanizmasına katkısı ile ortaya konulabilir.

Mesaj, sosyal kontrol mekanizmasının temelini oluşturur. Mekanizma, ödül-ceza bağlamında çalışarak yöre halkının davranışlarına kısıtlamalar getirir böylece halkın davranışlarını kontrol altında tutar. Dolayısıyla halkı belli düşünce ve davranış kalıplarına yönlendirmiş olur. Menkıbe, halk arasındaki varlığını devam ettirdiği sürece halkın bu düşünce ve davranış kalıpları paralelinde hareket etmesini sağlar. Anlatının canlılığını ne derece koruduğuna bağlı olarak sosyal kontrol hali devam eder. Menkıbelerde normları aktaran mesajların evliyanın etrafında

gerçekleşen olayların bir sonucu olarak vurgulanır. Anlatının olay örgüsü takip edildiğinde kaostan kozmosa geçişin işlendiği görülür. Teşvik edilen her bir davranışın gerçekleşmesi ve kaçınılması istenen davranışların önlenmesi ile kaos ortamından uzaklaşılarak sosyal kontrolün hâkim olduğu bir kozmos gerçekleşir.

İnançlara dayalı anlatıların birincil sosyal işlevi, gerçek bilgi sağlamak değil, toplumun davranışlarını potansiyel tehlikeleri veya refahları ve hayatta kalmalarına yönelik tehditler konusunda uyaran davranışlarını etkilemektir (Roberts: 2009: 116). İnanç anlatılarında "doğru yol" olarak nitelendirilen dönemin etik değerleri noktasındaki kabullerini ifade eden toplumsal gerçeklik menkıbelerle ortaya konulur. Velinin başından geçen olayların aktarımı olarak özetlenebilecek menkıbeler, bir anlamda ideal insanın donanımını aktaran anlatılardır. Söz konusu toplumsal gerçekliğin korunumu mesajlarla sağlanmaya çalışılan sosyal kontrolle mümkündür.

Siirt yöresinde yaşayan doksan menkıbe, Muş merkez ve ilçelerinde canlılığını koruyan altmış menkıbe ile karşılaştırmalı olarak incelenerek nitel araştırma yöntemlerinden metin inceleme yöntemi bağlamında sosyal kontrol mekanizmasını sağlaması açısından ele alınmıştır. Anlatılar aracılığıyla grup üyeleri arasında sosyal sorumluluk geliştirilerek kültürel sürekliliğim sağlanması mümkün olur. Anlatılar, bir davranış ya da tutumu teşvik etmesi ya da belli bir davranış ve tutumdan kaçınılmasını istemesi yönünden iki ana başlığa ayrılmıştır.

Menkıbelerin bu yönüyle toplumsal yaşamı desteklediği, gelenek ve göreneklerin aktarımında olumlu bir işleve sahip olduğu görülmektedir. Evrensel etik ilkelerin toplumda yerleşmesine katkıları sebebiyle menkıbelerin dini bağlanma duygusunu arttırıcı bir yönünün olduğu söylenebilir. Menkıbelerin halkın dini

anlayışının derinleşmesine sunacağı katkılar, davranış ve tutumlarda farkındalığı artırarak uyma davranışının pekişmesini sağlaması muhtemeldir. Sapma davranışından kaçınarak uyma davranışının yerleşmesini sağlayacak bir diğer durum inanç öğretilerinin yeni kuşaklarca öğrenilmesidir.

3. Menkıbelerde Aktarılan İstendik Tutum ve Davranışlar

Toplumsal süreklilik bağlamında istendik tutum ve davranışlara ilişkin olarak menkıbelerin vermek istediği mesajlar, bölge kültürüne özgü örneklerle çalışmada aktarılmıştır. İstendik davranışların aktarılarak dinleyiciler arasında pekiştirilmesini sağlamak kültürel varlığın süreklilik kazandırılması millet varlığı için yegâne şartlardandır. Menkıbelerde veli etrafında şekillenen olaylarda istendik mesajlarla kültürel süreklilik sağlanmaktadır. İstendik davranışları aktaran menkıbelerde bir olumlama tavrı dikkat çekmektedir. Temel ilke ve değerlerin çerçevesinde menkıbelerde sır tutma, yardımseverlik, adalet, dürüstlük, namus gibi iletilerin öne çıkarıldığı, teşvik edildiği olay örgüsü içinde vurgulandığı görülmektedir. Söz konusu değerler, kültürümüzde bir süreklilik çizgisinde özellikle inanç anlatılarında yer aktarılmaktadır.

İstendik davranışların velinin kerametleriyle çeşitli yönlerden ödüllendirildiği görülmektedir. Böylece kültür dairesi içerisinde kabul edilebilir davranışların pekiştirilmesi amaçlanır. Menkıbelerdeki kültürel değerlerin ve evrensel ahlak ilkelerinin ortaya çıkarılması anlam katmanlarının çözümlenmesi ile mümkündür. Menkıbelerde aktarılan istendik tutum ve davranışların kültürel kodlarla harmanlanmış bir şekilde sunulduğu görülür. İçerik incelemesi sonucu teşvik edilen istendik tutum ve davranışlar; sır tutmak, yardımseverlik, adaletli olmak, dürüstlük/masumiyet, namuslu olmak şeklindedir.

1.1. Sır Tutmak

Sır tutmak fazileti, Muş ve Siirt menkıbelerinde yoğun olarak işlenmiştir. Sır tutmak, güven duygusunun bireyler arasında güçlenerek topluma yerleşmesi adına ilk basamaktır. Menkıbelerde evliyanın kerameti evliya ile tanık olan kişi arasında kalmalıdır. Tanık olduğu mucizeyi bir başkası ile paylaşma ihtiyacı duyan kişi, "Şeyh Mahmut Bayraktar" ve "Şeyh Mücahit ve Hızır" adlı Siirt menkıbelerinde de görüleceği üzere mucizenin ortadan kalkmasına sebep olur.

> Şeyh Mahmut Bayraktar" adlı Siirt menkıbesinde dini karizmatik lider Şeyh Mahmut, "Halit Bin Velit döneminde yapılan bir savaşta başını kaybeder; ancak sancağı elinden bırakmamak için savaşmaya devam eder. Bunu gören bir kadın, dayanamayıp bu olağanüstü hadiseyi yanındakilere anlatınca Şeyh Mahmut oracıkta vefat eder (Eryeşil, 2001: 38).

> Şeyh Mücahit ve Hızır" adlı bir diğer Siirt menkıbesinde, "Akşam vakti çay yükselir, bu yüzden Şeyh, evine dönemez. Akşam namazını kılıp Allah'a dua eder. Duası bittikten sonra karşısında Hızır'ı görür. Hızır, ona "Benden korkma, sana yardım edeceğim" der ve şeyhin elinden tutarak suyun üzerinden yürütüp karşı kıyıya geçirir. "Sakın bunu kimseye anlatma!" diye de sıkı sıkı tembih eder. Şeyh, evine gelir; ancak Hızır'ın söylediklerini unutur. Başından geçenleri ailesiyle paylaşır. O akşam fenalaşan şeyh, sabaha doğru vefat eder (Karakaş, 2014a: 120).

Menkıbelerde sır tutma erdemini gösteremeyen kişilerin karşılaştığı ikinci bir durum ortadan kalkan kerametin kendilerine zarar olarak geri dönmesidir. Şeyh Mücahit hakkında anlatılan başka bir menkıbede, Şeyh Mücahit her gece karısı uyuduktan sonra evden çıkar sabah vakti pantolonu paçalarından dizlerine kadar ıslak şekilde eve gelirmiş. Karısı bunu fark ettiğinde bir

sabah dayanamamış sormuş. Şeyh Mücahit 'Hz. Hızır elinde bir mumla[4] bana zahir oldu. Sabaha kadar onunla birlikte çayın[5] üzerinde namaz kılıyoruz. O bana imamlık yapıyor' demiş. Şeyh Mücahit bu olayı hiç kimseye anlatmaması için karısını uyarmış. Bir zaman sonra kadın daha fazla dayanamayarak bu sırrı komşuna anlatmış. Tam cümlesini bitirecekken 'boğuluyorum, yardım et' diyerek inlemiş. Oracıkta vefat etmiş (KK1).

"Gusir Gölü Efsanesi ve Hızır" adlı Siirt menkıbesinde Hızır (a.s) kadına çocuğunu yanına alıp bu köyü terk etmesi tavsiyesinde bulunur. Yalnız tek bir şartı vardır o da kesinlikle arkasına bakmamasıdır. Ancak kadın, çocuğuyla köyü terk ettiği sırada dayanamaz ve arkasına bakar. Köy ise seller içinde kalmıştır. Kadın Hızır'ın bu uyarısını dinlemediği için kendisi ve çocuğu taşa dönüşmüştür (Karakaş, 2014a: 123).

"Şeyh Muhammed-i Lal" adlı Muş menkıbesinde vurgulandığı üzere sır tutma erdemi o kadar yüceltilen bir değerdir ki şeyhlik mertebesine ulaşabilmiş şahsiyetler dahi sır tutamadığında ağır cezalara maruz kalırlar.

> Bir gün Bane'ye bir misafir gelir. Şeyh Muhammed-i Lal'ın babası, Şeyh'e misafirin atını otlaması için götürüp bir yere bağlamasını söyler. Şeyh o zamanlar küçük bir çocukmuş. Babasın isteğini yerine getirmek için harekete geçer. Atı alıp görürmüş. Atın silkesini yere çakıp çıkarmış. Bir türlü uygun bir yere bulamaz. Bu durumu gören misafir, çocuğu yanına çağırıp, çocuğa neden

[4] Mum yakma ritüelinin köken olarak ateş kültüne dayandırılır (İnan, 1976: 206). Ateş (ocak) kültü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kumartaşlıoğlu, 2012; Ateş, 2015; Baysan, 2016; Kiras, 2017; Maraşlıoğlu, 2018.

[5] Bu menkıbede çayın üzerinde namaz kılma motifinin kültürel kökeni, suyun kutsallığı ve arındırıcı gücünü ifade eden su kültüdür. Su kültü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Çobanoğlu, 1993; Akaman, 2002; Ögel, 2003: 315-350; Ege, 2011; Karakaş, 2012a, 2012b; Artun, 2013; Kürkan, 2018; Baysal, 2020.

> böyle davrandığını sorar. Şeyh de "çaktığım her yerde silkenin ucu bir hayvanın sırtına denk geliyor, onun için çakamıyorum" der. Tam başka şeyleri de açıklayacağı sırada Şeyh'in babası dayanamaz ve oğluna "inşallah lal olursun, bir daha konuşamazsın" der. Bu beddua sonucu Şeyh lal olur. O günden sonra da adı Şeyh Muhammed-i Lal olarak kalır (Yalçınkaya, 2008: 118).

Şeyhler İslam tasavvufunda bağlı oldukları tasavvufi ekol ile ilmi anlamda cihad ederken bir keramet motifi olarak tayy-i mekân, tayy-i zaman ederek bedenen İslam adına savaşırlar. Bir diğer Muş menkıbesinde Seyda Molla Halit adlı şeyhin İslam için savaşması konu edinilir. Menkıbede bir sır olarak kalması gereken bu cihad anlayışı eşi tarafından ortaya çıkarılarak şeyhin vefatına sebep olur.

> "Bir gün kadın eşine her gece nereye gittiğini, neden cübbesinden kurşunlar döküldüğünü ve neden yaralandığını sorar. Seyda, karısına durumu anlatmak zorunda kalır. 'Ben her gece savaşa gidiyorum. İslam için savaşıyorum. İnsanlar benden yardım istiyorlar ve ben de bu sebepten gitmek zorunda kalıyorum' der. Karısını, bu durumu hiç kimseye söylememesini konusunda sıkı sıkı tembih eder; fakat kadın bu sırrı uzun süre taşıyamaz ve komşularıyla paylaşır. Kısa bir süre geçtikten sonra Seyda vefat eder" (Yalçınkaya, 2008: 128).

Menkıbelerde işlenen sır tutma davranışını zaman zaman yörenin ulu zatlarının dahi yerine getiremediği görülmüştür. Şeyh Mücahit'in vefatı ve Şeyh Muhammed-i Lal'in dilsiz kalması sır tutamadığı zaman keramet sahibi dini karizmatik liderin dahi kötü sonuçlarla karşılaşacağını göstermektedir. Bu örnekler sır tutmanın ne kadar yüksek bir değerde olduğunu göstermektedir.

1.2. Yardımseverlik

Toplumdaki ihtiyaç sahiplerinin gereksinimleri karşılanması, buna bağlı olarak refah düzeyinin artması yardımseverlik değerinin bireyler tarafından benimsenmiş olmasına bağlıdır. Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi'ne göre temel basamakta yer alan fizyolojik ihtiyaçlar karşılanmadığı takdirde bireyler çeşitli arayışlar içinde olacağı için toplumdaki güven duygusu zedelenir. Huzurlu bir toplum inşası için toplumun bütün bireylerinin temel ihtiyaçlarının asgari düzeyde karşılanmış olması gerekir. Bu da durumu olanların ihtiyaç sahiplerine yardım etmesiyle mümkün olur.

Yardımseverlik özendirici ve ödüllendirici bir değer olarak Siirt menkıbelerinde ikramda bulunmaya vurgu yapılarak kendini gösterir. Menkıbede karşılık beklemeden yapılan yardımın sonucu olan tutuklanmaktan kurtulmak ve şeyhin yeni bir mürit kazanması özendirici niteliktedir.

> Şeyhü'l Hazin'in oğlu Şeyh Şerafettin bir komutan tarafından tutuklanacaktır. Siirtli bir asker ise Şeyh Şerafettin'in büyük bir âlim olduğunu söyleyerek tutuklama olayını engellemek ister. Bunun üzerine komutan, 'Bahsettiğin şeyh, gerçekten keramet sahibi ise onu tutuklamaya gittiğimiz vakit bizi, bu kış günü bal ve üzümle ağırlasın!' der. Şeyh, eğer bunu yaparsa onu tutuklamaktan vazgeçeceğine söz verir. Komutan ve asker, şeyhin yanına gider. Şeyh, komutanın canının bal ve üzüm çektiğini söyleyerek onlara bal ve üzüm ikramında bulunur. Bu olay üzerine komutan da şeyhe tabi olur (Karakaş, 2014a: 144).

"Gusir Gölü Efsanesi ve Hızır" adlı Siirt menkıbesinde bir keramet motifi olarak taşın dönüşümü yardımseverlik değeri sonucunda gerçekleşir.

> Eruh'un Ormanardı köyüne giden ve kapı kapı dolaşan Hızır, bir yerde misafir olarak kalmak ister; onu hiç

> kimse kabul etmez. Yalnız fakir kadın, ona kapısını açar. Hızır, kadından yiyecek bir şeyler ister. Ancak o, tencerede çocukları için kaynattığı taştan başka hiçbir şeyi olmadığını söyler. Kadın tencerenin kapağını açtığında taşların nohuda dönüştüğünü görür (Karakaş, 2014a: 122).

Aynı şekilde "Şeymus" adlı Muş menkıbesinde de yardımseverlik değeri ikramda bulunmak ile özdeşleşir.

> Şeyh Muş Uyanık Köyü'nde yaşayan kendi halinde biriymiş. Eşi ve kendisinden başka kimsesi de yokmuş. Bir kış mevsimi kapılarını bir misafir çalar. Misafiri buyur etmişler. Şeyh eşine 'Bir helise yap da misafirimiz yesin' der. Ancak evde yağ yoktur. Eşi bu durumu misafirin yanında Şeyh'e anlatamaz. İçeri girip çıkar. Şeyh eşinin davranışındaki tuhaflığı fark eder. Bunun üzerine eşine ne olduğunu sorar. Eşi de 'Evde yağ yok ki ben nasıl helise yapabilirim' der. Bunun üzerine Şeyh eşine, 'Merak etme yağımız var' der. Eşi ısrarla 'Biraz önce baktım, yağ yoktu' der. Şeyh 'Şimdi bakarsan olduğunu görürsün' der. Bunun üzerine kadın daha fazla direnmeyip gider. Çömleğin kapağını açtığı zaman, çömleğin ağzına kadar yağla dolu olduğunu görür. Kadın yemeği yapıp misafirine sunar. Misafir gittiği zaman, kadın bu olağanüstü durumu eşine sorar. Bunun üzerine Şeyh 'Allah'ın bir hikmetidir. Bizi misafirimiz karşısında mahcup etmedi' der (Yalçınkaya, 2008: 117).

Menkıbelerde yer alan yardımseverlik değeri sadece ekonomik durumla kısıtlanmamıştır. Menkıbe kahramanları, müşkül durumdaki kişileri bazen sırtında taşımış, bazen onun yerine sınava girmiş bazen ise saatlerce/günlerce yol giderek tanıklık yapmışlardır. "Hesta Kaplıcası 3" adlı Siirt menkıbesinde yardımseverlik değeri, Hz. Süleyman'ın bir gün hasta bir adamı sırtında taşınması şeklinde vurgulanmıştır. Bir diğer Siirt menkıbesi olan

"Şeyh Hasan" adlı menkıbede, "Babasının keramet gücünü yitirmiş olduğu Şeyh Hasan'a malum olur. Diğer şeyhler yanında zor durumda kalmasını istemeyen Şeyh Hasan, babası yerine sınava girmek ister." (Karakaş, 2014a: 123, 134).

Alevi inanç dairesinden "Seyyit Haydar" adlı Muş menkıbesinde pir-talip ilişkisi yardımseverlik değeri çerçevesinde idealize edilir.

> Askerler bunu alıp görürlerken, yol kenarında bir ağacın altında dinlenirken, talip eline toprağa vurarak 'Ya Pir, zordayım, beni yalnız bırakma, sana ihtiyacın var' deyip figan eder. Bu sırada Seyheyder de Varto'da alışveriş yapıyormuş. Yanındakilere, 'Talibim bir ağaç altında oturmuş benden yardım istiyor. Çok zor bir durumda olsa gerek, yardımına gitmem gerek' deyip Bingöl'e doğru yola çıkar (Yalçınkaya, 2008: 128).

1.3. Adaletli Olmak

Adalet; hak ve hukuka uygunluk, hakkı gözetme, herkese kendine uygun düşeni verme, doğruluk gibi anlamlara gelen yüce bir değerdir (TDK, 2018). Toplumun varlığını devam ettirebilmesinde yapılan tüm işlemlerde bireylerin hakkının gözetilmesi, toplumun bütün üyelerinin kendine uygun olanı alabilmesi esastır. Siirt ve Muş menkıbelerinde dini karizmatik liderlerin hak ve hukuka uygun tavırları, haksızlığa karşı gelmeleri, haksızlığı gidermeleri, sözlerini tutarak doğrucu tavırdan vazgeçmemeleri rollerine uygun olarak okuyucu/dinleyici için örnek niteliğindedir.

İbrahim Hakkı'nın kahramanı olduğu Siirt menkıbesinde farklı inanç dairesinden din görevlisine kurulan ilişkide adaletli yaklaşımın önemi vurgulanır.

> İbrahim Hakkı ile bir papaz yanlarındaki bir ata dönüşümlü olarak binerek seyahat etmekte ve Erzurum'dan

> Tillo'ya doğru gitmektedirler. Murat suyu yakınlarına geldiklerinde ise papaz, İbrahim Hakkı'ya ata binmesini ve suyu geçmesini teklif eder. İbrahim Hakkı, ata binme sırası papazda olduğu için bu teklifi kabul etmez. Papaz, ata biner ve karşıya geçer (Karakaş, 2014a: 123).

Alevi inanç sisteminin önemli kurumlarından olan musahiplik, bir kardeşlik bağının ötesinde kişilere yüklediği sorumluluklarla günlük hayatın her alanını düzenleyen bir yapıdır. Musahiplerin birbiri üzerindeki hakları sebebiyle bir sosyal kontrol oluşmasının yanı sıra aynı zamanda bir otokontrolün gelişmesini de sağlar.[6] Söz konusu sorumlulukların konu edinildiği "Şeyid Mümin I" adlı Muş menkıbesi adaletli yaklaşımın işlendiği önemli bir inanç anlatısıdır.

> Hızır Cemi'nde iddialaşma sonucu musahiplerin birbirine bağlılığı sınava sokulur. Seymomın'ın musahibi; musahibi için her şeyi yapacağını söyleyerek ahıra bağlanmayı kabul eder. Seymomın'ın musahibini ahırda bağlı olarak görünce kendisine ne kadar bağlı olduğunu görür. Cemaat musahibi oradan çıkarmaya çalışır fakat musahip verdiği sözden dönmemek için çıkmayı kabul etmez. Musahip, 'Ben bir söz verdim, onu çiğnemem' deyip gitmeye razı olmaz. Seymonın da Musahibinin sözünü yerine getirmesi için onun başında oturup bağlamasını çalıp ceme devam eder (Yalçınkaya, 2008: 129).

"Şeyid Mümin" adına aktarılan bir diğer menkıbede hile ile bir başkasına işe yaramaz hayvanların verilerek zarara uğratılması aktarılır. Köylü ulu şahsiyetin adı lekelenmemesi için torunun yaptığı hatayı dillendirmez. Adaletli davranış sonucunda bir yaptırım gerçekleştirilmeyerek köylü ödüllendirilir.

---

[6] Musahiplik kurumu örneğinde kültürel bellek aktarımında sosyal örgütlenme ve kontrol mekanizması ilişkisi için bk. Akın, 2018.

> Bizim anlaşmamız böyle değildi. Ben şimdi o keçileri getirip sana verebilirdim ama bu ailenin adından utandığım için, Seymomın'ın torunun böyle yapmış dedirtmek istemediğim için getirmeyeceğim. Sen bana haksızlık yaptın beni zarara uğrattın; ama umarım Seymomın beni unutmasın' der ve çıkıp gider. O yıl, o keçilerin hemen hepsi ikiz doğurur (Yalçınkaya, 2008: 130).

1.4. Dürüstlük / Masumiyet

Çeşitli iftiralar ve suçlamalar ile zan altında bırakılan menkıbe kahramanları ruhsal açıdan temiz olma, masumiyet hallerini devam ettirirler. Ulu kişinin kendi adına keramet göstermesi veya suçlanan kişiye yardımda bulunması ile masumlukları ortaya çıkar. Menkıbeler; ulu kişilerin dahi iftiralar maruz kalması ve suçsuz kişinin er geç masumiyetinin ortaya çıkacağını telkin etmesi açısından sosyal kontrolü sağlar.

"Sultan Memduh 3" adlı Siirt menkıbesinde, masumiyeti bilinen bir kişinin yardımına Şeyh Memduh'un yetişmesi aktarılır. Bu menkıbede ulu şahsiyet adaleti gerçekleştirme gücüne vurgu yapılır.

> Masum olduğu halde hapse atılan bir türlü suçsuzluğunu kanıtlayamayan Yusuf adlı biri, kendisini bu durumdan kurtarmaları için evliyaları yardıma çağırır. Memduh çaresiz Yusuf'un isteğine cevap verir ona 'haydi kalk yürü ve buradan çık' der. Kilitli kapı açılır, hiçbir gözcü onu görmez. Yusuf evine gider. Bir daha da kimse onu arayıp sormaz (Arslan, 2006: 164, 165).

Benzer bir mesajı ele alan "Şeyh A. Aziz" adlı Muş menkıbesinde iftiraya uğrayan Şeyh Aziz'in masumiyeti ölümün sonrasında dahi kerameti sonucu bildirilmeye devam eder.

> Mezarı doğup büyüdüğü, Hasanpaşa Köyü'ndedir. Şeyh bir iftira sonucu vurularak öldürülür ve vurulduğu günkü elbiseleriyle gömülür. Rivayete göre, hayvanlar

> Şeyh'in mezarına bastıkları zaman çarpılırmış. Ayrıca, insanların rüyalarına girip, iftiraya uğradığını, ölmediğini halan yaşadığını ve hayvanların çarpılmaması içinde mezarından uzak tutulmasını söylüyormuş (Yalçınkaya, 2008: 118).

"Şeyh Mustafa" adlı Muş menkıbesinde şeyhin masum kişiyi idamdan kurtarmak için keramet göstermesi ve adaleti yeniden kurmasına değinilir.

> Adamın biri bir gün suçsuz yere ceza evine düşer. İdamla yargılanır. Hücresinde infaz sateni beklerken, birden yanında yaşlı bir adam belirir. Kendisinin Şeyh Mustafa olduğunu söyleyerek 'Korkma, yarın serbest bırakılacaksın' deyip sır olur. Adam, kimsenin kendisine inanmayacağını düşünerek de bu durumu çevresindekiler 'Rüyamda gördüm' şeklinde anlatır. Ertesi gün olur. Adamın yakınları başta olmak üzere herkes adamın, infaz saatini beklemeye başlarlarken adamın serbest bırakıldığını görürler. Hiç kimse olanlara bir anlam veremez. Adam, memlekete döner dönmez Şeyh Mustafa'nın yatırını ziyaret edip, adaklar adayıp kurbanlar keser. Uzun yıllar bu sırla yaşayan adam bu sırrını yaşlılığının son demlerinde yakınlarıyla paylaşır (Yalçınkaya, 2008: 124).

Alevi inanç dairesinden "Şeyh Mustafa" adlı Muş menkıbesinde Seyheyder'in masum olan bir talibine yardım etmesi şu şekilde aktarılır:

> "Bir gün Seyheyder'in Bingöl'deki bir talibi (Hasan) bir iftira sonucu haksız yere tutuklanır. Mahkemede sırasının bekleyen Hasan'a, yanındakiler bu suçlamayla asla kurtulamayacağını söylerler. Sıra Talib Hasan'a gelir. Hasan'ı içeri alırlar ve içeri alınır alınmaz hâkim suçsuz olduğuna karar verip beraat eder" (Yalçınkaya, 2008: 128).

Menkıbelerde sıkça işlenen sabırlı olma, zorluklara dayanma değeri sapma davranışının gerçekleşmesini önlemeye yönelik bir işleve sahiptir. Ayrıca ibret verici olay örgüleriyle kişinin davranış kalıpları dışında gerçekleştirdiği tutum ve davranışlarda ne olacağına yönelik senaryolar sunarak önleyici bir roldedir. Bu bağlamda tarihsel bir gerçekliği aktarma işlevi yerine anlatının ibret verme niteliği üzerinde durulduğu söylenebilir.

1.5. Namuslu Olmak

Toplum içerisinde ahlak kurallarına olan bağlılık bireyler arasındaki bütünleşmenin bir göstergesidir. Muş ve Siirt menkıbelerinde haramdan uzak durmayı işleyerek "namus" vurgusu yapan iki menkıbe yer alır. "Benetıs Sıtra" adlı menkıbede namuslarını korumak adına ölmeyi dileyen yedi kızın hikâyesi aktarılır. Yedi sayısı, anlatı geleneği içerisinde formel sayı olarak bir değere sahiptir. "Şeyh Cürüh" menkıbesinde de anlatı boyunca namusunu korumak isteyen şeyhin mücadelesi aktarılır. Şeyh kerametlerine başvurarak halkın haramdan uzak durması adına rol-model olmaya devam eder.

"Benetıs Sıtra (İbleliye) 1" adlı Siirt menkıbesinde toplumsal değerler "iffet" mesajı altında bir araya getirilerek okuyucuya/dinleyiciye sunulur.

> Genç kızlar hamam girdikten sonra hamam kapısına askerler dayanır. Kızlardan kapıyı açmalarını isterler. Eskiden çıplak haldeyken duaların daha çok kabul olacağına inanılırdı. Bu yüzden yedi kız, askerlerin içeri girememesi ve oldukları yerde hamamın yıkılıp kendilerinin de ölmesi için dua ederler. Allah, onların duasını kabul eder ve hamam yıkılır (Karakaş, 2010: 120).

"Şeyh Cürûh" adlı Muş menkıbesinde iftiraya uğrayan Şeyh Cürûh'un keramet göstererek masumiyetini kanıtlaması vurgulanır.

Günlerden bir gün, kadının biri eşi yanında olmadığı halde hamile kalır. Köylüler bu durumu sorup soruştururlar. Kadına kimden hamile kaldığını sorarlar. Kadın da Şeyh Cürûh'tan hamile kaldığını söyler. Şeyh bunun doğru olmadığını ve iftiraya uğradığını söyler. Köylüler de Şeyh'ten söylediklerini kanıtlamasını isterler. Bunun üzerine Şeyh 'Benim tanıklarım kadının karnındaki çocuk, söğüt ağacı ve çobanın keçesidir' der. Köylüler bu durumu yadırgasalar da kabul ederler. Bütün köylü toplanır. Şeyh Cürûh elindeki asayı kadının karnına dokundurarak 'Senin baban kimdir?' diye sorar. Çocuk dile gelip 'Benin babam çobandır' der. Söğüt ağacına 'Sen ne gördün?' diye sorar. Söğüt ağacı 'Kadınla çoban her zaman benim gölgemde buluşurlardı' der. Şeyh, keçeye sorar. "Sen ne gördün?". Keçe, 'Benin üzerimde birlikte oldular' der. Bunun üzerine köylüler büyük bir şaşkınlık yaşarlar. Bunun üzerine köylüler, kan ile çabanı recim ederler. Bu recim taşlarından yan yana iki tepecik oluşur. Şeyh'in en büyük kerameti, anne karnındaki cenini, ağacı ve keçe konuşturmasıdır (Yalçınkaya, 2008: 121).

2. Menkıbelerde Kaçınılması İstenen Tutum ve Davranışlar

İnanç kültürümüzdeki günah, haram, mekruh, caiz olmamak vb. terimlerle farklı derecelerde yasaklanan birçok tutum ve davranış vardır. Menkıbelerde de dini ve manevi inanç kültürümüzde süreklilik ve bölgesel yaygınlık noktasında çeşitli davranışların yasaklandığı, kaçınılması gerektiği keramet olarak adlandırılan olağanüstü olayların sonuçları ile dinleyiciye aktarılır.

Kaçınılması istenilen tutum ve davranışların inançla harmanlanmış anlatılar aracılığıyla bölge insanına sunulması toplumun olumsuz anlamda değişimine ve dönüşümüne engel olması toplumsal sürekliliğin sağlanabilmesi için önemlidir. Halk kültü-

ründe sürekliliği ve kültürel yaygınlığı açısından istendik davranışların menkıbelerde olduğu masal, halk hikayesi vb. anlatılarda işlendiği görülmektedir. Menkıbeler, inançla harmanlanmış olduğu için istendik davranış ve tutumların en öz halinde menkıbelerde yer aldığı türdür.

Süreklilik kavramı çoğu zaman korumacı bir yaklaşımı da beraberinde getirir. Bu sebeple kültürel süreklilik bağlamında yasaklayıcı, kaçınılması istenilen birçok tutum ve davranış aktarılır. Menkıbelerde yasaklanan davranışların süreklilik özelliği yörenin inanç kültürüyle bağdaşmayan unsurların varlığı ile ortaya çıkar.

Her iki yörede de yasaklanan davranış ve tutumların ortak öğeler içerdiği görülmektedir. Bu noktada yasaklanan davranışlar incelendiğinde insancıl bir çizgide evrensel etik ilkelerin korunumu amaçlandığı görülür. İnsanî davranışların yerleştirilmesi, pekiştirilmesi bir anlamda kaçınılması istenen davranış kodlarının toplum hayatından kaldırılması ile mümkündür. Bölgenin değerleriyle donanmış bireyin yetişmesinde menkıbeler hatırlatıcı bir tür olarak dikkat çeker.

2.1. Saygısızlık

Bütün inanç sistemlerinde olduğu gibi eski Türk inanç sisteminde de kutsal olana saygı esastır. İyeler, doğal unsurların sahipleri ve koruyucuları olarak kutsal olana bağlıdır. Dolayısıyla hayır getirmesi için saygı duyulması gerekir. Ancak saygısızlık edildiğinde insanlar iyeler tarafından cezalandırılır (Beydili, 2004: 269). Türk inanç kültürünün sürekliliği açısından kutsal olana duyulan (duyulması gereken) derin saygı halk kültürünün her unsurunda vurgulandığı gibi inanç anlatılarında da yerini almıştır. Bu bağlamda kutsalın tezahür ettiği unsurların bütüncül anlamda aktarıldığı menkıbelerde saygı vurgusu diğer anlatılara oranla daha yoğun olduğu söylenebilir.

Yukarıda temelleri aktarıldığı üzere Muş ve Siirt yöresinde canlılığını koruyan menkıbelerde de kaçınılması istenilen en temel davranış saygısızlık, hürmetsizliktir. Din büyüğünün birikimine, kerametlerine rağmen anlatılarda çeşitli kişiler alay etme, hakarette bulunma, tutum ve davranışlarla rahatsızlık verme vb. yollarıyla saygısızlıkta bulunmuşlardır. Ergöz, kutsalın sürekliliğinin her daim ulaşılabilir ve özel güçlerle donatılı olmasına bağlı olduğuna değinir (2014: 71). Evliyaya karşı yapılan saygısızlıklar bir anlamda kutsalın sürekliliğinin sekteye uğratma girişimidir. Bu sebeple menkıbelerde evliyaların gerçekleştirdiği kerametler kutsalın dolayısıyla kültürün sürekliliğini koruma işlevine sahiptir.

Menkıbelerin her iki yörede de canlılığını koruyarak kültürel süreklilik içerisinde anlatılmaya devam edilmesi evliyaya karşı yapılacak muhtemel saygısızlıkların engellenmesi ile evliya ile kurulan manevi ilişkinin sürekliliğini ifade eder. Anlatı aracılığıyla kurulan bu yoğun duygudaşlık hali, menkıbelerin kuşakların boyunca anlatılmasına ve ziyaretlerin belli bir takvimde veya kriz anlarında yapılmaya devam edilmesi noktasında bir güdü oluşturur. Evliyanın manevi gücünü hissederek kendi güvende hisseden yöre insanı her türlü dileği için ziyaretler gerçekleştirmeye devam eder.

Gerçekleştirilen saygısızlıklar sonrasında kişilerin başına gelenler bir uyarı niteliğindedir. Bu anlatıların kuşaktan kuşağa iletilmesi ile inanç kültürünün sürekliliği sağlanır. Bu durum daha sonraki saygısızlıkların önüne geçilmesine yardımcı olur. Menkıbelerde gerçekleştirilen saygısızlıklar hedef aldığı unsur bakımından açısından üçe ayrılmıştır. Bunlar: "Evliyanın Şahsına Yapılan Saygısızlık", "Evliyanın Türbesine Yapılan Saygısızlık", "Evliyanın Takipçilerine Yapılan Saygısızlık"tır.

2.1.1. Evliyanın Şahsına Yapılan Saygısızlık

Kutsalın tezahür ettiği ulu şahsiyetleri ifade eden veli telakkisinin temeli atalar kültüdür. Atalar kültünde ruh inanışına paralel olarak ataların veya ulu şahsiyetlerin adlarını anmak, ruhlarını memnun etmek esastır. Atalar kültü kapsamında gerçekleştirilen ritüellerde kurban önemli bir unsurdur. Güngör, atalar kültüne bağlı ritüellerin gelişiminde rüyalarda görülen ata ruhlarının iyilik ya da kötülük yapacağına dair inanışı ifade ederek bilinçaltında gerçekleşen rüyaların önemine değinir (2002: 264).

Atalar kültünün manevi alanda güvenlik, aidiyet ve ataların inayetinden yararlanma gibi psikolojik esenlik işlevinin ön planda olmasından (Altın, 2018: 175) dolayı manevi kültürdeki etkisine bağlı olarak modern toplum hayatında canlılığını yitirmemiştir. İslam inanç dairesi içerisinde değişim ve dönüşüme uğrayarak veli kültü haline gelmiştir. Mitik dönemden günümüze kadar geçirdiği değişimlerle bir kültürel süreklilik arz eden atalar kültünde nihai değişimi olan veli kültüne değin kanlı kansız kurbanlar sunulmaya devam edilmiş, yasaklanan davranışlardan kaçınılmış ve ruhlar memnun edilmeye çalışılmıştır.

Türk manevi kültür geleneğinde veli kültü[7] inanç anlatılarına kaynaklık etmiş, ritüelleri şekillendirmiş, halk inanışlarına yansımıştır. Kült oluşturmuş dede[8], veli, şeyh olarak bilinen karizmatik şahsiyetlerin toplumdaki sosyal, dini ve ahlaki değerlerinin tamamının yahut bir kısmının temsilcisi olduğuna inanılır (Ocak, 1984: 5-6). Bu sebeple kısaca velilerin hayat hikayeleri olan menkıbelerde ahlaki değerlere uygun davranış kalıpları aktarılır. Ahlaki değerlere aykırı olarak gelişen saygısızlık davranışında

[7] Veli kültü üzerine yapılmış çalışmalardan başlıcaları için bk. Pehlivan, 2004; Coşkun, 2012; Öden, 2018.

[8] Alevi inanç sistemi çerçevesinde dedelik kurumu için bk. Eröz, 1990: 257-283; Yaman, 2004; Dedekargınoğlu, 2012: 107-121; Er, 2014: 64-78; Ersal, 2016: 54-64; Akın, 2017: 85-87.

evliyanın şahsını hedef alan hareketlerin yaptırımı olarak çeşitli cezalara, yaralanmalara yer verilir.

> Tanrının ışıklı olan gökte olduğuna dair inanış sebebiyle ışık tanrıdan insanlara gelen bir kut olarak kabul edilir (Çetin, 2011: 5). Bütün kültlerde olduğu gibi ışık kültünde de saygı duyulması zorunluluğu vardır. Şeyh Halil'in "Yeşil Işık Şeyhi" lakabıyla bilinmesi kutsal şahsiyetinin yanı sıra ışığın kutsiyetini de bünyesinde barındığını gösterir. Buna karşın "Yeşil Işık Şeyhi: Şeyh Halil Menkıbesi" adlı Siirt menkıbesinde evliyaya yapılan saygısızlığı derecesi hakaretlere, ağır ithamlara varması davranışın sonucunda yaraları ve kızarıkları da beraberinde getirir.

"Yeşil Işık Şeyhi: Şeyh Halil Menkıbesi" adlı menkıbede şeyhlere ağır ithamlarda bulunan kişilerin, bu davranışlarının sonucu olarak çeşitli deri hastalıklarına yakalanmaları anlatılır.

> Yeşil ışık şeyhinin namı büyüktür. Herhangi biri, onlara hakaret ederse bu şeyhler, derhal bu insanlara zarar verir. Yeşil ışık şeyhleri, bu tür insanların vücutlarının herhangi bir yerinde, küçük bir yara çıkararak onları cezalandırırlar. Bu yara devamlı kaşınır ve kaşındıkça da büyür (Karakaş, 2010: 137).

"Molla Hasan" adlı Muş menkıbesinde ise evliyaya yapılan saygısızlık, ona yerleşecek yer verilmemesi şeklinde bir önceki menkıbeye göre kısmen daha hafif bir saygısızlıktır. Bunun sonucunda evliya kerametini halk üzerinde cezalandırma şeklinde göstermek yerine tüm köylü ağır kış şartlarında zorlanırken kendisi kışın dahi sebzelerle beslenme yoluyla göstermiştir. Cezaların dereceleriyle ilgili olarak bu karşılaştırma dini karizmatik lider dediğimiz kişilerin toplumda bulunduğu statü gereği adaletli yaklaşımına örnektir.

> Mele Hasan, yaşadığı ve şu an mezarının bulunduğu Eralanı Köyü'ne ilk geldiği, zaman, köylüler onu istemeyip, ona yerleşecek bir yer de vermezler. Bunun üzerine Mele Hasan, şu an mezarının bulunduğu yere bir çadır kurup, orada yaşamaya başlar. Mevsim de kışmış. Her taraf karlarla kaplıymış. Bir sabah köylülerden biri çeşmeye su almaya giderken Mele Hasan'ın çadırlının önündeki alanın yeşil olduğunu görür. Gelip bu durumu köylülere anlatır. Bütün köylü merakla Mele Hasan'ın çadırının olduğu yere toplanır. Bir de ne görsünler, Mele Hasan'ın, kışın ortasında çadırının önünde üzüm ve salatalık yetiştirdiğini görürler. Mele bunlarla besleniyormuş. Bu durum karşısında ürken köylüler, Mele'yi köye getirip ona barınabileceği bir yer verip, onu ömrünün sonuna kadar hoş tutmaya çalışırlar (Yalçınkaya, 2008: 122).

Evliyanın şahsına yapılan saygısızlıklara bir diğer örnek keramet yarıştırma amacıyla evliyanın manevi gücünün küçümsenmesidir. Şeyh Aynü'l Melek kerameti ile ulu şahsiyetine karşı yapılan saygısızlığa karşılığını verir.

> Aynı medreseye mensup şeyhlerden biri, bir gün Şeyh Aynü'l Melek'ten daha iyi olduğunu ispatlamak istemiş. Şeyh, bir ayıya binip, yılanı da kamçı olarak kullanarak Aynü'l Melek'in yanına gelmiş. O sırada Şeyh Aynü'l Melek de cami yapımında çalışıyormuş. Şeyh, Şeyh Aynü'l Melek'e "Şeyh'im, bak benim kerametime ayıya bindim, yılanı da kamçı olarak kullanıyorum. Senin kerametin nedir? Görelim! der. Bu duruma çok sinirlenen Şeyh Aynü'l Melek, o sıra çalıştığı inşaatın çatısından inip binaya "Yürü! " der. Bir anda bina yürümeye başlamış. Bunun üzerine diğer Şeyh "pes" der. "Ben canlıyı yürüttüm, sen ise cansızı yürüttün." deyip Şeyh'ten af diler (Uslu, 2018: 23).

Söz konusu menkıbede evliyaya karşı yapılan saygısızlık Dede Korkut hikayelerinden Kam Püre'nin Oğlu Bamsı Beyrek

boyunda Deli Karçar'ın bir bilge tipi olan Dede Korkut'a gerçekleştirdiği saygısızlık sebebiyle elinin havada asılı kalması sonrasında Dede Korkut'un kerametini göstererek Deli Karçar'ın eline şifa vermesiyle benzer niteliktedir (Ergin, 2011: 66). Evliyaya, bilgeye (ağzı dualı) gerçekleştirilen saygısızlıklar, keramet gösterilerek ağır cezalandırmalar sonrasında kişilerin evliyayı hoş tutmaya çalışması ve gerekli saygıyı göstermesi ile sonuçlanır.

2.1.2. Evliyanın Türbesine Yapılan Saygısızlık

Yapılan saygısızlıklarda en çok türbelerin, yatırların, mezarların hedef alındığı görülür. Bunda evliyanın vefat etmiş olduğu için karşılık veremeyeceği düşüncesinin hâkim olması muhtemeldir. Evliyanın manevi alanının fiziksel alana yansıması olan türbeler, saygısızlığı gerçekleştirilen kişiler için tekin olmayan yer, sahipli yer niteliğindedir. Saygısızlık yapanlar, olay sırasında veya sonrasında ulu zatın kerametinin sonucu olarak ölüm, yaralanma, çarpılma, delirme vb. gibi sonuçlarla karşı karşıya kalmışlardır. Bazı menkıbelerde sonuçları bu kadar ağır olmamakla beraber saygısızlık yapan kişilerin af dilemesi sonucunda çeşitli kerametler gerçekleşmiştir.

"Seyyitlik/Şehitlik" adlı Muş menkıbesinde kutsalın tezahür ettiği alana karşı yapılan bir müdahale ile türbeye karşı saygısızlık gerçekleştirilmiş olur. Menkıbe kutsal alanın dokunulmazlığını vurgulaması noktasında ele alır.

> Osmanlı- Rus Harbi sırasında Şehitliğe ordugâh kuran Ruslar, buradan odun alarak yemek pişirmek isterler. Askerler odun almaya gönderilir. Kucak kucak odunlarla askerler geri döner. Aş kazanları kurulur ve odunlar tutuşturulur. Tam bu sırada korkunç bir patlama sesiyle birlikte kazanlar havaya fırlayıp birkaç metre uzakta yere çakılır. Bu duruma hiçbir anlam veremeyen Ruslar sonunda bu odunları aldıkları yere bırakmak zorunda kalırlar (Yalçınkaya, 2008: 126).

Olay örgüsü itibariyle bu menkıbe ile aynı paralellikte aktarılan bir diğer menkıbede kutsal mekândan çıkarılan malzemelerin sebep olduğu saygısızlığa karşı verilen cezaları aktarılır.

> Şehitliğin yakınında tarlası olan Mahmut Ataç, ekini ekip kaldırdıktan sonra, tarlada ateş yakması gerekmiş. Şehitlikten topladığı çalı çırpıyla ateşi tutuşturur. O gece rüyasında bunun hesabı kendisine sorulur. Bu durumdan korkan M. Ataç tövbe edip bir daha şehitlikten odun almayacağını söyler (Yalçınkaya, 2008: 126).

Ziyaret yerlerinde temas odaklı çeşitli ritüelik hareketlerle manevi anlamda iletişime geçmeyi mümkün kılar. Ziyaret yerinden odun, çalı çırpı gibi nesnelerin çıkarılması, kaldırılması aşkınla olan temasın kesilmesine sebep olacağı için menkıbelerin olay örgüsü içerisinde saygısızlık olarak görülerek kerametlerle cezalandırılır. Kısaca bu menkıbelerde ziyaret yerlerinin türbenin dışında taşı, toprağı, ağacı vb. her türlü unsuruyla bir bütün olduğunun göstergesidir.

"Şeyh Ebubekir" adlı Siirt menkıbesinde, şeyhin büyüklüğüne inanmayan Ömer adlı şahısın başından geçenler anlatılır. "Ömer, arkadaşlarıyla bir gün türbe civarında dolaşırken türbe duvarına idrarını yapmış. Arkadaşları bir süre sonra Ömer'i göremeyince onu aramaya çıkmışlar. Onu türbenin arka bölümünde yere uzanmış bir şekilde görmüşler. Ömer yerde ölü gibi yatıyormuş. Rivayetlere göre şeyh, onu cezalandırmış ve fırlatıp atmış. Ömer o günden sonra delirmiş bir daha kendine gelememiş" (Karakaş, 2010: 133).

Şeyh Ebubekir adına rivayet edilen bir başka menkıbede, Şeyh Ebubekir'in türbesi dağdan[9] getirilen taşlarla örülmüştür.

[9] Dağ kültü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sönmez, 2008; Ochirova, 2013; Özdemir, 2013; Şamlıoğlu, 2018.

Köyden birkaç kişi inşaatta kullanmak için Şeyh Ebubekir'in türbesinin çevresinden ve duvarından taşlar alarak gece vakti alır götürürler. Ertesi gün sabahleyin gelen duvar ustaları işe başladıklarında ne zaman taş taş üstüne koymaya kalksalar taşlar durmaz, yıkılırmış. Duvarcılar bu işte hayır olmadığını görüp bırakıp gitmişler. Taşları çalanlar duvarcılara küfredip işi kendileri yapmaya kalkmışlar. Taşları üst üste koymaya çalışırken taşların altında kalarak can vermişler (KK2).

"Şeyh Kal" adlı menkıbede evliyanın türbesine hürmet göstermeyen askerlerin hazin sonu aktarılır. "Rivayetlere göre bir zamanlar türbe civarından geçen askerlerden birkaçı, 'Burada kim yatıyor da böyle güzel bir türbesi var!' diyerek şeyhle dalga geçerler; bazıları türbe duvarına abdest bozarlar. Halk arasında bu askerlerin akli dengelerini kaybettikleri, bir kısmının da oracıkta can verdiği anlatılır" (Karakaş, 2010: 137).

Kutsalın bir bütün halinde ziyaret yerinin tamamına tezahür ettiğini ifade etmiştik. Bu sebeple ziyaret bölgesinin herhangi bir yerinde gerçekleştirilen eylem, bütüne zarar verdiği için tahribat odaklı gerçekleştirilen saygısızlık ölüm gibi ağır sonuçlar doğurabilir. "Şeyh Badin" adına aktarılan bir diğer Muş menkıbesinde Şeyh Badin'in mezarına saygısızlık yapan köylünün ölümle sonuçlanan hikâyesi aktarılır.

> Bundan elli yıl öncesine kadar (2007), her Kurban Bayramı'nda iki geyiğin dağdan inip Şeyh Badin'in mezarı başında beklediği ve halkın da gidip onları getirip kurban olarak kestikleri söylenmektedir. Bir bayram günü köylülerden biri Şeyh'in mezarı başında bekleyen geyikleri usulüne uygun olarak yakalayacağı yerde, onları silahla vurur. O günde sonra Şeyh'in mezarı başına geyikler gelmez olur. Bunu yapan köylü de fer geçirip yedi yıl süründükten sonra ölür (Yalçınkaya, 2008: 117).

> Şeyh İbrahim Kevseri" adlı Muş menkıbesinde yatıra gerekli hürmeti göstermeyen yöre halkının başına gelen türlü musibetler aktarılır. "Çevredeki halkın anlattıklarına göre, yatırın etrafındaki apartmanlarda yaşayanlar, yatıra gereken önemi vermedikleri için sık sık başlarına türlü belalar geliyormuş. Kiminin dili tutuluyor, kimi felç geçiriyor kimi ise ölüyor. Küçük bir kız çocuğunun ölümü ise, ailesinin bu yatıra gereken önemi verilmemesine bağlanıyor (Yalçınkaya, 2008: 122).

"Sahabe" adlı Muş menkıbesinde definecilik folklorunda sık sık karşılaşılan definenin bir türbe veya yatır tarafından korunuyor olabileceği durumuna değinilir. Kutsal mekânın kazılarak zarar verilmesi sonucunda gürültü gibi çeşitli unsurlarla kişi uyarılır.

> Bir gün köyde biri vefat eder. Köylü mezar kazması için M. Ataç'ı yollar. M. Ataç, adı kazmaya başlar. Biraz kazdıktan sonra tepsi şeklindeki paslı bir metalle karşılaşır. Bu durum M. Ataç'ın aklıda acaba burada bir gömümü var, düşüncesini doğurur. Kazdığı yeri kapatıp, başka bir yeri kazmaya başlar. Gece olunca kazmasını küreğini alıp mezarlığa doğru yol alır. Kazmış olduğu yere gelir ve kazmaya devam eder. Bir hayli kazdıktan sonra metali çekip çıkarmak ister. Tam bu sırada korkunç bir gürültü kopar ve gürültüyle birlikte toz duman arşa kalkar. Buna rağmen uğraşmaya devam eder; ama nafile. Sonunda vazgeçip evine döner. Bu durumu ise yakındaki yatıra bağlar (Yalçınkaya, 2008: 127).

> "Şeyh Muhammed Tahir" adlı Muş menkıbesinde ritüel dışında kutsal mekândan izinsiz bir nesnenin çıkartılmasıyla gerçekleştirilen saygısızlık vurgulanır. Bu saygısızlık sonucunda yalandığı ağır hastalığın kefareti olarak iyilik yapması gerekir.

> Şeyh'in mezarının etrafı, yörede ziyaret ağacı[10] olarak bilinen meşe ağaçlarıyla çevrilidir. Bu ağaçların kutsal olduğuna inanılır. Bunların kesilmeleri veya yakılmaları durumunda, yakan veya kesen kişinin ya kendisi ya da yakınları türlü belalara uğrarlar. Bir gün yakın çevrede yaşayanlardan biri, bu ağaçlardan birkaçını kesmiş. Bedeli ne ise götürüp camiye ödeyeyim, demiş. Çok geçmeden adam ağır bir hastalığa yakalanır. Gitmediği doktor, başvurmadığı çare kalmaz; ama nafile, bir türlü iyileşmez. Sonunda sebebinin bu ziyaret ağaçları olduğunu düşünerek, kestiği ağaçları geri getirip yerine bırakır. Kurbanlar kesip, aç gördüğünü doyurur, çıplak gördüğünü giyindirir. Bu durumdan sonra ancak iyileşir (Yalçınkaya, 2008: 123).

> Şeyh Hamza" adlı Muş menkıbesi bir önceki menkıbeyle aynı konuyu işler. Burada dikkat edilmesi gereken nokta ziyaretten çıkarılan eşyanın evliyanın kerametinin sonucu olarak işlevsiz hale gelmesidir. Bu ziyarete ait ağaçlar sadece köyün camisi tarafından yakacak olarak kullanılıyor. Köyden birkaç kişi bu ağaçları alıp evlerinde yakmayı denemiş. Odunların yandıktan sonra ısı vermediğini ve parlak bir ışığa dönüşerek kaybolduğunun görmüşler (Yalçınkaya, 2008: 132).

Rivayet edilen bütün bu menkıbelerde görüldüğü üzere evliyanın kabrinin ve her türlü eşya ve doğa unsuruyla ziyaret yerinin korunumu çeşitli cezaların keramet olarak ortaya çıkması ile sağlanır. Ziyaret yerleri olarak adlandırılan fiziki yapıların korunumunun menkıbelerin yöredeki canlılığına bağlı olduğu söylenebilir. Roux, mezar yerlerine saygısızlık yapılmaması için çeşitli yasakların getirildiği ifade eder (2005: 173). Menkıbelerin bu yönüyle çok katmanlı anlam yapısı bir daha ifade edilmiş olur.

[10] Ağaç kültü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ergun, 2000; Çobanoğlu, 2011; Ergun, 2017; Karakaş, 2014b, Küçük, 2018.

Menkıbeler evliyaların yöre insanıyla yaşadığı yoğun manevi birlikteliği ifade etmenin yanı sıra uyarıcı, yasaklayıcı iletileri olan inanç anlatılarıdır. Menkıbelerin yasaklayıcı, uyarıcı dilinin yoğunluğu sosyal krizin önlenmesi ve toplumsal yapının sürekliliğinin sağlanması amacıyladır.

2.1.3. Evliyanın Takipçilerine Yapılan Saygısızlık

Evliyanın şahsına yapılacak alay, hakaret keramet vasıtasıyla anında veya bir süre sonra karşılık bulacağı için menkıbelerin bazılarında saygısızlık evliyanın takipçilerine yönlendirilmiştir. Muhtemelen bu davranış, takipçilerin evliyanın kendisi kadar manevi gücünün olmadığı düşüncesiyle gerçekleştirilir. Evliya davranış ve sözlerle gerçekleştirilen söz konusu saygısızlığı bizzat kendisine yapılmış gibi müritlerine yapılan saygısızlığın cezasını söz konusu kişiye verir. Menkıbelerde yasaklanan düşünce davranışlar süreklilik sağlayan bir işleyiş içerisinde gerçekleşir.

"Sultan Memduh 4" adlı Siirt menkıbesinde, "Sultan Memduh dergâhının önünde otururken Abdürrahim Efendi'ye Boşi köyünden bir görüntü gösterir. Bu görüntü diğer menkıbelere paralel olarak, yöredeki din büyüğüne saygı gösterilmediğinde başa gelecek musibetlere örnek oluşturur. Görüntüde Sultan Memduh'un talebeleri sohbet ederken köy bekçisi de onlarla alay etmektedir. Abdürrahim Efendi, Sultan'ın izniyle bekçiye haddini bildirmek ister, Sultan müsaade edince de bekçiye kuvvetlice bir tekme savurur. On gün sonra bekçi yüzü gözü eğrilmiş şekilde şifa bulmak için sultan Memduh'a gelir." (Arslan, 2006: 165).

2.2. Hırsızlık

Toplumsal refahın sağlanması ve sürdürülebilirliği açısından toplumdaki bireylerin can ve mal güvenliğinin korunması esastır. Toplumsal huzurun niceliği ise hırsızlık olaylarının yaşanma-

ması ile doğru orantılıdır. Sağlıklı bir toplum yapısı için işletilmesi elzem olan sosyal kontrol mekanizmasının caydırıcı niteliği Muş ve Siirt menkıbelerinde sık sık karşımıza çıkmaktadır.

> İbrahim Hakkı" için aktarılan Siirt menkıbesinde; "Henüz küçük yaşta iken annesi, ona yıkayıp bahçeye astığı çamaşırlara dikkat etmesini söyler. İbrahim Hakkı bu görevi yerine getiremez. Hırsızın biri ipe asılı bütün çamaşırları çalar. İbrahim Hakkı annesinin 'Neden çamaşırlara dikkat etmedin?' soruna 'Merak etme anne, çamaşırlar bize aitse onlar geri gelirler' diyerek cevap verir. Hırsız çaldığı elbiselerle nereye giderse gitsin karşısında İbrahim Hakkı'yı görür. Kaçacak yer bulamayınca da çamaşırları getirip geri verir (Arslan, 2006: 154).

> Şeyh Muhammet ve Kara Ev" adlı Siirt menkıbesinde şu olay aktarılır: "Kasımlı köyünün ağası ile Derzin köyünün ağası arasında geçmişten gelen bir husumet vardır. Derzin köyünün ağası, bir gün Kasımlı köyünün ağasının sürülerine zarar vermeleri için adamlarını yollar. Adamlar, sürüden birkaç keçi çalacaktır. Ancak adamlar sürünün olduğu yere gittiklerinde sürünün etrafının surlarla çevrili olduğunu görürler, surların etrafını dönerler fakat bir türlü içeri girebilecekleri bir kapı bulamazlar. Ağa adamlarına inanmaz, kendi gözleriyle gidip görmek ister. Fakat o da surlardan geçip keçilere ulaşamaz (Karakaş, 2014a: 139).

"Büyük Hasan" adlı Muş menkıbesinde "seyyit" olan Büyük Hasan'ın hırsıza beddua etmesi ve keramet sonucunda hırsızın kısa bir süre sonra kör olması aktarılır. Beddualar var olan yapıya veya bir kişiye karşı tepki aracı, onun kötü duruma düşme noktasında duygu ve düşüncelerin net ifadesidir. Bu sebeple evliya var düzene olana tepkisini beddua ederek gösterir.

> Akşam olunca hırsız da tarif edilen yere gider ve mahsulü oradan alıp evine gider. Bunun yapanın kim olduğunu bilen Büyük Hasan, doğruca hırsızın evine gider ve 'Mahsulü aldın, ondan vazgeçtim bari çuvallarımı ve heybelerimi ver de gideyim' der. Bu duruma kızana hırsız, Büyük Hasan'a hakaret eder ve bununla da yetinmeyip yaşlı olan Büyük Hasan'ı döver. Büyük Hasan, bu duruma çok üzülür ve dayanamayıp beddua eder. 'Ya Rab bunu yanına bırakma!' der ve oradan uzaklaşır. Büyük Hasan da seyyittir. Aradan kısa bir süre geçtikten sonra, adam kör olur (Yalçınkaya, 2008: 127).

Söz konusu menkıbeler incelendiğinde evliyaların kerametlerini ortaya koyarak hırsızlık suçunu işlemiş kişilere cezalarını verdikleri görülür. Hırsızlık suçu karşısında verilen cezalar dinleyicilerin bu suçu işlediklerinde karşılacaklar sonuçları bilmeleri sebebiyle caydırıcı niteliktedir. "Büyük Hasan" menkıbesinde beddua edilerek hırsızın cezasının verilmesi bedduanın düzeni tekrar oluşturmak adına kullanılması işlevine uygundur.

2.3. Gasp Etmek

Başkasının malını gasp etmek toplumun huzurunu bozar ve birtakım çatışmaların ortaya çıkmasına sebep olur. Hırsızlıktan farklı olarak bu davranış açıktan gerçekleştirilir. Gaspın hırsızlığa göre açıktan yapılması tepkilerin daha fazla olmasına sebep olur. Bu sebeple incelenen menkıbelerde gasp edenlerin sonu hırsızlığa göre daha ağır olmuş, ölümle sonuçlanmıştır.

"Şeyh Neccar I" adlı Siirt menkıbesinde başkasının malına açıktan el koymayı kendine hak gören hükümdarın sonu ve bu anlatı sonucunda inanç öğeleriyle harmanlanan ileti sapmanın engellenmesi adına oldukça önemlidir.

> Merg adlı Siirt derebeyi zalimliğiyle ün salmıştır. Zalimliklerinden biri de yeni evlenmiş bir erkekten eşini üç günlüğüne almasıdır. Şeyh Neccar'dan da aynı şey istenir

> fakat o eşini derebeyine vermek istemez, ancak çaresizlik içerisindedir. Şeyhin annesi, 'Allah birdir, fakat çıkar yol bindir' diyerek teselli eder. O gecenin sabahında derebeyinin askerleri, tekrar şeyhin kapısına gelirler. Şeyh Neccar, kapıyı korkuyla açar, askerler ondan gece yarısı ölen derebeyleri için bir tabut yapmasını istemeye gelmişlerdir (Karakaş, 2014a: 139).

Şeyh Şemdil" adlı Muş menkıbesinde şeyhin keramet ehli dedesine başvurması, bunun sonucunda işgalci kişilerin öldürülmesiyle sonuçlanan olay örgüsü sunulur. Bu menkıbede ulu şahsiyetin karizmatik kişiliğine bağlı olarak keramet beklentisi dikkat çekmektedir. Menkıbe ayrıca kerametlerin batini ve sırlı yapısını da vurgular.

> Şeyh Şemdil her sabah kalkıp Bane'nin karşısındaki dereye gidip orada akşama kadar ibadet edermiş. Derenin içinde 4-5 m²lik bir yassı taş var. Sabah namazından yassı namazına kadar bu taşın üzerinde ibadet eder karanlık çöktükten sonra eve dönermiş. Bütün ömrünü burada ibadet etmekle geçirmiş. Çok sinirli bir yapıya sahipmiş. Şeyh öldükten sonra bir gün karşı köyün ağası gelip zorbalıkla köylünün arazisine el koyup ekip biçmeye başlar. Bu durum karşısında çaresiz kalan halk hiçbir şey yapamaz ve geri çekilmek zorunda kalır. Şeyh'in torunu bu duruma çok üzülür ve dedesinin mezarı başına gelip isyan eder. Keramet sahibi olduğuna inandığı dedesinin, bu durum karşısında hiçbir keramet göstermemesine çok içerlenir. Yerden aldığı bir taşı, dedesinin baş mezar taşına vurarak şöyle der. 'Köy işgal altında sen burada durmuş seyrediyorsun, varsa göstersene kerametini' diye yakarır. Bu durumdan kısa bir süre sonra, bu işgalci ağalardan birinin oğlu iki kişiyi öldürür. Bu durum üzerine ailesi köyde barınamayıp, köyü terk etmek zorunda kalır (Yalçınkaya, 2008: 119).

"Şeyh Keke" adlı Muş menkıbesinde Şeyh Keke'nin manevi değeri yüksek tesbihi gasp edilir. "Şeyh bu duruma çok üzülür ve daha fazla dayanamayıp, kendisini gasp edenlerin köyüne gider. Bunun üzerine cemaatten biri dayanamayıp hırsızı övmek ister. Şeyh Keke, buna mâni olur. 'Sen karışma, o yakında belasının bulur' deyip köyden ayrılır. Sonra Şeyh Keke'yi gasp eden kişi ayı tarafından parçalanır" (Yalçınkaya, 2008: 132).

2.4. Zulüm Etmek

Menkıbelerde güç sahibi olan kişiler, bireylerin ya da halkın gerçekleştirmesinin mümkün olmadığı isteklerde bulunarak onları zor duruma düşürürler. Yapılan zulüm doğrudan evliyayı hedef alıyorsa kerameti ile bu durumdan kurtulur ve zulmü uygulayan kişi hastalık, yaralanma, ölüm gibi cezalarla karşı karşıya kalır. Eğer yapılan zulüm yöre halkını hedef alıyorsa halk, ulu kişiden yardım isteyerek kurtulmayı diler. Çok görülmemekle beraber zulmü uygulayan menkıbe kahramanın kendisi ise cezasını bizzat görür. Bu da gönderici-ileti-alıcı bağlamında okuyucu/dinleyici için ders niteliğindedir.

"Şeyh Ali Fiskini 2" adlı Siirt menkıbesi hem olay örgüsü hem mesaj olarak Şeyh Ali Fiskini adına aktarılan ilk menkıbe ile paralellik gösterir. Menkıbenin kahramanı Şeyh Ali için aktarılan ilk menkıbe gibi annedir. Ve çocuk yaştaki Şeyh Ali'den kısa bir zaman içerisinde buğday çuvalını değirmene götürüp öğütmesini ister. Aksi halde onu öldürmekle tehdit eder (Karakaş, 2014a: 123).

"Seyyid-i Birka" adlı Muş menkıbesinde menkıbe kahramanı zulmü uygulayıcı rolündedir. "Seyyid Kamer, evli bir kadına âşık olur ve kadını kaçırır. Kadının evde çocukları kimsesiz kalır. Bu durum karşısında üzülen koca beddua eder. Bu bedduadan sonra Seyyid Kamer, kör olur ve tam otuz yıl kör yaşadıktan sonra ölür" (Yalçınkaya, 2008: 127). Bunlardan ikincisi ise değirmen

sahibinin terslemek şeklindeki tutumudur. Sonuç olarak her iki menkıbe kahramanı da güç durumlarla karşı karşıya gelerek kerametlerini sergilerler.

2.5. İtaatsizlik

Evliyanın vasiyetine uymama, son isteğini yerine getirmeme birçok kötü sonucu beraberinde getirmektedir. Menkıbelerde ulu kişinin vasiyetinin her koşulda yerine getirilmesi menkıbe boyunca vurgulanır. Çeşitli sebeplerden dolayı ulu kişinin isteği yerine getirilmediğinde deneme yanılma ile kişinin başına çeşitli felaketler gelir. Bu felaketin ortadan kalkması ise vasiyetin tam olarak uygulanmasına bağlıdır.

"Şeyh Kâl Babikal" adlı Siirt menkıbesinde türbenin üstünün kapatılmaması adına şeyhin vasiyeti olduğu üçüncü denemede anlaşılır. Deneme-yanılma sayısının üç olması, "formel sayı" olarak halk bilimi açısından ayrıca önemlidir.

> Şeyh Babikal vefat ettikten sonra köylüler, bir türbe yaparlar ve hayvanların mezara zarar vermemesi için türbenin üstünü kapatırlar. Köylüler sabah uyandıklarında türbe çatısının yerinde olmadığını görürler. Tekrar çatı yaparlar; ancak ertesi gün çatının yine yerinde olmadığını görürler. Tam üç kez tekrarlanan bu olaydan sonra köylüler, türbenin çatı kabul etmediğine kanaat getirirler. Aradan birkaç yıl geçtikten sonra mezarın ortasından bir ağaç çıkar. Bu ağaç şu an adeta bir çatı gibi tüm mezarı kaplamaktadır (Karakaş, 2014a: 137).

Şeyh Babikal menkıbesinin bir başka varyantı yine itaatsizlik tutumunun yasaklanmasını bir cezayla ifade eder. Rivayete göre Şeyh Babikal ağaçlara, doğaya değer veren bir veliydi. Vefatından sonra türbesine ağaçlar dikilmesini vasiyet etmişti. Aradan epey zaman geçmesine rağmen köylüler günlük işlerden bu vasiyeti unuttu. O yıllarda ekinler iyi vermemeye, bitkiler serpilmemeye başladı. Köylünün biri, Şeyh Babikal'ın türbesine ziyarete

gittiğinde mezarın ortasında bir ağacın olduğunu görmüş. Köylülerden vasiyeti hatırlayanlar ziyaretlerini sık sık yaparak ağaç dikmeyi ihmal etmemişler (KK3).

Bu menkıbenin farklı bir rivayeti bir diğer Siirt menkıbesi olan Şeyh Hüseyin (Bapiro) için anlatılır. Şeyh Kâl Babikal'da olduğu gibi Şeyh Hüseyin'in türbesinin de üstü kapatılmak istenmiştir. Ancak her defasında türbenin tavanı çökmüştür. Olay üç kez tekrarlandıktan sonra Şeyh Hüseyin, insanların rüyasına girerek türbesinin üzerinin kapatılmasını istemediğini bildirmiştir. Bunun üzerine yöre halkı türbe üzerini açık bırakmıştır (Karakaş, 2014a: 135).

> "Şeyh Yunus" adlı Muş menkıbesinde vasiyetin uygulanabilmesi için şeyhin keramet göstermesi gerekir.
>
> Şeyh hastalanır, yakınları onu Erzurum'a hastaneye götürürler; ancak yolda vefat eder. Ölmeden önce, 'Öldüğümde beni Erzurum'daki Abdurrahman Gazi'nin yanına gömün' diye vasiyet eder. Çocukları da babalarının vasiyetini yerine getirmek için, valiye çıkıp izin isterler. Vali 'Hiç kimseyi A. Gazi'nin yanına hiç kimsenin gömülmesine izin veremem' der. Çocukları ve yakınları bunun bir vasiyet olduğunu ve yerine getirilmesi gerektiğini söyleseler de vali izin vermez. Çaresiz kalırlar ve o gün orada kalıp ertesi gün köylerine dönme kararı alırlar. Vali, o gece rüyasında Şeyh'i görür ve çok korkar. Sabah olur olmaz Şeyh'in çocuklarını buldurup yanına getirtir. 'Bu adamı buraya gömmezsem hayatım boyunca beni rahat bırakmayacağını anladım' der ve bunun üzerine Şeyh'i oraya gömerler (Yalçınkaya, 2008: 118, 119).
>
> "Şeyh Badin" için aktarılan ikinci menkıbede "Günlerden bir gün torunları dedelerinin mezarının üzerine bir türbe yaptırmak istediklerini söyleyerek, mezarın etrafındaki taş duvarı yıkıp, türbe inşa ederler. Bu taşları da Al-

> yar'a götürüp oradaki bir ziyaretin etrafını örmede kullanırlar. Şeyh'in türbesini de Ahlat'tan getirdikleri taşlarla inşa etmişler. Bir gün köylüler bir gece yarısı korkunç bir patlama sesiyle dışarı fırlarlar. Bir süre bu sesin nerden geldiğini anlayamazlar. Mezarlığa yakın evlerde oturan köylüler, sesin mezarlık tarafından geldiğini söylemeleri üzerine, bütün köylü mezarlığa koşar. Bir de ne görsünler Şeyh'in türbesi param parça olmuş ve her bir parça bir yere dağılmış. Sadece Kuran-ı Kerimlerin konulduğu yer sağlam kalmış. Köylüler Şeyh üzerinin betonla kapatılmasının istememesi üzerinedir. Türbeyi ziyaret ettiğimiz zaman, türbenin inşası devam etmekteydi. Yöre halkı bunun tekrar patlayacağına inanıyor" (Yalçınkaya, 2008: 117).

Mele Ali hakkında anlatılan Muş menkıbesinde ulu kişinin vasiyetinin yerine getirilmesi gerektiği herhangi bir ceza veya yaptırıma gerek kalmadan aktarılır. Köylülerin vasiyete uygun davranmalarına karşın doğal şartlardan dolayı defin işlemini erteleme kararları cezayla karşılık bulmadan bir kerametle sonuçlanır. Burada niyetin ve vasiyete bağlılığın önemi tekrar vurgulanır.

> Mele Ali yaşadığı Bayraman [Kutlugün] köyünde bir gece Hoca Ali'yi rüyasında görür. Hoca Ali, Mele Ali'nin Allah'ın değerli bir kulu olduğu ve öldüğü zaman kendisini onun yanına gömmelerini söylemesini ister. Mele Ali akrabalarına da öldüğü zaman yıkayıp kefenledikten sonra Hoca Ali'nin mezarının yanına bırakılmasını ister. Mele Ali öldükten sonra köylüler de onu vasiyet ettiği gibi Hoca Ali'nin mezarının yanına bırakırlar. Kışın ağır şartlarından dolayı gömme işini sonraki güne bırakırlar. Sabah defin işlerini tamamlamak üzere geldiklerinde ise Mele Ali'nin gömülmüş ve mezarının yapılmış olduğunu görürler (Kardaş, 2018: 276).

Menkıbeler kaçınılması istenilen davranışlar açısından ele alındığında en çok işlenen ve çeşitli cezalarla yaptırıma uğrayan davranış ve tutumun saygısızlık olduğu görülür. Menkıbelerde saygısızlığın üç farklı hedefe yönlendirildiği tespit edilmiştir. Bunlar: Evliyaya, türbeye, talebelerine yapılan saygısızlıktır. Bunun dışında menkıbelerin; hırsızlık, gasp etmek, zulüm etmek, itaatsizlik tutum ve davranışları yasaklayarak sapma davranışının ortadan kalkmasına ve sosyal kontrolün sağlanmasına yardımcı olduğu görülmüştür.

Sonuç

Sosyal kontrol mekanizmasının kültürel süreklilik bağlamında ele alındığı bu çalışmada, Alevi ve Sünni inanç dairelerinden bölge menkıbelerinin mesaj bakımından karşılaştırılarak hangi tür düşünce ve davranışların teşvik edildiği veya yasaklandığı tespit edilmiş ve menkıbelerin toplumsal kontrole yapmış olduğu katkı ele alınmıştır. Bölgede inanç kültürünün korunması ve aktarılmasında menkıbelerdeki etik ilkelerin sürekliliği dikkat çekici bir olgudur.

Çalışmada Muş ve Siirt illerinde yaşayan menkıbelerin yöre halkı üzerinde sosyal kontrolü sağlaması işlevi üzerinde durularak aynı kültür coğrafyasındaki bu anlatıların ortak noktası, belirtilen kısıtlamalara uyulmadığı takdirde kişinin başına felaketler geleceği yönündedir. Bu kısıtlamalar, gündelik davranışlara getirilebileceği gibi genel geçer ahlak kuralları şeklinde de kendini gösterebilir. Bu doğrultuda bölge menkıbeleri mesaj bakımından karşılaştırılarak hangi tür düşünce ve davranışların teşvik edildiği veya yasaklandığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Her iki yöredeki menkıbelerin iyilik, dürüstlük, namus gibi düşünce ve davranışları desteklerken; yalan söylemek, kötülük yapmak, zulüm etmek gibi düşünce ve davranışları ise yasaklayarak sosyal kontrolün sağlanmasına yardımcı olduğu görülmüştür. Bölgede

menkıbelerin anlatılmaya devam etmesi, türbesi bulunan velilere ziyaretlerin yapılması kültürel bir süreklilik olarak durmaktadır.

Kaynakça

1. Yazılı Kaynaklar

Akaman, Eyüp (2002). "Türk ve Dünya Kültüründeki Su Kültü Üzerine Düşünceler." *Kastamonu Üniversitesi Eğitim Dergisi,* Cilt: 10. No: 1.2002. s. 1-10

Akın, Erdem (2017). "'Ahıska Sürgünü Menemşe' Adlı Romanda Halkbilimi Unsurları." *Uluslararası Ahıska Türkleri Sempozyumu (11-13 Mayıs/May 2017)*, Cilt: I, Erzincan, s.49-60.

Akın, Erdem (2018). "Kültürel Bellek Aktarımında Sosyal Örgütlenme ve Kontrol Mekanizması İlişkisi: Musahiplik Kurumu Örneği." *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 18, s. 295-318.

Akın, Bülent (2017). *Diyarbakır Yöresi Alevi Ocakları: Tarih, İnanç ve Gelenek.* Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Altın, Kübra Yıldız (2018). *Türk Kültüründe Atalar Kültü.* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Arslan, Hüseyin (2006). *Yüksek Ruhlar ve Aydınlar Yurdu Tillo.* İstanbul: Simurg Yayınları.

Artun, Erman (2010). *Türk Halkbilimi.* İstanbul: Kitabevi.

Artun, Erman (2013). "Türk Kültüründeki Su Kültünün Çukurova Halk İnançlarındaki İzleri". *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları.* 2013. s. 1-16.

Asna, İbrahim Burçin (2017). "Alevi İnancında Araştırılmamış Kutsal Bir Mekân Örneği: Baba Mansur/Kurhüseyin

Dergâhı." *Unidap Uluslararası Bölgesel Kalkınma Konferansı Bildiri Kitabı.* C.II, Erzurum, Muş Alparslan Üniversitesi Yayınları.

Assmann, Jan (2001). *Kültürel Bellek.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ateş Fatma (2015). *Adana Halk Hekimliğinde Ocak Kültü.* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Baysal, Nagihan (2020). *Türk Halk Kültüründe Su.* Ankara: Gece Kitaplığı.

Baysan, Münire (2016). *Kütahya ve Yakın Çevresinde Halk Hekimliği ile Ocak Kültü.* Yayımlanmamış Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bazancir, Recai (2010). *Bingöl Efsaneleri.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Beydili, Celal (2004). *Türk Mitolojisi: Ansiklopedik Sözlük.* Yurt Kitap Yayın.

Coşkun, Nilgün Çıblak (2012). "Mersin Halk Kültüründe Muğdat Dede Kültü." *Prof. Dr. Mine MENGİ Adına Türkoloji Sempozyumu (20-22 Ekim 2011) Bildirileri,* 120-132.

Çobanoğlu, Özkul (1993). "Türk Kültür Tarihinde Su Kültü." *Türk Kültürü,* (361), 288-298.

Çobanoğlu, Özkul (2003). "Karşılaştırmalı Atasözleri Bağlamında Türk Dünyası Atasözlerinde Sosyo-Kültürel Süreklilik ve Değişme Üzerine Tespitler." *Türkbilig* (5), 3-12.

Çobanoğlu Özkul (2011). Batı Sibirya Türk Kültürü Tetkiklerine Göre Kayın Ağacının Türk Mitolojisinde "Kutsal"laşmasının Maddi Kültürel Nedenleri. Ü. Çelik Şavk (Ed.), *III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (ss. 245-247). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi.

Dedekargınoğlu, Hüseyin (2012). *Dede Garkın Süreğinde Cem.* Ankara: Yurt Kitap-Yayın.

Ege, Fatih (2011). *Kazaklarda Yer-Su Kültü.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Eliade, Mircea (2017). *Kutsal ve Kutsal-Dışı Dinin Doğası.* İstanbul: Alfa Basım Yayım.

Er, Piri (2014). *Yaşayan Alevilik.* Ankara: Barış Kitap.

Ergin, Muharrem (2011). *Dede Korkut Kitabı.* İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Ergöz, Ramazan (2014). *Anadolu Efsanelerinde Yasaklar ve Cezalar.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ardahan: Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ergun Metin (2000). "Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları." *Milli Folklor Uluslararası Halkbilimi Dergisi*, 12 (47), 22-30.

Ergun, Pervin (2017). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Eröz, Mehmet (1990). *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Ersal, Mehmet (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği.* Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.

Ersal, Mehmet –Akın, Bülent (2018). "Dede Korkut Kitabı"nı Alevilik Penceresinden Okumak." *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 7(4), 2369-2408.

Ersöz, Özlem (1992). *Kültürel Süreklilik Elemanlarının Saptanması ve Yeni Tasarımlara Veri Tabanı Oluşturması Yaklaşımı.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimler Enstitüsü.

Eryeşil, Tacettin (2001). *Siirt Evliyaları ve Menkıbeleri.* Lisans Tezi, Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Güngör, Harun (2002). *Eski Türklerde Din ve Düşünce.* Türkler Ansiklopedisi, (C.3, S.261-284). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

İçli, Tülin–Burcu, Esra (1993). "İnformal Sosyal Kontrolün Sağlanmasında Ailelerin Gelir ve Eğitim Düzeyinin Önemi: Ankara'da Uygulamalı Bir Çalışma." *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 10, S.1, ss. 43-56.

İnan, Abdulkadir (1976). *Eski Türk Dini Tarihi.* İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Karakaş, Rezan. (2012a). "Garzan ve Raman Yöresi Efsane ve Halk İnanışlarında Dağ ve Su Kültü." *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1 (1), 1131-1141.

Karakaş, Rezan (2012b). "Siirt Halk Kültürünün Şifa Dağıtıcıları: Kutsal Sular." *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkic,*

Prof. Dr. Mehmet Aydın Armağanı, 2. Cilt, Volume 7/4 Fall, p: 2149-2161, Ankara, Turkey.

Karakaş, Rezan (2014a). *Siirt Menkıbeleri ve Türbe Ritüelleri.* Ankara: Maya Akademi.

Karakaş, Rezan (2014b). "Siirt Halk Kültüründe Kutsal Ağaç ve Türbeler." *Milli Folklor Uluslararası Halkbilimi Dergisi,* Cilt: 13, Yıl: 26, Sayı: 102, Sayfa: 168-179

Karakaş, Rezan–Akın, Erdem (2018). "Değerler Eğitimi Bağlamında Siirt Menkıbeleri. *Folklor / Edebiyat,* cilt:24, sayı:94.

Karakaş, Rezan (2020). *Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları (Dicle Bölümü).* Ankara: Gazi Kitapevi.

Kardaş, Canser (2018). "Toprakta Aranılan Şifa: Muş Türbeleri. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 8, Cilt: 8, Sayı: 16.

Kiras, Ebru (2017). *Demir Çağ Anadolu'sunda Ateş Kültü Antik Kaynaklar ve Arkeolojik Bulgular.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kumartaşlıoğlu, Satı (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü.* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Küçük Abonoz (2018). "Türk Ağaç Kültü Etrafında Teşekkül Eden Dokuz Oğul Efsanesi ve Toplumsal İşlevleri." *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 11 (22), 69-76.

Kürkan, Fatma (2018). *Giresun'da Türk Su Kültünün İzleri.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Giresun: Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Malinowski, Bronislaw (1990). *İnsan ve Kültür.* Ankara: Verso Yayınları.

Maraşlıoğlu Hasan (2018). *Geleneksel Türk Dini İnanışlarında Ateş Kültü.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ocak, Ahmet Yaşar (1984). *Türk Halk İnançlarında Evliya Menkıbeleri.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Ochirova, Bairma (2013). *Türk ve Buryat Efsanelerinde Dağ Kültü.* Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Öden, Utku Mehmet (2018). "Tarihi Gerçeklikten Halk Anlatısına: Zindan Baba Türbesi Etrafında Oluşan Veli Kültü." *TÜRÜK Uluslararası Dil Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, S. 15, 221-234.

Ögel, Bahaeddin (2003), *Türk Mitolojisi 1.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Örnek, Sedat Veyis (1971). *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane.* İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Örnek, Sedat Veyis (2000). *Türk Halk Bilimi.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Özdemir, Mehmet (2013). "Türk Kültüründe Dağ Kültü ve Bir Yüce Dağ: Halbaba." *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi,* 5 (9), 1-15

Pehlivan, Gürol (2004). *Manisa (Merkezde)'da Veli Kültü.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Roberts, John (2009). "African American Belief Narratives and the African Cultural Tradition." *Research in African Literatures*, Vol. 40, No. 1, Oral Literature and Identity Formation in Africa and the Diaspora (Spring, 2009), pp. 112-126.

Roux, Jean Paul (2005). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Sönmez Seniha (2008). *Türklerde Dağ Kültü İnancı ve Altay, Tıva ve Şor Türklerinde Dağ.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şamlıoğlu İbrahim Emre (2018). *Çin ve Japon Dinlerinde Dağ Kültü.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tekin, Mehmet (2006). "Bir Sosyal Kontrol Aracı Olarak Ahilik ve Toplumsal Dinamikleri." *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.21, ss. 219-235.

Uslu, Ayşe (2018). *Muş Merkez Efsaneleri.* Lisans Tezi, Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı.

Yalçınkaya, Fatoş (2008). *Muş'ta Yatırlar ve Yatırlarla İlgili Anlatılan Menkıbeler.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yalçınkaya, Fatoş (2019). "Varto Alevilerindeki Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Araştırma." *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 19, 113-152.

Yaman, Ali (2004). *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar: Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik.* İstanbul: K.A.S. Derneği Yayınları.

2. İnternet Kaynakları

Türk Dil Kurumu (2020). Büyük Türkçe Sözlük. https://sozluk.gov.tr/ (Erişim Tarihi: 19.05.2020, 14:22)

Kaynak Kişi Dizini

1. A. G., (1968), Siirt Merkez, İlkokul, İşçi.
2. H. B., (1958), Siirt Merkez, Lise, Emekli.
3. M. G., (1962), Siirt Merkez, Lise, Emekli.

SİN U SEYDOŞ TÜRBESİ ETRAFINDA OLUŞAN RİTÜEL VE ANLATILAR

Hatice Kübra Uygur *

Din büyüklerine ait türbeler, yatırlar, mezarlar, makamlar bulundukları bölgenin dinsel ve anıtsal merkezleridir. Ziyaretgâhlar, yöre halkı ve ziyaretçileri tarafından yörenin saygın mekânları olarak kabul görürler. Çeşitli sebeplerle ziyaret edilen bu mekânlarda uygulanan ritler insanları bir araya getirmektedir. Durkheimci anlayışa göre ritler etrafında düzenlenen törenler, "kitleleri bir arada tutan bağdır ve eğer bu bağ ortadan kaldırılırsa kitleler karmaşa içine düşerler" (Morris, 2004: 181). Bu açıklamayla türbelerde düzenlenen ritüelleri ve bu sayede gerçekleşen birlikteliği farklı açılardan görme imkânı bulunmaktadır.

Ölülerin ruhuna inancın, fetişizmden farklı olarak evrensel olduğu (Morris, 2004: 159) düşüncesi hâkimdir. Bu nedenle Eliade'nin, kutsal kişilerin din şehitlerinin mezarları ve kutsal emanetleri gökyüzünün yeryüzüyle iletişime girdiği ayrıcalıklı ve aykırı bir yer olarak değerlendirmesi daha anlaşılır hale gelmektedir. Din şehidinin cesedi ona tapınanları Tanrı'ya yaklaştırmaktadır. Bedenin bu dinsel yüceltimi bir anlamda bedenlenme öğretisiyle uyumunu göstermektedir. Azizin mezarı veya cesediyle temas içinde olduğu kabul edilen giysiler, nesneler, yağ

* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Türk Halk Edebiyatı ABD, uygur_haticekubra@hotmail.com, Orcid:. https://orcid.org/0000-0001-6549-9218.

veya kum (Eliade, 2003: 63-64) bunlardan sadece bazılarıdır. Hemen tüm dinlerde görülen bu kutsal emanetler (relic) türbelerde mekânın kutsiyetini artırmaktadır. Çalışmaya konu olan Sin u Seydoş türbesi etrafında gelişen ritüeller, ziyaret fenomeni ve halk dindarlığı kavramlarının bakış açısıyla değerlendirilecektir.

1. Ziyaret Fenomeni ve Halk Dindarlığı Kavramları

Halk dindarlığının en canlı örneklerinin sergilendiği mekânlar olan türbeler, ziyaret fenomeni ve halk dindarlığı bağlamında pek çok inanç ve ritüele ilişkin eğilimlerin gözlemlenebileceği özelliğe sahiptir. Ünver Günay, "halk dindarlığı" kavramını sözlü kültüre dayalı güçlü bir tür olarak değerlendirmektedir. Veli, eren, evliya, ermiş, abit, zahit, âlim, sofu, seyit, gazi, mübarek, pir, dede, baba, abdal, şehit gibi adlarla anılan kimselerin yattıkları yerler olarak bilinen yatır, türbe, kümbet, tekke, ziyaret, dede mezarı gibi adlarla anılan kutsal mekânlar, sahip oldukları manevî güç ve meziyetler sayesinde çok önemli birer çekim merkezi olarak kalmaya ve türlü dilek ve amaçlar ve belli usullerle ziyaretlere konu olmaya devam etmektedirler (Günay, 2003 akt. Yıldız, 2013: 880). Günay, Türk halk dindarlığının özel bir formu olarak ziyaret dindarlığını geçmişten günümüze, çok yönlü ve fonksiyonlu bir mistik sosyo-kültürel olgu ve gerçeklik olarak değerlendirmektedir (Günay vd., 2001). Hemen diğer tüm dinlerde ve kültürlerde "ziyaret fenomeni", karşımıza çıkan bir olgudur. Dinsel farklılıklar gözetilmeksizin bu olgu çerçevesinde olağanüstü zatlara duyulan inanç ve kutsal mekânlar etrafındaki olağanüstü uygulamaları kapsamaktadır. İnananları açısından sadece dinsel değil dilek ve isteklerin gerçekleştiğine, şifa bulduğuna inanılan psikolojik olarak da fayda sağlayan mekânlar olmaktadır.

Günay, Türk dünyasında ziyaret fenomeninin morfolojik olarak mezar, türbe, taş, ağaç, su kaynağı, ev, mağara, tepe, dağlar

ve mevki gibi değişik varlıklar üzerinde kategorize edildiğini ortaya koymaktadır. Ziyaret fenomeni bu mekânları çekim merkezi haline getirmektedir. Günay, ziyaretgâhları, "fizik-ötesi bu olağanüstü kutsal gücün tezahür merkezleri veya kaynakları" şeklinde tanımlamaktadır (Günay, 2003). İnan, gelenekçi insan topluluğu da en eski devirlerin manevi kültür kalıntılarını ruhlarının derinliklerinde sürükleyip zamanımıza kadar getirmişlerdir" (1976: 263) diyerek kültür içinde yer alan geleneksel anlayışlara ve uygulamalara bakış açısını dile getirmektedir. İnananları tarafından bu mekânlara olan inançla ziyaretler yapılmakta ve ritüeller uygulanmaya devam etmektedir. Ulu zatların "belli bir süreliğine kaldıkları "makam"lar da ziyaret kapsamında" ele alınmaktadır (Karataş, 2016: 502; Yıldız, 2013: 879).

Halk dindarlığı kavramıyla tanımlamaya çalışılan türbe ve ziyaretlerindeki uygulamalarda dilek ve isteklerin gerçekleşeceğine olan "inancın" temel hareket noktası olduğu görülmektedir. Ziyaret fenomeni ve halk dindarlığı geleneksel uygulamalar kapsamında değerlendirilmektedir. Geleneksel uygulamalar, "ait oldukları toplumların sosyokültürel yapısının analizinde önemlidir. Geleneklerin yapısında ise, dinî, millî veya bunların senteziyle oluşmuş kabullerin etkili olduğu şüphesizdir" (Erol, 2018: 119). Çalışmamıza konu olan Sin u Seydoş türbesi ziyaret yerleri, bu yerlerle ilgili inanç ve uygulamalar etrafında teşekkül eden ritüeller halk dindarlığı ve ziyaret fenomeni kavramlarının çerçevesinde ele alınmıştır. Çalışmada literatür taramasından, elektronik kaynaklardan ve kaynak kişi bilgilerinden elde edilen veriler kullanılmıştır.

2. Sin u Seydoş Türbesi Nerededir?

Çok dinli ve kültürlü Mardin yöresi kutsal mekânlar açısından oldukça zengin bir coğrafyadadır. Sin u Seydoş türbesinin bulunduğu Derik ilçesi; Mardin'in batısında yer almaktadır. Kuzeyinde Mazıdağı ve Çınar, güney ve güney doğusunda Kızıltepe,

batısında Viranşehir ilçeleriyle çevrilidir[1] (URL-1). TC Kültür ve Turizm Bakanlığının sayfasındaki bilgilere göre Derik İlçesi (610) sene önce Turan Türklerinin Kayıhan aşireti tarafından kurulmuştur. Bizans, Acem ve Türk akınlarına zaman zaman uğramıştır. İlçede Belediye teşkilatı 1874 yılında kurulmuştur. İlçe 1926 yılına kadar Diyarbakır iline bağlı iken, bu tarihten sonra Mardin'e bağlanmıştır.

Mardin'in Derik ilçesinin adıyla ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Farsça "Dikenlik" anlamına gelen "Dirrik" kelimesinin zamanla değişime uğraması sonucu Derik adını aldığı bir görüş iken bir diğer görüş ise yörede geçmişte Hristiyan manastırlarının fazlalığı göz önüne alındığında Süryanice kilise anlamına gelen "Der" sözcüğünden "Derik" Süryanice "Kiliseler Diyarı" anlamına gelmektedir.[2]



Mardin-Derik Sin u Seydoş türbesi

[1] İlçenin yüzölçümü 1367 Km2 olup, Denizden 780 metre yüksekliktedir. İlçenin Doğu ve Güneydoğusu ovalık olup, arazinin % 70'ini kapsamaktadır. Kuzey tarafı ise dağlık bir yapı arz eder. İlçe ile Mazıdağı İlçesi arasında Turcel Dağları yer almaktadır. Bu dağlar üzerindeki Gıriguzi tepesi İlçenin en yüksek tepesi olup, 1208 metre yüksekliğe sahiptir. Bu dağlar arasında derin vadiler yer almaktadır (URL-1).

[2] İlçede 40 yıl öncesine kadar 6 Kilisenin olduğu, bu gün ise bu sayının 1'e düştüğü verilen bilgiler arasındadır.

3. Sin u Seydoş Kimdir?

Sin ve Seydoş adlı zatlar iki farklı kişi olmalarına ve türbeleri farklı yerlerde olmalarına rağmen çalışmada bölgedeki yöresel söyleyiş esas alınarak "Sin u Seydoş" kullanımı esas alınmıştır. Sin ve Seydoş, Sino Seydoş, Hz. Sin ve Hz. Seydoş, Hz. Seyit Sin ve Hz. Seyit Seydoş gibi kullanımlara rastlanmıştır. Ancak yöre halkının söyleyişi çalışmada esas alınacak ve Sin u Seydoş şeklinde yazılacaktır. Kaynak kişi bilgilerinden elde edilen bilgiye göre "Sin u Seydoş kimdir?" diye sorduğumuzda alınan cevap genel olarak şudur: "Tabii tarihten aldığımız isimlere, bilgilere göre Sin-u Seydoş, bunlar ikisi kardeştirler. Bunlar Bub denilen büyük keramet sahibi meşhur olmuş Bub'un amcalarıdır. Tabii bunlar Derik mıntıkasında yaşamışlardır. Ömürlerinin sonuna kadar ve vefatları sonunda buraya gömülmüşlerdir" (K1; K3; K4). Yörede yaşayanlar tarafından kim oldukları bilinen Hz. Sin ve Hz. Seydoş ile soydan akrabalık kurularak yöre halkının saygınlık elde ettikleri görülmüştür. Çünkü türbede metfun bulunan kişinin dini bir şahsiyet olduğu ve adına türbe inşa edildiği için de toplumun önde gelen bir ismi olduğu bilinmektedir. Ancak türbe etrafında teşekkül eden her ritüel İslami öğeler içermemektedir. Halk dindarlığının uygulamalarda etkisi olduğu açıkça görülmektedir. Türbenin ve türbede yatan zatların geçmiş devirlerdeki öneminin yanında, yörenin sosyal ve dini hayatında da etkisini devam ettirdiği kaynak kişi anlatımlarından yola çıkılarak söylenebilir. Bir ziyaretgâh olarak, halkın meylettiği bir merkez olarak günümüze kadar gelmesi bu durumun bir sonucudur.

Yaşar Kalafat yöredeki ulu zatları değerlendirdiği "Mardin ve Yakın Çevresinde Işıkçı Kabirler" bildirisinde Sin u Seydoş hazretlerine değinmiştir. Sin u Seydoş kardeşlerin kim olduğu ve makamlarının nerede olduğu hakkında kısaca bilgi vermiştir (Kalafat, 2007).

Seyit Şeyh Seydoş Hazretleri

Türbe, Mardin ili Derik ilçesi, Dumluca köyündedir. Türbede Seyid Şeyh Seydoş hazretleri ve kız kardeşi Zeytune Hatun yatmaktadır.[3] Türbede bir kilim, yatak ve kap kacak vardır. Türbedeki suyun şifalı olduğuna inanılır. Ziyaret eden halk sadece merhumun ruhuna Fatiha okur. Halkın ifadesine "Seyit Şeyh Seydoş Hz. Yezidilerle savaşırken şehit olmuş bir kimsedir." Bir değirmeni işletecek kadar suyu olmasına rağmen kötü niyetli insanlar ziyarete gelince hemen suyunu kesermiş, Allah rızası için Şeyh Fettah Baslan tarafından bakımı yapılan türbenin çok sayıda ziyaretçisi bulunmaktadır (Kalafat, 2007: 409). Kalafat, türbenin mucizevi özellikleri arasında bulunan şifalı suyuna yönelik açıklamalarda bulunmaktadır. Bu durumu halk dindarlığı ve sofizmi çerçevesinde anlamlandırmaktadır. Ulu zatların olağanüstü güçlerinin günümüze kadar sirayet etmesini açıklamaktadır. Yöre halkının "ulu zatların topraktan su çıkarmaları, suyun akışını durdurmaları, akış yönünü değiştirmeleri, suyu ikiye bölmeleri suyun istedikleri kimseleri yararlandırmaları suya hükmedebilmeleri, suya hikmetler yükleyebilmeleri gibi" (Kalafat, 2007: 410) güçlere sahip olduklarına dair inançlar günümüze kadar gelmiştir.

3.1. Şeyh Seyit Sin Hazretleri Türbesi

Türbe, Mardin ili Derik ilçesi ve Derinsu köyündedir. Türbede Sin Hazretleri yatmaktadır.[4] Türbede birkaç kilim, halı ve yatak ile kap kacak vardır. Burayı daha ziyade akıl hastası olan kişiler şifa bulmak için ziyaret eder. Ziyaretçiler kurban keser ve

---

[3] Türbenin eskiden sadece etrafı duvarla çevrili bir alan iken 1985 yılında Diyarbakırlı Şeyh Fettah ile kardeşi Şeyh Seydoş tarafından yaptırılmıştır. Türbe betondan ve düzdür (Kalafat, 2007: 409).

[4] Eski kubbe kesmenin kimin tarafından yapıldığı bilinmeyen türbenin 1990 yılında cami mutfak ve banyo kısmı Şeyh Fettah ve Şeyh Seydoş tarafından yapılmış olan taş kubbeli ve kireçle örtülü bir binadır (Kalafat, 2007: 410).

merhumun ruhuna Fatiha okurlar. Halkın ifadesine göre "Hazret Harun Reşit zamanında Yezidilere karşı yapılan bir savaşta şehit düşmüştür." Bakımını ziyaret edenlerin sağladıkları türbenin her sene çok sayıda ziyaretçisi bulunmaktadır. Yaşar Kalafat, yatak veya yatılacak yeri bulunan türbeleri genellikle psikolojik rahatsızlıkları olan hastaların ziyaret ettiği yerler olarak nitelemektedir. Bu türden kutsal mekânlarda ziyaretten sonra türbede bir gece veya daha fazla kalınır. Çoğuna göre bir rüyanın görüldüğü de olur. Şifa aranırken görülen rüyanın yorumu da yönlendirme kaynaklarındandır (2007: 410). Kalafat türbelere; ışıklı kabirler, nurlu kabirler adlarını vermekte ve bu adlandırma altında çalışmaları bulunmaktadır.[5] Sin u Seydoş türbeleri de ışıklı türbeler olarak anılmaktadır. Kerametlerin yöre halkı arasında işaret olarak değerlendirildiği bir diğer örnekte ise kaynak kişiler "bunların türbelerinde bazen keramet niteliğinde şeyler görülmüştür. Örneğin geceleri onların türbelerinin ışıkla görüldüğü ve içinde sanki bir ampul sanki bir lamba yanıyormuş gibi bazı işaretlerinin de olduğu görülmüştür. Mesele budur" (K4) şeklinde anlatılmaya devam edilmektedir.

Yörede Sin-u Seydoş'a ve torunlarına ait olduğuna inanılan çok sayıda makam bulunmaktadır. Bunlardan biri de Diyarbakır'daki Şeyh Güzel'in makamıdır.

[5] Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar, Kalafat "Geçmişten Günümüze Halk İnançlarımızda Işık", Milli Folklor, Ankara, 1994, S.21, s.25-30. Bir diğer çalışma için ise bkz. Yaşar, Kalafat, "Balıkesir ve Çanakkale Yöresinde Nurlu Kabirler", 2. Balıkesir Kültür Sempozyumu, Balıkesir, 2002.



4. Sin-u Seydoş'un Torunu Şeyh Güzel

Şeyh Güzel, Sin-u Seydoş'un soyundan gelmektedir ve türbesi Diyarbakır'da bulunmaktadır. Şeyh Güzel Türbesi, Diyarbakır-Çınar yolu üzerinde Hacı Osman köyü sınırları içinde Dicle Nehri kenarında yer alır. Rezan Karakaş'ın "Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları (Dicle Bölümü)" adlı kitabında yörede bulunan zatların makamlarının nerede olduğuna, ritüellerine ve bölge halkı tarafından nasıl bilindiklerine dair ayrıntılı bilgiler yer almaktadır.[6] "Bu ziyarete halk arasında Sin-i Seydoş da denir. Sin-i Seydoş, Şeyh Güzel'in olduğu yerdir. Ziyarete gidenlerin orada bir gece kalması gerekir. Şeyh Güzel'in babasının mezarı da oradadır. Oranın afsunlu suyunu getirirler. Afsunlu suyu tükürerek, okuyarak afsunlarlar. "Şeyhi mi destur." dersen yılan akrep sana yaklaşamaz. Suyunu da götür, şekerini de götür, şekerini de götür etrafa dök. Türbesi Seyfü'l Mülüktedir" (Karakaş, 2020: 112). Ziyarete perşembe günleri gidilir. Çocuğu olmayanlar adak

[6] Ayrıntılı bilgi için bkz: Karakaş, Rezan (2020), Güneydoğu Anadolu Halk İnanışları (Dicle Bölümü), Gazi Kitapevi, Ankara.

adar, çocukları olursa adını Seyfü'l Mülük koyarlar. Başka dilekleri de yerine gelince kurban keser ve fakirlere sadaka verirler (Akyol, 2013: 86 akt: Karakaş, 2020: 112).

Sadece Sin-u Seydoş'un türbesi değil onların torunlarının makamları da yörede önemli ziyaretgâhlar arasındadır. Kenan Haspolat'ın Diyarbakır'ın Manevi Envanteri[7] adlı bildirisinde konuyla ilgili geniş bir açıklamaya yer verilmiştir. Çermik evliyalarında Şeyh Fevzi, Seyyid silsilesinin, 25 kuşağındandır. Silsilenin 14. halkası olan Sin ve Seydoş torunlarındandır. Ataları, 13.yüzyıl başlarında Bağdat'tan gelerek, Mardin'in Derik ilçesine bağlı Kümtere Köyü'ne yerleşmişlerdir. Şeyh Feyzi 1931 yılında bu köyde doğmuştur. Abdulhalim bin Seyyid Emin'in oğludur. Yedi erkek kardeşin dördüncüsüdür. Henüz yedi yaşında iken geçirdiği rahatsızlık sonucu gözlerini kaybetmiştir. Âma olmasına rağmen, Kur'an eğitimini almış ve "Hafiz Kur'an" olarak kendini yerleştirmiştir. Bölgenin en büyük Seyyid Aşireti; "Mala Bub"a mensup olan Şeyh Feyzi; Babası Seyyid Abdulhalim'in 1946 yılında Çermik'e gelerek belli bir sure ikamet etmesi üzerine, buradan evlenmiş ve buraya yerleşmiştir. Bilgisi, ahlakı, hoşgörüsü ve muhabbeti ile yöre halkının sevgi ve saygısına mazhar olmuş bir zat idi. İlim, irfan ve takva sahibi olan Şeyh Feyzi, maneviyatının aynasıydı. Mübarek gün ve gecelerde cemaatini toplayarak, zikir ve ibadet ederdi. Düşkünlerin, biçarelerin, mazlumların dert babasıydı. 1978 yılında Çermik'te vefat eden Şeyh Feyzi; ilçede, Tepe Mahallesi "Heykel önü" Kabristanında metfundur. Türbesi, Cuma akşamları ve kutsal günlerde halk tarafından ziyaret edilmektedir (Haspolat, 2013: 132).

[7] Ayrıntılı bilgi için bkz: Haspolat, Kadir (2013), Diyarbakır Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti, (12-13 Nisan 2010), Diyarbakır Valiliği Kültür Sanat Yayınları:2, Diyarbakır.

5. Hz. Muhammed Soyundan Gelmek

Yörede bulunan ziyaretgâhlarda yatan ulu zatların kökenlerini Hz. Muhammed'e dayandırma çabası dikkat çekmektedir. Elbette bunun altında yatan çok fazla neden bulunmaktadır. "Şimdi bizim ehl-i sünnet ve cemaat inancımıza göre bunlar Hz. peygamberin soyundan gelen seyitlerdir. Seyit oldukları için ehl-i beytten oldukları için insanlar buna saygı duyarlar" (K1). Bu saygı seyit soyundan geldiğine inanılan kişilere de gösterilmektedir. Seyit soyundan gelmenin sağladığı statü herkesçe kabul edilmektedir. Kalafat, Anadolu evliyalarını incelerken, yöresel karakter tespiti yapmanın mümkün olduğundan bahsetmektedir. Seyitlik kavramını coğrafi yakınlıkla ilişkilendirerek "Bazı bölgelerimizde coğrafi yakınlık itibariyle seyitlik daha yoğundur. Bu yörelerimizde şeyhlik ve seyitlik de birleşmiştir (Kalafat, 2007: 413). Sin u Seydoş adlı zatlarla yöre halkının kurduğu soy bağı seyitlik vurgusuyla yapılmaktadır. Kaynak kişiler tarafından türbeye atfedilen önemin temeli Hz. Muhammed soyuna dayandırılarak anlatılmaktadır. Onların aracılığıyla Allah'tan dilenecek isteklerin kabul olacağına inançla dua edilmektedir. "Bunlar Allah'ın sevgili kullarıdır bunlar Hz. Peygamberin soyundandır, ehlibeyttendir, temiz insanlardır. Onun için yarabbi sen bunların hürmetine şu hastamıza şifa ver şu derdimize deva bul gibi isteklerini dile getirirler. Kimileri gece yatarlar. Ondan sonra gece yatarken kimileri rüyalarında bir şeyler görürler. İşte sakallı birinin gelip beni böyle mesaj ettiğini gibi sözler var yani. Bir şeyler var yani" (K1) şeklinde kendilerini ifade etmektedirler.

"Bu gördüğünüz mekân Hz. Seydoş Efendimiz'indir. Hz.Peygamberimiz'in sülalesindendir, 3 kardeştirler; Biri Hz. Seydoş'un ve Hz. Sin (Zine-Zeynep) buradadır. Hz. Dod ise uzaklığı 2 kilometre aşağıda ovadadır. 3 kardeş olup, 3'ü de burada şehit olmuşlar. Büyüklerimizin anlattıklarına göre, 850- 900 sene evvel şehit

olmuşlar. Her yerden millet ziyaretlerine gelip, burayı tavaf ediyorlar. Bizim Dumluca Köyümüz 26 sene evvel baraj altında kalınca, biz mekânına yakın olduk. Aynı adı taşıyan Seydoş Mezrası'na taşındık. Hayırseverlerle burada mekânını yaptık. Etrafında evler yaptık, cami ve taziye evi yaptık. Allah razı olsun Kaymakam beyimiz de bizlere yardım etti. Taziye evimizin gerekli onarımını yaptı" (URL-2) denilerek türbeye ve makama verilen önem anlatılmıştır. Hz.Muhammed'in soyundan gelmenin önemi elektronik ortamda da ayrıca vurgulanmaktadır.



6. Sin u Seydoş Türbesinin Etrafında Oluşan Ritüeller

Ziyaret kültürü, bünyesinde pek çok ritüeli barındırmaktadır. Ritüeller ziyaretlerde bulunanlara gösterilen inanç ve saygıyla pekiştirilmektedir. İnanç gereği türbede bulunan zat aracılığıyla Allah'a ulaşmanın yolu olarak görülen ziyaretler, şifanın ve umudun merkezi olarak konumlandırılmaktadır. Pek çok türbede benzer ritüeller uygulanmaktadır. Günay'a göre Türk dünyasında kutsal ziyaret fenomeni ait olduğu toplumsal çevrenin sosyal, sosyo-ekonomik ve kültürel faktörlerin etkilerine göre belirle-

nen, çeşitlenen, artan ve azalan bir uygulama ve dinamizm çerçevesinde hayatiyet gösteren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır (Günay vd., 2001). Türbe ziyareti insanoğlunun isteklerinin kabulü yolunda manevi çabalarından biri olarak değerlendirilebilir. Kişinin başına gelenleri kutsal olarak görme ve anlamlandırmasının sonucudur. Bu bağlamda türbelerin varlığı ve türbe ziyareti, ölüm olgusunu da kabul edilebilir hale getirmektedir. Türbenin mekânsal varlığı, ölüm ötesini algılayıp kabullenmeyi kolaylaştırmakta ve ölen kişinin ruhunun var olmaya devam ettiğini canlı bir biçimde hissettirmektedir. Bu durum ziyaretçilerin psikolojik olarak rahatlamalarına ve ölümün hayatı tamamlayan bir unsur olduğunu kabullenmelerine katkıda bulunmaktadır (Çapçıoğlu, 2016: 293-294).

Kutsal olarak değerlendirilen mekânları ziyaret etme amacı, kişilere göre değişebilmektedir. Genellikle bu mekânlarda yapılacak olan duaların kabul edileceği inancıyla buralara gidebilmektedir. Kutsal kabul edilen ziyaret yerlerine gitme nedenlerinin çok olması, bu mekânların, senenin her döneminde ve oldukça kalabalık olması sonucunu doğurmaktadır (Yıldız, 2013: 881). Kaynak kişilerin türbe ritüelleri hakkında verdiği bilgilerden bazıları şunlardır. Sin u Seydoş türbesine senenin her günü gidilebilmektedir. Ancak kandiller, arife günü, bayramlar, perşembe ve cuma günlerinde yoğunluk özellikle artmaktadır. Genellikle evlilik, çocuk, sınav kazanma isteği için gidilebildiği gibi, fiziksel ve psikolojik herhangi bir nedenle de türbe ziyaret edilmektedir. Sin u Seydoş türbesi yılın hemen her günü ziyaret edilse de özellikle perşembe ve cuma günleri ziyaret edilir. Herhangi bir dileği olan kişiler türbeye adak adar. Dileği, duası kabul olursa Sin u Seydoş türbesinde kurban keser, şeker dağıtır. Aynı zamanda orada piknik de yapabilir. Çocuğu olmayan kadınlar, sınava girecek kişiler vb. dileği olanlar türbeye giderler (K1, K2, K3, K4). Yörede çok değer verilen bir diğer türbe olan Sultan

Şeyhmus'a benzerliğiyle dikkat çekmektedir. Kaynak kişi anlatımlarında türbeye yapılan ziyaretlerin inançsál yorumları hakkında yaptıkları açıklamalarda meşrulaştırma çabaları ifadelerinde görülmektedir. "Saygı duydukları için mezarlarını, türbelerini ziyarete gittikleri zaman Allah'tan bazı istekleri olur. Ama bu istekleri falanca Sin-u Seydoş'un hatırına Yarabbi benim bu dileğimi kabul et. Yoksa direk Sin-u Seydoş'tan yardım beklemek hiçbir İslami inanışta yoktur. Nasıl ki bir insan çok sevdiği bir insanı onun hatırına bazı şeyleri veriyor. Bu inançla bu nedenle onun türbesine giderler dua ederler ziyaret ederler. Mesele hep odur" (K1).

Türbe ritüelleri arasında İslami kökene dayandırılıp şekillenen ritüeller de bulunmaktadır. "Şimdi oraya gidince şöyle yapıyorlar. Evvela abdest alıyorlar, sonra gidip ziyaret ediyorlar. Ondan sonra Allah'a namaz kılıyorlar. İki rekât, dört rekât, altı rekât. O namaz esnasında istediklerini Allahtan isteyerek yarabbi senin bu dostunun hürmetine benim isteklerimi kabul et diye dua ederler" (K1, K4). Türbede yapılan ritüellerin İslami temellere ve anlayışa dayandırılması çabası bu cümlelerde özellikle görülmektedir. Eliade'nin ritüellere dair yaptığı açıklama tam da bu noktada konuya farklı bir bakış açısı daha kazandıracaktır. "Ritüel niteliğindeki geçitler ve ayin alayları cinsel ve toplumsal ayrımların ortadan kalkmasını yansıtıyordu; erkekleri ve kadınları, aristokratları ve köleleri, zenginleri ve yoksulları, yerlileri ve yabancıları bir araya getiriyorlardı" (Eliade, 2003: 66). İnsanları bir araya getirmesi, dertlerine deva olması, dilek ve isteklerinin yerine getirileceğine duydukları inançla toplumsal birliktelik ve psikolojik rahatlama mekânlarına böylece ev sahipliği yapmaktadır. Sınıfsal farkların kalktığı inanç ve çaresizlik gibi insani duygularla bir araya gelen kişiler açısından bu mekânlar, yüklenen anlamın çok ötesinde ziyaretgâhlara dönüşmektedirler.

Halk dindarlığı içindeki bir diğer ritüelistik uygulama ki en yaygın ve bilineni çaput bağlamadır. Abdulkadir İnan, türbelere çaput bağlamayı Türk kültürü içindeki yaygın hurafelerden biri olarak değerlendirmektedir. Bu âdetin Türk dünyasında Altaylar'dan Akdeniz'e kadar uzanan geniş bir sahada tespit edildiğinden bu âdetin Müslümanlıkla hiçbir ilgisinin olmadığından bahsetmektedir. Eski cahiliye devrinden, küfür ve şirk dünyasının karanlıklarda yapılan ilkel putperestlik ayinlerinden (İnan, 1976: 263) kalmış bir hatıra olarak değerlendirmektedir. Bu durumda türbelerde uygulanan ritüelleri halk dindarlığı sınırları içerisinde değerlendirmeyi gerektirmektedir. Böylece geleneksel birtakım uygulamaların dini bir form kazanmasıyla gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür.



Gündelik hayatta kendisini gösteren, uğurlu uğursuz gün, hayvan, eşya, sayı, bazı hareketler (bir, üç, yedi, kırk, kırkbir), nazar, büyü, sihir, şifalı suları, ağaçları, taşları, dağları kutlu tanımak, falcılık, gaipten haber vermek, suyla, aynayla, eşikle, ocakla, dağla ilgili, ritüellerin yanı sıra türbelerdeki kurban ve

adak uygulamaları da dikkat çekicidir. Çeşitli inanç, ayrılık, farklılık noktaları olmakla beraber, bazen din yanında, dinle beraber veya dinle karmaşık bir durumda beliren adak ve adak yerleri (Tanyu, 1976: 1) ziyaretgâhlardaki ritüeller arasında önemini günümüze kadar korumuştur. Kutsal mekân ziyaretlerinin amaçlarını Günay, geniş bir perspektiften Türk dünyasını esas alarak değerlendirmektedir. Türbe, adak ve ziyaret dindarlığı bağlamında, ziyaret yerlerine gidişte hastalıklardan tedavi ve şifa amacı ilk sırayı almakta, yaşadığı sıkıntılara bir şekilde çıkış yolu aradığı ve içindeki manevi boşluğu doldurmaya gayret gösterdiği bunu öteki dilek, istek, hacet ve ihtiyaçların karşılanması izlemektedir "saygı sebebiyle" yapılan ziyaretlerden de ayrıca bahsetmektedir (Günay, 2003). Bu çerçevede Günay, ziyaret fenomenini Türk toplumunun dini ve sosyal hayatının önemli ve ayrılmaz bir parçası (Günay vd. 1996: 95-101 akt. Karataş, 2016: 503) olarak değerlendirmektedir.

7. Şifa Arayanların 900 Yıldan Beri Umut Bağladığı Mekân

Bütün somut kültürel miras nesnelerinin çevrelerinde onları sarmalayan bir "somut olmayan kültürel miras" da vardır. Çalışmamıza konu olan Sin u Seydoş türbesinin etrafında da zamanla "somut olmayan kültürel miras" oluşmuştur. Ünlü tarihçi David Lowenthal, kültürel miras ve tarih arasında önemli bir fark olduğunu söyler. Lowenthal'a göre kültürel miras tarih değildir ama onun bir kutlamasıdır ve geçmişin bugün için geçerli bazı amaçlar için yeniden paketlenmesidir. Somut olmayan sözlü anlatım gelenekleriyle oluşturulmasından doğal bir durum yoktur ve bunların kayıt altına alınması da önemlidir çünkü toplumların yaratıcılıkları ve kültürel mirası yeniden farklı şekillerde anlamlandırmaları da en az kültürel miras nesnesi kadar ilginçtir (Keser-Kayaalp, 2016: 196-197). Bu durum tüm kutsal mekânlar için ge-

nelleştirilebilir bir yargıdır. Söz konusu durum Sin u Seydoş türbesi ve etrafında teşekkül eden anlatılar için de geçerlidir. Günay, bu çerçevede; "efsane, menkıbe ve kerametler vasıtası ile ziyaret yerlerinin tabiatüstü yahut olağanüstü kutsal güçlerle tanımlanması" noktasına işaret etmektedir. Günay'a göre Türk dünyasında, efsane, menkıbe ve kerametler ziyaret yerleri ile çok sıkı bir ilişki içerisindedir. Bir halk kültürü ürünü olan bu eserler dindarlık ortamında hayatiyet bulduğundan mütevellit zamanla hem birbirine karışarak hem de bulanıklaşarak unutulmaya yüz tutmaktadır (Günay, vd., 2001: 82). Mardin Derik'te bulunan Sin u Seydoş türbesinin anlatıları, mucizeleri sadece yöre halkı arasında anlatılmaya değil basında ve sosyal medyada aktarılmaya devam etmektedir. Sözlü geleneğe dayalı ve sözlü anlatımlar yoluyla yaygınlaşan bir semboller sistemi olarak popüler din, daha çok dayanışmacı grupların varlığında ortaya çıkmakta ve muhtemelen sınırlı dil kodlarının niteliklerini paylaşmaktadır. Folklorik öğelerle bezenen popüler dinin dili, belli bir grubun kıssalarını ve tecrübelerini içerir. Başka bir deyişle popüler dinin ahlaki düsturları, formel akıl yürütmelerden ziyade menkıbe ve kıssalar aracılığıyla yürütülür (Çapcıoğlu, 2016: 279). Hürriyet gazetesinde Sin u Seydoş hakkında "Şifa arayanların 900 yıldan beri umut bağladığı mekân" başlığıyla yapılan haber de buna bir örnektir (URL-2).

8. Sin-u Seydoş'un Kerametleri

Sosyal medya hesaplarında ve basında yer alan anlatılarda kerametler ön plana çıkmaktadır. Türbenin kutsiyetine olan inançla mucizelerini sürdürdüğüne dair işaretlerin görülmeye devam ettiği kaynak kişiler tarafından anlatılmıştır. "İşarete gelince, tabii bazı işaretler görülmüştür. Mesele şimdi Sin-u Seydoş'un orasında bir çeşme vardır. Bu çeşme tabii yüzyıllardan bu yana o çeşme akar. Fakat bu çeşmenin mucizevi bir tarafı var. Çeşme akıyor ve bakıyorsun çeşme aniden kesildi ve kurudu. Bir saat iki

saat üç saat bir tek damla su gelmez. Fakat bir bakıyorsun aniden gum diye suyu açılmaya başladı. İşaretlerden biri budur" (K4, K5).



Sin u Seydoş türbesindeki şifalı su.

Türbenin şifalı olduğuna dair açıklamalarına sadece birincil sözlü kaynaklardan değil ikincil sözlü kültür ortamında da rastlanmıştır. "Mezra sakinlerinden Hatip Durmaz da Hazreti Seydoş türbe ziyaretçilerinin çok olduğunu, rivayet edilen suyun türbenin hemen dibinden aktığını söyledi. Suyun kendiliğinden kesildiğini, bir süre sonra yine kendiliğinden geldiğini anlatan Durmaz, jeoloji mühendislerinin de bu durumu çözemediğini kaydetti" (URL-2). Bilimsel bir açıklaması olduğu halde haberde konunun "jeoloji mühendisleri tarafından çözülemediğinin"[8] vur-

[8] Suyun aniden kesilmesiyle ilgili Jeoloji Yüksek Mühendisi Abdülkerim Uygur tarafından yapılan jeolojik açıklama ise; suyun çıktığı kaynağın kalkerli bir birim olmasıyla ilgilidir. Seydoş kaynağının beslenme havzası kalker formasyonunda oluşmaktadır. Bu kaynağın bulunduğu kesimler karstik erime boşluklu ve çatlaklı bir birimdir. Kaynağın beslenme durumuna bağlı

gusunun yapılması konuya yöre halkı tarafından yüklenen kutsiyetin ve gizemin bir sonucudur. Kutsal mekânlar ve çevresinde su veya su kaynakları önem arz etmektedir. Türk kültüründe ırmakların, göllerin ve su kaynaklarının iye'si olduğuna inanılmaktadır. Genellikle pınar ve çeşmelerden oluşan bu su kaynaklarının çeşitli hastalıklara iyi geldiği ve şifalı olduğu kabul edilmektedir (Karataş, 2016: 509). Bu suların kutsiyetlerini bulundukları yörenin ulu zatından aldığına inanılmaktadır. Sin u Seydoş türbesinde bulunan çeşmenin suyunun şifalı olduğuna duyulan inanç da Hz. Sin'in ve Hz. Seydoş'un kerametleriyle ilişkilendirilmiştir.

9. Sanal Ortamda Sin u Seydoş Türbesi ve Anlatıları

Çalışmanın bu bölümde günümüz araştırmacılarının sözlü, yazılı ortamlarına eklenen ve göz önünde bulundurması gereken ikincil sözlü kültür ortamından faydalanılmıştır. Sosyal medya kullanımının arttığı bu dönemde kişilerin sahip olduğu sosyal medya hesapları kendilerini ifade ettikleri bir mecraya dönüşmektedir. Yazılı bilgi, sanal ortama geçmekte, oradan da tekrar sözlü ortamda paylaşılmaktadır. "İkincil sözlü kültür çağının yeni bilgi üretme ve paylaşma kapasitesi ne kadar önce fark edilirse o kadar hızlı uyum sağlama imkânı ortaya çıkacaktır." (Pehlivan, 2016: 485). Kullananların amacına uygun şekillenen he-

olarak debisi mevsimlere göre değişmektedir. Havzanın bol yağış aldığı mevsimlerde kaynak sürekli akarken kurak mevsimlerde daha az beslenim olduğundan kaynak sifon gibi çalışmaktadır. Bu durum şundan kaynaklanmaktadır. Karstik erime boşluklu mağaralar önce suyla dolmakta ardından boşalım yapmaktadır. Kaynakta bulunan karstik erime boşluklu mağaralar tekrar suyla doluncaya kadar bir süre kaynak suyu kesilmektedir. Bu durum aslında kaynağın yağış ve beslenmesine bağlı bir durum olmasına rağmen yöre halkı arasında mucizevi bir olay olarak değerlendirilmektedir (K6).

saplar, kimliğin de mekânı haline dönüşmektedir. Yörenin tanıtımında, inancın ve inanç mekânlarının sosyal medya aracılığıyla da tanıtılmaya, geleneğin aktarılmaya devam edildiği görülmektedir. Alan araştırmalarında saha olarak değerlendirdiğimiz ikincil sözlü kültür ortamı olarak sosyal medya hesapları, araştırmacılara imkân sağlamaktadır. İslam Sancaktarı adıyla H.I'nın 6 Mart 2013 tarihli açık hesaplı Facebook sayfasındaki paylaşımında Hz. Sin mekânı başlığı altındaki paylaşımında şu bilgileri aktarmaktadır. "Malâbubê Aşireti Güneydoğu Anadolu, Irak ve Suriye başta olmak üzere birçok bölgeye dağılmışlardır. Bu aileye mensup olanlara "Mala Sin", "Kê Sini' ya da "Ucaxê Sin-û Seydoş" derler. Malabube veya Şeyhanlı aşireti günümüzde Diyarbakır, Mardin, Şanlıurfa, Batman, Bingöl, Erzurum, Bitlis, Adıyaman illeri ile ilçelerinde yaşamaktadırlar. Kabileler ve aileler halinde Doğu ve Güneydoğu'daki tüm aşiretlerin arasında bulunurlar. Bu aileler Seyit'dirler.[9] Şanlıurfa civarında yaşayan Şeyh, Şeyhanlı veya Şeyxi olarak tanınan birçok aile bulunmaktadır. Çermik, Derik, Kızıltepe, Viranşehir, Siverek, Bozova, Birecik ve Suruç ilçelerinde birçok Şeyhi aileleri yaşamaktadır. Tamamı kendilerini Sin ve Şeydoş hazretlerinin soyundan olduklarını kabul etmektedirler. Sin ve Seydoş kardeşler Mardin'in Derik İlçesine bağlı Kümtere Köyünde metfun olup, türbeleri ziyaretçilerin akınına uğramaktadır. Seydoş'un türbesinin yanında bir memba bulunmaktadır. Bu su ile zamanında yedi değirmen çalışıyordu. Şimdi ise önünde baraj[10] yapılmıştır. Hz. Seydoş bazı zamanlarda bu suyunu tamamen keserek mucizevi bir şekilde bir

[9] Seyit, Hz. Muhammed'in Kızı Fatime'nin çocuklarından Hz. Hüseyin'in soyundan gelenlere denir. Hz. Hasan'ın soyundan gelenlere de "Şerif" denmektedir. Bunlar halk arasında büyük saygı görürler. Doğu ve Güneydoğuda Seyit soyuna dayanan birçok aşiret mevcuttur.

[10] Derik Dumluca Barajı (K6).

süre sonra bırakmaktadır. Yüz yıllardır devam eden bu sırrını henüz çözen olmamıştır.

Sin ve Seydoş hazretlerinin 1280'li yıllarda bu bölgeye Bağdat'tan geldikleri sanılmaktadır. Bu zatlar, İslam dinini yaymak için mücadele etmişlerdir. Fakat daha sonra şehit edilmişlerdir. Bacıları Zinê Hatun'un kabri Seydoş'un yanında bulunmaktadır. Bir de Dod adında kardeşleri bulunmaktadır. Dod'un mekânı ise Sin ve Seydoş'tan ayrı bir yerde Derik mıntıkasında yüksekçe bir tepenin üzerinde olup, başucunda iri bir ağaç bulunmaktadır. Bu ağacın tek kök üzerinde açılan iki kolu vardır. Bu kollardan biri palamut diğeri mazıdır.

Malabube Aşireti, Sin'in soyundan gelmektedir. Bub'e bunların yeğenidir. Bir gün, Halife Harun Reşit tüm Şeyh ve Seyidleri imtihan etmek amacıyla sarayına çağırır. Sin ve Seydoş Harun Reşit'in davetine icabet etmek üzere yola çıkarken, o sırada koyunları otlatmakta olan yeğenleri Bubê'ye rastlarlar. Bubê; "amca nereye gidiyorsunuz?" der. Sin ve Seydoş; Halife Harun Reşit'in kendilerini imtihana çağırdığını söylerler. Bubê: "amca beni de götürün" diyor fakat onlar: "hayır sen gelirsen kim bu koyunlara bakar?" diyerek Bubê'nin isteğini red ederler. Sin ve Seydoş, bayağı bir yol aldıktan sonra arkalarından Bubê'nin geldiğini fark ederler: "sana gelme demedik mi?" "koyunları ne yaptın, kime teslim ettin?" deseler de, artık bir hayli yol alınmıştır. Bub'e: "amcalarım!.. Ben koyunları iki tane kurt'a teslim ettim. Bir koyunu yemeleri için onlara verdim. Diğerlerine zarar gelmeyecektir" diyerek söze devam eder: "amca, biz oraya vardığımızda Harun Reşit size ne sorarsa; "bizim öksüz yeğenimiz burada, o cevap versin" deyiniz. Sin ve Seydoş Bubê'nin boş olmadığını biliyorlar. Zaten çocuk yaşında ona; "bol ve güçlü" manasına gelen "Bubê Gürr" denilmektedir. Onlarda Bubê'yi kırmayarak isteğini kabul ederler. Neticede Harun Reşit'in Sarayına varırlar. Tüm şeyhler, seyitler birer birer Halife Harun Reşidin

huzurunda kerametlerini göstermektedirler. Keramet gösteremeyen cezalandırılmaktadır. Sıra Sin ve Seydoş'a gelir. Harun Reşit sorar: "şu anda benim oturduğum tahtın altında ne vardır?" der. Sin ve Seydoş' tan kerametlerini göstermelerini bekler. Sin ve Seydoş yolda yeğenlerine verdikleri sözü tutarak; "bizim yerimize şu öksüz yeğenimiz söylesin" derler. Halife kabul ederek Bubê'ye döner; "buyur sen söyle" der. Hz. Bubê; senin tahtının altında su dolu bir leğen ve içerisinde iki adet balık vardır. Biri senin balığın biri benim balığım. Senin balığın dişi benimki ise erkektir. Kevser suyuna elimi batırıp çıkarırken, tırnağım balığımın gözüne battı bir gözü kör oldu" der. Halife Harun Reşid tahtının altından su dolu leğeni çıkardığında hayretler içinde kalır. Bubê'nin tüm söyledikleri doğruydu. Sin, Seydoş ve Bub imtihanları vermiş ve Halifeden icazet alarak geri dönmüşler. Bub, koyunlarının yanına vardığında, tembihlediği gibi kurtlar sadece bir koyunu yemiş diğerlerine hiç dokunmamışlardı. "Bubê Gürr", Allah rızası için iki rekât namaz kıldıktan sonra kurtların insan olması için dua eder. Allah'ın izniyle o anda erkek kurt delikanlı bir genç ve dişi kurt güzel bir kız olur. Bunların nikâhını kıyarak evlendirir. Bu kurtların soyundan gelenlere; "Şex Güri" (Şeyh Kurtlar) kabilesi denilmektedir. Bub'un bu kerametlerinden dolayı Sin ve Seydoş zürriyetine "Malabub'e" denilmektedir. Zira Bub'un evlatları olmamıştır. Daha doğrusu olup olmadıkları bilinmemektedir. Bub, sürekli ibadet ettiği mağarasına bir gün girmiş ve oradan çıktığını kimse görmemiştir. Bub'un mekânı da bulunmamaktadır. O gün bu gündür Bub'un nereye gittiği, ne olduğu hakkında aileden kimsenin bilgisi bulunmamaktadır (URL-3). Bu bilgilerin paylaşıldığı facebook hesabındaki bildirim 6 Mart 2013 tarihinden itibaren 50 kez paylaşılmış ve bildiriye 41 yorum yapılmıştır. Bu yorumların büyük çoğunluğu Derikli olmak, Sin u Seydoş soyundan olmak, mucizelere duyulan inançla ilgilidir. Elektronik ortamda yapılan bu paylaşımlarda geleneğin

aktarımına olanak tanımaktadır. Anlatıda kutsal ağaç, şifalı su, kökeni Hz. Muhammed'e dayandırma isteğine rastlanmaktadır. Soyunu Hz. Muhammed'e dayandırmak dini, siyasi ve ekonomik gücü de arkasına almak anlamına gelmektedir.

9.1. Basında Sin u Seydoş Türbesi ve Anlatıları

Yöreyle ilgili yapılan paylaşımlarda ve haberlerde Sin-u Seydoş'tan, mucizelerinden ve türbeden bahsedilmektedir. Arama motorlarında yapılan aramalarda bu türbeye şifa aramak için gelen ziyaretçilerden ve mucizelerden bahsedildiği görülmektedir.

Yerli turist destinasyonunda uğrak bir mekân olduğu vurgusu yapılarak dikkatler çekilmeye çalışılmıştır. Haberde; "Mardin'in Derik ilçesi'ne bağlı Dumluca Köyü Seydoş Mezrası'nda bulunan Hazreti Seydoş Türbesi, Türkiye'nin çeşitli kentlerinde şifa arayanların 900 yıldan beri uğrak mekânı arasında yer alıyor. Türbeye, genellikle felç ve akli dengelerini sonradan kaybedenler gelerek, şifa arıyorlar" şeklinde basına yansımıştır. Haber Hürriyet gazetesinde ve Şanlıurfa'nın yerel internet gazetesinde çıkmıştır. Bu habere göre "Derik İlçesi'ne 27 kilometre uzaklıktaki Dumluca Köyü Seydoş Mezrası'nda bulunan Hazreti Seydoş Türbesi, her yıl şifa arayan binlerce kişinin uğrak mekânları arasında yer alıyor. Çok fazla bilinmemekle birlikte, bu türbeyi ziyaret ederek şifa bulan binlerce kişinin ağızdan ağıza dolaşan hikâyelerini duyan ve felç ya da akli dengesini sonradan kaybedenler türbeye gelerek şifa arıyor. Aynı ismi taşıyan Seydoş Mezrası'nda yaşayan ve Hazreti Seydoş'un torunlarından biri olduğunu anlatan Necat Durmaz, Hazreti Seydoş ile kardeşi Hazreti Sin (Zine ya da Zeynep) türbesinin şifa arayanların umut bağladığı mekân olduğunu belirtmişlerdir" (URL-2, URL-4) böylece dikkatler yerel ve ulusal basında da yöre üzerine çekilmiştir. Haberin ayrıntılarında şifa arayanların uğrak yeri olması, iyileşenlerin hikâyelerinin yöreye olan ilgiyi arttırdığından bahsedilmektedir.

Sonuç

Genel olarak Anadolu ve özelde Mardin, dinsel ve kültürel zenginliğin sembol yapıları olan ziyaretgâhlar bakımında dikkat çeken bir coğrafyadır. Türbe ve etrafında teşekkül eden ritüeller "ziyaret fenomeni" terimiyle kavramsal bir çerçevede anlaşılmaya çalışılmıştır. Ritüellerin günümüze taşınmasında etkili olan anlatılarda çeşitli halk inanışları ve uygulamaları mevcuttur. Anlatılarda geleneksel kültürün ve ritüellerin etkisi görülmektedir. Bu durum manevi değerlerin korunması açısından değerlendirildiğinde ayrıca önem kazanmaktadır. Özelde Sin u Seydoş türbesi etrafında tezahür eden ziyaret yerleri ve inanç uygulamalarının Anadolu coğrafyasıyla benzer özelliklere sahip olduğu görülmüştür. Kutsiyet atfedilerek ziyaret edilen türbe, mezar, yatır gibi mekânlarda inanç faktörü hem dinsel hem de psikolojik açıdan önemlidir. Elbette bu ziyaretgâhlar sadece dinsel uygulamalarla değil ziyarete konu olan zatların kerametlerine olan inançla da günümüze kadar gelebilmişlerdir.

Çalışmaya konu olan Sin u Seydoş türbesi ve çevresinde de çok çeşitli inanışlar ve uygulamalar bulunmaktadır. Sin u Seydoş adlı zatlara ve türbelerine yüklenen manevi anlam, yöre halkının ve inananların kutsalla kurdukları bağları anlamlandırmak ve kuvvetlendirmek açısından önemlidir. Mucizelere, kerametlere duyulan inanç, kutsalın bugüne kadar gelmesini ve geleneğin aktarımını da sağlayan faktörler arasındadır. Yörede bulunan türbeler gündelik hayata bireysel ve toplumsal açıdan etki etmektedir. Yörenin koruyucusu olduğu inanılan zatlar, yöre halkı ve inananlar tarafından kendilerini koruyan manevi güçler olarak görülmekte ve merkez konumuna geçmektedir. Şifa arayanların, dilek ve dualarıyla ziyaretgâhlar aynı zamanda inananları için bir umut kapısına dönüşmektedir.

Halk dindarlığının önemli bir unsuru olan ziyaretgâhlar, pek çok kişi tarafından çeşitli amaçlarla ziyaret edilmektedir. Bu ziyaretler turistik amaçlı olabileceği gibi dilek ve isteklerin gerçekleşeceğine olanla inançla ritüelistik uygulamaların yapıldığı yerler de olabilmektedir. İnananları tarafından kutsal kabul edilen bu mekânlarda yatanlara atfedilen kutsiyet onları sadece yaşadıkları süre içinde değil vefatlarından sonra da toplumu etkileyen, yönlendiren bir araya getiren kişiler olarak varlık göstermelerine olanak tanımaktadır. Bu zatların bulundukları mekânlar sıkça ziyaret edilmektedir. Ziyaretin amaçlarının ve ziyaretteki uygulamaların dini yönü ayrı bir tartışma konusu olacak niteliktedir ancak çalışma ziyaretgâhların topluma geleneksel ve kültürel etkisi perspektifinden baktığından halkın psikolojik olarak rahatlamalarına imkân sağlaması unsurunun göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

Kaynakça

Akyol, Erkan (2013). Diyarbakır, Merkez ve Köylerdeki Halk İnanışları, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elâzığ.

Çapçıoğlu, İhsan (2016). Ziyaret Fenomeni Bağlamında Hacı Bayram-ı Veli Türbesi ve Tesirleri, Uluslararası Hacı bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1, s.277-295.

Eliade, Mircae (2003). Dinsel inançlar ve Düşünceler Tarihi / Cilt III Muhammed'den Reform Çağına. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Erol, Mehmet (2018). Kilis ve Çevresinde Zeyrat Günleri Geleneği, Gaziantep University Journal of Social Sciences, 17 (1), 113-122, DOI: 10.21547/jss.376618.

Haspolat, Kadir (2013). Diyarbakır Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti, (12-13 Nisan 2010), Diyarbakır Valiliği Kültür Sanat Yayınları:2, Diyarbakır.

Günay, Ünver (2003), Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1(15), 5-36.

Günay, Ünver, Güngör, H., Taştan, A., & Sayim, H. (2001). Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilim Araştırması (Kayseri Örneği). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası.

Kalafat, Yaşar (2007). "Mardin ve Yakın Çevresinde Işıkçı Kabirler", Makalelerle Mardin III, Eğitim-Kültür-Edebiyat, (Ed. İbrahim Özcoşar), Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi 9, İstanbul.

Karataş, Hüsamettin (2016). Kazan ve Çevresindeki Ziyaret Yerleri ile İlgili İnanç ve Uygulamalar, IV. Kazan Uluslararası

Halk Kültürü Sempozyumu, 29 Eylül-1 Ekim 2016, Türk Halkbilimi Bölümü Yayınları: 2, Kazan-Ankara.

Keser-Kayaalp, Elif (2016). Geçmiş ve Şimdi Arasında: Harput'taki Meryem Ana Kilisesi'nin Kültürel ve Fiziksel Biyografisi, Sanat Tarihi Dergisi (STD), XXV / 2, Ekim | October 2016, 193-212.

Lefebvre, Henri (2014). Mekânın Üretimi, (çev. Işık Ergüden), Sel Yayınları, İstanbul.

İnan, Abdulkadir (1976). Eski Türk Dini Tarihi, Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri:9, İstanbul.

Morris, Brian (2004). Din Üzerine Antropolojik İncelemeler, (çev. Tayfun Atay), İmge Kitabevi, İstanbul.

Pehlivan, Gürol (2016). "Anadolu'da Yesevi Geleneğiyle İlişkilendirilen Ziyaret Yerleri", Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu Bildiri Özetleri, 26-28 Eylül 2016, İstanbul/Türkiye.

Tanyu, Hikmet (1967). Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi.

Yıldız, Cengiz (2013). Harput'taki Ziyaret Yerleri Etrafında Oluşan Ritüellere Din Sosyolojisi Açısından Bakış, Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi, Geçmişten Geleceğe Harput Sempozyumu, Elazığ 23-25 Mayıs 2013.

İnternet Kaynakçası

https://mardin.ktb.gov.tr/TR-56494/derik-ilcesi.html (erişim tarihi:12.05.2020).

https://www.hurriyet.com.tr/sifa-arayanlarin-900-yildan-beri-umut-bagladigi-40603545 (erişim tarihi:12.05.2020).

https://www.facebook.com/SancakHalaDalgalaniyor/posts/523010041070640/ (erişim tarihi: 3.06.2020).

https://www.habersanliurfa.net/hz-seydos-turbesi-ve-membasi-ve-hz-seydos-ve-bacisi-zinenin-mekânlari/17651/ (erişim tarihi:3.06.2020).

Kaynak Kişiler Dizini

K.1. A. K., Mardin Derik, 1946, İlkokul mezunu, Serbest Meslek, Görüşme Tarihi: 3.04.2020.

K.2. B. N. K., Mardin Derik, 2001, Lise Mezunu, Öğrenci, Görüşme Tarihi: 3.04.2020.

K.3. E. Ç., Mardin, 1998, Üniversite Öğrencisi, Görüşme Tarihi: 3.04.2020.

K.4.E. D., Mardin Derik, 1982, İlkokul mezunu, Ev Hanımı, Görüşme Tarihi: 10.05.2020.

K.5. H. S., Mardin, 2000, Üniversite Öğrencisi, Görüşme Tarihi: 3.04.2020.

K.6.U.A., Diyarbakır, 1954, Üniversite mezunu, Jeoloji Mühendisi, Görüşme tarihi: 10.07.2020.

PÎR MANSUR ZAVİYESİ

Mehmet Salih ERPOLAT*

Zaviyeler Anadolu'da tasavvufun yayılması, kökleşmesi ve etkilerinin günümüze kadar devam etmesinde öncülük eden başlıca müesseselerdendir. Bunlardan bazıları çok meşhur olup ünü ülke sınırlarını aşanlar olduğu gibi bazıları ise sadece mahallinde bilinmektedir. Hatta zamanla unutulup tarihe karışanlar da olmuştur. Bazı zaviyeler ise tarihe karıştığı, halk arasında adı, sanı ve yeri unutulsa da zaviyenin kurucusu olan kişi halkın dimağında efsane ile gerçek arasında bir yerde varlığını sürdürebilir. Bu durum çoğu zaman zaviye veya türbelerinin ziyaretgâha dönüşmesi şeklinde olur. Haftanın belli bir günü veya gecesi ziyaret edilen, çeşitli ritüellerin yapıldığı mekânlar hâline gelebilir. Bazılarının mensupları iyi organize olup yılın belli bir mevsiminin belli bir gününde sayıları on binleri bulan kalabalıkları bir araya getirme kudretini gösterebilirler. Mesela Diyarbakır'ın Çınar ilçesinin Aktepe köyünde Şeyh Abdurrahman-ı Aktepe ziyaretinde her yıl Mayıs ayında on binlerin katıldığı etkinlik bu kabildendir. Zaviyeler faaliyetlerinin amaçlarından dolayı çoğu zaman önemli geçitlerde yer alırlardı. Bu bakımdan bu tür yerlerin özel ziyaretçilerinin dışında yoldan geçenlerin de çoğu zaman uğramadan, dua etmeden, su içmeden geçemedikleri mekânlar

* Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, Diyarbakır.

olabilmektedir. Ziyaretçilerin bir kısmı da muhtemelen meraklarından dolayı ziyaret etmektedirler. Sebep her ne olursa olsun tarihte yaşamış olan pir, şeyh veya seyyidlerden bazıları halk arasında veli mertebesine ulaşmış olup toplumun belli bir kesimi üzerinde manevi etkisini sürdürmektedir. Diyarbakır-Mardin yolu üzerindeki Şeyh Musa ez-Zolî Türbesi yol üzerinde olması hasebiyle özel ziyaretçilerinin dışında yolu oraya düşenlerin de sıkça ziyaret ettiği yerlerdendir.

Bu çalışmaya konu edilen Pir Mansur Diyarbakır'ın Dicle ve Eğil ilçelerinde bilinen, hatırasına saygı duyulan, türbesi ziyaretgâh olan tarihî bir şahsiyettir. Pir Mansur, Şerefhan'ın 1597'de kaleme aldığı Şerefnâme isimli eserde adı geçtiği için erbabınca bilinen biridir. Soyundan gelenlerin hâlâ bölgede nüfusça kalabalık olmaları hasebiyle Pir Mansur adı bölgede hemen herkesçe bilinmektedir.

Pir Mansur hakkındaki mevcut bilgiler; Şerefhan'ın *Şerefnâme*'de verdiği bilgiler ve Yunus Emre Gördük tarafından kaleme alınan "*Eğil Emirliği'nin Kısa Tarihçesi ve Eğil Emirlerine Ait Şecere Metninin Tercümesi*" adlı çalışmalardır. Bunların dışında Basri Konyar[1], Şevket Beysanoğlu[2], Nusret Aydın'ın[3] ve Murat Alanoğlu[4] konu hakkında verdiği bilgiler Şerefnâme'deki bilgilerin tekrarı niteliğindedir.

Bu çalışmada Pir Mansur hakkında kaynaklarda ve yakın zamanlarda yapılan yayınlarda yer almayan yeni ve mevsuk bilgilere yer verilecektir. Bunların başında Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyûd-ı Kadime Arşivi'nde 1096 Numarada kayıtlı

---

[1] *Diyarbekir Yıllığı*, C. III, Ulus Basımevi, Ankara 1936, s. 282-284.

[2] Şevket Beysanoğlu, *Anıtları ve Kitâbeleri İle Diyarbakır Tarihi (Akkoyunlulardan Cumhuriyete Kadar)*, C. 2, Ankara 1990, 486-487.

[3] Nusret Aydın, *Diyarbakır-Eğil Hükümdarları Tarihi*, İstanbul 2003, s. 39-49.

[4] Murat Alanoğlu, "Zaza Beyleri Şeyhler ve İslam", *Tarih ve Gelecek Dergisi*, Aralık 2019, C. 5, S. 3, s. 798.

Tapu-Tahrir Defteri'ne sonradan eklenen üç belge gelmektedir. Bu çalışmada anılan 3 belgenin Latin harfli Türk alfabesine çevrilmiş hâlini bulacaksanız. Bunun yanında belgelerin bölge tarihi açısından önemi ve Şeyh Mansur'un tarihî kimliğine ışık tutacak yönlerini meydana çıkarılacaktır.

Anadolu'nun her bölgesinde Anadolu Beylikleri, Anadolu Selçukluları, Akkoyunlular, Karakoyunlular veya Osmanlı dönemlerinden kalma çok sayıda zaviye, tekye (tekke), ribat, hankâh adı verilen tasavvufî kurumlar vardır. Mesela Akkoyunlular zamanında ülke sınırları içinde 400 kadar zaviyenin olduğu bilinmektedir[5] XVI. yüzyılda Diyarbekir Vilâyetine bağlı sancaklarda çok sayıda zaviye vardı. Diyarbekir Vilâyet'indeki tasavvuf potansiyelini, zaviyelerin coğrafyaya dağılımı hakkında az da olsa bilgi sahibi olmak adına bunların adlarını burada vermenin faydalı olacağına inanılmaktadır. Bu itibarla tahrir defterlerinde adı geçen Diyarbekir Vilayeti sınırları dâhilindeki zaviyeler şunlardı: İbrahim Bey b. Bican Zaviyesi[6]nd. Kubbe-i Siyah[7], Hasan Padişah Zaviyesi[8], Seyyid Hasan Zaviyesi[9], Arslanoğlu Zaviyesi[10], Bayındıriye Zaviyesi[11] (el-meşhur Zeyneliyye),

---

[5] Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd XV Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi (Çev. Tevfik Bıyıklı)*, Ankara 1992, s. 96.

[6] BOA, *TD 134*, s. 4, 5, 24; *TD 200*, s. 321; KKA, *TD 552*, v. 2b-3b.

[7] KKA, *TD 155*, v. 20a.

[8] KKA, *TD 155*, v. 75a.

[9] KKA, *TD 155*, v. 199a. "mezkûr çiftliğe her kim mutasarrıf olursa hâsılın âyende ve revendeye sarf ide ber mûceb-i defter-i hakanî."

[10] KKA, *TD 155*, v. 168-a.

[11] BOA, *TD 200*, s. 320; KKA, *TD 155*, v. 79-b. Bu zaviye Hasankeyf'te idi. Amid Sancağı'nda Şeyh Nâsırî nd. Hatunî köyünün hububatının ¼'ü buraya vakfedilmişti. Ancak Amid Sancağı Defterine kayıtlıydı.

Muradiye Zaviyesi[12], Seyyid Mehmed-i Askerî[13] (Hani), Ağ-Ziyaret[14] (Mardin), Arslan Hatun (Şah Sultan Hatun)[15], Baba Mahmud (Baba Abdurrahman) Zaviyesi[16], Baba Hâkî Zaviyesi[17], Dede Karkın Zaviyesi[18], Kasım Padişah Zaviyesi[19], Muzafferiye

[12] BOA, *TD 134*, s. 4, 10, 11, 16.
[13] BOA, *TD 200*, s. 323.
[14] BOA, TD 998, s. 44. Bu defter 998 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyâr-ı Bekr ve Zü'l-Kâdiriyye (937/1530) I (Dizin ve Tıpkıbasım), T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayın Nu. 39, Ankara 1998 adıyla yayımlanmıştır.
[15] BOA, *TD 998*, s. 50.
[16] BOA, *TD 998*, s. 35.
[17] BOA, *TD 998*, s. 36.
[18] BOA, *TD. 200*, s. 838.
[19] BOA, *TD 998*, s. 12, 13.

Zaviyesi[20], Pir Hattab Zaviyesi[21], Sultan Hamza es-Sağir Zaviyesi[22], Sultan Hamza-yi Kebir Zaviyesi[23], Şeyh Abdülaziz Zaviyesi[24], Şeyh Davud Zaviyesi[25], Şeyh Zoli Zaviyesi[26], Ziyaret Zaviyesi[27] Şeyh Burhan[28] , Şeyh Pir Zekeriya Zaviyesi[29], Şeyh Rimaş[30], İmam Tahir Zaviyesi[31], Şeyh Ağ-Baş-ı Şerif Zaviyesi[32], Hindi Baba Zaviyesi[33], Şeyh Dediği Zaviyesi[34], Zülküfi'l-Nebi

---

[20] BOA, *TD* 998, s. 50.
[21] BOA, *TD 998*, s. 16.
[22] BOA, *TD 998*, s. 24, 47, 49.
[23] BOA, *TD 998*, s. 23, 24, 46.
[24] BOA, *TD 998*, s. 34.
[25] BOA, *TD 998*, s. 35.
[26] BOA, TD *998*, s. 36; *TD 200*, s. 592-3; KKA, *TD 117,* v. 219b. Bu zaviye günümüzde Diyarbakır-Mardin yolu üzerinde olup bir vadide yer almaktadır. Günümüzde bu mevki Şeyhan olarak bilinmektedir. Halen önemli bir ziyaretgâhtır. Evliya Çelebi, Kâtip Çelebi ve daha pek çok seyyahın eserinde adı geçen yerlerdendir. C. Niebuhr 1766'da buradan geçerken gayet bakımsız olduğunu belirttiği bir han gördüğünü, aşiret mensuplarının burada kışlayıp yazın civardaki yaylaklara gittiklerini belirtir. Bkz. Nejat Göyünç, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, Ankara 191, s. 72. 1564 tarihli tahrir defterinde köyün adının yer aldığı varaktaki not, zaviyelerin işlevini ifade etmesi bakımından önemlidir. "*karye-i Şeyh Zoli mezkûrlar mahall-ı mahûf yerde olub muhâfazâtları ve ayende ve revendeye hidmet etmeleri içün defâtir-i 'atîkde mu'âf kayd olunmağın hâliyâ tahrîr-i cedîdde dahî mu'âf kayd oldular ki ayende ve revendeye hidmet idüb ve ta'âm virüb mahall-ı mezbûreyi şen ve abâdân ideler mezkûrlar Gözi ve Hûzeb? ve Alûhi (Aluci) mezralarını zira'ât iderler.*" KKA, *TD 117*, v. 219b.
[27] BOA, *TD 998*, s. 35. Bu zaviye Mardin'in Kabala köyündeydi.
[28] BOA, *TD 998*, s. 69.
[29] BOA, *TD 998*, s. 69.
[30] BOA, *TD 998*, s. 69.
[31] BOA, *TD 998*, s. 69.
[32] BOA, *TD 998*, s. 121, 122, 124; Bu zaviyenin adını Şeyh Abbas Şerif şeklinde de okunmuştur. Bu durumun sehven olduğu kanaatindeyiz. Bkz. Rifat Özdemir, Osmanlı Devleti'nin Tarikat, Tekye ve Zaviyelere Karşı Takip Ettiği Siyaset", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, S. 5, (Ankara 1995), s. 275. Bu makalenin 272-276. Sayfaları arasında Ankara, Tokat, Haleb, Musul, Mardin, Çermik ve Çemişgezek sancaklarındaki zaviyelerin adları ve gelirlerine yer verilmiştir.
[33] BOA, *TD 998*, s. 120.
[34] BOA, *TD 998*, s. 111.

Zaviyesi[35]. Söylemez Baba Zaviyesi[36], Şeyh Abdurrahman-i Erzincanî Zaviyesi[37], Şeyh Nur Harun Zaviyesi[38], Şeyh Hüsameddin Ali Zaviyesi[39], Eşkunî Zaviyesi[40], Kösik (Köşk) Zaviyesi[41], Zihvan Bey Zaviyesi[42], Hızır Tazı Köyü Zaviyesi[43], Halid Bey Zaviyesi[44], Şeyh Çoban Zaviyesi[45], Munzur Zaviyesi[46] Mevlana Ahmet Peykerici Zaviyesi[47], Nazar Baba Zaviyesi[48], Aykuzu (Ankuzu) Zaviyesi[49], Şeyh Şadi Zaviyesi[50], Seyyid Kasım Zaviyesi[51], Derviş Bayezid Zaviyesi[52], Mansuriye Zaviyesi[53], Hacı

---

[35] BOA, *TD 998*, s. 112.
[36] BOA, *TD 998*, s. 140.
[37] BOA, *TD 998*, s. 138, 141.
[38] BOA, *TD 998*, s. 160; *TD 64*, s. 754; KKA, *TD 126*, v. 48b. Sadullah Gülten, Şeyh Nur Harun'un Baba Mansur ile ilişkisi üzerinde durarak bunun Baba Mansur Alevi Ocağı mensubu olması üzerinde durur. "Baba Mansur'dan Şeyh Harun'a: Bir Alevi Ocağı'nın Tarihsel Kökenine Dair Bazı Gözlemler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 63, 2012, s. 139-150. Bu Zaviye Kiği Sancağı'nın Şeyh Kendi köyündeydi. Mehmet Salih Erpolat, "Kiğı Sancağı'nın Tarihi Coğrafyası (XVI. Yüzyıl), *Bingöl Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, S. 3, (Bingöl 2008), s. 15, 22 numaralı not.
[39] BOA, *TD 998*, s. 165.
[40] BOA, *TD 998*, s. 166, 168; KKA, *TD 552*, v. 54a.
[41] BOA, *TD 998*, s. 167.
[42] BOA, TD 998, s. 167.
[43] BOA, *TD 998*, s. 169.
[44] BOA, *TD 998*, s. 171.
[45] BOA, *TD 998*, s. 173.
[46] KKA, *TD 164*, v. 48a. Kuyûd-ı Kadime Arşivindeki yeni numarası 52 olarak değiştirilmiştir. Karışıklığa sebebiyet vermemek için eski numara kullanılmıştır. Bu dönemde Munzur Zaviyesinin şeyhi Şahverdi veled-i Şeyh Hüseyin olduğu kayıtlıdır.
[47] BOA, *TD* 998, s. 191; TD 64, s. 628; KKA, *TD 552*, v. 46-b.
[48] BOA, TD *552*, v. 47-a.
[49] BOA, TD *998*, s. 191.
[50] BOA, TD *998*, s. 191; KKA, *TD 106*, v. 165-b.
[51] BOA, TD *998*, s. 191.
[52] BOA, TD *64*, s. 645; Mehmet Ali Ünal, *XVI. Yüzyılda Harput Sancağı (1518-1566)*, Ankara 1989, s. 219.
[53] BOA, TD *64*, s. 607; TD 998, s. 191; KKA, *TD 552*, v. 46-a.

Bey Zaviyesi[54], Şeyh-i Kainât (der kurb-i Harput)[55], Hersini Zaviyesi (Zeyve)[56], Hacı Hasan Baba Zaviyesi[57], Şeyh Hasanlu Zaviyesi[58], Halilü'r-Rahman Zaviyesi[59], Şeyh Reşid Zaviyesi[60], Şeyh Yalıncak Zaviyesi[61], Mencik Zaviyesi[62], Câbir-i Ensârî Zaviyesi[63], Zühriyye el-meşhur Şahâbeddin Zaviyesi[64], Melik Halil Bey Zaviyesi[65], Baba Mahmud Haydarî el-ma'rûf Kalenderhane[66], Melik Adil Zaviyesi (Adiliyye)[67], Hacı Ahmed Zaviyesi[68], Hacı Ahmed b. Mehmed Zaviyesi[69], Kamiliyye Zaviyesi[70], Harrâd (Harrât) Zaviyesi[71] Şeyh Çoban Zaviyesi[72], İmam Abdullah Zaviyesi[73], Baba Abdülkadir Geylânî Zaviyesi[74], İmam

---

[54] BOA, *TD 64*, s. 608.
[55] BOA, *TD 998*, s. 191.
[56] BOA, *TD 998*, s. 187. Bu zaviye Şeyh Musa Herdi adıyla da kayıtlarda yer almaktadır. Bkz. Enver Çakar, "Baskil (Elazığ) Yöresi Zaviyeleri", *Vakıflar Dergisi,* (Haziran 2012), S. 37, s. 97; Elazığ Baskil Yöresi Aşiretleri, Ankara 2012, s. 35, 225; *Divan-ı Hümâyûn Sicilleri Diyarbekir Ahkâm Defterleri 3*, Diyarbakır 2018, s. 664, defterin aslında 301. s. hüküm 3'te e' izzei kirâmdan kutbbü'l-ârifîn gavsü'l-vâsilin müteveffâ Şeyh Sultan Musa..." adıyla yer almaktadır.
[57] *Diyarbekir.Ahkâm Defterleri 3*, s. 527, defterin aslında s. 243, hüküm 2; Çakar, "Baskil Zaviyeleri", s. 104; *Baskil Aşiretleri*, s. 277.
[58] *Vakıf ve* Mülk *Defteri* (Haz. Ersin Gülsoy-Mehmet Taşdemir), Ankara 2007, s. 53, 395, 396; E. Çakar, "Baskil Zaviyeleri", s. 109.
[59] BOA, *TD 998*, s. 218, 219, 220.
[60] BOA, *TD 998*, s. 225.
[61] BOA, *TD 998*, s. 206.
[62] BOA, *TD 998*, s. 204, 220.
[63] BOA, *TD 998*, s. 225.
[64] BOA, *TD 998*, s. 251, 267; KKA, *TD 557*, v. 3b.
[65] BOA, *TD 998*, s. 267.
[66] BOA, *TD 998*, s. 267; KKA, *TD 557*, v. 10b.
[67] BOA, *TD 998*, s. 254, 255, 261, 262.
[68] BOA, *TD 998*, s. 262.
[69] BOA, *TD 998*, s. 266.
[70] BOA, *TD 998*, s. 254, 257, 262.
[71] BOA, *TD 998*, s. 265.
[72] BOA, *TD 998*, s. 258, 267.
[73] KKA, *TD 557*, v. 7a.
[74] BOA, *TD* 998, s. 67-68.

Tahir Zaviyesi[75], Şeyh Burhan Zaviyesi[76], Şeyh Rimâş[77], Şeyh-Pir Zekeriya[78], Hun?[79] Zaviyesi, Şems Ömer Zaviyesi[80], İmam Ömer v. İmam Hasan Zaviyesi[81], İmam Tahya b. Ebu'l-Kasım Zaviyesi[82], Seyyid Mehdi Zaviyesi[83] İmam İsmail Zaviyesi[84], İmam Musa Kâzım Zaviyesi[85], İsa Dede zaviyesi[86], İmam Muhammed b. Kazım Zaviyesi[87], İmam Şemseddin Hamuşî v. İmam Muhammed el-Bakır[88]. Daha dikkatle yapılacak araştırmalarla ulaşılacak yeni belgeler sayesinde Diyarbekir'deki zaviyelere yenilerinin eklenmesi mümkün olacaktır.

Pir Mansur Vakfı'ndan söz eden ilk basılı kaynak Basri Konyar tarafından kaleme alınan 1936 Diyarbekir Yıllığı'dır. Burada "*Rivayete göre Piran Pir Mansur'un vakfı imiş, bunun zamanında vergi vermiyorlarmış. Pir Mansur Piran'ın 5 kilometre şarkında Deran köyünde medfundur*[89]." bilgisini vermektedir. Bu ifadelerden yazarın verdiği bilgiden emin olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak verdiği bilgiler doğrudur. Bunu destekleyen arşiv belgeleri bulunmaktadır. Pir Mansur'un oğlu Şeyh Musa Türbesi ise Pirejman (Kurşunlu) köyündedir. İrfan Yıldız ise bu türbenin Şeyh Malan (Tepebaşı) köyünde olduğunu belirtmektedir[90]. Bu

---

[75] BOA, *TD 998*, s. 69.
[76] BOA, *TD 998*, s. 69.
[77] BOA, *TD 998*, s. 69.
[78] BOA, *TD 998*, s. 69.
[79] BOA, *TD 998*, s. 69.
[80] KKA, *TD 552*, v. 52a.
[81] BOA, *TD 998*, s. 77, 85.
[82] BOA, *TD 998*, s. 81, 88.
[83] BOA, *TD 998*, s. 86.
[84] BOA, *TD 998*, s. 87.
[85] BOA, *TD 998*, s. 87.
[86] BOA, *TD 998*, s. 87.
[87] BOA, *TD 998*, s. 88. Bu zaviye Tikrit'te idi.
[88] BOA, *TD 998*, s. 88.
[89] Konyar, *Diyarbekir*..., s. 289.
[90] İrfan Yıldız, "Diyarbakır'ın Dicle İlçesi'nde Yeni Tespit Edilen Kültür Varlıkları", *Uluslararası Katılımlı XV. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve*

durumda akıllara acaba Pir Mansur'un soyunda farklı iki Şeyh Musa mı vardı sorusu gelmektedir.

Pir Mansur Türbesi Dicle (Piran) ilçesinin 5 km kadar doğusunda, Deran (Hocaalan) köyü yakınındaki mezarlığın içindedir. Güney-kuzey istikametinde uzanan dikdörtgen planlı bir yapıdır. Buraya batı yönünde açılmış bir kapıdan girilmektedir. Kapının üzerindeki kitabede "Haza mescid-i Mansur bin tarih sene 1020 (1611)" yazıları okunabilmektedir. Metnin okunamamış kısmının Hüseyin[91] olduğu tespit edilmiştir. Köylüler buraya Pir Mansur (yerel ağızda Pi Müsır) Ziyareti diyorlar. Yapı yekpare bir mekândan ibaret olup içinde başka mezarlar da vardır. Bu mezarların Pir Mansur soyundan gelen kimselere ait olması muhtemeldir. Bu yapının 10 metre kadar güneyinde Deran Künbeti bulunmaktadır[92].

Pir Mansur'un soyundan gelen Eğil beyleri daha sonra Buldukânlı[93] ailesi olarak ünlenmişlerdi. Buldukân adı günümüzde hâlâ kullanılmaktadır. Şerefname'de yazılanlara göre; Pir Mansur ailesi Mırdasî[94] aşiretinin desteği ile Eğil'e hâkim olup, soy

---

Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir (19-21 Ekim 2011), C. 2, T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2012, s. 884.

[91] Yıldız, aynı makale, s. 883; Y. E. Gördük ise ailenin elindeki iki şecerede de Pir Mansur'un babasının Hasan olduğunu belirtmiştir. "Eğil Emirliği.. ", s. 105, not 88.

[92] Beysanoğlu, *Diyarbakır Tarihi 2*, s. 659.

[93] Buldukân adı, kaynağını Türkçe "*bulduk*" fiilinden almaktadır. Şerefname'ye göre; Silvan'da Emir Artuk ile Pir Bedir kuvvetleri arasında son derece kanlı çarpışmalar olur ve bu esnada çok sayıda kişi hayatını kaybeder. Bu ölenler arsında Pir Bedir de vardı. Böylece bu ailede hayatta kalan erkek evlat kalmaz, ancak bu arada Pir Bedir'in eşi hamiledir. Mırdasî aşiretinin ileri gelenleri doğacak çocuğun cinsiyetini merakla Pir Bedir'in evinin önünde adeta nöbet tutarlar. Nihayet bebek dünyaya geldiğinde evden çıkan adam Türkçe olarak "*çok şükür Hüda'ya, istediğimizi bulduk*." Bunun üzerine doğan çocuğun adı "*Bulduk*" konulmuştu. Bkz. Şerefname, s. 205.

[94] Mırdas adı kaynağını, Salih bin Mırdas bin İdris'in adından almıştır. Salih b. Mırdas b. İdris 1030 yılında Mısır'daki İsmailî halifesi El-Zahir bin El-

olarak Hz. Muhammed'in amcası Abbas'a dayanmaktadır. Ailenin bölgede bilinen ilk ismi Pir Mansur bin Seyyid Hüseyin[95] el-Arac'tır. Pir Mansur önce Hakkari'ye, daha sonra Eğil Kale'sine yakın Piran köyüne yerleşir. Piran'da bir mabet kurup, burada halka hizmet etmeye başlar ve etrafına çok sayıda mürit toplamayı başarır. Bunlar; Benî Hilal, Benî Amir, Al-i Ömer, Rağb, Kilâb, Geylan (Gilân) Memleketi, Şirvan Memleketi, Çin u Maçin mezkûr olan kırk hilafeti hatırlayacağız (Pir Mansur ailesine ait şecerede böyle geçmektedir. Ne anlama geldiği tam anlaşılmamaktadır) Mevridî, Kürdî, Mırdasî, Bâbekî, Süveydanî, Teberkânî, Meşkinî, Şikakî, Rişvânî, Levvâbî, Kâşâbî, Levvânî, Cümmî (Cümeyyî), Mihrânkî, Ağbaş, Desîmânî, Dünyânî, Cezirânî, Mîrânî ve Bîkânî aşiretleri idi[96].

Pir Mansur öldükten sonra yerine oğlu Pir Musa geçer, köyde büyük bir tekke yaptırır, etrafına birçok mürit toplanır ve ünü çevrede yayılır. Pir Musa'nın ölümünden sonra oğlu Pir Bedir geçti. Pir Bedir dini önderliğin yanında bölgede siyasi önderlik de planlar ve müritleri ile Eğil üzerine yürür ve burayı ele geçirir. Pir Bedir'in ölümünden sonra dünyaya gelen oğlu Bulduk, ergenlik çağına gelince Mırdasî aşiretinin ileri gelenleri tarafından babasının yerine bey tayin edildi. O ölünce yerine büyük oğlu Emir İbrahim geçti.

Şerefname'deki bilgilere göre Eğil'in diğer beyleri ise sıra ile Emir Muhammed, Emir İsa b. Emir Muhammed, Devletşah Bey b. Emir İsa, Emir İsa, Şah Mehmet b. Emir İsa, Kasım Bey b. Şah Muhammed Bey, Murad Bey b. İsa Bey, Cafer Bey b. Kasım

---

Hâkim tarafından öldürülünce ailesi ve aşireti memleketini terk ederek Eğil ve çevresine yerleşmiştir. Bkz. *Şerefname*, s. 203-204.

[95] Pir Mansur'un soyundan söz eden kaynaklarda babasının adı olarak Seyyid Hüseyin el-A'rac geçiyorsa da dorusunun aile mensuplarının elindeki iki şecerede de Hüseyin yerine Hasan adının geçtiği belirtilmektedir. Bkz. Gördük "Eğil Emirliği..", s. 105, not 88.

[96] Gördük, " "Eğil Emirliği...", s. 110.

Bey'dir. Şerefname'nin yazıldığı 1597 yılında Cafer Bey[97] Eğil sancakbeyliğini 25 yıldan beri yürütüyordu.

1520 tarihli bir belgeden anlaşıldığına göre Eğil sancakbeyi Kasım Bey[98] idi. Kasım Bey Osmanlı-Safevî savaşlarında Osmanlı Devleti'nin yanında yer almıştır. Kasım Bey Osmanlılardan önce de Akkoyunlu sarayında lalalık yapmıştı. Nitekim bugün hâlâ Diyarbakır'da bu beyin adını taşıyan bir camii ve mahalle vardır. Ancak mahallenin Lala Bey olması gereken adı, halk arasında *Lale Bey* olarak bilinmektedir. Lala Kasım'ın türbesi, Diyarbakır'da Suriçi'nde kendi adını taşıyan caminin haziresinde olup iki katlı ve sağlamdır[99]

Şerefhan'ın kaleme aldığı Şerefname adlı esere göre Pir Bedir, Emir İbrahim, Emir Muhammed, Emir İsa, Devletşah Bey, Emir İsa, Şah Muhammed, Kasım Bey (Lala), Murad Bey ve Cafer Bey sıra ile beyliği yöneten kişiler olmuştur [100].

1775 Martı'nın başları tarihli belgede de Pir Mansur Vakfı'nın evlâdiyet vakıflardan olduğu belirtilerek belgedeki "*Eğil kadısına hüküm ki Eğil kazâsında vâki' Pir Mansur Evkâfi'nın evladiyet ve meşrûtiyet üzere iştirâken hâlâ berât-ı şerifimle mütevellileri olan Mehmed ve Osman gelüb vakf-ı merkûmun Defter-i Hakanîde mukayyed karyelerden Eğil kazasına tabi Budak, Yazılar ve Şeyhmalân ve Kaluh (Kaluc)? nâm karyeler topraklarında vaki' otlak yerlerine zamanında hariçden koyunlarıyla gelüb durub otundan ve suyundan intifa' idüb öşr ve resm gibi nesne vermeyenlerin her üç yüz koyunların bir sürü*

---

[97] Şerefhan, *Şerefnâme*, (Çev. Mehmet Emin Bozarslan), İstanbul 1990, s. 206-209; 2010, s. 30.

[98] Nejat Göyünç, "Diyarbekir Vilayeti'nin İlk İdari Taksimatı", *İÜ, Tarih Dergisi*, S. 23, (İstanbul 1969), s. 28.

[99] İrfan Yıldız, "Diyarbakır Türbeleri", *Medeniyetler Mirası Diyarbakır Mimarisi*, (Ed. İrfan Yıldız), Diyarbakır 2011, s. 329.

[100] Şerefhan, *Şerefnâme*, s. 204-209.

add idüb a'lâ sürüden bir koyun, evsat sürüden bir şişek, ednâ sürüden bir toklu kanun üzere otlak resimlerin almak istedikde maru'z-zikr Budak karyesi ahâlîleri zuhur ve karyemizin otlak resmin biz alırız deyü hilâf-ı kanun niza tesaddî ve mahsul-ı vakf-ı şerîfe kesr u noksan terettübüne bâ'is ü bâdî oldukların bildirüb ol veçhile hilâf-ı kânun taaddileri men' u def' bâbında emr-i şerifim ricâ eyledikleri ecilden imdi otlak ve kışlak ve yaylak resmlerinde ehl-i karyenin alâkası yokdur cümle rüsûm sâhib-i arzındır, kanun üzere amel olunmak için yazılmıştı Fî evâil-i M. sene (1) 189"[101] ifadelerden Eğil'de Pir Mansur Evkafı'nın olduğu ve bu vakıf için Budak, Yazılar, Şeyhmalan ve Kaluh? köylerinin vakfedildiği, dışarıdan gelen sürü sahiplerinin sürülerinin vergilerini vasfına göre toprak sahibine yani vakfa vermeleri gerektiği, köy halkının dışarıdan gelenlerden vergi alma haklarının olmadığı belirtilmiştir.

Diyarbekir 3 Numaralı Ahkâm Defterindeki bir başka hükümde Pir Mansur'un seyyid olduğu ve soyundan gelen Seyyid Said ve Seyyid Mehmed'in vakıf mütevelliliğini birlikte yürüttükleri " *Sâdât-ı kirâmdan kıdvetü's-sâdâtü'l-kirâm Seyyid Said ve Seyyid Mehmed –zide şerefhumâ gelüb Eğil kasabasında vaki' cedleri müteveffâ Pir Mansur Vakfı'nın vazife-i mu'ayyene ile ber-vech-i meşrûta tevliyetinin nısfı (yarısı) evlâd-ı vâkıfdan es-Seyyid Ali b. İsfendiyâr ve nısf-ı âharı (diğer yarısı) dahi es-Seyyid Mustafa veledeş fevtinden işbu sene-i mübârekede...*"[102] ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Pir Mansur Vakfı ile ilgili olarak zaman zaman bazı aksaklıkların ve kanun dışı hareketlerin olduğuna dair kayıtlar vardır. Bu kayıtlardaki bilgilerden dönemin Eğil Beyi olan Süleyman Bey ve bazı adamları Pir Mansur Vakfı'nın gelirlerini haksız yere ele

[101] DÜİF, *Divan-ı Hümâyûn Sicilleri Diyarbekir Ahkâm Defterleri 3*, (Ed. Ahmet Zeki İzgöer), Diyarbakır 2018, s. 517-518.
[102] *Diyarbekir Ahkâm 3*, s. 535.

geçirme çabası içine girmişlerdi. Vakıf tevliyetinin sahibi Seyyid Said ve Seyyid Mehmed adlı kişiler bir belgede Eğil sâkinlerinden Süleyman Bey ve Ahmed adlı kişilerin vakıf işlerine karışmaması gerektiğini[103], bir başka belgede Eğil beyi Mir Süleyman Pir Mansur Zaviyesinin vakıf köylerine taarruz etmemesi gerektiğini[104], başka bir belgede ise Eğil beyinin vakıf mallarını fuzuli olarak ahz ettiğini Süleyman Bey ve vekili Ahmed Bey'in bu sebeple Diyarbekir Divanı'nda yargılanmalarına karar verildiği anlaşılmaktadır[105]. Pir Mansur Vakfi'nın tevliyeti 1777 yılının Eylül sonlarında Şeyh Haydar b. Şeyh Ali'ye geçtiği bilgisi vardır[106]. Burada zikredilen belgelerde adı geçen tevliyet sahiplerinin Pir Mansur soyundan olmaları hasebiyle ailenin şeceresini takip etmek açısından önem arz etmektedir.

Pir Mansur'un tarihi kişiliğiyle ilgili en geniş bilgi Kuyud-ı Kadime Arşivinde 1096 numara ile kayıtlı tahrir Defterine sonradan eklenen üç belgede yer almaktadır. Bunlardan Ek 101 olarak kayıtlı olan belgede hepsi seyyid olan, bazı kişilerin adları geçmektedir. Bunlar; Seyyid Mehmed b. Seyyid Kubad, Seyyid Süleyman b. Mahmud, Seyyid Yusuf b. Ömer, Seyyid Osman b. Mahmud, Seyyid Hüseyin b. Hasan, Seyyid Ali b. Mahmud, Seyyid Osman b. İbrahim, Seyyid Muhammed b. Molla Salih, Seyyid Ramazan b. Seyyid Ahmed, Seyyid Mustafa b. Hüdaverdi ve Seyyid Şeyh Haydar b. Şeyh Ali adlı kişilerdi.

Bu belgeden Şeyh Haydar'ın Pir Mansur'un soyundan olduğu ve Pir Mansur Tekyesi Evkafı'nın tevliyeti ve meşihatına mutasarrıf olduğu anlaşılmaktadır.

---

[103] *Diyarbekir Ahkâm 3*, s. 614.
[104] *Diyarbekir Ahkâm 3*, s. 647-648.
[105] *Diyarbekir Ahkâm 3*, s. 697-698.
[106] *Diyarbekir Ahkâm 3*, s. 707.

Pir Mansur Tekyesi'ne vakfedilmiş olan köylerin hasılatından elde edilen ürünler yine aynı tekkede yiyecek olarak yolculara ikram ediliyordu (belgede bu ifade *tekye-i mezbûrede ta 'âm-ı tabh idüb ayende ve revendeye infak ve it'âm ider*..şeklinde geçmektedir)[107].

1096 Numaralı Tahrir Defteri'ndeki 1626 tarihli, 102 Numaralı ek belgede Eğil'deki Pir Mansur Vakfı'nın tarihi hakkında önemli bilgiler vardır. Buna göre vakıf Sultan Keykubat b. Sultan Keykavus zamanında 733 yılında kurulmuştur. Sultan (Alaaddin) Keykubat bu vakfa Tayyaran (Uçarlı)[108], Bazbend ve Şeyh Nadân köyleri ile Taluç mezrasını temlik etmişti. Pir Mansur da temlik edilen bu köylerin gelirlerini zaviyesinin masraflarını karşılamak üzere evladiyet tarikiyle vakfetmişti. Osmanlı hükümdarı Sultan III. Murad zamanında 1034 tarihinde adı geçen berâtın eski şartlar esas alınarak yenilendiği belirtilmiştir[109] Bu belge daha önce Osmanlı Belgelerinde Diyarbakır adlı kitapta yayımlanmıştı. Bu belgede adı geçen köylerin varlığının Anadolu Selçukluları zamanına kadar uzandığını ortaya çıkarması bakımından ve bölgenin iskân tarihi açısından önemlidir.

Pir Mansur Vakfı'nın Sultan Alaaddin Keykubat Dönemi'nde Hicrî 733'te kurulduğu ifadesinde belirtilen tarihte bir hata olmalıdır. Zira Alaaddin Keykubad'ın Miladî 1220-1237 yılları arasında hüküm sürdüğü bilinmektedir. Hicrî 733 yılı, Miladî 1333 yılına karşılık gelmektedir. Bu durumda adı geçen vakfın 633 yılında veya bu yıla yakın tarihlerde kurulmuş olması gerekir.

---

[107] KKA, *TD 1096*, Ek: 101. Defterde bu ekin hangi dosyadan çıktığına dair bilgi yoktur. Ağustos 1997'de bu defteri ilk incelediğimizde bu not defterde bulunmuyordu. Daha sonra eklenmiştir.

[108] *Diyarbakır İl Yıllığı 1967*, Ankara 1967, s. 75.

[109] KKA, *TD 1096*, Ek: 102.Bu belgeler daha önce fotoğraf ve özet olarak yayımlanmıştı. Bkz. *Osmanlı Belgelerinde Diyarbakır* (Haz. Kenan Yakuboğlu, Mehmet Salih Erpolat, Mustafa Sarıbıyık), Diyarbakır 2012, s. 294-296.

Tahrir Defterine Pir Mansur Vakfı ile ilgili eklenmiş olan üç belge 1116/1704 tarihli olup Seyyid Şeyh Ali ibn Haydar tarafından divana sunulmuş arzdır. Adı geçen vakfın şeyhliği ve tevliyetinin elinde olduğunu, Pir Mansur Vakfı'nın Sultan Keykubat'tan beri 400 yılı aşkın süreden beri evladiyet yoluyla ellerinde olduğunu ve buna dair ellerinde belgelerinin bulunduğunu bu belgelere bakılarak eline *defter-i hakani* suretinin verilmesini talep etmiştir. Bunu yapmakla vakfın tasarrufunda olan köylerin gelirlerine dışarıdan müdahaleleri engellemek istemişti.

Pir Mansur Vakfı hakkındaki bu belgelerden yaşadığı dönem hakkındaki perde aralanmıştır. Pir Mansur Anadolu Selçuklu hükümdarı Alaaddin Keykubat'ın kendisine temlik ettiği köyleri zaviyesine vakfederek bölgede irşat faaliyetlerini sürdürmüştür. Zaviyesi günümüze kadar ulaşmamıştır, ancak türbesi mevcut olup bölgenin önemli ziyaretgâhlarındandır. Belgelerde vakfın Eğil'de olduğu belirtilmişse de aslında burası günümüzde Diyarbakır'ın Dicle sınırları dâhilindedir. O dönemlerde Dicle Piran adıyla Eğil'e bağlıydı. Piran adı da Pir Mansur ve onun soyundan gelen pirlerin yaşadıkları yer olmasından mülhem olmalıdır. Çünkü Pirân kelimesi mana olarak *Pirler* demektir.

Alaaddin Keykubat benzeri bir desteği Kiği Sancağı'nın Şeyh Kendi köyünde bulunan *Nur Harun Zaviyesi* ile Osmanlı arşiv belgelerindeki bilgilere göre idari olarak Malatya Sancağı'na bağlı olan fakat günümüzde Elazığ'ın Baskil ilçesi dâhilinde bulunan *Şeyh Hasanlu Zaviyesi'n*[110] de de vermiştir. Bu durum o gün için bölgede güvenli bir ortam sağlamak adına devlet-tekke

[110] Vakıf ve Mülk Defteri, s. 53, 396.

dayanışmasının o günün geçerli politikası olduğuna işaret sayılabilir. Alaaddin Keykubat'ın dinî zümreleri destekleme uygulaması Osmanlı padişahları tarafından da sürdürülmüştür[111].

Pir Mansur Zaviyesi'nin konumu düşünüldüğünde burada sadece irşat faaliyetiyle yetinilmemiş, aynı zamanda buradaki yolun güvenliğinin de sağlandığı[112], yolculara hizmet verildiği anlaşılmaktadır. Zaviyelerin yolculara hizmet verdiğine dair Josafa Barbaro'nun yazdıkları dikkat çekicidir. 1471'de Urfa'dan Mardin'e yolculuk yapan Venedikli Josafa Barbaro şehrin batısındaki Cihangir Bey (Ziangirbei) zaviyesinde kalmış, hastalandığından burada tedavi de görmüştür[113]. Zaviyenin kıymetli halılarla tefriş edilmiş olduğundan da söz etmiştir[114].

Eğil beylerinin soyuna mensup insanlar günümüze kadar bölgedeki varlığını sürdürmektedirler. Günümüzde Eğil beylerine mensup kişilerin Eğilli, Yılmaz, Karakoç, Karakaş, Konuksever, Gördük[115], Arslanoğlu, Aydın, Ayyıldız, Efe, Evsen, Gökay, Güneş, İpek, Tutal, Öcal ve Yüce[116] soyadlarını taşıdıkları bilinmektedir.

Sonuç

Günümüzde Pir Mansur Zaviyesinden maddi bir kalıntı mevcut değildir. Ancak, Pir Mansur'un türbesi Diyarbakır'ın Dicle

---

[111] Haşim Şahin, *Dervişler, Fakihler, Gaziler Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)*, İstanbul 2020, s. 180-223.

[112] Mehmet Salih Erpolat, "Tahrir Defterlerinde Yol Güvenliğine Dair Notlar (Diyarbekir Beylerbeyliği)", *CIEPO Uluslararası Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Tarihi Araştırmaları 6. Ara Dönem Sempozyum Bildirileri (14-16 Nisan 2011Uşak)* C. III, İzmir 2011, s. -1395-1403.

[113] Nejat Göyünç, "Vakıf Tesisinde Devletin Katkısı (16. Yüzyıl içinde)", *Osmanlı Araştırmaları XI*, (İstanbul 1991), s. 123.

[114] Nejat Göyünç, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, Ankara 1991, s. 90; W. Hınz, *Uzun Hasan*.., s. 95-96.

[115] Ş. Beysanoğlu, *Diyarbakır Tarihi 2*, s. 605.

[116] Gördük, "Eğil Emirliği...", s. 95.

ilçesinin Hocaalan köyündedir. Osmanlı arşiv belgelerinde Pir Mansur Zaviyesi'nin Eğil'de olduğu bilgisi, Dicle'nin (Piran) o zaman Eğil'e bağlı olmasından kaynaklanmaktadır.

Pir Mansur Eğil topraklarına Anadolu Selçuklu Sultanı Alaaddin Keykubat Dönemi'nde gelip yerleşmiştir. Burada Sultan Alaaddin Keykubat'ın desteğiyle zaviye kurmuştur. Alaadin Keykubat bu zaviyenin ihtiyaçlarının karşılanması için Tayyaran, Bazbend, Şeyh Nadân ve Tâlûc Mezrası adlı köyleri Pir Mansur'a temlik etmiştir yani mülk olarak vermiştir. O da bu mülkü hâline gelen köyleri zaviyenin masraflarını karşılamak için evladiyet tarikiyle vakfetmiştir. Yörede Pir Mansur'a ait türbenin olduğu bilinmektedir. Buna ilave olarak bir de zaviyesinin olduğu meydana çıkarılmıştır, ancak günümüzde zaviyeden eser yoktur.

Osmanlı arşiv belgelerinde yer alan Pir Mansur'un soyundan gelen kişilerin adları tespit edilerek aile tarihi hakkındaki bilgiler belgelere dayalı hâle gelmiştir, aile zincirindeki bazı halkalar tamamlanmıştır.

Pir Mansur'un Eğil çevresinde başlattığı tasavvuf hareketi ile yöre halkının gönlünde taht kurmuştur. Ölümünden sonra yerine geçen oğlu Pir Musa da tasavvufi faaliyetlerini arttırarak devam etmiştir. Çevredeki aşiret ve kabilelerden teveccüh görmüştür. Pir Musa'nın ölümünden sonra oğlu Pir Bedir postnişin olmuştur. O dönemde bölgede siyasi boşluğun meydana gelmesi Pir Bedir'e Eğil Kalesi'ne hâkim olma fırsatı vermiştir. Böylece Pir Bedir ile beraber aile şeyhlik yanında siyasi bir kimlik de kazanarak hâkim, mir ve bey unvanlarını kullanmaya başlamıştır.

Pir Mansur ailesi bölgede hâkim olan Anadolu Selçuklu, Akkoyunlu ve Osmanlı devletleri dönemlerinde yöredeki etkinliğini sürdürmüş merkezi otoriteyle ilişkilerini sıcak tutmuştur.

Dicle ilçesinin eski adı Piran idi. Bu ad kaynağını Pir Mansur ve onun soyundan gelen diğer pirlerin bölgedeki tasavvufi faaliyetlerin merkezi olarak Piran'ı seçmiş olmasından kaynaklanmıştır. Bu durum tasavvufun coğrafyanın adlandırılmasında da etkili olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Osmanlı Dönemi'nde Diyarbekir Vilayeti'nin hemen her yöresinde faal olan zaviyelerin olduğu görülmektedir. Diyarbekir bölgesindeki zaviyelerin sayısı şüphesiz bu çalışmada zikredilenlerle sınırlı değildir. Çalışmalar neticesinde ulaşılacak yeni belgelerle bu sayının daha da artacağı muhakkaktır.

Kaynakça

1- Arşiv Belgeleri

1.1. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı (BOA)

64 Numaralı Diyarbekir Vilâyeti Mufassal Tahrir Defteri (TD), 200 Numaralı Diyarbekir Vilâyeti Mufassal Tahrir Defteri (TD)

1.2. Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyûd-ı Kadime Arşivi (KKA)

106 Numaralı Çemişgezek, Harput Mufassal Tahrir Defteri (TD)

117 Numaralı Mardin Sancağı Mufassal Tahrir Defteri (TD)

142 Numaralı Malatya Sancağı Mufassal Tahrir Defteri (TD)

155 Numaralı Amid Sancağı Mufassal Tahrir Defteri (TD)

164 Numaralı Çemişgezek Sancağı Mufassal Tahrir Defteri (TD)

552 Numaralı Diyarbekir Vilâyeti Evkaf Tahrir Defteri (TD)

2- Yayımlanmış Arşiv Belgeleri

998 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyâr-ı Bekr ve Zü'l-Kâdiriyye (937/1530) I (Dizin ve Tıkıbasım), T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayın Nu. 39, Ankara 1998.

Divan-ı Hümâyûn Sicilleri Diyarbekir Ahkâm Defterleri 1, (Ed. Ahmet Zeki İzgöer), Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın No: 37, Diyarbakır 2016.

Divan-ı Hümâyûn Sicilleri Diyarbekir Ahkâm Defterleri 2, (Ed. Ahmet Zeki İzgöer), Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın No: 41, Diyarbakır 2016.

Divan-ı Hümâyûn Sicilleri Diyarbekir Ahkâm Defterleri 3, (Ed. Ahmet Zeki İzgöer), Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın No: 43, Diyarbakır 2018.

Diyarbakır Valiliği, *Osmanlı Belgelerinde Diyarbakır* (Haz. Kenan Yakuboğlu, Mehmet Salih Erpolat, Mustafa Sarıbıyık), Diyarbakır Valiliği Kültür Sanat Yayınları, Diyarbakır 2012.

3- **Araştırma İnceleme Eserleri**

Alanoğlu, Murat; "Zaza Beyleri Şeyhler ve İslam", *Tarih ve Gelecek Dergisi*, Aralık 2019, C. 5, S. 3, s. 792-804.

Aydın, Nusret; *Diyarbakır-Eğil Hükümdarları Tarihi*, Avesta Yayınları, İstanbul 2003.

Beysanoğlu, Şevket; *Anıtları ve Kitâbeleri İle Diyarbakır Tarihi (Akkoyunlulardan Cumhuriyete Kadar)*, C. 2, Diyarbakır Belediyesi Yayınları, Ankara 1990.

Çakar, Enver; *Elazığ Baskil Yöresi Aşiretleri*, Ankara 2012.

_____; "Baskil (Elazığ) Yöresi Zaviyeler.", *Vakıflar Dergisi*, (Haziran 2012), S. 37, s. 93-130.

Diyarbakır İl Yıllığı 1967, İş Matbaası ve Ticaret, Ankara 1967.

Erpolat, Mehmet Salih; "Kiğı Sancağı'nın Tarihi Coğrafyası (XVI. Yüzyıl), *Bingöl Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, S. 3, (Bingöl 2008), s. 11-37.

_____; "Tahrir Defterlerinde Yol Güvenliğine Dair Notlar (Diyarbekir Beylerbeyliği)", *CIEPO Uluslararası Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Tarihi Araştırmaları 6. Ara Dönem Sempozyum Bildirileri (14-16 Nisan 2011Uşak)* C. III, İzmir 2011, s. 1395-1403.

Gördük, Yunus Emre; "*Eğil Emirliği'nin Kısa Tarihçesi ve Eğil Emirlerine Ait Şecere Metninin Tercümesi*", Ankara Üniversitesi Osmanlı Araştırmaları Dergisi (OTAM), 35/Bahar 2014, s. 89-130.

Göyünç, Nejat; "Diyarbekir Beylerbeyliği'nin İlk İdârî Taksimatı", *Tarih Dergisi*, S. 23, İstanbul 1969, s. 23-34.

_____; *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1991.

_____; "Vakıf Tesisinde Devletin Katkısı (16. Yüzyıl), *Osmanlı Araştırmaları, XI*, (İstanbul 1991), s. 123-128.

Gülten, Sadullah; "Baba Mansur'dan Şeyh Harun'a: Bir Alevi Ocağı'nın Tarihsel Kökenine Dair Bazı Gözlemler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergis*i, S. 63, (Ankara 2012), s. 139-150.

Hinz, Walther; *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd XV Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi* (Çev. Tevfik Bıyıklıoğlu), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992.

Konyar, *Basri; Diyarbekir Yıllığı*, C. III, Ulus Basımevi, Ankara 1936.

Özdemir, Rifat; "Osmanlı Devleti'nin Tarikat, Tekye ve Zaviyelere Karşı Takip Ettiği Siyaset", *Osmanlı Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, S. 5, (Ankara 1995), s. 259-310.

Şahin, Haşim; *Dervişler, Fakihler, Gaziler Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020.

Şerfhan, *Şerefnâme Kürt Tarihi* (Çev. Mehmet Emin Bozarslan), Hasat Yayınları, İstanbul 1990.

Şerafeddin Han, *Şerefname Kürt Ulusunun Tarihi,* C. II/I, (Çev. Rıza Katı), Yaba Yayınları, İstanbul 2010.

Vakıf ve Mülk Defteri (Haz. Ersin Gülsoy-Mehmet Taşdemir), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2007.

Ünal, Mehmet Ali; *XVI. Yüzyılda Harput Sancağı (1518-1566)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1989.

Yıldız, İrfan; "Diyarbakır Türbeleri", *Medeniyetler Mirası Diyarbakır Mimarisi*, (Ed. İrfan Yıldız), Diyarbakır Valiliği Kültür ve Sanat Yayınları, Diyarbakır 2011, s. 319-369.

_____"Diyarbakır'ın Dicle İlçesi'nde Yeni Tespit Edilen Kültür Varlıkları", *Uluslararası Katılımlı XV. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir (19-21 Ekim 2011), C. 2, T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2012, s. 881-890.

EKLER

Ek: 1

Diyârbekir Eyâletinde vâki‘ Eğil muzâfâtında Pîrân nâm karyeden Seyyid Muhammed bin Seyyid Kubâd

(2)- ve Seyyid Süleyman bin Muhammed ve Seyyid Yusuf bin ‘Ömer ve Seyyid Osmân bin Mahmûd ve Seyyid Hüseyin bin Hasan ve Seyyid

(3)- Ali bin Mahmûd ve Seyyid Osmân bin İbrâhim ve Seyyid Muhammed bin Molla Salih ve Seyyid Ramazan bin Seyyid Ahmed ve Seyyid

(4)- Musatafa bin Hudâverdi nâm kimesneler meclis-i şeri‘-i lâzımü’t-tevkîrde işbu sâhibü’l-kitâb

(5)- yine karye-i mezbûre sükkânından olub Pîr Mansûr evlâdından olan Es-Seyyid Şeyh Haydar

(6)- bin eş-Şeyh Ali nâm kimesne muvâhecesinde her biri takrir-i kelâm idüb mezbûr eş-Şeyh (7)- Haydar’ın kadîmü’l-eyyâmdan ebâen ‘an cedd Pîr Mansûr Tekyesi evkâfının tevliyeti ve meşihatını

(8)- evlâd-ı meşrûtiyet üzere zabt ve tasarruf idüb mezbûr eş-Şeyh Haydar tevliyet ve meşihat-ı

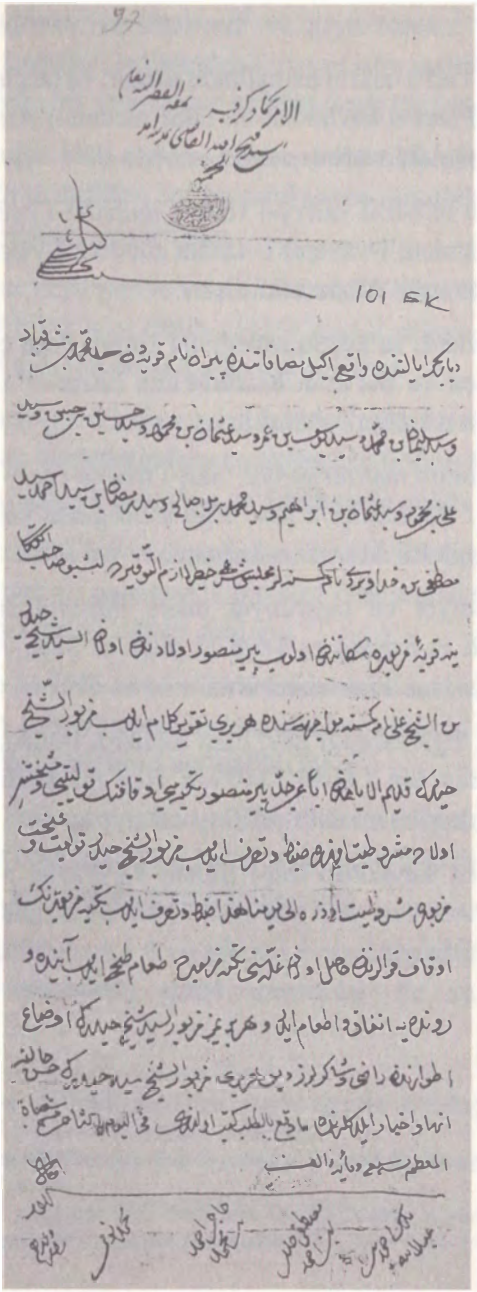
(9)- mezbûra meşrûtiyet üzere ilâ yevminâ hâzâ zabt ve tasarruf idüb tekye-i mezbûrenin

(10)- evkâf kurâlarından hâsıl olan gallesini tekye-i mezbûrede ta‘âm-ı tabh idüb âyende ve

(11) revendeye infâk ve ita‘âm ider ve her birimiz mezbûr es-Seyyid Şeyh Haydar’ın evzâ‘-ı etvârından râzî ve şâkirleriz deyü takrir-i mezbûr eş-şeyh Seyyid Haydar’ın hüsn-i hâline

(12)- inhâ ve ihbâr eylediklerinden mâvaki‘ bi’t-taleb ketb olundu fî’l-yevmi’s-Sâmin min-Şa‘bânü’l-mu‘azzâma sene seb‘a ve mei’eh ve elf.

Şühûdu’l-hâl Melik Ahmed b. Abdullah Mustafa Halil b. Ahmed, Hacı Ahmed b. Mehmed, Mehmed Nûrî ve gayruhum ricâl



Ek: 2

1- Husûs-ı atî'z-zikrin mahallinde istimâ' ve tahrîri iltimâs olmağın savb-ı şeri'-i kavîmden bu fakîr medine-i Amid'de vâki' vüzerâ-ı 'âlişânlara mahsus sarâya

(2)- varub bi'l-fi'il vâlîyy-i vilâyet muhâfız-ı eyâlet-i Diyârbekir olan 'umdetü'l-vüzerâi'l-'izzâm zübdetü'l-vükelâi'l-fihâm vezîr-i mükerrem-i 'âlîşân asaf-nişân

(3) – devletlü sa'âdetlü samâhatlü Hasan Paşa ce'ala'l-lâhu te'âlâ mî'âden ve ma'âşân hazretlerinin huzur-ı 'alîlerinde ve zeyl-i kitâbda mastûru'l-esâmî-i

(4)- müslümîn mahzarlarında 'akd-ı meclis-i şer'-i hatîr eyledikte eyâlet-i Diyârbekir'e tâbi' Eğil sancağında vâki' merhûm ve mağfûr Şeyh Pîr Mansûr evkafının

(5)- evlâdiyet ve meşrûtiyet üzere mütevellisi olan işbu bâ'isü'l-kitâb es-Seyyid eş-Şeyh Haydar b. Şeyh Ali nâm kimesne meclis-i ma'kûd-ı mezbûrda

(6)- hâlâ Eğil sancağı beyi olan mefharü'l-ümerâ es-Seyyid Mahmud? Bey bin 'Abdü'l-Mümin Bey mahzarında üzerine da'va ve takrîr-i kelâm idüb selâtîn-i mâzîyeden

(7)- Sultan Keykubâd ibn-i Sultan Keykâvus nevvarallahu merkadehu hazretleri yedi yüz otuz üç senesi târihinde sancağ-ı mezbûre kurâlarından

(8)- Tayyarân[1] ve Bazbend[2] ve Şeyh Nedân[3] ve mezra'a-ı Tâlûc nâm karyeleri mülkünden ihrâc ve işbu yedimde olan vakfiye ma'mûlün bih mûcebince ceddim Şeyh Pîr Mansûr'a

(9)- temlik idüb ceddim merhum mûmâileyh dahi kurâ-yı merkûmenin mahsûlât-ı şer'iyyesini karye-i mezbûrede binâ eyledüği zâviyesinin masârifiçün

(10) eline deyü şart ve vakf ve habs idüb hâsıl olan mahsûlâtların onda bir şer'isini cânib-i vakfa alınub zâviye-i mezbûreye harç ve sarf eyleyün deyü tevliyetini evlâdına

(11)- şart eyledikten sonra selâtîn-i mâzîye nevvarallahu merâkidehum hazretlerinden cennet-mekân firdevs âşiyân Sultân Murâd Hân hazretleri zamân-ı sa'âdetlerinde vakf-ı

(12)- mezbûru ber-vech-i muharrer tenfîz ve yedine tuğra-yı garrâ-yı sultânî ... mutagarrâ? bin otuz dört senesi târihiyle müverrâh berât-ı şerîf-i 'alîşân dahî vaz'

(13)- ve itâ idüb şart-ı vâkıf-ı mûmâileyh üzere vakf-ı (evladiyet) üzere zabt olunagelmişken elhâleti hihazihi sâlifü'z-zikr karyeleri hilâf-ı vakfiye-i ma'mûlün bih

(14)- ve muğayir-i şer'-i şerîf zabt ider sûâl olunub takriri ve yedimde olan senedât-ı şer'iyyeye ba'de'l-nazar sâlif-i zikr karyelerden kasr-ı yedine tenbîh olunmak

(15)- matlubumdur deyü takrir-i meşrûhata mutâbık ve tastîr merâmına mu(vafık?) târihi mezbûrlar ile vakıf nâmına

---

[1] Bu köyün yeni adı Uçarlı olup Diyarbakır'ın Eğil bucağına bağlıydı. Bkz. *Diyarbakır İl Yıllığı 1967*, Ankara 1967, s. 75.

[2] Bu köyün yeni adı Yeşilsırt olup Diyarbakır'ın Dicle ilçesine bağlıdır. *Diyarbakır 1967*, s. 94.

[3] Diyarbakır il yıllığında Eğil bucağının Oyalı (Satıyan) köyüne bağlı Nedan (Güçbilir) adlı bir mezra yer almaktadır. Bkz. *Diyarbakır 1967*, s. 75.

ma'mûlün bih ve berât-ı 'alîkadr ibrâz itmeğin gıbbe's-suâl pîr-i mûmâ

(16)- ileyh Mustafa Bey cevâbında fî'l-hakîka zikr olunan karyeleri (tasarruf) eylediğin ikrâr lakin selâtîn-i mâzîyeden merhûm Keykubâd mülkünden ihrâc müdde'î-i merkumun ceddi

(17)- Pîr Mansûr'a temlik oldâhî kareye-i mezbûrda binâ eylediği zâviyesine öşrünü vakf ve tevliyetini evlâdiyete şart eylediğin ve al-i Osmân zümerhemallahu'l

(18)- melikü'l-rahman hazretlerinib zamân-ı sa'âdetlerinden mukaddem ve (...) sahih olmadığından mâ'adâ Sultân Keykubâd ibn-i Keykâvus ber-vech-i muharrer vakf ve habs ve şart

(19)- eyledüğü dahî ma'lûmum değildir deyü mazmun-ı vakfiye-i ma'mûlün bihâ sonra? olicak müdde'î-i merkûm Şeyh Haydar'dan mazmun-ı vakfiye-i ma'mûlün bihâya muvâkıf beyyine taleb olundukda

(20)- 'udûl-ı ahrâr ricâl-i müslimînden olub müsin ve ihtiyârlardan Meydân nâm karyeden Hasan bin Kemal ve Akrâg nam karyeden Yusuf bin Eyyüb nâm kimesneler meclis-i ma'kûd-ı

(21)- mezbûreye liecli'ş-şehâde hâzirân olub istişhâd ettiklerinde fi'l-hakîka sâlif-ı zikr karyeleri merkûm Sultân Keykubâd ibn Keykâvus nevvarallahu merkadehu

(22)- hazretleri mülkünde ihrâc ve müdde'î-i merkumun ceddi Şeyh Pîr (Mansûr'a) temlik ve oldâhî binâ eyledüği zaviyesine 'öşr mahsûlâtını harç ve sarf itmek üzere vakf-ı sahih ile

(23)- vakfiyeti ve tevliyetini evlâdiyete şart ve vakf ve habs eyledüği? ve vakf-ı mezbûru firdevs-âşiyân cennet-mekân Sultân Murâd Hân hazretleri ber-vech-i tenfîz ve

(24)- tahrîr idüb işbu berât-ı 'âlî kadîr-i müdde'î-i mezbûrun (...) yedine vaz' ve ihsân ve vakfiyet üzere kurâ-yı mezbûru taraf-ı vakıfdan keyl ve kefşâle? ve cânib-i

(25)- vakfa zabt ve sarf olunduğu ma'lûmumuzdur.... (sâ)hibi vakfiyete ma'mûlün bihâya bu vech üzere şâhidleriz ve şehâdet dahî ideriz deyü her biri edâ-yı şehâdet-i

(26)- şer'iyye eylediklerinde gıbbe ri'âyete şerâitü'l-kabûl li't-tadil ve't-tezkîr şehâdetleri hîn-i kabulde vâkıf olmağın? sâlifü'z-zikr karyelerden mûmâ

-(27)- ileyh Mustafa Bey'in kasr-ı yedine ve zikrini sebk iden Şeyh Haydar vakfiye-i ma'mûlün bihâya mûcebince taraf-ı vakfa zabtına ba'de'l-hükm mâvaki' bi't-taleb ketb olundu. Fî yevmü's-sâbi' Fî Şa'bânü'l-mu'azzâm lisene hams 'aşere ve (elf).

Şuhûdu'l-hâl

E'lamu'l-ulemâ'il-izâm Kasım Efendi Müfti, Fahru'l-emâcid ve'l-ekârim ve'l-mahâmid ve'l-mekârim Ahmed Ağa ve sâbık, bin Mustafa Ağa, el-Hâc Osman Emin Çavuşân, es-Seyyid Muhammed Emin Çelebi? bin el-Hac Hızır, es-Seyyid Hasan bin Zekeriyya, Ömer Efendi ibn Ahmed Efendi ve gayruhum.



Ek: 3

Devletlü sultanım hazretleri sağ olsun

Diyârbekir Eyâletinde Eğil kazâsında vâki Pîr Mansûr evkâfı bu seyyid kullarının dört yüz seneden

(2) - mütecâviz Sultan Keykubâd zamanından berü evladiyeti meşrutiyet üzere mutasarrıf olub Eğil meliklerinden

(3)- bazıları karyelerine müdâhale idüb karyelerimizden hâsıl olan mahsulden ayende ve revendeye

(4)- 'itâm-ı ta'âm olub ve hâliyâ vakf-ı mezbûrun şeyhliği ve tevliyeti üzerimde olub vakıf karyelerinden

(5)- Pîrân nâm karye ve Bâzbend Ernâk-ı diğer Şeyh Malân ve mezra'a-ı Dekâluca (Dekâlûh) nâm karyemiz mensûblara ihrâcı

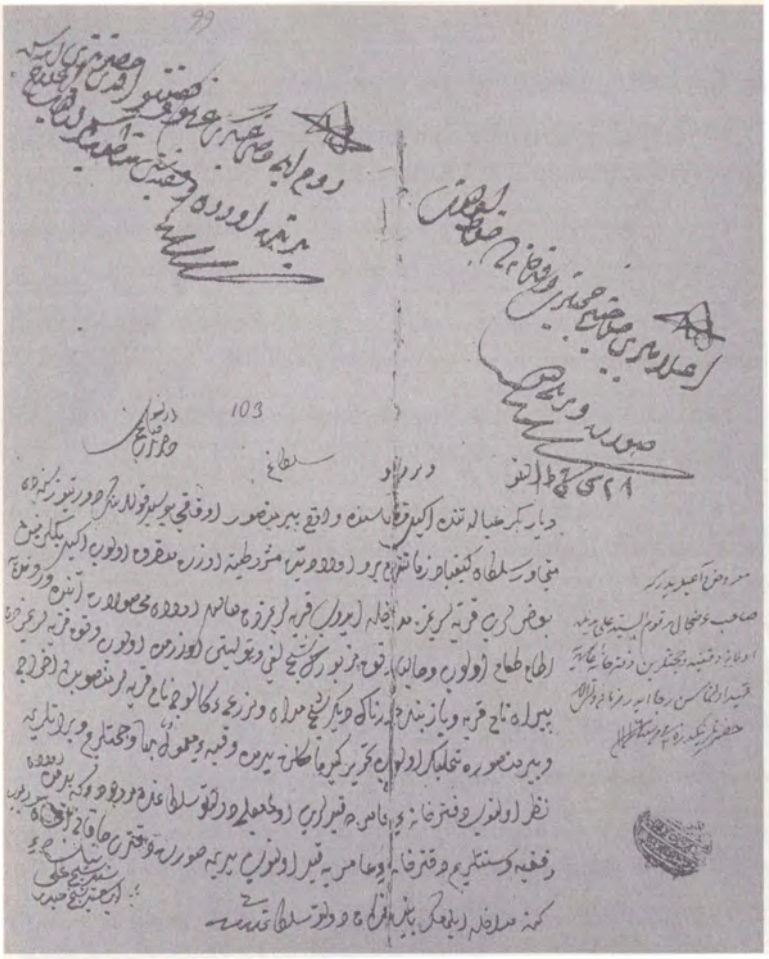
(6)- ve Pîr Mansûr'a temlik olub tahrîr girmağlarında? yedimde kayd ve ma'mûlü'n-bihâ ve hüccetlerim ve berâtlarına

(7)- nazar olunub defterhâne-i 'âmirede kayıtları olmamağla devletlü sultânımın virdüğine yedimde olan

(8)- vakfiye ve senetlerim ve defterhâne-i 'âmireye kayd olunub yedime suret-i defter-i hâkânî ihsân buyrulub

(9)- kimesne müdâhale eylememek bâbında fermân devletlü sultânımındır.

Bende-i Seyyid Şeyh Ali ibn Şeyh Haydar. 1116/1704.



Kutsal mekânlar, farklı inanç ve kimliklere sahip toplulukları ortak bir kültürel paydada birleştiren ve bu yönüyle kültürler arası etkileşimi bir çok boyutta en belirgin biçimde gözlemlendiği alanlarlar olarak karşımıza çıkar. Tanrısal olanın ve kutsalın tezahür olanı olarak kabul gören bu mekânlarda, inançlara bağlı kültürel değerlerin anlatı ve ritüel boyutuyla çok yönlü bir biçimde yaşatıldığına tanık olunur. Bütün toplumlarda; dinamik yapıları ve üstlendiği önemli işlevler ile evrensel bir yapı arz eden bu mekânların Türk dünyası kültür ekolojisi içerisinde de halk inacının ana ögelerinden biri olarak Türk toplumunun hayata bakış açısının izlerini içeren bir kültür hazinesi olma vasfına sahip olduğu görülür.

Toplumsal hayatın başat alanlarından olan kutsal mekânlar, işlevleri ve sahip olduğu nitelikler sebebiyle her zaman araştırmacıların dikkatini çekmiş ve bu alanı konu edinen birçok çalışma yapılmıştır. Ritüelleri ve anlatılarıyla kutsal mekânların konu edildiği dokuz ayrı bölümden oluşan bu kitapta; inanış, ritüeller ve anlatılar üzerinden Siirt, Diyarbakır ve Mardin yörelerinde yerleşik Sünni, Alevi ve Süryani toplulukların bu mekânlara bakışını incelemeye ve çözümlemeye yönelik bir kapı aralanmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle eser, kutsal mekânlara yönelik yapılacak çalışmalarda, kültürel çeşitliliğin oluşmasında inançsal ve etnik anlamdaki farklılıkların yanında kültürel birleştirici işlevinin göz önünde bulundurulmasının önemine dikkat çekmiştir.

paradigma akademi

ISBN: 978-625-7881-55-5